

ARTÍCULO

Los haitianos en las encrucijadas de creencia y represión en la Cuba Republicana.

Matthew Casey,
University of Southern Mississippi

Traducción: Orlando Rivero Valdés, University of Pittsburgh

Resumen:

En este artículo analizaré varios de los llamados “casos de brujería” que implicaban a los haitianos en Cuba en el periodo republicano. Confronté los archivos del Oriente de Cuba con las posiciones de la producción académica más reciente, que estudia la confluencia entre creencias espirituales y represión religiosa posteriores a la abolición de la esclavitud en el Caribe, con el fin de demostrar que, en muchos casos, las motivaciones de la represión religiosa fueron más complejas de lo que la prensa cubana reflejaba. Las denuncias religiosas, por sí solas no estuvieron motivadas estrictamente por las inquietudes raciales de los cubanos blancos, a diferencia de la prensa, donde los periodistas cubanos sensacionalizaron muchos de los casos de brujería retomando la narrativa racial de la época sobre la supuesta “violencia del negro salvaje” hacia los “inocentes cubanos blancos”. Hechos menos conocidos demuestran que la raza y la nacionalidad de los acusadores, supuestos practicantes, y víctimas no siempre se ajustaban a este modelo de narrativa. Más que exaltaciones de miedo a la negritud en Cuba, muchos de estos casos fueron, en efecto, respuestas al trastorno de la vida rural y a las transformaciones económicas. Los inmigrantes haitianos y los cubanos nativos jugaron un papel mucho mayor de lo que se ha reconocido en la configuración del ambiente de creencias espirituales y en su represión.

Palabras Claves: Haitianos, brujería y estereotipos populares, vodú, procesos de denuncias religiosas, raza, ciudadanía afrocubana e inmigración.

Abstract:

This section will analyze a number of the so-called “brujería” cases that involved Haitians in Cuba during the republican period. I combined archival research from eastern Cuba with the insights of recent scholarship that explores the intersection between spiritual beliefs and religious repression in the post-emancipation Caribbean, to demonstrate that the motivations of religious repression, in many cases, were more complex than Cuban newspaper coverage implied. Religious denunciations were not motivated strictly by the racial anxieties of white Cubans. However, Cuban journalists sensationalized many of the “brujería” cases taking back the racial narrative of the times about the supposed savage black violence upon innocent white Cubans. Less publicized cases show that the race and nationality of the accusers, alleged practitioners, and victims not always fitted this standard narrative. Rather than sublimations of fears to blackness in Cuba, many of these cases actually were answers to rural disruption and economic dislocations. Haitian immigrants and native Cubans played a bigger role than the recognized shaping the environment of spiritual beliefs and its repression.

Keywords: Haitians, popular stereotypes, Vodou, religious repression processes, race, Afrocuban citizenship and immigration.

Introducción

El 22 de septiembre de 1915 un inmigrante haitiano llamado José Carlos Luis llegó a un cafetal cerca de Santa Rita para trabajar en la cosecha anual.¹ A los pocos días comenzó a cuestionarse su decisión de pasar allí la temporada. La segunda noche “no pudo dormir” porque en “la madrugada sintió ruidos de cadenas arrastrándose y se le aparecieron unos fantasmas; uno de ellos le habló y él no pudo comprender lo que decía.” En ese instante Carlos Luis reaccionó, “saltó de la hamaca y se dirigió al poblado de San Luis” en busca del puesto de la Guardia Rural. Acudió a las autoridades porque quería que “una pareja de guardias le acompañasen a sacar a su familia de ahí.”² Ellos tomaron muy en serio su historia y acusaron al dueño de la finca, Martín Santos, de origen cubano, de practicar lo que ellos denominaban *brujería*. Al escuchar la acusación, Santos se indignó, “y le pidió a los guardias vieran toda la casa y la cuartería para demostrarles que estaban equivocados, estimando dañada su reputación de hombre honrado.” Santos a su vez solicitó a la policía que iniciara una investigación criminal contra José Carlos Luis “por falsa denuncia.”³

El caso de José Carlos Luis desafía las interpretaciones acerca de las jerarquías de raza, clase, nacionalidad y religión en el campo cubano a principios del siglo veinte. La historiografía de la Cuba republicana está colmada de análisis acerca de cubanos blancos y mestizos que acusan a nacionales y extranjeros descendientes de africanos de practicar la “brujería” e incluso de intentar hacerle daño a los niños. Frecuentemente los académicos han visto estas denuncias como reflejo de inquietudes mayores relacionadas con la raza, la ciudadanía afrocubana y la inmigración, generadas después de la abolición de la esclavitud.⁴ Pero esto no explica por qué un humilde trabajador agrícola e inmigrante echó el peso de las autoridades judiciales cubanas sobre el propietario de la finca en la que vivía y trabajaba.

Para responder esta cuestión se precisa conocer cuáles eran las creencias espirituales de José Carlos Luis, las cuales no están reflejadas en los archivos estatales. En efecto, existen antropólogos que han realizado trabajos de campo entre los haitianos y sus descendientes en Cuba para analizar no sólo sus creencias y prácticas religiosas, sino también la manera en que dichas creencias han ayudado a crear un sentido de comunidad, de historia y de identidad en la Cuba postrevolucionaria.⁵ Esta metodología tiene también limitaciones para

¹ Una versión aumentada de este ensayo aparecerá en mi próximo libro. Matthew Casey, *Empire's Guest workers: Haitian Migrants in Cuba during the Age of U.S. Occupation* (Cambridge University Press). Agradezco al Departamento de Historia de University of Southern Mississippi por apoyar esta investigación y a Guillermo Sierra Torres por sus comentarios en la traducción y el contenido de este ensayo.

² “Comparecencia del Acusado José Carlos Luis: Juzgado Municipal de Palma Soriano,” 27 de septiembre de 1915, Archivo Nacional de Cuba: Audiencia de Santiago (Siglo XX) (en lo adelante ANCASXX) 43/6/5.

³ “Denuncia” firmada por Agripino Jardines, Eleusipe Mesa y Castillo, 25 de septiembre de 1915, ANCASXX 43/6/1.

⁴ Aline Helg, *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995), 109-14. Alejandra Bronfman, “En Plena Libertad y Democracia: Negros Brujos and the Social Question, 1904-1919” *Hispanic American Historical Review* 82:3 (August 2002), 549-50, 554.

⁵ Joel James, José Millet, y Alexis Alarcón, *El vodú en Cuba* (Santiago de Cuba: Editorial de Oriente, 1998); Olívia Maria Gomes Da Cunha, “Unmapping Knowledge: Connecting Histories about Haitians in Cuba” *Social Anthropology/ Anthropologie Sociale* 22:1 (2014); Grete Viddal, “Vodú Chic: Haitian Religion and

comprender el caso de José Carlos Luis. Primeramente, a pesar de las continuidades filosóficas, la flexibilidad de los rituales requiere la cautela de quien intente proyectar las prácticas religiosas contemporáneas sobre el pasado;⁶ y lo que es más significativo aún, tanto las memorias humanas como los archivos del Estado constituyen reconstrucciones parciales del pasado, marcadas por las necesidades del individuo y de la comunidad. Quizás esto explique por qué las entrevistas contemporáneas no han permitido comprender la represión religiosa que emergió en la república cubana. Las coyunturas de condiciones espirituales y políticas que crearon procesos de denuncia religiosa en aquel entonces están ajenas a las necesidades de la comunidad en el presente. De hecho, el caso de José Carlos Luis ya subyace en la encrucijada epistemológica entre la Historia y la Antropología.

Antropologías de las creencias e historias de represión

Muchos académicos han demostrado que las creencias espirituales y las prácticas religiosas traídas y reconstituidas en el Nuevo Mundo por los esclavos de África, han sido objeto de represión tanto bajo la esclavitud como después de la emancipación a lo largo de las Américas. Desde la más temprana conquista de África y las Américas, los gobiernos europeos y sus partidarios papales usaron las prácticas religiosas africanas e indígenas para justificar la conquista militar y la esclavitud.⁷ En las colonias, las prácticas religiosas africanas fueron motivo de discordia entre hacendados, gobernadores coloniales y esclavos.⁸

La represión de las religiones de origen africano no terminó después de la independencia y la abolición de la esclavitud. Durante el siglo diecinueve, numerosos gobiernos en Haití legislaron contra las religiones africanas en nombre de la civilización. Estas leyes fueron resucitadas y aplicadas vigorosamente durante la ocupación norteamericana en Haití (1915-1934), y fue en este contexto cuando el vodú se convirtió en la justificación cultural central de la misión de los Estados Unidos y de la violencia que, con frecuencia, implicó.⁹ Procesos similares tuvieron lugar en Cuba tras la abolición y la independencia. Inmediatamente después de que Cuba devino nominalmente en estado independiente en 1902, los periodistas y los científicos sociales condenaron a las religiones africanas como señales de barbarie, atavismo nacional y criminalidad. En 1906, el antropólogo cubano Fernando Ortiz publicó *Los negros brujos*, donde aplicó las teorías criminológicas de Cesare Lombroso a los practicantes de las religiones afrocubanas.¹⁰ Otras voces de la sociedad cubana creyeron que

the Folkloric Imaginary in Socialist Cuba" *New West Indian Guide* 86:3-4 (2012); Matthew Casey, *Empire's Guestworkers*, epilogue; Jesús Guancho y Dennis Moreno, *Caidije* (Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 1988); Jorge Berenguer Cala, *El gagá de Barrancas: Una comunidad de descendientes haitianos en el Oriente de Cuba* (Santiago de Cuba: Ediciones Santiago 2006).

⁶ José Millet Batista, "Haití en Cuba, Cuba en el Caribe ¿bajo el signo del vodú?" *Batey: Revista Cubana de Antropología Social* 4:4 (2013), 2-3.

⁷ Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America* (London: Pluto Press, 1997), 27; Jorge Cañizares-Esguerra, *Puritan Conquistadores: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700* (Stanford: Stanford University Press, 2006); Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570*, second edition, (New York: Cambridge University Press, 2003), ch. 4-6.

⁸ Vincent Brown, *The Reaper's Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 62, 93; Kate Ramsey, *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti* (Chicago: Chicago University Press, 2011), 31-2.

⁹ Ramsey, *The Spirits and the Law*, 130-1.

¹⁰ Fernando Ortiz, *Hampa afro-cubana: Los negros brujos* (Madrid: Librería de Fernando Fe, 1906).

las prácticas religiosas africanas tendrían que desaparecer antes de que la nación cubana y, especialmente, los afrocubanos pudieran llegar al rango de “civilización” y ganarse el derecho al autogobierno y a la ciudadanía. Mientras los científicos sociales identificaban los males putativos de las prácticas religiosas africanas, la policía disolvía rituales que denominaban: brujería. No obstante, a diferencia del Haití independiente que proscribía estas prácticas religiosas, la constitución cubana garantizaba la libertad religiosa. Por eso en este país, los practicantes fueron arrestados con el argumento de que eran culpables de asociación ilícita, o de que habían violado medidas sanitarias, aun cuando no siempre fueron condenados.¹¹

Sin embargo, tanto en Haití como en Cuba, los esfuerzos de periodistas, científicos sociales y funcionarios del estado estuvieron ligados a los temores populares con respecto a las creencias espirituales africanas. En diciembre de 1863 se dio un caso en Haití, cuyos verdaderos detalles aún se desconocen. Un grupo de hombres y mujeres haitianos fueron acusados de causar la muerte a una niña pequeña con fines rituales; los supuestos culpables fueron ejecutados. Esta causa conocida como el suceso de Bizoton provocó la indignación popular entre los haitianos y fue usada como prueba del primitivismo haitiano para los extranjeros, quienes disfrutaron la historia.¹² Casos como este fueron mucho más comunes en la Cuba posterior a la emancipación. En esa isla, los miedos a la brujería, asociados al asesinato ritual de niños, ocuparon las primeras planas de la prensa nacional y provocaron histeria en muchas ocasiones. En el primero de las docenas de casos que ocurrieron en el periodo republicano, se denunció que una niña de cuatro años llamada Zoila había desaparecido de su casa en las cercanías de La Habana. Los periódicos divulgaron rápidamente la noticia, así como los rumores de que podía ser víctima de un asesinato ritual perpetrado con propósitos curativos. Posteriormente, el cadáver de Zoila fue encontrado en estado de descomposición, faltándole algunos órganos internos, lo cual incrementó la indignación pública contra la obra de los brujos. Numerosos afrocubanos conocidos como practicantes de religiones africanas fueron arrestados; dos de ellos fueron condenados a muerte.¹³ El caso de Zoila fue una bendición para los periodistas cubanos, quienes tempranamente establecieron un tipo específico, dentro del género del reportaje, para tratar el temor a la brujería; convirtiéndose en los actores principales de la difusión de estos rumores, configurando las percepciones públicas acerca de las religiones africanas, y exigiendo la acción represiva del estado.¹⁴

La represión judicial y la oposición popular a las prácticas religiosas africanas persistieron en Haití y en Cuba aun después de que los antropólogos y los promotores del nacionalismo cultural comenzaran a interpretarlas de manera más favorable. Para inicio de los años entre 1920 y 1950, en Cuba, Haití y otras partes de América Latina, las clases letradas modificaron sus visiones acerca de las prácticas culturales y religiosas de origen indígena y

¹¹ Stephan Palmié, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition* (Durham: Duke University Press, 2002), 227-8; Alejandra Bronfman, *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), 21, 101.

¹² Ramsey, *The Spirits and the Law*, 83-86.

¹³ Bronfman, "En Plena Libertad," 549-50; Helg, *Our Rightful Share*, 109-14.

¹⁴ Reinaldo Román, *Governing Spirits: Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898-1956* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007), 18.

africano.¹⁵ Con el incremento de la dominación política y económica de los Estados Unidos y de las compañías extranjeras, los nacionalistas culturales en Cuba y en Haití comenzaron a promover las raíces culturales africanas de ambos países como antídotos auténticos ante el control extranjero, lo cual creó un nuevo interés antropológico en el folklore y en las formas destiladas de la cultura de origen africano. En “Los Cabildos Afrocubanos,” artículo publicado en 1921 en la *Revista Bimestre Cubana*, Fernando Ortiz desafió a los lectores a conceptualizar aquellas organizaciones en las que florecieron la religión y la cultura africanas durante la era colonial, como parte del folklore nacional cubano, y a preservarlas, aunque de forma modificada.¹⁶

La tolerancia de las prácticas religiosas en nombre del folklore estuvo acompañada por definiciones estrictas acerca de lo que contaba como práctica ritual auténtica y lo que se consideraba inapropiado para la cultura nacional.¹⁷ En Cuba, la valorización de los intelectuales sobre el afrocubanismo no impidió que los sectores de la sociedad rural denunciaran a los practicantes de la brujería, ni que las autoridades judiciales los persiguieran. Esto se evidenció en el caso de los haitianos, quienes eran excluidos frecuentemente de las revalorizaciones nacionales de la cultura de origen africano en Cuba.¹⁸ Si bien el trato periodístico del miedo a la brujería siguió tropos narrativos específicos, las identidades de los acusados cambiaron en las primeras décadas del siglo XX. “Aunque inicialmente el prototipo de brujo era el nacido en África, a fines de la década de 1910 y durante la década de 1920 muchos fueron identificados como inmigrantes haitianos y jamaicanos.”¹⁹ Por ejemplo, a menos de un año de la publicación del artículo de Ortiz sobre los cabildos, un haitiano estuvo involucrado en un caso horrendo que tuvo lugar en Camagüey. En 1922, una joven informó que alguien había secuestrado a su hija de cuatro años. Policías y vecinos creyeron que la niña había sido raptada con el fin de usar su cuerpo y sus órganos en un acto ritual de canibalismo. Un grupo de haitianos de la zona conocidos como practicantes religiosos fue arrestado rápidamente. Los periódicos de Camagüey y de La Habana publicaron reportajes sensacionalistas sobre el caso, atizando la ira pública, que luego se incrementó con el hallazgo del cadáver mutilado de la pequeña. Con el tiempo, la madre de la niña confesó su responsabilidad en el crimen, reconociendo que había matado accidentalmente a su hija, y que luego había preparado el cuerpo de modo que le permitiera culpar a los brujos. No obstante, algunos siguieron convencidos de que los inmigrantes haitianos estaban involucrados.²⁰

¹⁵ Bronfman, *Measures of Equality*, 111-4; Robin Moore, “Representations of Afro-Cuban Expressive Culture in the Writings of Fernando Ortiz” *Latin American Music Review/ Revista de Música Latinoamericana* 15:1 (Spring-Summer, 1994), 41; Kristina Wirtz, *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería: Speaking a Sacred World* (Gainesville: University Press of Florida, 2007), 60-8.

¹⁶ Fernando Ortiz, “Los cabildos afrocubanos,” *Revista Bimestre Cubana* 16:1 (Enero-Febrero 1921).

¹⁷ Ramsey, *The Spirits and the Law*, 190; Román, *Governing Spirits*, 14, 21.

¹⁸ Aviva Chomsky, “Barbados or Canada?” *Race, Immigration, and Nation in Early-Twentieth Century Cuba* *Hispanic American Historical Review* 80:3 (2000), 440.

¹⁹ Román, *Governing Spirits*, 19.

²⁰ Para un análisis más detallado de este caso, vid. McLeod, “Undesirable Aliens: Haitian and British West Indian Immigrant Workers in Cuba, 1898 to 1940” PhD Dissertation, University of Texas, 2000. Para consultar una versión de ficción y altamente racista acerca de uno de estos casos en los que hubo afrocubanos involucrados, vid., José Heriberto López, “Instintos regresivos,” *Cuba Contemporánea*, Junio-Julio-Agosto, 1927.

Dinámicas locales de la represión religiosa en el Oriente de Cuba

Haitianos y cubanos formaron comunidades religiosas que no fueron inmunes a la represión de las autoridades estatales ni a las denuncias de sus propios compañeros.²¹ Los periodistas cubanos y científicos sociales presentaban la práctica ritual y su represión en base a una estricta división entre creyentes negros que practicaban la brujería e individuos blancos o de raza mixta que los denunciaban.²² Ellos describieron estas prácticas religiosas como supersticiones arcaicas que no tenían espacio en una sociedad civilizada. Los rituales fueron llamados “práctica absurda,” despojándolos, de ese modo, de toda validez religiosa. En 1928, *El Diario de Cuba*, un periódico de Santiago, aplaudió la extensa pena de prisión impuesta a un haitiano que supuestamente “ultrajó” a una niña cubana con fines rituales, pues la condena le recordaría “que se vive en una era de civilización y progreso.”²³ Los objetos rituales confiscados a un grupo de practicantes haitianos y cubanos, para ser destruidos, fueron descritos como “artefactos dignos de figurar en un museo de Madagascar o de Senegambia.”²⁴

Aunque los periodistas alegaban que la sorprendente cobertura del miedo a la brujería no estaba relacionada con la raza, los periódicos del periodo editaban rumores sabiendo que eran falsos y en el proceso realizaban estereotipos racistas asociados con la negritud.²⁵ En 1913, *La Voz del Pueblo*, de Guantánamo, declaró que algunas personas del pueblo de Jurisdicción habían llamado a la policía con “diferentes versiones sobre la muerte de una niña.” Algunos alegaban que los brujos “le habían extraído el corazón y otros que había sido cruelmente violada por un negro.”²⁶ Sin embargo, de acuerdo con la misma narrativa presentada por el periódico, ninguna de esas situaciones era siquiera posible. En este caso, al regresar a su casa después de un día de trabajo en el campo, una mujer cubana encontró a su hija de un año muerta y a su hijo de diez años, llorando y pidiendo ayuda. De acuerdo con una versión de la historia, un negro desconocido había entrado a la casa, le había quitado a la niña de los brazos a la persona que la cuidaba, y la había violado antes de que los gritos del niño le hicieran huir.²⁷ Al iniciar el artículo, reiterando los estereotipos raciales del “negro violador y del salvaje caníbal”, el periodista exageró los elementos racistas ya presentes en la historia, falseando severamente las dinámicas locales de creencia, práctica y denuncia.

En numerosos casos, las acusaciones de brujería no podían ser narradas a través de los géneros establecidos o de los tropos raciales. Estas acusaciones recibieron poca o ninguna atención. Como en otros contextos de represión religiosa anti africana, en los siguientes casos y basados en las fuentes disponibles, es imposible conocer con exactitud lo que

²¹ En cuanto a estas comunidades, vid., Casey, *Empire's Guestworkers*, chapter 6; Galván Tudela, “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad.”

²² Román, *Governing Spirits*, 88-90.

²³ “Repugnante ultraje a una niña de cuatro años en Jurisdicción Arriba,” *Diario de Cuba*, 18 de marzo de 1928.

²⁴ “Centro de brujería. Haitiano sorprendido por la guardia rural,” *La Voz del Pueblo*, 17 de febrero de 1928.

²⁵ En cuanto a la afirmación de los periodistas de que sus reportajes eran neutros en términos de raza, vid., Román, *Governing Spirits*, 101-2.

²⁶ “Horrible infanticidio,” *La Voz del Pueblo*, 8 de septiembre de 1913.

²⁷ “La brujería en Guantánamo,” *La Voz del Pueblo*, 13 de septiembre de 1913.

aconteció. ¿Intentaron realmente estos individuos causar daño a los niños? ¿Si fue así, eran la religión o la hechicería un factor detonante? Quizás, como sugiere Lara Putnam: “*En un mundo en el que los padres, aun cuando estaban vivos y residían con sus hijos, los dejaban enfrentar riesgos día tras día, por necesidad, atribuir la muerte sin sentido de uno de ellos a la brujería hubiera ofrecido algún tipo de consuelo. La pérdida de un niño en manos de un enemigo maligno habría sido más fácil de soportar que perder al niño sin razón alguna.*”²⁸

En vez de querer determinar la veracidad de estas acusaciones, este artículo busca analizar los procedimientos de las denuncias religiosas con el fin de comprender el papel de los actores locales en la configuración de la represión religiosa en Cuba.²⁹

Aunque muchos casos de brujería tuvieron claras motivaciones racistas en Cuba, no todos los casos de denuncias religiosas pueden ser interpretados simplemente como formas de resaltar el racismo anti negro o anti haitiano. Uno de esos casos ocurrió cerca de Mayarí, en marzo de 1927. Un haitiano de cincuenta y cinco años llamado Emeterio de Dios pasaba por un pequeño poblado cercano a un cruce de ferrocarril llamado «Chucho Zoilo» en Holguín, provincia de Oriente. De Dios fue detenido por la policía y acusado por tratar de secuestrar niños. Según de Dios, “regresaba de Cueto a donde había ido por motivos de trabajo, le dio un dolor y se desmontó del caballo frente a una casa.” Casi de inmediato, “la Sra. de esa casa quería que se fuera de allí pero el dolor se lo impedía.” Así que “la mujer la emprendió a golpes contra él y lo amarró.”³⁰ La mujer y sus vecinos tenían historias diferentes. Andrés Ramos, un campesino cubano de 37 años, declaró que mientras “regresaba de su trabajo a la casa de su hijastra Cástula Machado,” “vio cuando un negro se desmontaba de un caballo y cogía a Victoria Machado, hija de Cástula, de siete meses de nacida.” Inmediatamente gritó “corran que se llevan una niña.” Ramos y Cástula le arrebataron la niña a Emeterio de Dios de los brazos antes de que llegaran dos vecinos más y ayudaran a detenerlo.³¹

Ciertos aspectos de la acusación contra Emeterio de Dios portan el sello distintivo de otros secuestros de niños del periodo.³² Primero, de Dios era conocido por algunos de los testigos como un practicante religioso. Uno de los vecinos que ayudó a la detención declaró que conoció a “ese haitiano por Tacajó y sabía que era curandero y se dedicaba a la brujería.”³³ Segundo, los residentes del distrito ya estaban alarmados a causa de rumores previos sobre secuestros de niños en esa zona. Cástula Machado, la madre de la presunta víctima del secuestro, dijo haber oído que “hace más o menos quince o veinte días en el Central Báguanos se ha perdido una niña de 3 años y algunos meses” y alegó que había tenido

²⁸ Lara Putnam, *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013), 68-9.

²⁹ Estos objetivos y los análisis siguientes descansan considerablemente en la investigación de Kate Ramsey acerca de las campanas anti supersticiosas en Haití. Ramsey, “Legislating ‘Civilization’ in Postrevolutionary Haiti” in *Race, Nation, and Religion in the Americas*, ed. Henry Goldschmidt and Elizabeth McAlister, (New York: Oxford University Press, 2004); Ramsey, *The Spirits and the Law*.

³⁰ “Comparecencia del acusado Emeterio Fis conocido por Emeterio de Dios” 12 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/5.

³¹ “Declaración de Andrés Ramos,” 17 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/19.

³² See Helg, *Our Rightful Share*, 108-116.

³³ “Declaración de Cruz Almaguer López,” 17 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/21.

miedo de que “quisieran hacerle lo mismo” a su hija.³⁴ Después del arresto de Emeterio de Dios, otro individuo dijo que alguien había intentado secuestrar a su pequeño hijo.³⁵ Al final, como en otros casos, las pruebas contra Emeterio eran endebles y contradictorias. La única persona que dijo haberlo visto agarrando a la niña fue Andrés Ramos, mientras se acercaba a la casa desde un campo cercano. Cástula, quien se encontraba dentro de la casa tejiendo cuando escuchó a Ramos gritar, dijo que de Dios “había tratado de llevarle a su niña. Y que pudieron quitársela con ayuda de algunos vecinos.”³⁶ Esos mismos vecinos, por otra parte, declararon que “no vieron cuando el haitiano se llevaba a la niña, pero sí cuando trataba de darse a la fuga.” Ellos ayudaron a detener a de Dios aunque nunca lo vieron reteniendo a la niña.³⁷ Por último, los testigos declararon que Emeterio de Dios había confesado los motivos del secuestro, aunque no hablaba español. En su propia declaración, adquirida con la ayuda de un intérprete, de Dios negó todas las acusaciones y no mencionó motivo alguno.³⁸ No obstante, Emeterio de Dios fue arrestado por la policía y condenado a diecisiete años y cuatro meses de prisión. Diez años más tarde moriría en la prisión de Isla de Pinos.³⁹

Si bien el miedo al secuestro generado en torno a Emeterio de Dios era típico en la Cuba republicana, en este hubo al menos una gran diferencia respecto a otros, lo que explica la ausencia en los periódicos. De acuerdo con los denunciantes, Emeterio de Dios actuaba por encargo de un cliente importante y, creían que “trataba de llevar la niña para Preston a una señora americana que según decían pagaba mucho dinero por los niños que le llevaran.”⁴⁰ Este solo y significativo detalle no encaja en los tropos modelos usados por los periódicos cubanos para describir la práctica y la represión de las religiones africanas. A diferencia de otros casos de secuestro, éste parece no haber recibido tratamiento en la prensa del Oriente de Cuba.

En contraposición con los periodistas cubanos que afirmaban que la *brujería* era un síntoma de atavismo nacional y de degeneración, estos cubanos acusaron a una “señora americana,” supuestamente una representante de la civilización en la Isla, de practicar la brujería. Rumores como estos pudieran haber sido resultado de la abrupta transformación rural engendrada por la presencia militar y económica de los Estados Unidos en Cuba. Como destaca Stephan Palmié, en vez de “representar una errónea interpolación de una arcaica fantasía en el libreto racional de las relaciones laborales agroindustriales,” tales historias reflejan el “sentido de crisis moral desatado por una modernidad depredadora.”⁴¹ El caso de

³⁴ Declaración testifical de Cástula Machado firmada por José Merecion, Sargento de la Policía Municipal de Mayarí, 9 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/2.

³⁵ Flor Moreno, “Diligencia,” 9 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/3.

³⁶ Declaración testifical de Cástula Machado firmada por José Merecion, Sargento de la Policía Municipal de Mayarí, 9 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/2.

³⁷ “Declaración de Cruz Almaguer López,” 17 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/21.

³⁸ “Comparecencia del acusado Emeterio Fis conocido por Emeterio de Dios” 12 de marzo de 1927, ANCASXX 36/3/5.

³⁹ Juez de Instrucción de Secretario de Audiencia, “Causa seguida, por el delito de ‘Sustracción de menores’ contra Emeterio Fis,” 17 de agosto de 1927, ANCASXX 21/6/48; Juzgado Municipal de Isla de Pinos, Certificado de defunción, 14 de noviembre de 1937, ANCASXX 21/6/126.

⁴⁰ “Causa seguida, por el delito de ‘Sustracción de menores’ contra Emeterio Fis,” 21 de junio de 1927, ANCASXX 21/6/7.

⁴¹ Palmié, *Wizards and Scientists*, 66.

Emeterio de Dios no solo ocurrió en un lugar donde se cruzaban las líneas del ferrocarril y en torno al cual los trabajadores formaron un poblado, sino que la industria azucarera, dominada por los Estados Unidos, sirvió de punto de referencia a los rumores de los denunciantes. Los miedos que tenía Cástula Machado, por los secuestros, se exacerbaban, ya que se rumoraba que otro niño había desaparecido en un central azucarero. Más significativo aun es que Cástula creyó que el peligro en que se vio su hija fue el resultado de una conspiración entre una americana que vivía en una gran plantación azucarera y uno de los miles de jornaleros haitianos que arribaron al área para trabajar. La inclusión de la señora de los Estados Unidos en la narrativa de los cubanos acerca de los secuestros motivados por la brujería demuestra que el miedo a las religiones africanas pudo haber emergido de rápidos cambios sociales y de trastornos en la vida rural, que incluían una forma de racismo anti negro, pero no se reducían solo a ello.

Los afrodescendientes también formularon denuncias religiosas, complicando mucho más a las narrativas simplistas de represión religiosa. Existen numerosas muestras en las que los haitianos hicieron acusaciones de brujería en Cuba. Por ejemplo, en 1921, en la sección de Guantánamo conocida como «La Loma del Chivo», un haitiano llamado Benito Fis fue acusado de secuestrar y comerse a un niño. El único acusador y testigo fue Eduardo Martínez, otro haitiano que vivía cerca de Fis, el cual dijo haber visto el crimen “por una de las rendijas que existían en la pared, de madera, que separaba la habitación de uno y otro.” Si bien las creencias racistas le daban credibilidad a la historia ante las autoridades cubanas, probablemente no fue esa la motivación fundamental de Martínez al denunciar a su vecino. En el periódico *El Cubano Libre* se cuestionaba por qué “Martínez, que declaró haber presenciado la consumación del crimen, no hizo nada para evitarlo, aun cuando hubiese sido dar voces.” De igual modo, se especuló que Martínez carecía de valor, o que había llegado al lugar cuando el niño estaba muerto. Los periodistas cometieron un error al no preguntarse si Martínez había usado la denuncia de brujería como pretexto para resolver un conflicto con su vecino.⁴²

Acusar a un vecino por brujería o por violencia pudo haber sido una manera fácil de cobrar venganza por viejas rencillas. Al igual que en Haití, los momentos de represión religiosa en Cuba eran oportunidades para “arreglar cuentas a nivel local.”⁴³ Ese fue el caso de un grupo de cubanos que acusaron a unos haitianos de hacer brujería en la ciudad de Guantánamo. En 1937, un cubano denunció a dos vecinos haitianos por estar “poniendo brujerías en el patio de su domicilio.”⁴⁴ La policía, sin embargo, cuestionó la historia y motivaciones del denunciante, especialmente al no encontrar pruebas para sustentar la acusación; concluyendo “que el denunciante desea residir en la casa que habita el acusado y no encontrando la manera de que se vaya de dicha casa, y a sabiendas de que es ciudadano haitiano, le hace la denuncia en cuestión para que sea expulsado por pernicioso.”⁴⁵ Los haitianos no fueron procesados criminalmente. En algunos casos, los haitianos acusaban a personas dentro de su

⁴² “Un haitiano salvaje asesinó a un niño, y se comió su cuerpo,” *El Cubano Libre*, 20 de octubre de 1921.

⁴³ Ramsey, *The Spirits and the Law*, 201.

⁴⁴ Declaración de Hilario Asencio Sayán, 25 de enero de 1937, Archivo Provincial de Santiago de Cuba: Sala de Urgencia (en lo adelante, PSSU) 4/37/1.

⁴⁵ Antonio Bertrán, Guardia Rural, al Cuartel General “Silverio del Prado,” 10 de febrero de 1937, APSSU 4/37/11.

círculo social de realizar actos violentos en nombre de la brujería. En 1928 en Camagüey, una haitiana llamada Rosa Olay fue acusada de brujería por su esposo, quien alegó que después de “haber dado a luz,” Olay colocó en la cuna a una Jutía en lugar del niño.” Aunque nunca vio el niño, el esposo de Olay sostuvo que “la infeliz criatura fue entregada a los brujos para prácticas de esa naturaleza.” Quizás Olay se hizo un aborto o, por otras razones, escondió al niño para que su esposo no lo viera. No obstante, aunque su denuncia condujo al encarcelamiento de su esposa, probablemente estaba motivado por otras razones.⁴⁶

Así observamos que todas las denuncias religiosas no pueden atribuirse al cínico abuso del poder del Estado y a la manipulación de los estereotipos populares. Muchas de ellas, incluyendo quizás las que he mencionado, fueron hechas por individuos que creían firmemente en los poderes mágico-religiosos del acusado, los cuales trataron de contrarrestar usando la coerción estatal. En ocasiones, los mismos periodistas que trataron a las religiones africanas como meras supersticiones, exhibieron la simiente de la creencia en la eficacia de la práctica religiosa. En 1913, por ejemplo, el periódico *La Voz del Pueblo* se refirió a un inmigrante catalán llamado Viladiu. Una noche “se le acercó una mujer desconocida que poniéndole una mano sobre el hombro izquierdo” y mirándole fijamente a los ojos “dijo algunas palabras ininteligibles, haciéndole de paso algunos signos cabalísticos”, luego “desapareció como por arte de magia.” Inmediatamente, Viladiu dijo sentir “el brazo izquierdo inmóvil y adolorido” sin que mejorara con tratamientos tópicos. “¿Se trataría de alguna bruja que quiso molestar al joven catalán?” se preguntó un periodista.⁴⁷

Lo que interpretó el autor de la noticia de *La Voz del Pueblo* como posibilidad remota, en las comunidades locales los individuos no practicantes, lo daban por sentado. En Campechuela, actual provincial de Granma, en 1915, los miembros de una familia cubana sufrieron tal cúmulo de enfermedades que quedaron convencidos habían sido víctimas de la brujería. Primero, una joven pareja experimentó “fenómenos extraños” que producían “sucesos inexplicables en su hogar.” Tras un año de matrimonio, la esposa quedó embarazada “sin sufrir ningún síntoma o padecimiento propio de su estado, hasta que le faltaron pocos días para dar a luz.” La recién nacida estaba “sumamente raquítica” y “la madre quedó paralítica, sin que pudiera amamantarla.” Al mismo tiempo, el esposo y el padre de la mujer sufrieron “una enfermedad extraña”; le aparecían tumores en sus cuerpos que “desaparecían de la noche a la mañana.” La familia se convenció de que “no es más que obra de algún sujeto que se dedica a las prácticas de brujería en Campechuela, y ha querido causar daño a la familia”. Uno de los familiares le escribió una carta a la prensa pidiendo “una investigación” para encontrar y castigar a quien fuera culpable.⁴⁸

Entre los que creían en la eficacia de la brujería, estaban los practicantes religiosos que diferenciaban su servicio a los espíritus, de lo que percibían como magia malévol. Como argumenta Karen Richman, los devotos haitianos distinguen entre la religión y la magia,

⁴⁶ “Haitiana capturada,” *Diario de Cuba*, 11 de febrero de 1928.

⁴⁷ “¿Brujería ó qué?” *La Voz del Pueblo*, 12 de julio de 1913.

⁴⁸ “¿Caso de brujería?” *La Voz del Pueblo*, 14 de septiembre de 1915. Para un análisis acerca de la manera en que la prensa cubana generó información que ayudó a la represión estatal de prácticas religiosas inaceptables, vid., Román, *Governing Spirits*, 18.

aunque ciertas prácticas mágicas puedan haber sido subsumidas, con el tiempo, en los rituales de vodú, poniendo a la religión y a la magia en una perpetua relación dialéctica.⁴⁹ Esto significa que, para los haitianos y para muchos otros practicantes de religiones africanas, hay una categoría de rituales muy reales y poderosos que se dice existen, pero que normalmente no se emplean cuando los practicantes sirven a los espíritus.

La distinción de los haitianos entre religión y magia se manifiesta también en Cuba. En sus memorias, Dalia Timitoc Borrero recuerda que Santiago Fiz, conocido curandero y practicante religioso, cantaba un canto en el que se distinguían ambas.

*Te dicen que soy brujo
yo no soy brujo ná
Si yo trabajo es con la luna
con la luna y con el sol.*⁵⁰

A diferencia de las leyes haitianas, que explícitamente permitieron algunos tipos de prácticas rituales y prohibieron otras, Cuba no tuvo leyes oficiales contra la religión. En su lugar, tales prácticas fueron perseguidas como asociación ilícita y como incumplimiento de las leyes sanitarias. Ello no impidió que los haitianos que enfrentaran la represión de la policía cubana sostuvieran con firmeza que no estaban practicando la brujería. El 1 de enero de 1920, en un *barracón* del Central Céspedes, en Camagüey, los haitianos Luis Polo y Basilio Simón estaban celebrando una ceremonia religiosa quizás en honor al día de la independencia haitiana. Según la policía, “se encontraban bailando con una vela encendida en las manos, con una botella que al parecer contenía ron y con barajas con las cuales hacían distintas ceremonias.”⁵¹ Polo, al igual que Simón, declaró que “no estaba bailando brujería.”⁵² La policía pudiera haber interpretado estas palabras como una manera terminante de negar que la ceremonia tuviera el carácter de práctica ritual, mientras que los haitianos probablemente las consideraron una manera de aclarar que no estaban haciendo brujería o magia sino solamente ejecutando una danza religiosa —defensa legalmente válida en el Derecho haitiano.⁵³

La distinción generalizada de los haitianos entre religión y magia los motivó también a denunciar a otras personas por practicar esta última, tanto en Haití como en Cuba. En muchos periodos de la historia de Haití, incluyendo los años del apogeo de la migración a Cuba, las campañas estatales dirigidas a eliminar las prácticas rituales mezclaron diversas formas de magia con las prácticas religiosas. Paradójicamente, la aplicación de las leyes de Haití contra *les sortilèges* (los sortilegios) estuvo conformada por sectores populares; muchos de sus miembros, como devotos religiosos que eran, caían bajo la jurisdicción de las mismas leyes. Estos individuos pidieron a las autoridades estatales que oprimieran lo que

⁴⁹ Karen Richman, *Migration and Vodou* (Gainesville: University Press of Florida, 2005), 17-8; Ramsey, *The Spirits and the Law*, 61; Román, *Governing Spirits*, 27, 40.

⁵⁰ Dalia Timitoc Borrero, *Montecafé* (La Habana: Ediciones Extramuros, 2004), 37-8.

⁵¹ Cabo Esc. 32 de O.P. al Juez Municipal de Caunao [sic], 1 de enero de 1920, Archivo Provincia de Camagüey: Juzgado de Primera Instrucción Partido Judicial de Camagüey (en lo adelante, APJIPJC 303/3710/4).

⁵² “Comparecencia de Basilio Simón” y “Comparecencia de Luis Polo,” 1 de enero de 1920, APCJIPJC 303/3710/6-7.

⁵³ For instance, see Ramsey, *The Spirits and the Law*, 66-76.

percibían como magia malévola, configurando profundamente los significados de las leyes.⁵⁴ Para los haitianos de las áreas rurales, una de las amenazas de la magia malévola era el secuestro y asesinato de niños, cometidos por hechiceras llamadas *loup garou*. En el año 1940, Alfred Métraux grabó las historias que le contaron haitianos de esas zonas acerca de los secuestros realizados por los *loup garou*. Según sus informantes, en medio de la noche, la hechicera o *loup garou* se acercaba a la casa de la víctima con la esperanza de engañar a la madre del niño para que se lo entregase.

... La hechicera llama a la madre del niño...y le pregunta entonces: “¿Me darás tu niño?” Si en su semivigilia la mujer consiente, el niño está perdido. La hechicera puede también aparecer en sueños a la madre y prometerle un regalo mientras pronuncia el nombre del niño. Aceptarlo, equivale a entregar al niño.⁵⁵

Tanto en el campo haitiano como en Cuba, los inmigrantes haitianos acudieron a las autoridades estatales cuando creyeron ser víctimas de la magia malévola. Algunos de estos casos son extraordinariamente similares a la narrativa del *loup garou* en Haití. En otras palabras, algunos de los eventos que engendraron el miedo religioso, y que circularon en la Cuba rural se formaron en base a creencias traídas de Haití, no sólo en base a los periódicos cubanos. En septiembre de 1931, en Yateras, Guantánamo, unos haitianos acusaron a un individuo llamado Clemente García, conocido también como Creme López, por tentativa de secuestro a una niña en lo que parece ser un rumor de un *loup garou* en Cuba. Según los denunciante, López, cuya nacionalidad no fue registrada en los documentos de la causa criminal, se aproximó a una mujer haitiana llamada Elisa Poll y le preguntó que “cuántos niños tenía y la edad de cada uno.” Según Poll, no fue solamente la “actitud sospechosa” de López lo que le impidió responder a las preguntas sino también, los “repetidos casos que se daban en aquel lugar con el ejercicio de la brujería,” cuyas ceremonias “algunas veces” requerían “niños de cierta edad.” Claramente, los rumores de brujería y de secuestro de niños circulaban tanto entre los haitianos como entre los cubanos, aun cuando sus cimientos ideológicos fueran bastante diferentes respecto a los de la prensa cubana. Los miedos de Poll fueron corroborados con información específica que su cuñado nombrado Martín Fis. Este declaró que “hace algún tiempo” López estuvo “dedicándose a la sustracción de menores” para la brujería. En torno a la medianoche, la pequeña hija de Poll “daba fuertes gritos sin que les dejara dormir y, sospechando algo, se levantaron.” En ese momento, “el compañero de Fis nombrado Martin Poll que también residía en la casa,” entró “avisándoles que debajo del sótano había una vela encendida.” Cuando los habitantes de la casa bajaron a investigar, se encontraron a “García López debajo del sitio donde duerme la niña.”⁵⁶ López fue inicialmente acusado por secuestro, aunque posteriormente la sentencia fue revocada por falta de pruebas.⁵⁷

⁵⁴ Ramsey, *The Spirits and the Law*, 157.

⁵⁵ Alfred Métraux, *Vodú*. Versión castellana de Jorge Eneas Cromberg. (s/l: Ediciones "Alfa y Omega", 1979), 261.

⁵⁶ “Auto en Causa número 574 de 1931, 15 de octubre de 1931,” ANCASXX 43/8/4.

⁵⁷ “A la Sala: Dr. Francisco Fernández Plé. Abogado Fiscal,” 7 de marzo de 1932 y “Audiencia de Oriente: Secretaria Doctor Enrique Ferrer y Ferrer Secretario de la Audiencia de Oriente,” ANCASXX 43/8/21, 71.

Probablemente lo que motivó a José Carlos Luis, el haitiano cuya historia abre este artículo, a pedir ayuda a las autoridades judiciales cuando vio los fantasmas fue el miedo a la magia malévola. En septiembre de 1915, Carlos Luis se despertó en medio de la noche. Según su declaración, no había duda de que su mundo estaba siendo alterado por una fuerza maligna. Ese día, “por la madrugada sintió ruidos de cadenas arrastrándose y se le aparecieron unas fantasmas; uno de ellos le habló y él no pudo comprender lo que decía.” ¿Lo que vio Carlos Luis fue el fantasma de un *loup garou*, fenómeno descrito también por Métraux, que le pedía permiso para llevarse a su niño? No debe sorprender entonces que Carlos Luis insistiera en que la guardia rural lo ayudase a “sacar a su familia” del lugar.⁵⁸

Conclusión

La densidad del lenguaje racial en las narrativas de los periódicos cubanos acerca de las creencias africanas y de su represión oscurece la diversidad de opiniones y de prácticas en la Cuba rural. Los reportes de los periódicos representaron las creencias de muchos sectores de la sociedad cubana, los cuales jugaron un rol significativo en la difusión de las ideologías racistas. Sin embargo, los periódicos no tenían el monopolio sobre los rumores religiosos en Cuba. Otras narrativas surgidas algunas veces por los creyentes mismos, circulaban y competían con las de los periódicos; estas no siempre adoptaron la forma de los casos de brujería narrados por la prensa. Las distinciones de los haitianos entre magia y religión, así como sus experiencias con la represión estatal de la religión configuraron probablemente la manera en que funcionaron las campañas antirreligiosas en Cuba. Unos individuos podían denunciar las prácticas mágicas de otros sin que hubiese gran diferencia en su cosmovisión, o sin cuestionar sus poderes espirituales. En términos de denuncia religiosa en las primeras décadas del siglo XX en Cuba, los haitianos tuvieron que coexistir entre las encrucijadas de creencias y represión.

Bibliografía

Brown, V. (2008). *The Reaper's Garden: Death and Power in the World of Atlantic Slavery*. Harvard University Press.

Bronfman, A. (2005). *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940*. Univ of North Carolina Press.

Bronfman, A. (2002). “En Plena Libertad y Democracia”: Negros Brujos and the Social Question, 1904-1919. *Hispanic American Historical Review*, 82(3), 549-587.

Berenguer Cala, J. (2006). El gagá de Barrancas: Una comunidad de descendientes haitianos en el Oriente de Cuba. *Santiago de Cuba: Ediciones Santiago*.

⁵⁸ “Comparecencia del Acusado José Carlos Luis: Juzgado Municipal de Palma Soriano,” 27 de septiembre de 1915, ANCASXX 43/6/5.

Clendinnen, I. (2003). *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (Vol. 61). Cambridge University Press.

Casey, M. (2014). Sugar, Empire, and Revolution in Eastern Cuba: The Guantánamo Sugar Company Records in the Cuban Heritage Collection. *Caribbean Studies*, 42(2), 219-233.

Casey, M. (2012). *From Haiti to Cuba and Back: Haitians' Experiences of Migration, Labor, and Return* (Doctoral dissertation, University of Pittsburgh).

Casey, M. (2013). Between Anti-Haitianism and Anti-Imperialism: Haitian and Cuban Political Collaborations in the Nineteenth and Twentieth Centuries. *Haiti and the Americas*, 54-76.

Cañizares-Esguerra, J. (2006). *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford University Press.

Chomsky, Aviva. (2000). "Barbados or Canada?" Race, Immigration, and Nation in Early-Twentieth-Century Cuba. *Hispanic American Historical Review*, 80(3), 415-462.

Galván Tudela, J. A., Ramos, Y. O., & Labaut, A. G. (2013). De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contramaestre). *BATEY: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*.

Gómez Navia, R. (2005). Lo haitiano en lo cubano. *De dónde son los cubanos*, 5-51.

Goldschmidt, H., & McAlister, E. (2004). *Race, nation, and religion in the Americas*. Oxford University Press.

Guanche Pérez, J., & Moreno, D. (1988). Caidije. *Santiago de Cuba: Editorial Oriente*.

Helg, A. (1995). *Our rightful share: the Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. UNC Press Books.

James, J. José Millet, and Alexis Alarcon (1992). (Eds.) El Vodú en Cuba. *Santiago de Cuba: Editorial Oriente*.

Métraux, A., & Charteris, H. (1972). Haitian voodoo. Charteris, H. (trans). Schocken, New York.

Millet, J. (2015). Haití en Cuba, Cuba en el Caribe ¿bajo el signo del vodú? *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 4(4), 1-17.

Morciego, E. (1982). *El crimen de cortaderas*. Unión de Escritores y Artistas de Cuba.

McLeod, M. C. (2000). *Undesirable Aliens: Haitian and British West Indian Workers in Cuba, 1898 to 1940* (Doctoral dissertation, Doctoral dissertation: University of Texas at Austin. Available online from ProQuest).

Moore, R. (1994). Representations of Afro-Cuban expressive culture in the writings of Fernando Ortiz. *Latin American Music Review*, 32-54.

Ortiz, F., & Lombroso, C. (1906). *Hampa afro-cubana: Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Librería de F. F e.

Ortiz, F. (1921). *Los cabildos afrocubanos*. Impr. y papel. Miami." La universal".

Putnam, L. (2013). *Radical Moves: Caribbean Migrants and the Politics of Race in the Jazz Age*. UNC Press Books.

Palmié, S. (2002). *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Duke University Press.

Ramsey, K. (2011). *The spirits and the law: Vodou and power in Haiti*. University of Chicago Press.

Ramsey, K. (2002). Without One Ritual Note: Folklore Performance and the Haitian State, 1935-1946. *Radical History Review*, 84(1), 7-42.

Richman, K. E. (2005). *Migration and vodou*. University Press of Florida.

Skłodowska, E. (2009). *Espectros y espejismos: Haití en el imaginario cubano* (No. 25). Iberoamericana Editorial.

Vanderwood, P. J. (2011). Reinaldo L. Román. *Governing Spirits: Religion, Miracles, and Spectacles in Cuba and Puerto Rico, 1898–1956*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 2007. Pp. xii, 273.

Viddal, G. (2012). Vodú chic: Haitian religion and the folkloric imaginary in socialist Cuba. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 86(3-4), 205-236.

Wirtz, K. (2007). Ritual, discourse, and community in Cuban Santería: Speaking a sacred world.