

«Ta Manuel de Guinea». La construcción mítica de un espíritu de luz africano en un ritual de Pueblo Nuevo, Municipio de Contramaestre

Tahimí Sardiñas Arrieta*

Juan Carlos Rosario Molina**

Resumen

El presente trabajo es fruto de una investigación de campo y los resultados etnográficos obtenidos a partir del diálogo con los practicantes y asistentes a un ritual de ciclo anual, que tiene lugar en el poblado de Pueblo Nuevo, Municipio Contramaestre. La intención de la investigación es realizar una aproximación preliminar al itinerario religioso de una tradición familiar, devenida en ritual, para un número importante de seguidores de esta localidad, donde el imaginario construido alrededor de «Ta Manuel de Guinea», un espíritu africano, que reencarna en la oficiante principal para dar luz a quienes lo necesitan. Las pesquisas etnográficas centraron el foco en la observación de las acciones rituales y en las narraciones de los actores rituales, para dar cuenta de la construcción de un ego espiritual, convertido en recurso evocativo y discursivo de un ritual de carácter anual, que los actores rituales asumen como espíritu protector.

Palabras clave: tradición familiar, espíritu de luz, acciones rituales, itinerario religioso, ritual.

«Ta Manuel de Guinea». The mythical construction of an African spirit of light in a ritual of Pueblo Nuevo, Municipality of Contramaestre**Abstract**

The present work is the result of a field investigation. Ethnographic results obtained from the dialogue with practitioners and attendees of an annual cycle ritual are presented, carried out in the town of Pueblo Nuevo, Contramaestre Municipality. The intention of the research is to make a preliminary approach to the religious itinerary of a family tradition, turned into ritual, for a significant number of followers of this town. The imaginary built around «Ta Manuel de Guinea», an African spirit, is revealed, who reincarnates in the main officiant to give light to those who need him. The ethnographic investigations focused on the observation of the ritual actions and the narratives of the ritual actors, to account for the construction of a spiritual ego, turned into an evocative and discursive resource of an annual ritual, which the ritual actors they assume as a protective spirit.

Keywords: family tradition, spirit of light, ritual actions, religious itinerary, ritual.

* Licenciada en Educación, Especialidad de Español y Literatura, Profesora Asistente, Centro Universitario Municipal Contramaestre, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, Cuba. Correo electrónico: tsardin@uo.edu.cu

** Doctorante en Ciencias Históricas en la Universidad de la Habana. Máster en Ciencias de la Educación por la Universidad de Oriente. Profesor Auxiliar. Centro Universitario Municipal Contramaestre, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, Cuba. Miembro del Consejo Editorial de la Revista Batey. Correo electrónico: juank@uo.edu.cu

Contenido y perspectiva de las narrativas como foco de atención de los itinerarios religiosos

Las narrativas tienen un valor ideacional y práctico para documentar el trabajo etnográfico de las experiencias religiosas. Los testimonios orales constituyen recursos densos que revelan la forma en que los actores rituales organizan y perciben el ritual. El espacio ritual propicia la articulación, intencionada, de la gestualidad y los discursos evocativos de los participantes y es, a través de estos recursos, que los actores rituales dan sentido a sus comportamientos y al uso activo de la memoria para autoafirmar las identidades religiosas (Seligman, 2005: 276). Así el recurso narrativo permite al investigador, aprehender la experiencia no vivida y poder entender las representaciones de los practicantes (Castro Ramírez, 2011).

Con el registro y análisis de las narraciones, el etnógrafo asiste a un encuentro emergente con el otro. En este encuentro nunca adquiere una posición pasiva el hecho de escuchar lo narrado, activa las secuencias, los giros y códigos interculturales entre dos formas de interpretar la cultura, nosotros y los otros. Toda etnografía genera lazos intersubjetivos, donde se puede identificar lo que C. Geertz (1986) entiende como los *guiños culturales* que los actores ponen en juego, tanto en sus referentes discursivos, cuanto en la vida misma. En esta orientación, las diversas formas de construir las biografías de los actores y vivir nuestra experiencia autoetnográfica, son válidas para visualizar e interpretar las prácticas y sus variantes interlocales.

La distinción del trabajo antropológico, en relación a otros campos afines de las ciencias humanas, «radica en la astucia de los antropólogos para observar las prácticas culturales tal como la viven y la explican sus propios protagonistas» (Guber, 2006: 5). Para realizar el trabajo etnográfico es vital la relación que debe tener el etnógrafo con las personas que desea estudiar; así, la intención de lograr describir la perspectiva de los actores sociales, hace imprescindible una relación empática con los/as informantes (Fernández, 2016).

Las investigaciones que abordan el campo de las religiones y, específicamente, las aproximaciones a prácticas no convencionales, constituyen desafíos permanentes para el trabajo etnográfico, donde el acercamiento a las vivencias y cosmovisiones de las personas, implican la asunción de un diálogo sistemático entre etnógrafo y practicante. En este sentido, la postura del etnógrafo debe limar las perezas de su inserción como observador entre las personas y los grupos que pretende estudiar del mismo modo. Es prudente evitar la imagen del asaltante que es visto con extrañeza por los otros y, en el peor de los casos, solo le interesa extraer información de la población estudiada (Restrepo, 2018: 117). Así, la reflexividad, es una condición que incorpora al etnógrafo como sujeto social, cuyas prácticas pasan a ser también objeto de reflexión (Fernández, 2016).

Desde la perspectiva de E.E. Evans-Pritchard (1992) hay un reconocimiento de la autonomía de los fenómenos religiosos al considerar que:

Los fenómenos tienen autonomía en cada nivel. Además, No podría existir vida socio-cultural sin las funciones psíquicas de las mentes de los individuos, pero los procesos sociales trascienden estas funciones a través de las cuales, por así decirlo, actúan, y tienen lugar, aunque no son independientes de la mente, una existencia propia fuera de las mentes individuales (...) (1992: 94).

En las denominadas religiones afrocubanas: santería, las reglas de congas (Palomonte-Mayombe, Nso Nganga). Así, como en otras reglas cubanas: Arará, abakuá, vodú, espiritismo y sistemas cruzados; la construcción del imaginario con base en espíritus y/o muertos, constituye un recurso multifuncional para entender la relación entre creencias, espacios asociados y acciones rituales. Estos sistemas religiosos han sido estudiados como prácticas sincréticas, insistiendo más en los fundamentos cosmológicos que en los itinerarios y condiciones que favorecen la mixtura con otros dominios religiosos y de la vida social en general, como muestran los trabajos de (Bolívar, 1990; Lachatañeré, 1992; Fernández Robaina, 1994; James, 1999, 2000, 2006).

No obstante, dichos sistemas religiosos son permeables, diversos y creativos. Si esto es así, las sistematizaciones de los estudios etnográficos deben ser asumidos a partir de presupuestos que privilegien las variantes interlocales, no como resultados culturales aleatorios, sino intentando comprender las dimensiones interpretativas de los propios actores y los recursos de simbolización utilizados en cada puesta en escena (Rosario, 2010: 61). Todo ritual se caracteriza por su flexibilidad, capacidad para la polisemia y adaptación al campo de lo social (Segalen, 2005: 9).

Entre las luchas precursoras y la transmigración espiritual. El tejido mitológico de «Ta Manuel de Guinea»

Entre las denominaciones religiosas de Pueblo Nuevo, el espiritismo, con sus variantes de condón y cruzado, tiene gran admisión entre los pobladores. Existe un centro espiritista en el barrio rural de Ratónera, pero por regla general los oficiantes desarrollan sus prácticas en sus viviendas. La especificidad del ejercicio espiritual de la señora Edelia Campos Parra, protagonista principal, es que trabaja exclusivamente con la comisión espiritual de «Ta Manuel de Guinea», a diferencia del resto de los oficiantes del espiritismo en la zona, que evocan múltiples comisiones espirituales. Edelia no se define como espiritista, aunque su credo y práctica tienen aceptación por una multitud de personas que asisten sistemáticamente a su casa para solicitar sus servicios espirituales.

Al preguntarle acerca de la historia de «Ta Manuel de Guinea» respondió:

Ta Manuel fue uno de los miles de negros traídos de África, específicamente de Guinea, para servir como esclavo en Cuba. Llegado a la Isla radicó en Manzanillo, hasta que el 10 de octubre de 1868 le fue otorgada la libertad, junto a los demás esclavos, por Carlos Manuel de Céspedes. Fue un hombre amante de la libertad, le gustaban las mujeres, el ron, el cigarro y, sobre todas las cosas, proteger a los demás. Se encuentra enterrado en las lomas de Manzanillo, en un lugar llamado «El Cocal de Manzanillo».

Según lo narrado por la protagonista principal, los pormenores de este esclavo africano son dados a conocer por Edelmiro Zayas, alias Miro, dueño de una finca en «La Pedrera», antiguo Central Antonio Guiteras¹. Llama la atención la forma en que la informante relaciona la figura de «Ta Manuel» con las luchas independentistas de Cuba. Es oportuno aclarar que los hechos relacionados con las luchas precursoras por la independencia, constituyen la fuente primordial de

¹ Central Antonio Guiteras, antiguo Delicias, actual provincia de Las Tunas.

la enseñanza primaria y media, esta matriz puede convertirse en referentes estructurantes de las narraciones o construcciones mitológicas y de la identidad de los espíritus tutelares evocados.

¿Cómo llega el espíritu de «Ta Manuel» a Miro Zayas?

Lo maravilloso de esta historia es que Miro conoce a Ta Manuel en «lo espiritual». Cierta día iba recorriendo su finca y vio a un negro, acompañado de otros, que se le acercó y le dijo: «Tú vas a ser mi caballo». La figura desapareció momentáneamente para luego ser parte de las apariciones que tendría Miro a lo largo de su vida. El espíritu hablaba a través de él. Miro fue la primera persona que trabajó a «Ta Manuel». Se declara entonces, por el mismo aparecido, que es un espíritu de luz, Jefe de las Comisiones Africanas, rey del cielo, aire, mar y tierra. La lechuza y el totí son sus medios de transporte y cuando anda con ellos el sonido que emiten estos animales es característico. Sólo lo reconoce quien trabaja al espíritu.

Según refiere la oficiante y otros informantes cercanos Miro nunca tuvo hijos, sin embargo, contigua a su finca vivía una niña tenida como de la familia. Su nombre, Edelia Campos Parra. Como por hilos movidos por el destino llega esta niña al centro de la historia que nos ocupa. La reencarnación del espíritu de «Ta Manuel» en una niña cercana a la vida de Edelmiro Zayas es descrito de la forma que sigue:

Cuando yo tenía once años tuve un sueño que me despertó con un gran susto. Veía muchos huesos, restos de una persona. Salí corriendo y gritando en dirección a Miro. Le conté lo sucedido y no hubo más que hablar. Solo me puso la mano en la frente y dijo: «Ta Manuel ha escogido al próximo cuerpo donde seguirá reencarnado luego de mi muerte». Yo quedé triste, pero así fue.

«Dar Luz espiritual y hacer el bien». Los anclajes rituales de la Sra. Edelia

Edelia, protagonista principal de esta historia, es una señora de 81 años. Al indagar sobre su filiación religiosa refiere ser de procedencia católica. Se autoproclama «persona que trabaja lo espiritual». No es espiritista, ni santera. De igual forma se autodefine como «hacedora del bien». Trabaja al espíritu de «Ta Manuel de Guinea». Reside y tiene su altar en Pueblo Nuevo, localidad situada a dos kilómetros del poblado de Baire, municipio Contramaestre. La casa de esta señora ha devenido lugar de asistencia de cientos de personas que procuran se les «abran los caminos» en diferentes ámbitos de la vida: personal y laboral. Recalca que sólo trabaja para hacer el bien. Concibe a «Ta Manuel» como un ser estricto y fuerte. Con estas condiciones, confiesa haber tenido siempre visiones esclarecedoras que se anteponen a los acontecimientos en la vida de muchas personas. Los asistentes a sus consultas y rituales aseguran que posee aciertos en las curas para dolencias del cuerpo y de la mente. Ella confiesa:

«Nací con un don», soy hija de «Ta Manuel», siempre le pido protección para mí y todo el que lo necesite, aunque él no siempre me complace. Hace unos años atrás, le reproché al destino y al propio espíritu no haberme dado un número para ganar en «la bolita¹» y tener mucho dinero. La luz que veía se perdió. Supe de mi ingratitud y jamás volví a desear algo parecido. Con el tiempo y mi humildad, la

¹ La bolita, hace referencia a la lotería, que es una práctica generalizada en Cuba, aunque no autorizada por el Estado.

luz volvió. Después que el espíritu toma tu cuerpo, lo demás sucede según lo desee él. Luego, cuando sale de mí, no recuerdo nada.

Edelia aclara que el don llegado a ella no tiene fórmula preconcebida y es imposible dirigirle acciones al espíritu. Para esta oficiante, lo que le sucede no tiene explicación precisa. Dentro de las prácticas del espiritismo en Cuba, del mismo modo que en otros sistemas religiosos afrocubanos, el médium unidad es quien tiene la capacidad de comunicar con el espíritu y transmitir su experiencia (Von Wangenhei, 2009: 170). En tal sentido, la definición de «don» asumida por los practicantes, es la facultad de interpretar y hacer cumplir los designios de una entidad no visible. De esta forma, el espacio ritual adquiere una connotación recurrente porque se convierte en un lugar de memoria y de reactualización del vínculo con los ancestros (Castro Ramírez, 2016: 134).

Presencia y formas de representación de «Ta Manuel de Guinea». Percepción de identidad espiritual en un espacio ritual local y rural

Edelia, auspiciadora principal del ritual, concibe y organiza sus ceremonias a partir de las «apariciones» del espíritu de luz evocado. Si bien es cierto que realiza consultas y servicios espirituales a una multitud de personas que la abordan cotidianamente, la reunión y celebración fundamental la realiza cada 31 de diciembre a las doce de la noche.

Ta Manuel se deja ver poco porque es muy feo, pero le gusta hacerme maldades. El mueve asientos u otros objetos, toca mi hombro o se siente su olor cuando apurado va hacia el altar donde siempre tiene servido un vaso con ron. «Vas que cortas a tomar ron», le digo cuando siento su carrera y pasa por mi lado. Entonces sé que está presente y quiere decirme algo.

La fecha escogida para recibir y evocar a «Ta Manuel» es emblemática por ser día festivo y de espera del nuevo año. En la observación realizada el 31 de diciembre de 2019, se reunieron varias personas de diferentes sexos y generaciones. Una de las participantes refiere que es el momento de celebración del ritual en espera del cumpleaños de «Ta Manuel de Guinea». La fiesta es frente al altar, allí se encuentra la figura de Ta Manuel, tallada en madera de caguairán por un escultor amigo de la familia, a petición de Vicente González Garcés, esposo de Edelia. Vicente refiere que el escultor talló la imagen a partir de la descripción minuciosa realizada por su esposa. De igual forma y sólo por decisión de la anfitriona, se encuentra la figura de Miro, comprada en Cuatro Caminos, La Habana, por el mismo Vicente debido al parecido que tenía con el hombre que trabajó por primera vez al muerto. Se pueden encontrar otras deidades como Santa Bárbara, San Loreto, la Virgen de Regla y la Caridad del Cobre. Acompañan también el altar, una imagen de la Negra Lucumí y la lechuza.

La señora Edelia realiza el ritual desde el año 1979, este va antecedido por los preparativos correspondientes. Muchos de los seguidores y fieles del espíritu llevan y adornan el altar con las cosas que más le gustan a Ta Manuel: cigarros, ron, vinos y dulces. Llegado el momento, todos se reúnen frente al altar y a las doce en punto de la noche se entonan las notas del Himno de Bayamo y se felicita a Ta Manuel. Luego, junto con el nuevo año, los presentes se unen en efusivos besos y abrazos y esperan, entonces, la presencia del espíritu que pronto será convocado.

En este ritual no hay mesa de espiritismo, ni cordón espiritual, como suele ocurrir en otras celebraciones. Cada secuencia ritual es acompañada por la música de un tambor o de cualquier instrumento percutivo que asemeje el sonido de un tambor, incluso una tanqueta u otro recipiente sonoro ejecutada por el hijo de Edelia, Ramón Caballero Campo. No puede faltar el gran pañuelo rojo con el que serán bendecidos todos los presentes. La anfitriona afirma que: *el pañuelo rojo hace recordar una de las prendas usadas por Ta Manuel en vida.*

El espíritu es invocado con oraciones realizadas por Edelia. No hay espasmos, ni desmayos, ni dialectos africanos. Se percibe la presencia del espíritu cuando la señora cambia completamente su fisonomía. Sus ojos ya no son los de una mujer de 81 años, relampaguean y posan con interés en cada una de las personas presentes, todos los asistentes interpretan este acto como la llegada de Ta Manuel. De esta forma, el espíritu comienza a hablar, da la bienvenida y pide también grandes tragos de ron que, desde los preceptos de salud, no serían aconsejables para el cuerpo de una mujer longeva y operada de un cáncer de mama, condiciones que podían crear preocupación por los riesgos corporales y emotivos generados por el ritual. Ha estado todo un año sin ver a sus fieles, por eso, es el momento de decir todo cuanto tenía reservado para ellos.

En la observación del ritual celebrado el 31 de diciembre del 2019, se pudo comprobar cómo los presentes pasan uno por uno frente a Edelia cuando ella encarna el espíritu de Ta Manuel. Es la acción que tiene como función cumplir y responder a las necesidades espirituales de los actores rituales. La oficiante verifica de forma estricta lo concebido en el ritual. A cada persona se le «pasa» el pañuelo rojo por el cuerpo, pide por la buena ventura y prosperidad del nuevo año. En este instante el espíritu te habla a través de Edelia, expresa todo lo que sabe de cada uno de los asistentes; esta acción puede durar un tiempo prolongado y desempeña la función adivinatoria del ritual. En intervalos secuenciados comenta los errores, éxitos y alertas de cada uno de los presentes; así, predice su futuro y vaticina de posibles tropiezos. Como colofón a esta sesión, también recomienda qué cosas debes hacer, qué baños debes tomar para aclarar tu camino y si debes retomar las sesiones espirituales en otro momento. Así, se establece una relación de despojo de las malas influencias y activación de la defensa protectora para todo un año. El espíritu de luz, se revela a través de Edelia, toma de las manos a cada persona y ordena dar tres fuertes vueltas, acompañada de tres fuertes pisadas, ejecutadas con el pie derecho. Acto seguido, la oficiante expresa: *Ta Manuel te ha dado la buena ventura.* Los/as ejecutantes responden a coro: ♪ QUE ASÍ SEA ♪.

La última parte del ritual es cuando todos han sido consultados. Nadie puede quedarse sin los prodigios del pañuelo rojo. El espíritu sólo se retirará si está seguro de que los presentes han recibido sus palabras. Luego, todos podrán pasar por el altar y pedir lo que deseen al espíritu. También pueden cumplir sus promesas. Él sólo quiere el humo de los cigarrillos que será expedido por cada solicitante y deberá ir directamente al rostro de la imagen que representa a Ta Manuel. En este instante la comunicación es silenciosa, entre dos: la persona que desea auxilio y la representación del espíritu africano. Mientras esto sucede frente al altar, otros demuestran su gratitud depositando velas encendidas u otros objetos preferidos por el espíritu. De la ofrenda, exhibida en el altar, todos pueden tomar lo que más les apetezca. No hay servicio dirigido, cada cual debe sentirse libre de tener como suyo lo que es de todos. Como afirman los presentes *«Ta Manuel es, en fin, un espíritu de libertad».*

Para los seguidores de esta tradición no tener la bendición de Ta Manuel, el pase del pañuelo rojo o las tres vueltas, es señal de «infortunios para el nuevo año». Es como tener por seguro una etapa de desgracias y mala suerte. Imposible de reparar hasta el próximo cumpleaños del espíritu.

Como otro aspecto importante de la tradición con el trabajo de este espíritu quedan, las secciones de los consejos dados a los que, de una u otra forma, creen en la verdadera existencia de Ta Manuel de Guinea. Así lo confirma Edelia:

Siempre a las doce del día, hora perfecta para hacer el bien, el mal, pedir clemencia o favores, se deberá mirar al sol y pedir lo que se desee a Ta Manuel. Él es el Jefe de las Comisiones Africanas, rey del cielo, aire, mar y tierra. Luego del pedido debes dar una fortísima patada en la tierra. Eso no falla, Ta Manuel cumple tus deseos, él escucha a sus hijos. Te recuerdo que, este espíritu forma parte de la escolta de Santa Bárbara, deidad que también es venerada y seguida en esta casa.

Sin embargo, hay cosas que disgustan al espíritu. Las promesas sin cumplir pueden ser un gran insulto para él o cualquier otro santo. Una de las hijas del altar comenta lo que sigue:

Este es un buen espíritu [se refiere a Ta Manuel] pero he visto cuando algunos le prometen algo y no cumple, entonces se pone furioso, jadea y hasta te puede revolcar delante del altar. Yo he tenido experiencias grandiosas y conozco historias de gente que han pasado sofocos, porque incumplen lo pactado con Ta Manuel. Ahí puedes ver en el altar velas traídas de otros países, títulos de abogados, doctores, estomatólogos, profesores, fotos de personas «salvadas», cigarros de diferentes tipos, rones y vinos de disímiles procedencias y, en ocasiones, dinero que cuelgan a los collares de la figura de Miro, que aún después de la muerte, acompaña a Ta Manuel².

Es evidente la forma en que los actores rituales construyen, a través de sus propias experiencias sus relaciones con la entidad espiritual, en este caso, Ta Manuel de Guinea. Por regla general existe un arsenal discursivo que alude al entorno doméstico como un espacio sagrado, donde se produce una trama de cumplimientos/incumplimientos, lo aceptado y lo prohibido. Cada objeto donado describe un itinerario que articula el campo de lo social con lo sagrado, los avatares cotidianos con un mundo espiritual y trascendente.

Cabe preguntarse si con la muerte de Edelia desaparecería toda una tradición de rituales y consultas. La respuesta es no. Según comenta la oficiante, Ta Manuel escoge por sí mismo a la persona en quien reencarnará en etapas futuras. Es un espíritu familiar y se ha apegado a los descendientes de Edelia. Por eso, y porque tiene luz, Raíza Caballero Velázquez, sobrina de la señora, seguirá trabajando al espíritu. *Ella seguirá siendo su caballo*, comenta Edelia.

Pese a la gran aceptación y asistencia a las prácticas espirituales de Edelia y al encuentro de sus dones de sanación/protección existen detractores, pertenecientes a otros grupos religiosos que insisten en llamarla «bruja» o «santera»; dichos grupos, son en lo fundamental, adeptos a movimientos evangelistas³. De esta forma, las prácticas rituales con asiento en un espíritu de luz

² Entrevista realizada por la autora a una participante habitual a las secciones, 31 de diciembre de 2019.

³ Estos grupos evangélicos, pertenecen a denominaciones como: bautista, pentecostales y de reforma apostólica, que han formado congregaciones y casas de culto en los varios rurales del Consejo Popular de Pueblo Nuevo.

africano, coexiste en un escenario de competencia interreligiosa con otras congregaciones de fe. No obstante, esta señora en un contexto rural y local, se aferra a su creencia e invita a todo el que se sienta perdido a cubrirse con el manto rojo de un negro africano que volverá, una y otra vez, cada 31 de diciembre para esperar su cumpleaños y desearle a toda una nueva etapa de prosperidad y, en cada sección espiritual la multitud concurrente estará presta para responder a coro: ♪ QUE ASÍ SEA ♪.

Consideraciones finales

El texto ha intentado mostrar la importancia de los registros e interpretación de las narrativas para dar seguimiento a los itinerarios religiosos de prácticas no convencionales. En esta orientación, el etnógrafo debe ser capaz de allanar su presencia para evitar percepciones no deseadas de parte de los actores rituales. Cada uno de los participantes tiene roles disímiles dentro del escenario ritual. El seguimiento de los giros discursivos y de las acciones rituales, permiten comprender la forma de construir las identidades religiosas cuando las corporaciones espirituales acuden a entidades no visibles.

Las interconexiones entre el espíritu de luz, en este caso Ta Manuel de Guinea, con la oficiante principal y el resto de los congregados, favorece la creación un dispositivo relacional, este permite la construcción y reconstrucción de cada experiencia individual como un vehículo de enlace con la entidad sacralizada. Y, es a través de las acciones ritualizadas –guiadas por la oficiante- que adquiere sentido la relación espíritu protector/protegido, su interpretación es vital para modelar la actuación de los protegidos, expresadas en forma de advertencias, consejos y solicitudes de ofrendas para comunicar con el espíritu evocado.

Por último, es oportuno abrir el foco de análisis hacia el escenario de competencia interreligiosa, ante la presencia de las congregaciones evangélicas, las que han incrementado su activismo comunitario. Si bien es cierto que los afiliados al evangelismo estigmatizan estas prácticas como «brujería» o mandatos «diabólicos», dichas acusaciones no han menguado la búsqueda de protección en el espíritu de luz de «Ta Manuel de Guinea». Esta realidad solamente advierte la existencia de un fuerte contrapunteo entre identidades religiosas de diversos cuños en un contexto local y rural.

Bibliografía

Amores., G.P., 2010, “Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica”. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8, 167-184.

_____, 2015, “¿ Una playa para Yemayá? Visualización y creatividad en las religiones afrocubanas”. *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* (ISSN 2225-529X), 2(2), 98-109. Recuperado de: <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/91>

Apud, I., 2011, “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Strauss. Nómadas. *Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 30(2). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/181/18120143021.pdf>

- Bolívar, N., 1990, *Los orishas en Cuba*. La Habana, Unión (UNEAC).
- Chávez, R. Á, s/f, “(Re) construyendo el pasado y el presente”. *Investigaciones Sociales*, 22(42), 205-222. Recuperado de: <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/17489>
- Cano, J. A. M., 2018, “La auto-etnografía y el método biográfico como mediaciones de la comprensión: indagaciones en primera persona”. *Folios, Revista de la Facultad de Comunicaciones*, (40), 121-132. Recuperado de: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/338481>
- Castillo Terán, G., 2018, “El paisaje religioso entre los yokot’an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco”; en: Gutiérrez Portillo, Á. A. (Coord.) *Estudios sociales y humanísticos: Miradas múltiples*. México, Universidad Juárez Autónoma de Tabasco ALTRES COSTA-AMIC Editores.
- Castro Ramírez, L.C., 2011, “Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá”. 25(2), julio-diciembre, 89-11.
- Durkheim, E. y Mauss M., 1996, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, en: *Clasificaciones primitivas y otros Ensayos*. Barcelona: Ariel, pp. 23-103.
- Evans-Pritchard, E.E., 1992, *La Teorías de la Religión Primitiva*. Octava edición en castellano. Madrid, Siglo Veintiuno Editores S.A.
- Espirito Santo, D., 2013, “Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano”. *Ateliers d'anthropologie. Revue, éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, (38). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/ateliers/9368>
- Fernández, M. S., 2016, “La Construcción del conocimiento etnográfico y la educación escolar”. (Trabajo final integrador). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Recuperado de: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/235>
- Fernández Robaina, T., 1994, *Hablen Paleros y Santeros*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Galván Tudela, A., 2008, “Bailar Bembé: una perspectiva antropológica procesual (Contra maestre, Santiago de Cuba)”, *Revista de Indias*, 48(243), 207-240.
- Tudela, J.A., 2013, “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad: Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas, (Contra maestre, Cuba)”. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, 4(4), 33-55.
- Geertz, C., 1986, “Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultural”, en: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Guber, R., 2001, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma editorial.
- Guber, R., 2006, *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Paidós.
- Hammersley, M. y Atkinson, P., 1994, *Etnografía y métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

- James, J., 1999, *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas, UNESCO.
- James, J., 2000, “La regla conga cubana”; en *Revista Del Caribe*; 32: 16-21.
- James, J., 2006, *La Brujería Cubana: El Palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Lachatañeré, R., 1992, *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Maldonado López, B., 2017, “El muerto hace al santo. Estudio etnográfico sobre la santería y otros cultos de posesión en Bahía Honda (Artemisa, Cuba)”. Recuperado de: <https://rodin.uca.es/handle/10498/19936>
- Molina, M. A. N., y M. C. Santiago, 1991, “Las prácticas espiritistas y el tratamiento del alcoholismo: Un estudio exploratorio”. *Caribbean Studies*, 151-174. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/25613043>
- Passos, M. Y., y R. O. Vargas, 2018, “La acción como principio comprensivo”. *Folios, Revista de la Facultad de Comunicaciones*, (40), 9-27.
- Reyes, A. R., 2012, “El tratamiento simbólico del espacio en el Espiritismo Cruzado”. Recuperado de: http://www.archivocubano.org/espiritismo_cruzado.html
- Reyes, A. M. R., 2010, “Elementos tangibles en la práctica de la variante cruzada del espiritismo en la ciudad de Matanzas”. *CD Monografías*. Matanzas: Universidad de Matanzas “Camilo Cienfuegos”. Recuperado de: http://www.academia.edu/download/38828257/Espiritismo_en_Matanzas_Andres_Reyes.pdf
- Restrepo, E., 2018, *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*/1.a ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rosario, J.C., 2010, “La comida ritual como recurso de reactualización identitaria en las prácticas del vodú de la religión oriental de Cuba”. *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*. 1(1), 60-72.
- Rosbach de Olmos, L., 2007, “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización”. *Memorias*, 7, 129-160.
- Seligman, R., 2005, “From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship”. *Transcultural Psychiatry*, 42(2), 272-294.
- Von Wangenheim, H., 2009, “El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas”, *Revista Colombiana de Antropología*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia, 45(1), enero-junio, 169-202. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105012398007>