

Hibridación religiosa en Nueva York. Espiritismo puertorriqueño como ejemplo del proceso híbrido

Bettina E. Schmidt (Dr. Phil.)

Lecturer Oxford University

Dirección electrónica: bettinaschmidt@theology.oxford.ac.uk

Resumen. Uno de los libros más influyentes en los estudios culturales sobre América Latina en los últimos años ha sido *Culturas híbridas* de Néstor García Canclini (1990). El autor argentino es profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapapala en Ciudad de México y trabaja hace años sobre cultura popular, especialmente en el ambiente urbano. Su libro contiene un discurso contra la separación de lo moderno y lo tradicional que causó mucha admiración, pero también mucho conflicto. García Canclini usó el término de lo híbrido para acentuar su rechazo a los términos mestizaje y sincretismo, pero el concepto híbrido tuvo mucho éxito desde la publicación de la obra. Al final del siglo xx, el término de la hibridación se usó en general para describir culturas en el tiempo de la globalización. Los críticos del libro *Culturas híbridas* desatienden muchas veces que García Canclini no quería describir con el término híbrido una cultura general, sino que lo usó en un contexto local. Antes de discutir el beneficio del concepto, el artículo aborda la historia del término y también el uso que García Canclini le dio. Después traslada el término a otro contexto, el de las religiones caribeñas en Nueva York, específicamente el espiritismo popular.

Palabras clave: Afroamérica, religión, Puerto Rico, sincretismo, culturas híbridas, identidad, transformación cultural.

Abstract. One of the most influential cultural studies of Latin America during the last years was *Hybrid Cultures* by Néstor García Canclini (1990, in english 1995). The Argentine author is professor at the Universidad Autónoma Metropolitana Iztapapala in México-City and works since years about popular culture, esp. in urban areas. His book contains a discourse against the separation between modernity and tradition which awoke much admiration but also some critique. García Canclini uses the term hybrid to point on his rejection of the terms mestizaje and syncretism. But after the publication of the book the concept hybrid has developed further on. At the end of the 20th century the term hybridisation was used in general to describe cultures within the period of globalisation. The critiques of the book *Hybrid Cultures* often forget that Garcia Canclini did not want to describe a culture in general but used the term only within a local context. Therefore the article will concentrate at first on the history of the term and its use by García Canclini before discussing the concept itself. Afterwards the term will be transferred to another local context, to the Caribbean religions in New York City, esp. to Puerto Rican espiritismo.

Keywords: Afroamerican Culture, Religion, Puerto Rico, Syncretism, Hybrid Culture, Identity, Cultural Change.

Zusammenfassung. Eines der einflussreichsten Kulturstudien über Lateinamerika der letzten Jahre ist *Culturas Híbridas* von Néstor García Canclini (1990). Der argentische Autor ist Professor an der Universidad Autónoma Metropolitana Iztapapala in México-Stadt und arbeitet seit Jahren über die mexikanische Volkskultur, besonders im urbanen Ambiente. Sein Buch enthält einen Diskurs gegen die starre Trennung von Moderne und Tradition, der viel Bewunderung, aber auch Widerspruch hervorrief.

García Canclini utilizó el concepto de híbrido únicamente para enfatizar su rechazo a los términos mestizaje y sincretismo. Sin embargo, el concepto de híbrido evolucionó tras la publicación del libro. A finales del siglo XX, el concepto de hibridación se usó ampliamente para describir culturas en la era de la globalización. Los críticos del libro *Culturas híbridas* a menudo olvidaron que García Canclini no usó el concepto de manera general, sino en un contexto local. Antes de discutir las ventajas y desventajas del concepto, el artículo se centra en la historia del concepto y su uso por García Canclini. Posteriormente, el concepto se traslada a un contexto diferente, concretamente a las religiones caribeñas en Nueva York, especialmente a los espiritismos puertorriqueños.

Schlüsselwörter: Afroamérica, Religión, Puerto Rico, Sincretismo, Híbridos-Culturas, Identidad, Kultur-Wandel.

Schmidt, Bettina E. 2004. "Hibridación religiosa en Nueva York. Espiritismo puertorriqueño como ejemplo del proceso híbrido". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18 No. 35, pp. 226-243. Texto recibido: 23/01/2004; aprobación final: 20/04/2004.

Introducción

El artículo trata del concepto teórico de hibridación y su valoración para la antropología, precisamente para la etnografía urbana. Al final del siglo XX, el término de la hibridación —como también el término de la creolización en el discurso caribeño (Schmidt, 2003)— se usó en general para describir culturas en el tiempo de la globalización. Aquí se abordará el discurso de "lo híbrido" sin negar la importancia del discurso sobre *creolité*. Quiero demostrar el valor de las teorías culturales elaboradas en América Latina. En muchos casos, la antropología europea tiene problemas con la aceptación de teorías de la "periferia", pero —como quiero mostrar— dichas teorías tienen una gran importancia para nuestra disciplina.

La primera parte trata del concepto de culturas híbridas elaborado por Néstor García Canclini. Su libro *Culturas híbridas* (1990) es uno de los más influyentes en los estudios culturales sobre América Latina. Néstor García Canclini es profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa en Ciudad de México y trabaja hace años sobre cultura popular, especialmente en el ambiente urbano. Su libro contiene un discurso contra la separación de lo moderno y lo tradicional que ha causado mucha admiración, pero también mucha polémica, como quiero mostrar en la primera parte del artículo.

La segunda parte del artículo tiene una base etnográfica. Quiero trasladar el concepto a un nivel empírico, precisamente al caso del espiritismo puertorriqueño en Nueva York. La religión popular, que tiene una gran importancia para los puertorriqueños en Nueva York, es un ejemplo de religión híbrida, pero incluye también aspectos que permiten cuestionar el concepto de la hibridación. A partir de las críticas al concepto de la hibridación se desarrolla un nuevo concepto cultural.

En la tercera parte presento mis ideas de un concepto cultural que integra aspectos de la hibridación con la idea de la polifonía elaborada de Bachtin, como es el término *bricolage* polifónico.

Culturas híbridas

García Canclini usó el término de lo híbrido para subrayar su rechazo a los términos mestizaje y sincretismo. Su intención no era describir con el término una cultura general, sino que lo utilizó en un contexto local. Autores como Jean Benoist (1996) rechazan el concepto híbrido porque viene de un contexto botánico donde significa ser un fruto de una mezcla no-natural y también estéril, como por ejemplo una mula. Pero, como García Canclini escribió, “se trata de la prolongación de una creencia del siglo XIX cuando la hibridación era considerada con desconfianza porque se suponía que perjudicaba el desarrollo social” (manuscrito: 2). También el uso del término mestizaje tenía en ese siglo este sentido negativo. Hacia la segunda mitad del siglo XIX se consideraba a los mestizos culpables de todos los problemas sociales en las nuevas repúblicas (véase también Mörner, 1969). Por el contrario, el término híbrido tiene para García Canclini una connotación conscientemente positiva. El autor argentino usó el término en un sentido totalmente diferente. Un “mestizo” que reúne las características de dos culturas, juzgadas como positivas, viene a ser un “híbrido”. Mientras que el concepto de *mestizaje* implica una naturalidad biológica del proceso de la mezcla, la metáfora botánica de lo híbrido tiene la ventaja de “estar más cerca del concepto de cultura que cultivación y reanudación”. A pesar de todas las discusiones sobre la connotación botánica, el concepto “híbrido” se volvió en muy poco tiempo un vocablo, que describe “el propio perfil de las culturas latinoamericanas de hoy en día” (Spielmann, 1994: 15).

García Canclini define hibridación como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (ms.: 1). Lo híbrido, en este sentido, no se basa en conceptos puros, auténticos o esencialistas. García Canclini ve la creatividad cultural de las mezclas interculturales, como anteriormente también lo hicieron Michail Bachtin y Tzvetan Todorov.

Michail Bachtin, lingüista ruso, usó el término híbrido para caracterizar la variedad de lenguajes en una novela, especialmente la coexistencia y la mezcla de varios estilos y lenguajes (1973: 331); incluso ve la hibridación como expresión de un proceso de homogeneización intencional; en general se usa el concepto híbrido como una mezcla de diferentes estilos en el momento en el cual las fronteras todavía existen, pero ya son fluidas. Todorov trasladó el concepto de híbrido de Bachtin del contexto lingüístico a la situación de interacción bicultural, como el caso de la invasión española en América. En ese momento había una coexistencia de diferentes lenguajes y culturas. Todorov separa entre dos diferentes formas de contacto cultural: una forma sin intercambio recíproco que termina en guerra y exterminio, y una forma que termina en una interacción más o menos eficaz entre diferentes culturas.

Todorov señala como un éxito la integración de elementos culturales que enriquece la cultura dominante, como por ejemplo la integración de las influencias árabes en la cultura española (1986: 17, 20). Todorov valora extraordinariamente el resultado híbrido de una interacción entre dos culturas:

La interacción constante de culturas apunta a la formación de culturas híbridas, mestizadas, creolizadas, y ello a todos los escalones desde los escritores bilingües, pasando por las metrópolis cosmopolitas, hasta llegar a los estados pluriculturales. En cuanto a lo concerniente a las entidades colectivas, muchos modelos igualmente insatisfactorios acuden fácilmente al espíritu. Personas bajo la asimilación pura y simple, que no obtienen ningún provecho de la coexistencia de dos tradiciones culturales (traducción libre).¹

Todorov prefiere hablar de las culturas complejas, a pesar de que conservan tradiciones autónomas. Lo híbrido, según Todorov, no indica en principio diálogo, pero sí un proceso de reconversión de los elementos, como dice Carlos Rincón (1994: 24).

García Canclini toma lo híbrido exactamente en este sentido para caracterizar las sociedades actuales en América Latina. En su libro *Culturas híbridas* (1990), presenta una imagen crítica de la sociedad mexicana en el camino hacia una era global, en la cual el mercado de trabajo estadounidense es más importante que el mexicano. Las sociedades posmodernas latinoamericanas se encuentran en un proceso de transformación y, como él critica, pierden ahí de vista al sujeto. En ese sentido caracteriza la cultura posmoderna como “la escenificación de una pérdida doble: del libreto y del autor” (1990: 86). El posmodernismo latinoamericano no implica, según su opinión, ningún nuevo paradigma, sino un tipo especial de trabajo basado en las ruinas del modernismo.

Dentro de su análisis se concentra especialmente en la anulación de las dicotomías conocidas entre tradicional y moderno y entre rural y urbano, ya que la diversidad de una cultura nacional y su estructura descentralizada no pueden ser concebidas en su totalidad. Para aclararlo, se aleja explícitamente de las ideas de *mestizaje* y sincretismo, ya que el primero se dirige exclusivamente a la mezcla racial, mientras que el segundo se caracteriza por la mezcla de movimientos simbólicos religiosos o, mejor dicho, tradicionales. García Canclini, por el contrario, se refiere a las diferentes mezclas interculturales, que también incluyen formas modernas de mezcla.

Para la denominación de esta forma de mezcla, García Canclini utiliza el concepto de lo híbrido. Mirando los procesos urbanos, define hibridación como interacción entre cultura popular y cultura de las élites, como por ejemplo la mez-

1 L'interaction constante des cultures aboutit à la formation de cultures hybrides, métissées, créolisées, et cela à tous les échelons: depuis les écrivains bilingues, en passant par les métropoles cosmopolites, et jusqu'aux États pluri-culturels. Pour ce qui concerne les entités collectives, plusieurs modèles également insatisfaisants viennent facilement à l'esprit. Passons sur l'assimilation pure et simple, qui ne tire aucun profit de la coexistence de deux traditions culturelles (1986: 20).

cla de melodías étnicas con música clásica, o como las cerámicas de diablos de los purhépecha de Ocumicho, porque “los hechos culturales *folk* o tradicionales son hoy el producto multideterminado de actores populares y hegemónicos, campesinos y urbanos, locales, nacionales y transnacionales” (1990: 205). En la investigación de lo híbrido hay que observar, según García Canclini, tres procesos cruciales: “la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales, la des-territorialización de los procesos simbólicos y la expansión de los géneros impuros” (1990: 264). Los procesos de hibridación se pueden observar muy bien en la cultura urbana, que, como él escribe, se percibe como un sustituto para algo que ya no se puede nombrar más como cultura popular (concepto y expresión creados por los científicos sociales). Las sociedades latinoamericanas sufren cambios hoy en día por migraciones incesantes desde las comunas rurales hacia los centros urbanos, donde se realizan las interacciones continuas de redes locales de comunicación con redes nacionales y transnacionales. Ahí es donde los medios de comunicación modernos, como la televisión, desempeñan un papel cada vez más importante. Por ejemplo, los espacios públicos de plazas y calles, que tradicionalmente en Latinoamérica eran muy importantes, han perdido su significado: “actuar en público” significa para políticos de hoy, en primera instancia, actuar en la televisión o ser nombrados en el periódico, y no dar un paseo por la plaza central. La cultura urbana debe ser por lo tanto reestructurada, ya que ha cedido su función primordial en el espacio público a las tecnologías electrónicas (1990: 269). La dificultad en la percepción de la cultura urbana se basa, según García Canclini, en la desintegración de bienes simbólicos que en relación con el espacio y el tiempo definen sistemas culturales.

Lo híbrido tiene, como García Canclini escribe, una tradición muy larga en las culturas latinoamericanas. Parte en su análisis de la cultura urbana de Ciudad de México, sin perder de vista las regiones rurales del país. A pesar de eso su concepto se refiere principalmente a la cultura urbana, que se vuelve un símbolo para una Latinoamérica posmoderna. En resumen, García Canclini critica la tendencia de la antropología a trabajar solamente sobre “culturas puras o auténticas”. Las culturas, como las identidades, no son conjuntos de rasgos fijos y tampoco tienen una esencia hegemónica. “En un mundo tan fluidamente interconectado, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos estables (etnias, naciones, clases) se reestructuran en medio de conjuntos interétnicos, transclasistas y transnacionales” (ms.: 2). Hibridación, por tanto, se usa especialmente en un ambiente moderno o posmoderno, cuando los elementos no sólo se combinan sino que se yuxtaponen con productos de las tecnologías avanzadas y procesos globales, como en las megalópolis multilingües y multiculturales, p. ej. Nueva York.

Hibridación religiosa en Nueva York: El contexto etnográfico

Mi investigación de campo la llevé a cabo en Nueva York entre 1998 y 2001, en expresiones de comunidades religiosas del Caribe, como por ejemplo el vudú haitiano,

la santería cubana y el shangó de Trinidad. Estas ceremonias religiosas son ejemplos espléndidos de nuevas mezclas culturales. Al lado de creyentes del Caribe, danzan nuevos creyentes de origen africano, europeo y a veces de procedencia asiática. Las religiones caribeñas están abiertas para cualquiera que entra. Pero también los dioses se mezclan: en una mesa hay imágenes de santos católicos, una estatua de un cimarrón negro, de una mujer indígena, de Marcus Garvey y Buddha. Todas son presencias que tal vez puedan ayudar a los creyentes.

Al lado de las observaciones de ceremonias religiosas y de la realización de entrevistas con diferentes personas de las comunidades (sacerdotes y creyentes sin función oficial), registré eventos como teatros, conciertos, lecturas, fiestas, carnavales, etc., situaciones que tienen relación con la cultura caribeña en Nueva York.

Nueva York es el puerto mayor de los inmigrantes a EE.UU. : 15% de los inmigrantes de EE.UU. entran al país por Nueva York. El cambio de la ley de migración en 1965 influyó radicalmente en la composición de los inmigrantes (legales) a EE.UU. y a Nueva York. En oposición a los emigrantes de Europa, ahora llegan emigrantes de los países fundados en el tiempo del poscolonialismo —especialmente del Caribe, América Latina y de Asia—. Al lado de los inmigrantes legales llega también un número grande de ilegales, pero no es posible saber el número exacto.

La mayoría de los inmigrantes del Caribe y de América Latina viven en Brooklyn, la parte más étnicamente dividida en Nueva York, especialmente en Flatbush y Bedford-Stuyvesand, donde hay tiendas caribeñas de objetos religiosos, restaurantes caribeños, supermercados con verduras, carnes y demás. Aquí se encuentran también la mayoría de las comunidades religiosas y sus prácticas en templos de vudú e iglesias bautistas de shangó. Al lado de las comunidades religiosas populares, la iglesia católica ofrece también misas en castellano, kreyòl y otros idiomas del Caribe, junto con servicios sociales para inmigrantes. Pero también en Manhattan, la parte de Nueva York más popular para los europeos, hay influencia caribeña. Las escuelas de danza ofrecen clases de este tipo de expresión de los orichas cubanos, la universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY) ofrece cursos de música de tambores caribeños, el teatro de la universidad de Columbia —la universidad de más prestigio— presenta un teatro basado en escenas de vudú, y en un restaurante mexicano se escuchan cada lunes los tambores de la santería. El Caribe en Nueva York es visible de diferentes maneras y en diferentes lugares. No tiene una voz, sino varias.

La interacción entre los diferentes grupos y culturas que constituyen los migrantes, produce nuevas mezclas en un ambiente urbano y global como Nueva York. Una iglesia bautista de los migrantes de Trinidad y Tobago en Brooklyn tiene en su altar imágenes de diferentes culturas como p. ej. de la hindú, pero también de los nativos americanos y los africanos que fueron traídos como esclavos a América. El sistema de creencias y prácticas de la iglesia bautista —como también del vudú haitiano o de la santería cubana— se basa en su mayoría en las creencias de los migrantes de las islas caribeñas. Pero ya comienza la coexistencia de otros sistemas dentro de la

religión caribeña que combinó en su comienzo, en el Caribe, diferentes elementos en un sistema mezclado (véase Schmidt, 2002). Esta mezcla cultural influye en la vida de los migrantes y también fomenta la creatividad cultural de la ciudad. El dinamismo creativo significa que la migración se relaciona siempre con un proceso de construcción y reconstrucción de las identidades.

Me concentraré con una religión caribeña, el espiritismo puertorriqueño. Esa religión popular es solamente un ejemplo entre las diversas practicadas en Nueva York, pero quizá la religión caribeña con el mayor número de creyentes en esta ciudad. No hay cifras fijas de los templos de vudú, de las casas de santos o de los centros espiritistas. Muchos creyentes no desean ser identificados con las religiones populares del Caribe, por su imagen negativa en la sociedad de los EE.UU.

Espiritismo puertorriqueño

La presencia de los puertorriqueños en Nueva York data del siglo XIX. Después de la ocupación de Puerto Rico por parte de los EE.UU. en 1898, el cambio social, político y económico en la isla causó la migración de cada vez más puertorriqueños a los EE.UU., en particular a las ciudades del norte, Nueva York y Chicago. En 1910, poco más de 1.000 puertorriqueños vivían en los EE.UU., pero la ciudadanía de este país, desde 1917 facilitó el movimiento entre las dos naciones. En 1920 casi todos los estados de los EE.UU. reportaban la presencia de puertorriqueños (Sánchez Korrol, 1994: 3). El número aumentó en particular después de la segunda guerra mundial. Nueva York era, y lo es, la capital no oficial de los puertorriqueños, económicamente más importante que la capital de la isla, San Juan de Puerto Rico. Hoy casi 1,7 millones de latinos viven en Nueva York, y la mitad son puertorriqueños (Haslip-Viera, 1996: 14-15). Pero la mayoría de los puertorriqueños que viven en los EE.UU. no se sienten norteamericanos sino de su nación, o latinos. Hasta hoy, Puerto Rico no es un estado oficial de los EE.UU., sino un estado asociado. Su cultura es una mezcla de la cultura española, de la cultura indígena —los taínos—, de las culturas africanas y también de la cultura de los EE.UU.

Las colonias puertorriqueñas antes de la Segunda Guerra Mundial, desarrollaron en Nueva York una comunidad distinta. Ellos venían a Nueva York a causa de un mejor empleo, mejores condiciones sociales y otras causas individuales. En Nueva York construyeron una comunidad como en Puerto Rico, con las mismas instituciones familiares, las mismas organizaciones vecinales y las mismas tradiciones culturales. Trasplantaron actitudes, ideas, valores, prácticas, lenguajes y otras tradiciones, por lo cual la comunidad puertorriqueña se diferenciaba de otras comunidades étnicas (Sánchez Korrol, 1994: 211).

Hoy, la comunidad puertorriqueña es mucho más heterogénea. Algunos puertorriqueños se adaptaron a la cultura mayoritaria de EE.UU.; algunos se sienten más cerca de otros latinos o de los afroamericanos. Hay puertorriqueños que acentúan una identidad española, o una identidad indígena, los taínos (Duany, 1999), o una

identidad africana. Pero los aspectos familiares trasplantados de Puerto Rico, como también la religión, todavía caracterizan a los puertorriqueños en Nueva York. La mayoría de los puertorriqueños son católicos, pero la Iglesia católica no tiene mucha influencia en la vida cotidiana. Aunque el catolicismo es la religión oficial, la creencia en espíritus —el espiritismo popular—, es más importante como práctica cotidiana. El sincretismo de ser católico y practicar espiritismo no es una contradicción, es algo normal también para los puertorriqueños en Nueva York.

El espiritismo no ha sido demasiado estudiado en la antropología, debido a motivos de índole regional y temática, no obstante que desde hace algún tiempo el interés del público por los fenómenos espiritistas ha aumentado. Ante todo, está el aumento de los “movimientos espiritistas” y las prácticas ocultas efectuadas en dichos “movimientos” por escolares, lo que no inquieta sólo a los padres y maestros directamente afectados. Mientras los teólogos siguen este desarrollo con interés, no ocurre lo mismo con los antropólogos, a pesar de que el espiritismo en Latinoamérica no ha degenerado en una moda escolar, sino que ha florecido sin interrupción, con algunos cambios, desde su aparición hace más de 100 años. Para los antropólogos, el espiritismo no es lo suficientemente “exótico”, prefieren ocuparse de las religiones indígenas y afro-americanas. El espiritismo no significa poder mover mesas, ni conjurar espíritus: es mucho más. Para sus creyentes es una filosofía, una ciencia, un sistema de curación y también una religión. Ofrece algo para cada uno, algo nuevo para cada momento. A lo largo del mundo, existe en diferentes variaciones y en las conexiones más inesperadas.

Historia del espiritismo puertorriqueño y su contenido religioso

El espiritismo es originalmente una filosofía francesa que desde la mitad del siglo XIX influyó a América Latina, especialmente Brasil y Puerto Rico. El fundador León Hypolite Denizarth Rivail (1804-1869) es conocido hasta hoy como Allan Kardec, en América Latina. Hacia 1850 comenzó a estudiar fenómenos magnéticos en París, donde trabajó como profesor en una escuela. En 1855 participó por primera vez en una sesión espiritista, durante la cual un espíritu le “abordó”. Dos años después publicó, bajo el nombre de Kardec, su primer libro espiritista, *Le livre des Esprits*, incluyendo 1.019 respuestas de espíritus a sus preguntas. Hasta el momento de su muerte escribió algunos libros sobre espiritismo, publicó una revista sobre el tema y fundó una asociación espiritista en París (véase también Pérez García, 1988). Mientras que Kardec casi ha sido olvidado en Europa, en parte de Latinoamérica es casi más importante que el Che Guevara: no sólo hay numerosas estampillas con su imagen y una ciudad brasileña fue re-nombrada en su honor, sino que —y esto tiene especial importancia para sus seguidores— en algunos lugares, el espíritu de Kardec, que goza de gran prestigio, aparece regularmente durante las sesiones.

Kardec definió el espiritismo como una ciencia que trata del modo de ser, la procedencia y el destino de los espíritus, como asimismo de sus relaciones con el

mundo corporal. Su doctrina se basa en tres aspectos fundamentales: 1) la creencia en la inmortalidad de los espíritus; 2) la posibilidad de comunicarse con ellos por intermedio de alguien; 3) la observación de las costumbres y leyes morales. La difusión de su doctrina y la formación espiritual, es decir, la ayuda a los espíritus imperfectos, eran los aspectos más importantes para Kardec. Al mismo tiempo, nunca puso en duda el marco cristiano, sino que recalcó que la moral espiritista no es diferente de la moral cristiana. Fue justamente este factor el que contribuyó al éxito del espiritismo en Latinoamérica; fue ello lo que al comienzo interesó especialmente a los intelectuales (tal como había ocurrido en Europa en su época), y sigue siendo practicado aún hoy en día por las llamadas clases medias y altas cultas. Por lo tanto, el espiritismo más bien pertenece a la cultura urbana, otro motivo por el cual hasta ahora no ha interesado demasiado a la antropología, que ha privilegiado ocuparse de los indígenas, y no de las culturas urbanas.

A mediados del siglo XIX, poco después de su publicación, los primeros libros de Kardec llegaron, en forma ilegal, a Puerto Rico (véase Schmidt, 1995). En esa época comenzó a formarse —en oposición a la administración española con asiento en San Juan— una identidad criolla, un sentimiento de puertorriqueñidad que se formulaba abiertamente. La clase media culta buscaba nuevos caminos fuera de la iglesia católica y, por lo tanto, de la iglesia española. Aquí está una de las raíces del fuerte anticlericalismo que existe en la sociedad puertorriqueña. La iglesia católica en Puerto Rico no logró establecer un culto fuerte de los santos de unión nacional, hacía falta la unión personal entre los humanos y los santos, por lo que se produjo un vacío entre Dios y los hombres. El espiritismo pudo llenar este vacío con los espíritus (especialmente, de parientes fallecidos). Después de la frustrada rebelión de 1868 contra la dominación española (de los pequeños cafeteros criollos contra los “peninsulares”), los puertorriqueños buscaban con mayor energía un camino no agresivo, el que encontraron en la nueva doctrina o fe. Los espiritistas apoyaron determinados proyectos sociales (hospitales, escuelas y campañas de alfabetización para adultos, bibliotecas de acceso libre, etc.), como una forma de rebelión activa contra España, ya que la situación social, especialmente la de la población rural, era catastrófica en esa época. Durante este periodo de miseria económica y social, la doctrina espiritista de Allan Kardec se difundió por toda la isla. Mediante los proyectos sociales, la doctrina espiritista se transmitió rápidamente de las clases cultas media y alta a la masa de la población, donde se mezcló con la medicina popular puertorriqueña. Surgieron dos corrientes diferentes: el kardecismo y el espiritismo popular, ambos con los cinco fundamentos espiritistas: la creencia en la existencia de espíritus y su desarrollo (desde los espíritus imperfectos hasta los espíritus puros); la creencia en la reencarnación (y por ello en la evolución, al respetarse los preceptos morales); la creencia en la posibilidad de comunicación entre espíritus y personas (médiums) y la creencia en la diversidad de los mundos habitados.

La ocupación de Puerto Rico por los Estados Unidos de América en 1898 influyó rápidamente en el espiritismo. En 1903 fue creada la primera organización

espiritista en Puerto Rico: La “Federación de los Espiritistas de Puerto Rico”. En esta organización se reunieron por primera vez los centros kardecistas bajo un estatuto común, que contenía objetivos formulados conjuntamente. Ante todo, sus metas fueron conseguir mejorar en forma práctica la situación de la población: eliminación de la pena de muerte, creación de instituciones de beneficencia, fomento de la armonía social, prohibición del tabaco y el alcohol, etc. Además, los espiritistas comenzaron a ser aceptados socialmente. Rosendo Matienzo Cintrón (1855-1913), un espiritista muy influyente y co-fundador de la “Federación de los Espiritistas de Puerto Rico”, fue llamado al Primer Consejo Ejecutivo por el Presidente de los Estados Unidos en 1890. Matienzo Cintrón ligaba los ideales espiritistas con un nacionalismo anti-individual. Él supeditaba la vida personal a las necesidades del Estado, y luchó con vehemencia por la autodeterminación nacional. Su doctrina espiritista se basaba en dos pilares: “la nivelación social” y “la religión como terapia”. Con ello encontró gran acogida entre la población, que debido al gran cambio político y a los cambios sociales ligados con éste, se encontraba sumida en la inseguridad. El espiritismo les ofrecía apoyo y ayuda en un mundo cambiante.

Durante los años cincuenta y sesenta, la Federación, y con ella el kardecismo, perdieron seguidores. En cambio el espiritismo popular ganó en importancia y fueron inauguradas numerosas tiendas botánicas, con posibilidades de consulta. El espiritismo popular comprende muchas variaciones y mezclas individuales: cada centro representa su propia forma de ser. Sin embargo, tienen en común algunas diferencias con el kardecismo. El espiritismo popular es una religión con fuerte orientación objetivista, de modo que la influencia de los espíritus en las personas constituye un elemento central (relación causal entre el mundo invisible y el mundo corporal). Debido a esto, los médiums adquieren un papel primordial en los centros. Las reuniones y las consultas tienen funciones terapéuticas. En diversas publicaciones se subraya una y otra vez la importancia del espiritismo popular como alternativa a la psicoterapia, como también se menciona con frecuencia su carácter social como una forma de organización social. En lugar de una filosofía abstracta, el espiritismo popular le ofrece a las personas una ayuda práctica, cuando y donde sea necesaria. Una diferencia importante entre las dos corrientes espiritistas es el marco católico del espiritismo popular, similar al de las religiones afro-americanas. En el kardecismo, la creencia católica —si es que existe— tiene un papel secundario, en tanto que en el espiritismo popular es un elemento inherente a éste. Por ejemplo, se atribuyen funciones curativas a las oraciones antes y después de las sesiones. El catolicismo es, para esta doctrina, suficiente en tiempos “normales”, pero en los tiempos de crisis, es decir, durante enfermedades físicas o psíquicas, son de competencia de los espíritus. La filosofía espiritista de Kardec se transformó en una nueva religión “autóctona” dentro del catolicismo: el espiritismo como una religión popular, pragmática y no dogmática, para las épocas de crisis.

Con el desplazamiento de la Iglesia católica por la protestante, en especial por la fundamentalista, se transforma también el espiritismo. El kardecismo experimentó un leve auge, estando dirigido aún más hacia lo “filosófico”, y estando orientado hacia

Panamérica, como lo demuestra la fundación de la “Confederación de Espiritistas de Puerto Rico”. El espiritismo popular, en cambio, nuevamente se encuentra en la clandestinidad, debido a que las iglesias pentecostales tienen mucho éxito en Puerto Rico —como en toda Latinoamérica— y desplazan, a pesar de tener algunos elementos comunes, no sólo a las religiones afro-americanas, que son condenadas por ellos, sino también a los centros espiritistas. Durante la migración, es decir, nuevamente en una situación crítica, se produce un resurgimiento del espiritismo popular, que brindó estabilidad en tiempos de cambio. Aunque no todos los puertorriqueños en Nueva York son espiritistas, se puede afirmar que sus elementos han penetrado en la cultura puertorriqueña y, por ejemplo, en los tiempos de crisis están disponibles los curanderos espiritistas. Así, el espiritismo es calificado como unión social por encima de todas las clases sociales. La creencia en los espíritus les puede ayudar a sobreponerse a los problemas de la vida cotidiana en Nueva York. Pero el espiritismo no es un sistema fijo. Todavía continúa incorporando nuevos elementos, como p. ej. de la religión afrocubana, la santería, que tiene sus raíces en la religión de los yoruba en Nigeria (véase también Brandon, 1983; Gregory, 1986 sobre santería, y Akoni, 1967, 1975 sobre la mezcla de santería y espiritismo en Nueva York).

Mientras que en la literatura existente sobre el espiritismo se ha acentuado su función terapéutica para los puertorriqueños —la que indudablemente es importante—, muchos autores pasan por alto el hecho de que el espiritismo se ha transformado en una expresión de la identidad común puertorriqueña. Antonio M. Stevens Arroyo destacó algunos elementos en la religión popular puertorriqueña, que él atribuye a legados indígenas: por ejemplo, el culto a los muertos; la experiencia de lo divino, es decir, el significado de las manifestaciones religiosas como parte del sistema familiar. Su tesis podría llevar a pensar que el espiritismo, debido a su legado indígena, se transformó en un elemento cultural común de los puertorriqueños. Pero, independientemente de cuál haya sido la causa de la rápida aceptación del espiritismo, éste hoy en día es parte de la vida cotidiana de la población, y no solamente de los que se identifican públicamente como espiritistas. Aunque no todos los puertorriqueños son espiritistas, se puede afirmar que sus elementos han penetrado en la cultura puertorriqueña, donde, en parte, ya no son reconocidos como tales: la creencia en la existencia de espíritus y en la posibilidad de comunicación con los muertos (con médiums o sin ellos) son tan sólo ejemplos. Incluso personas que rechazan el espiritismo han tenido contacto con él (o bien sus familiares). En los tiempos de crisis, están disponibles los curanderos espiritistas. Así, el espiritismo en Puerto Rico es calificado como religión clandestina por José Morales Dorta; según Alan Harwood como subcultura; psiquiatría popular por Lloyd H. Rogler y August B. Hollinshead; o como unión social por sobre todas las clases sociales por Madeleine Michtom. Debido a esta función, Roger Bastide califica lo que él denomina espiritismo en Brasil —en sus dos formas, umbanda y kardecismo— como la única religión nacional. Por lo tanto, no es de asombrar que el espiritismo hoy en día florezca sobre todo en la

migración, mientras que, en Puerto Rico mismo, las iglesias fundamentalistas han desplazado al espiritismo a la marginalidad.

En el espiritismo tal vez se puede ver una posibilidad de acceso a la identidad puertorriqueña, ya que Puerto Rico aún lucha por conseguir una conciencia unitaria nacional, y en ello se empeñan tanto los puertorriqueños que viven en la isla, donde están rodeados por elementos de la cultura española, la identidad criolla y dominación estadounidense, como los puertorriqueños de “tierra firme”, esto es, en Estados Unidos, que viven entre negros y blancos como “inmigrantes” con nacionalidad estadounidense, y que pueden regresar a su país. Sentimientos de inferioridad, miedo y duda se mezclan con el orgullo de “borinquen”. La creencia en los espíritus puede ayudarles a sobreponerse a los problemas de la vida cotidiana.

El dinamismo creativo y el desarrollo de un nuevo término: el *bricolage* polifónico

En resumen, el espiritismo puertorriqueño se ensambla con elementos de diferentes sistemas de creencias. La integración de los diferentes aspectos tradicionales en un sistema moderno es un proceso híbrido. Así como la mezcla de melodías étnicas con música clásica y la existente en las cerámicas de diablos de los purhépechas en Ocumicho, el espiritismo puertorriqueño es también producto de una mezcla de elementos tradicionales —de las religiones indígenas y africanas— con aspectos modernos como la “escritura espiritista”. Pero no es algo fijo, siempre es posible de incluir nuevos elementos. En relación con el concepto cultural de Néstor García Canclini, el término híbrido cuestiona la perspectiva estática de religión y nos orienta a un concepto dinámico. García Canclini usa la denominación híbrida —como hemos visto arriba— dentro de una investigación sobre culturas mixtas: en una consciente renuncia a las devaluaciones de la mezcla, el autor eleva el término a un título de honor de las culturas. En concordancia con ello, los cultos sincréticos representan religiones híbridas. Pero en ningún caso las religiones son tratadas negativamente con este término, en comparación con las religiones aparentemente puras, sino que su creatividad es puesta de relieve. Trasladado a la antropología de las religiones, este concepto cultural determinante positivo puede marcar caminos nuevos. Así, el espiritismo puertorriqueño puede caracterizarse como religión híbrida, nacida como mosaico de elementos de varios sistemas.

La versión híbrida del espiritismo puede ser caracterizada por su base católica (a diferencia del espiritualismo en Europa y América de Norte). El resultado de la integración de la religión católica fue, por ejemplo, también el gran éxito de la “filosofía” en América Latina. E incluso las personas que en su interior no aceptaron la iglesia católica y su soberanía, crearon la religión católica en su versión popular. También el espiritismo se basa en la función curativa, y especialmente el espiritismo popular quiere ayudar a los creyentes y también a los espíritus. Mientras que el propio Kardec concentró su ciencia en la investigación de los espíritus con la

finalidad de ayudarlos en su evolución, el espiritismo popular utiliza su poder para ayudar a personas, manejando los espíritus, y así p. ej. la santería cubana ayuda a sus creyentes en el trato con los dioses africanos, los orichas. Poco tiempo después de que la filosofía del espiritismo se hizo más y más popular en Puerto Rico, se la consideró como marco de diferentes tradiciones religiosas y medicinales para conseguir reconocimiento y un modo de legalidad para los curanderos populares.

En Nueva York el espiritismo incorpora nuevos elementos, como los orichas africanos de la santería cubana. El espiritismo construyó siempre, dentro de los ambientes especiales (como Puerto Rico o Nueva York), su propio sistema de creencias y prácticas que pudo cambiar fácilmente para incluir nuevos elementos o rechazar los viejos. Con la migración de los puertorriqueños y también de su religiosidad popular a Nueva York, el espiritismo puertorriqueño tuvo que adaptarse. Por eso es importante remitirse al dinamismo del espiritismo y también a la brevedad de la existencia de sistemas concretos. No hay una versión auténtica del espiritismo popular: El sistema que yo estoy describiendo, puede haber cambiado ya en este momento.

Para describir esa dinámica que no está presente en el concepto de hibridación, quiero retomar el concepto de *bricolage*. El concepto de *bricolage* se basa en las ideas de Claude Lévi-Strauss, el antropólogo francés que describe en los años sesenta su concepto de pensamiento salvaje con la imagen de un *bricoleur*. En los mitos y rituales Lévi-Strauss descubre modos de observaciones y de reflexiones que implican una manera de revelación, una ciencia concreta que no es menos científica que las ciencias naturales. Para ilustrarlo, Lévi-Strauss compara esa manera de pensamiento con el trabajo manual de aficionado. El *bricoleur* es un hombre que trabaja con sus manos y utiliza todos los materiales e instrumentos para hacer un objeto de arte. El pensamiento mítico trabaja de la misma manera.

Y en nuestros días, el *bricoleur* es aquél que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se sirva de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene otro del cual echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos (Lévi-Strauss 1997: 35-36).²

Como un *bricoleur*, el pensamiento mítico utiliza un número limitado de materiales para construir soluciones de problemas en situaciones concretas. El proceso de creación se limita a un arreglo nuevo de elementos, ya utilizados en otras situaciones y para otro fin. Lévi-Strauss (que en una obra posterior se describe a sí

2 Et, de nos jours, le bricoleur reste celui qui oeuvre de ses mains, en utilisant des moyens détournés par comparaison avec ceux de l'homme de l'art. Or, le propre de la pensée mythique est de s'exprimer à l'aide d'un répertoire dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité; pourtant, il faut qu'elle s'en serve, quelle que soit la tâche qu'elle s'assigne, car elle n'a rien d'autre sous la main. Elle apparaît ainsi comme une sorte de bricolage intellectuel, ce qui explique les relations qu'on observe entre les deux (Lévi-Strauss 1962: 26).

mismo como *bricoleur*) no hace una oposición o una sucesión de dos etapas, sino que subraya solamente dos diferentes maneras de cognición, dos vías distintas, pero equivalentes.

Aún así, su modelo de dos diferentes formas de pensamiento, provoca reacciones negativas, p. ej. en Octavio Paz:

En un primer movimiento, [Lévi-Strauss] reduce la pluralidad de las sociedades e historias a una dicotomía que las engloba y las disuelve: pensamiento salvaje y pensamiento domesticado. En seguida, descubre que esta oposición es parte de otra oposición fundamental: naturaleza y cultura. En un tercer momento, revela la identidad entre las dos últimas: los productos de la cultura —mitos, instituciones, lenguaje— no son esencialmente distintos a los productos naturales ni obedecen a leyes diferentes a las que rigen a sus homólogos, las células (1993: 119).

El problema fundamental en ese modelo de Lévi-Strauss es que no hay espacio para mezclas. Para Lévi-Strauss hay solamente dos formas, el pensamiento europeo y el pensamiento salvaje. Pero las sociedades latinoamericanas no parecen ni europeas ni indígenas, constituyen una tercera forma. Por eso no se encuentran en el modelo de Lévi-Strauss. Los críticos olvidan que el antropólogo no presenta realidades etnográficas, sino formas de pensamiento. Lévi-Strauss no pensó trasladar su esquema a situaciones relacionadas con el nivel mitopoético, pues aplicar el concepto de *bricolage* a conceptos culturales requiere una alteración de este concepto.

Respecto al espiritismo popular, el término *bricolage* indica que en el momento en que los puertorriqueños conocieron la santería, pudieron insertar la religión cubana dentro de su sistema religioso como lo habían hecho antes con la filosofía de Allan Kardec. El espiritismo popular de hoy es por eso un sistema de elementos de kerdicismo, catolicismo popular de España y santería —o, más extenso, de la religiosidad derivada de los yoruba—, pero la composición varía según los creyentes. Lo mismo sugiere también Carlos Rodrigues Brandão con su crítica al concepto de sincretismo, escribiendo que no se puede entender una cultura explicando simplemente cuáles santos se unen con los orichas en el Candomblé: “Si existe un fenómeno cultural llamado sincretismo, éste no es propiamente un *bricolage* de elementos de una religión en la gramática de expresiones y significados de otra. Tampoco es exactamente esto lo que importa” (Rodrigues Brandão, 1993: 303).

Trasladado el concepto de *bricoleur* al terreno de la cultura, significa que una cultura es construida según los deseos e imágenes de los humanos, con los materiales e instrumentos a mano. En un proceso de *bricolage* el ser humano tiene el papel más importante. *Bricolage* no es un simple mosaico de piedras de colores: *bricolage* implica una acción, concretamente una acción sin fin. Así como el *bricoleur*, que no está nunca satisfecho con el resultado y siempre quiere reparar algo más, también la composición de una cultura cambia permanentemente, cada situación influye en el contenido de la misma. Además, el concepto de polifonía es también importante para señalar que una cultura no es homogénea, sino que tiene más de una voz.

El concepto de polifonía se basa en las ideas de Michail Bachtin. En su obra *Literatura y carnaval*, el autor presenta su concepto de una cultura polifónica en la novela, que ilustra especialmente el renacimiento europeo, pero que aún hoy se presenta. Para Bachtin el renacimiento fue una etapa de cambio de una lengua a otra, del latín a las lenguas populares. El proceso de cambio no implicó una coexistencia simple de las dos lenguas, sino la consolidación de ambas. Se rompió finalmente el dogmatismo de la división entre lo superior y lo inferior, entre una cultura civilizada y una cultura primitiva. La transgresión, el paso de las fronteras, estuvo presente en la cultura de la risa (del humor) en el renacimiento, y también lo está en la cultura mestiza, como lo escribe Sol Montoya (2000). Esta antropóloga define polivalencia, característica central de la cultura, como la presentación de diferentes posibilidades para entender y tratar una situación, un evento o a una persona. Entonces no hay soluciones sino sugerencias de soluciones, lo cual es una característica importante del *bricolage*.

Conclusión

En Nueva York, la interacción entre las diferentes culturas que los migrantes integran produce nuevas mezclas en el ambiente urbano y global. También el espiritismo puertorriqueño parece en Nueva York diferente que en Puerto Rico. El espiritismo puertorriqueño se ensambla de elementos de diferentes sistemas de creencia (el catolicismo, el kardedismo, elementos indígenas y africanos, y ahora elementos de la santería) creando en conjunto una religión híbrida.

Retomando el concepto de cultura híbrida de García Canclini, el término híbrido cuestiona la perspectiva estática de la religión. García Canclini usa la denominación híbrida en el marco de la investigación de culturas mestizas y ve la mezcla como algo que enaltece las culturas. Trasladado a otras mezclas, este concepto cultural básicamente positivo, puede marcar caminos nuevos y otorgarle valor a los procesos culturales creativos. Una religión como el espiritismo popular no es un producto de la fusión de dos o tres sistemas, sino un mosaico construido con elementos flexibles. Y esos elementos pueden cambiar fácilmente. Con la migración de los puertorriqueños a Nueva York, el espiritismo de la isla tuvo que adaptarse al nuevo ambiente. El espiritismo construyó cada vez su propio sistema de creencias y prácticas, con capacidad de cambiar fácilmente para incluir nuevos elementos o rechazar los viejos. La composición de los elementos varía en todos los centros espiritistas en Nueva York. Eso es la hibridación, la mezcla entre lo tradicional y lo moderno, lo rural y lo urbano, entre espíritus y orichas.

Lo mismo puede decirse sobre la cultura caribeña en Nueva York, la cual no es algo homogéneo sino una mezcla de elementos de diferentes orígenes que se reúnen sólo en el nuevo contexto, Nueva York. Cada creador de la cultura —que puede ser un migrante del Caribe, sus hijos, pero también personas marginales del Caribe como p. ej. *African Americans* (norteamericanos con herencia africana) con una

identificación fuerte con el Caribe— interpreta la cultura de una manera individual. Por eso no hay una cultura, sino varias, y es necesario introducir la polifonía en el marco de la cultura: La cultura caribeña en Nueva York puede ser descrita como un *bricolage* polifónico con las siguientes características:

La cultura consta de elementos de diferentes orígenes que en sí mismos tampoco son homogéneos; estos elementos, cuya significación puede variar, están reunidos en una estructura acéntrica. Elementos fundamentales pueden volverse elementos decorativos que podrían desaparecer en otro momento. Existen pocos puntos centrales con otros elementos variables alrededor. La composición cultural varía en cada situación, lugar y tiempo; también cada creador de la cultura, pues la expresión de un grupo no es idéntica para todos sus miembros. Cada persona valora los elementos culturales individualmente, y les da diferente significación. Por ejemplo en el idioma *Kreyòl* (de Haití) hay un punto fijo para muchos caribeños, como en el *spanglish*, la mezcla de español e inglés, para otros. Otro punto fijo es la religión, especialmente las variaciones populares del Caribe: el vudú es un punto fijo muy fuerte, como el espiritismo popular para los migrantes puertorriqueños en Nueva York.

Un aspecto central de la cultura caribeña en Nueva York lo constituyen los elementos sensoriales que caracterizan la diáspora africana: la posibilidad de la incorporación de seres divinos y también de diferentes estilos musicales y movimientos. A diferencia del grupo de los norteamericanos con herencia africana, que se identifican también fuertemente con la diáspora africana, África no es el lugar central, sino el Caribe, las islas caribeñas. Los norteamericanos africanos que se identifican con la cultura caribeña construyen su relación con el Caribe muchas veces con base en una descendencia religiosa (sobre los padrinos y madrinan de su iniciación en la religión caribeña).

Los elementos sensoriales de la diáspora africana son importantes también para el intercambio con extranjeros, y este intercambio define la cultura caribeña. Los elementos extraños pueden incorporarse permanentemente, si un miembro de la cultura tiene contacto con estos. También pueden rechazarse elementos comunes, si su significación disminuye para los miembros del grupo. Algunos grupos establecen límites frente a los extraños, otros los integran. La aceptación de nuevos miembros en una comunidad religiosa puede significar la integración de nuevos estilos musicales, nuevos movimientos, pero también el desplazamiento de miembros a otra comunidad religiosa. En cada situación los miembros toman sus decisiones individualmente.

La interacción con la sociedad oficial es también importante. La sociedad o parte de ella influye en el proceso de creación e integración de nuevos elementos, y el rechazo de elementos viejos. Pero la composición de una cultura puede variar en sentido opuesto a la presión de la sociedad. En su relación con la sociedad —o con las partes dominantes de la sociedad— los miembros de la cultura caribeña ofrecen una gran flexibilidad. Si se adaptan a la presión social, invierten la presión en su propio beneficio; por ejemplo, en cuanto al conflicto sobre el sacrificio de animales: cuando los sacerdotes cubanos lograron ante la corte suprema en Washington

terminar la prohibición oficial, la reputación de las comunidades caribeñas —y de los sacerdotes— aumentó. Pero ese es solamente un aspecto de la historia; al otro lado, si una comunidad no puede lograr las condiciones deseadas, no abandona el sacrificio, sino que cierra las puertas ante las miradas extrañas y se excluye de la sociedad oficial.

El entorno influye en los *bricoleurs* que se adaptan a cada cambio de lugar. Cada cultura tiene por eso una relación íntima con el lugar etnográfico, y los modelos universales tienen solamente un valor reducido. También hay diferentes manifestaciones de la misma cultura, ya que no hay un *bricoleur* abstracto sino que cada situación permite diferentes soluciones, que dependen también de las emociones y sentimientos de las personas. Esa polifonía impide la creación de un todo homogéneo.

Bibliografía

- Akoni, El (1967). *Ayúdese espiritualmente: la voz de Orunla*. Studium Corporation, New York.
- _____ (1975). *La voz de Orunla: el cordón del Orilé*. Studium Corp., New York.
- Bachtin, Michail (1979). *Die Ästhetik des Wortes*. Suhrkamp, Frankfurt.
- _____ (1996) [1965/1963]. *Literatur und Karneval: zur Romantheorie und Lachkultur*. Fischer Taschenbuch Verl, Frankfurt am Main.
- Bastide, Roger (1960). *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Presses Universitaires de France, Vendôme.
- Benedetti, María Dolores Hajosy (1992). *¡Hasta los baños te curan! Remedios caseros y mucho más de Puerto Rico*. Puerto Rico.
- Benoist, Jean (1996). “Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives”. En: *Études créoles: culture, langue, société*. Aix-en-Provence, Vol. 19 No. 1, pp. 47-60.
- Brandon, George E. (1983). *The Dead Sell Memories: An Anthropological Study of Santería in New York City*. Ph.D. thesis, University of New Brunswick, NJ.
- Duany, Jorge (1999). “Making Indians out of Blacks: The Revitalization of Taíno Identity in Contemporary Puerto Rico”. En: Haslip-Viera, Gabriel (ed.). *Taíno Revival: Critical Perspectives on Puerto Rican Ideality and Cultural Politics*. Hunter College, Centro de Estudios Puertorriqueños, New York, pp. 31-55.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.
- _____ (ms. [manuscrito], s. f.). *Noticias recientes sobre la hibridación*. 17 p.
- Gregory, Steven (1986). *Santería in New York City: A Study in Cultural Resistance*. Ph.D. thesis, New School for Social Research.
- Harwood, Alan (1977). *Spiritist as Needed: A Study of a Puerto Rican Community Mental Health Resource*. John Wiley & Sons, New York.
- Haslip-Viera, Gabriel (1996). “The Evolution of the Latino Community in New York City: Early Nineteenth Century to the Present”. En: Haslip-Viera, Gabriel y Bayer, Sherire, (eds.). *Latinos in New York: Communities in Transition*. Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame/London, pp. 3-29.
- Kardec, Allan y Turk, H. J. de (1986). *Diccionario espiritista. Catecismo espiritista*. Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Librairie Plon, Paris.

- Lévi-Strauss, Claude (1997). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económico, Bogotá.
- Michtom, Madeleine (1975). *Becoming a Medium: The Role of Trance in Puerto Rican Spiritism as an Avenue to Mazeway Resynthesis*. Ph.D. thesis, New York Univ.
- Mörner, Magnus (1967). *Race mixture in the history of Latin America*. Little, Brown and Comp, Boston.
- Montoya Bonilla, Sol (2000). "Karneval in Kolumbien: Mismedad und Otredad in Aufführungen und Inszenierungen". En: Montoya Bonilla, Sol y Schmidt, Bettina E. *Teufel und Heilige auf der Bühne: Religiosität und Freude bei Inszenierungen mestizischer Feste in Südamerika*. Curupira, Marburg, pp. 11-79.
- Morales-Dorta, José (1976). *Puerto Rican espiritismo: religion and psychotherapy*. Vantage Press, New York.
- Paz, Octavio (1993) [1967]. *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Ed. Seix Barral, Barcelona.
- Pérez García, Mavette (1988). "Spiritism, historical development in France and Puerto Rico". En: *Revista/ Review Interamericana*, Vol. 16, pp. 67-76.
- Rincón, Carlos (1994). "Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme". En: Scharlau, Birgit (ed.) *Lateinamerika denken: kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Narr Verl, Tübingen, pp. 1-35.
- Rodrigues Brandão, Carlos (1993). "El alma del otro. La Ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones de Brasil". En: Gossen, Gary H; Klor de Alva, J. Jorge y Gutiérrez Estévez, Manuel et al. (eds.). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Vol. 3: La formación del otro. Siglo de XXI de España Editores, Madrid, pp. 251-316.
- Rodríguez Escudero, Néstor A. (1991) [1978]. *Historia del Espiritismo en Puerto Rico*. Quebradilla, PR.
- Rogler, Lloyd H. y Hollingshead, August B. (1960). "Algunas observaciones sobre el espiritismo y las enfermedades mentales entre puertorriqueños de clase baja". En: *Revista de ciencias sociales*. Río Piedras, P. R., Vol. IV (1), pp. 141-150.
- _____ (1962). "The Puerto Rican spiritualist as a psychiatrist". En: *The American Journal of Sociology*, Vol. LXVII (July 1961-May 1962), pp. 17-21.
- Sánchez Korrol, Virginia E. (1994) [1983]. *From Colonia to Community: The History of Puerto Ricans in New York City, 1917-1948*. Contributions in Ethnic Studies, 9. Greenwood Press, Westport/London.
- Schmidt, Bettina E. (1995). *Von Geistern, Orichas und den Puertoricanern: zur Verbindung von Religion und Ethnizität*. Curupira, Marburg.
- _____ (2002). *Karibische Diaspora in New York: Vom "Wilden Denken" zur "Polyphonen Kultur"*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.
- _____ (2003). "The Presence of Vodou in New York City – The Impact of a Caribbean Religion on the Creolization of a Metropolis". En: Collier, Gordon y Fleischmann, Ulrich (eds.). *A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*. Ed. Rodopi B.V, Amsterdam/New York, pp. 213-234.
- Spielmann, Ellen (1994). *Brasilianischen Fiktionen: Gegenwart als Pastiche*. Vervuert, Frankfurt am Main.
- Todorov, Tzvetan (1986). "Le croisement des cultures". En: *Communications*, Vol. 43, pp. 5-26.