



REFLEXIONES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE RELIGIOSIDAD Y SANACIÓN, TRANCE Y POSESIÓN EN CUBA Y ÁFRICA

REFLECTIONS ON RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION/HEALING, AND TRANCE/POSSESSION IN AFRICA AND CUBA

José Alberto Galván Tudela*

Cómo citar este artículo/Citation: Galván Tudela, J. A. (2016). Reflexiones sobre las relaciones entre religiosidad y sanación, trance y posesión en Cuba y África. *XXI Coloquio de Historia Canario-Americana (2014)*, XXI-088. <http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/9568>

Resumen: El presente texto pretende introducir a una reflexión general sobre las relaciones entre religiosidad y sanación y el trance y la posesión tanto en África como en Cuba. Esta reflexión tiene como punto de partida todo un conjunto de trabajos sobre ambos temas, y el trabajo de campo llevado a cabo en Cuba, especialmente en la zona oriental de la isla. Intenta efectuar una clarificación de conceptos y establecer las conexiones existentes entre ellos, en el marco de las prácticas simbólico-rituales.

Palabras clave: Religiosidad; sanación; trance; posesión; África; América; Cuba

Abstract: This text is an introduction from a general reflection on religiosity/healing and trance/possession relationship in Africa and Cuba. This reflection has in mind some works on these questions, and the fieldwork carried in Cuba by author in east region of the island. I want clarify concepts and connections between them, in the context of symbolic-ritual practices.

Keywords: Religiosity; healing; trance; spirit possession; Africa; America; Cuba

REFLEXIONES SOBRE SANACIÓN Y RELIGIOSIDAD

Ante todo, debo afirmar que existe una estrecha relación entre religión y sanación, en el sentido de que las acciones que vamos a estudiar no son exclusivamente físico empíricas, tales como las realizadas por los curanderos que arreglan huesos, músculos... , aunque dichas acciones estén pautadas, por lo que se pueden incluir entre los rituales terapéuticos, sino especialmente en aquellas que aparecen relacionadas con el mundo religioso de varias maneras.

Por ello, en primer lugar, debemos distinguir entre rituales terapéuticos mágico-simbólicos y físico-empíricos. Es decir, una cosa son los rituales en los que sólo intervienen en los procesos componentes simbólicos y mágicos sin contacto físico y corporal, tales como los rezados, las referencias a santos o espíritus en las canciones o transmisiones, y otros son los rituales más físico-empíricos, como untar al enfermo de barro, bañarle la cabeza con agua, en ocasiones de una botella previamente bendecida que contiene una cruz, con ron, perfumes y miel, limpiarlo con ramos golpeando suavemente el cuerpo, agarrarle la cabeza tensamente en ademán de sacar la enfermedad... Por ello, debemos tener en cuenta que muchas de esas acciones terapéuticas físico-empíricas se realizan en lugares religiosos, ante altares repletos de santos, los objetos han sido previamente bendecidos o se hacen bajar a aquellos para encabalar a la curandera o sus ayudantes. En este sentido, aunque las acciones sean físico-empíricas están

* Catedrático de Antropología Social. Profesor Honorario de la Universidad de La Laguna. Tenerife. España. Correo electrónico: galvantudela.alberto@gmail.com

mediatizadas (agua bendecida, botella con una cruz) y contextualizadas en el mundo religioso de sus practicantes.

A su vez, en segundo lugar, debemos tener en cuenta que frecuentemente las curaciones constituyen un primer paso de una secuencia ritual más amplia. Se trata de que, en caso de perceptible mejoría o curación por parte de un enfermo, este debe hacer una ofrenda al santo o espíritu en agradecimiento, en ocasión de las fiestas o bembés asociados con el calendario religioso de los mismos en Cuba, tales como la noche del tres al cuatro de diciembre para Santa Bárbara o Changó, y del 16 al 17 de diciembre para San Lázaro o Babalú-ayé.

En ambos sentidos podemos afirmar que los rituales terapéuticos, especialmente aquellos que presentan algunos componentes mágicos y/o simbólicos están fuertemente insertos en el mundo religioso.

Por otra parte, podemos afirmar que la actividad terapéutica, al menos en la tradición católica, y la actividad clínica se caracteriza por ser individual y privada. Se trata de una relación personal entre médico y enfermo, entre curandero y enfermo, con asistencia en ocasiones de algún familiar. Más aún, estamos acostumbrados a analizar la oposición magia/religión como correlativa a la relación individual/colectiva en sentido durkheimiano. Como veremos, contrariamente, en contextos cristiano-evangélicos (tales como el Pentecostalismo en todo el mundo, y el Ministerio Apostólico y Profético y la Congregación Apostólica Jesús Puerta de Dios en Contramaestre y Baire en Cuba) y en el centro espiritual de La Salada (Baire, Cuba), aunque no se excluye la consulta individual, nos encontramos ceremonias y consultas de carácter público, ante cientos de espectadores que rezan en su iglesia, y/o multitud de enfermos y acompañantes, que asisten expectantes con el fin de comprobar el éxito de la curandera, la premonición de acontecimientos (accidente, llegada del hospital de una persona muy enferma o desahuciada), y la mejoría o cura de los enfermos¹. Este carácter público está estrechamente asociado a otros dos fenómenos, en gran medida generados intencionalmente por la curandera de Baire. Uno de ellos es la expansión del rumor y otro lo que denominamos el milagro de la esperanza, íntimamente relacionados.

Dicho esto, a continuación veamos las relaciones entre sanación y religiosidad², a partir de una investigación realizada en La Salada (Baire, Cuba) en el suroriente cubano durante el verano de 2007.³

Voy a mencionar primeramente sólo cinco casos, escogidos al azar, que según una de las madrinas que ayudan a la santera/curandera de Baire en su trabajo muestran el poder de la misma:

1- «Una niña de 1 mes y medio de nacida, residente en La Salada, el pediatra le detectó un pequeño fallo en las palpitations cardíacas y diagnosticó un soplo. Trajeron a la niña de la consulta al centro; su madre estaba desesperada y llorando; la curandera le hizo un trabajo y le mandó una botella, unas tisanas. Al cabo de dos semanas la madre llevó la niña a realizarle una ecografía y un electrocardiograma, donde le dio un poco alterado; luego de terminar el tratamiento enviado por la curandera volvió al hospital a realizarle un nuevo chequeo a la niña. Los resultados fueron negativos, y normal su funcionamiento. No requirió tratamiento médico posterior».

2- «Un señor de 64 años de edad, de Jiguaní, refiere haber padecido por 12 años de una hernia flotante en el estómago. Todos los alimentos que ingería le hacían daño, no podía comer con satisfacción y sufría grandes dolores de estómago. Refiere que se realizó un chequeo antes de venir al centro y tenía la hernia presente en el estómago. Fue con la curandera y sacó una botella de agua. Al cabo de los días, los dolores de estómago fueron desapareciendo. Se realizó un trabajo de limpieza. Al mes de realizado esto y tomarse otra botella de agua, fue al hospital a realizarse un chequeo y las molestias no las sentía. Los resultados de los complementarios realizados fueron negativos. La hernia había desaparecido, mientras estaba tomando las botellas de agua no llevó tratamiento médico».

1 La curandera de Baire atiende a los enfermos privadamente en días que no se consideran de trabajo en público, tal como atender a niños con mal de ojo, empachos y a otras personas. Estos casos frecuentemente son presentados por madrinas y padrinos. Asimismo, realiza trabajos privados en casa de los enfermos, siempre pidiendo autorización a los santos.

2 El campesinado blanco cubano ha recibido una indudable influencia de las Islas Canarias en lo que se refiere a la medicina popular, a través de la inmigración secular a este país, especialmente durante los siglos XIX y XX [SEOANE (1962), (1987); MATEO, (1997)].

3 GALVÁN, ROSARIO y SÁNCHEZ (2009).

3- «Mujer, de 36 años de edad, residente en Ciego de Ávila, refiere haber padecido por más de 6 años de un herpes en la piel (según los médicos), que la llevó a perder el matrimonio y que muchos familiares y amistades se alejaron de ella, pues despedía un olor desagradable de su cuerpo. La hermana la trajo al centro y le realizaron un trabajo con el fango utilizado aquí, y le mando a realizar un ungüento con algunas hiervas y grasa de algunos animales, y untarlo en todo el cuerpo. Luz María realizó todo con mucha fe y la esperanza de curarse, pues ya los médicos no sabían que hacer con ella, ni qué tratamiento darle, pues todo era en vano. Al cabo de dos meses de llevar el tratamiento enviado por la curandera su piel fue sanando, desapareciendo las manchas ocasionadas por las llagas. Hoy, a seis meses ha venido al centro a dar su testimonio y enseñar todo su cuerpo, el cual ha quedado sin tan siquiera una pequeña mancha de esta enfermedad».

4- «Una madre refiere que su pequeño de 4 años de edad, de sexo masculino y residente en la Salada, Baire, le fue detectado un soplo en el corazón. La madre acude con prisa a casa de la curandera, buscando la solución a la enfermedad de su hijo. Su bebé había sido llevado al hospital para realizarle unas pruebas, las cuales obtuvieron un resultado negativo; el tratamiento que recibió el pequeño fue la ingestión de dos botellas de agua santiguadas por la curandera. No hubo tratamiento médico».

5- «Una joven de 36 años de edad, residente en Jiguaní (Granma), refiere haber padecido de asma bronquial durante toda la vida. Utilizaba hasta tres spray de aerosol a la semana. Decidió ver a la curandera, y le fue realizado un trabajo con 2 clavos nuevos y se tomó 2 botellas de agua santiguadas aquí. Hoy a los dos meses de este suceso ha venido a dar su testimonio y entregar 2 spray que tenía en su casa, los cuales no ha utilizado más, y lleva una vida normal, puede correr, bailar y realizar todas las tareas que se planifica sin ninguna dificultad».

Casos como estos son indicadores de la creencia, que hoy se expande desde La Salada, en la provincia de Santiago de Cuba hasta el centro del país pasando por las provincias de Granma, Holguín, Tunas, Camagüey y Ciego de Ávila.

En sólo 5 meses, la noticia de que existía una «santera milagrosa» en La Salada recorrió toda Cuba. Durante el trabajo de campo en el mes de agosto del 2007 se pudo apreciar cómo desde un centro religioso situado en el municipio de Contramaestre, Baire, y previamente en el III Frente en la Sierra Maestra, se difundió en zonas de Holguín y Granma, llegando a la isla de la Juventud, los municipios de Ciego de Ávila y Sancti-Spíritus, e incluso a La Habana, donde residen personas cuyo origen se encuentra en el Oriente cubano. Por otra parte, consta que algunos extranjeros de ascendencia italiana o española, esposos/as de cubanos/as y de Miami, inmigrantes o hijos de inmigrantes cubanos en EE.UU, se hicieron presentes en la localidad.

La intencionalidad por parte de la santera de generar dicha expansión es evidente cuando se observó que solicitaba a menudo a los enfermos o acompañantes que digan al público en alto cómo se sienten o a un extranjero, firmante de este trabajo de investigación, por qué se encuentra en el centro de La Salada, y cuál es su opinión al respecto.

Pensamos que para poder entender en todas sus dimensiones la resonancia de este fenómeno social, debemos preguntarnos por qué asiste tanta gente al lugar, y cuál es la naturaleza de las enfermedades objeto de curación, en el marco de lo que denominaremos el milagro de la esperanza.

EL «MILAGRO DE LA ESPERANZA»

No hemos podido observar casos evidentes de curación, pero sí de mejoría de personas desahuciadas por los médicos. En el período observado la curandera ha arrojado en nuestra presencia, a un rincón del espacio ritual entre la casa-vivienda y la casa de los santos, múltiples objetos (sillas de ruedas, bastones, muletas...) y conserva lo que se supone son pruebas acerca de lo que tenían en su cuerpo diferentes enfermos, tales como unas botellas conteniendo los restos de vómitos... Mientras unos están situados al exterior y en un lugar visible, los otros están ubicados dentro de la casa de los santos, sobre unas repisas

al lado del altar. Tanto unos como otros son mostrados reiteradamente al público que asiste a los rituales terapéuticos.

Podemos preguntarnos por qué la gente va a consultarse o a ser tratada por la curandera. ¿En qué medida ello tiene que ver con los tipos de enfermedad? Las enfermedades cubren un amplio espectro. Por una parte, entre las enfermedades relacionadas están, en primer lugar, las derivadas del reuma, y las ligadas a la parálisis, el raquitismo y la invalidez. Otras afectan a la piel, tales como el herpes.

Por otra parte están las relacionadas con medicina interna como son el asma bronquial, los dolores de estómago, de vientre y de cabeza, la insuficiencia renal crónica, el soplo del corazón, la hernia flotante, el fibroma y sangramientos en las mujeres, la imposibilidad de quedar embarazada, el cáncer de próstata.

Por último, la ceguera, las enfermedades mentales, como la esquizofrenia, y las nerviosas, tales como la relatada más arriba y asociada a la posesión. Sólo esta última es tratada con plantas como “la lluisnita” y la tila, incorporando el rezado de un credo, un padrenuestro y un avemaría en el ritual.

Además, la curandera trata casos de alcoholismo y de tabaquismo, enfermedades que para nuestro propósito podemos considerar hábitos considerados nocivos socialmente. Sólo un extranjero, en un contexto deplorable como este, vino pidiendo mejora en los negocios. Sólo hemos podido constatar en el caso del tabaquismo que se colocan 3, 7 o 21 cigarrillos enrollados en un papel, sobre uno de los escalones del altar.

Debemos tener en cuenta que prácticamente todas las enfermedades son tratadas con el agua de la cruz, el fango, el humo del tabaco, y derramando el agua de un coco con ron y perfume.

Muchos espectadores/as tienen en su mente las curaciones por medio de la fangoterapia termal, aunque el fango no se deposita por un proceso de decantación ya que la tierra es recogida del suelo de los alrededores y mezclada con agua bendecida de la botella con la cruz en su interior a fin de conseguir el barro o fango, ni utiliza agua termal, dado que el agua debe ser de la cañería, no comprada en una tienda, ni ponerla en la nevera, ni sobre el suelo, pues se cree que desactiva su poder. Si esto sucediera debe ser puesta otra vez la botella delante o en el altar. Al barro y el agua se le añade perfume, miel, humo de tabaco, pero también oraciones y santiguados con la señal de la cruz.

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que aunque el fango termal puede actuar como un eficaz antiacné, gracias a la acción de los oligoelementos que lo componen, y que sus componentes activos son los elementos que retardan el proceso de envejecimiento, activando otros efectos biológicos y enzimáticos gracias a la vinculación transcutánea de sustancias en forma iónica descongestiva y antiinflamatoria, combatiendo la celulitis, la artritis y como antirreumático, el fango y el agua utilizados en los rituales terapéuticos de La Salada adquieren su poder de la presencia de los santos y espíritus, a través de las bendiciones que la curandera proyecta sobre dichos elementos, de la intervención limpiadora de las ramas, del humo del tabaco y el ron... y sobre todo de la creencia. En este sentido, la curandera oscila entre la tradición y la modernidad, incorporando mágico simbólicamente algunos elementos como el fango en sus rituales, favoreciendo así la creencia de que su eficacia simbólica es real.

De la curandera se dice que es santa, que es milagrosa, y durante los rituales constantemente está dirigiéndose al enfermo y al público, para que afirme qué ve, cómo se siente, haciendo andar penosamente al inválido... premonizando accidentes que van a suceder, enfermos graves que van a llegar...

Por otra parte, estamos ante una curandera que utiliza medios similares a los del fisioterapeuta, animando al enfermo, generando autoconfianza, mostrándole que sí puede curarse... Es decir, generando una esperanza colectiva de que es posible el milagro. Enfermedades de años, considerados por la medicina oficial sin remedio, como la parálisis y la invalidez, la hidropesía entendida por los informantes como producto de una toma malintencionada ofrecida por alguien que quiere hacer un mal, la soriasis u otras enfermedades de la piel, se abren a la esperanza, aunque sólo sea de una mejoría.

Sin duda, el que se celebre públicamente y no privadamente el ritual, entre cantos e imploraciones de carácter mágico religioso en los que la curandera, oficiantes, enfermos y público participan, es decisivo en el proceso para generar el convencimiento personal y el consenso generalizado. Es por ello que hemos denominado este epígrafe «el milagro de la esperanza», es decir, que la actividad de la santera ha abierto una posibilidad y ha desarrollado la esperanza de una curación, antes unimaginable. Quiérase o no, este ritual a la vista de la gente expectante es milagroso por cuanto es público. A la vez, ello explica

la reproducción y desarrollo individual de la fe. Como hemos indicado más arriba, durante el trabajo de campo, en el mes de agosto, la curandera preguntó de repente a uno de los autores de este texto que qué le parecía aquello. Solo pudo decir que el que 500 personas de distantes lugares de Cuba estuvieran de pie esperando la bendición de las 1.000 a 1.500 botellas desde el día antes y siguiendo con júbilo las acciones rituales era ya el milagro de la esperanza que la santera había conseguido.

El fenómeno social de La Salada (Baire) es concebido por los practicantes como un movimiento religioso misionero, comandado por una curandera que hace bajar, haciéndose presentes, a los santos católicos relacionados con la enfermedad (San Lázaro) y la curación (San Rafael), así como a los santos de la santería cubana, especialmente los guerreros (Elegguá, Changó y Oggún) y a los santos y espíritus del Palomonte (Sarabanda y Vence Batalla). No obstante, el centro es pensado como un centro espiritual, y la música tiene una tonalidad expresiva, propia del espiritismo. Los rituales de curación constituyen una variante del «espiritismo de caridad», llevado a cabo por oficiantes individuales, en la región y ciudad de Santiago de Cuba, dedicado a «hacer la caridad» a través de la creación de centros y/o misiones para curar enfermos.

Una de las características centrales de los rituales terapéuticos de La Salada, por tanto, lo constituye el carácter público, no privado, de los procesos curativos. Hasta aquí, he intentado poner de relieve la importancia del rumor en la construcción de la creencia curativa como «milagrosa», lo que hemos denominado el milagro de la esperanza.

REFLEXIONES SOBRE LA POSESIÓN Y EL ESTADO DE TRANCE

La posesión constituye a la vez un patrón comportamental observable y un sistema de interpretaciones y de creencias. Tales creencias sirven para interpretar signos y estados comportamentales como la expresión de una relación entre los seres humanos y las entidades espirituales. La creencia estructura el comportamiento. El comportamiento de los poseídos y el estado psicofisiológico exhibido ha sido denominado por unos autores como *disociación o trance*⁴ por otros como *estados alterados de conciencia*⁵ o *crisis de posesión*.⁶ El trance, para algunos autores, es un estado como de sueño, de hipnosis profunda, que aparece también en la histeria y en algunos medios espiritistas, que limitan el aparato sensorial y motor, con subsiguiente amnesia de lo ocurrido durante el transcurso del mismo. Para algunos es inducido por la música y la danza.⁷ Para otros se asocia con la ingestión de sustancias alucinógenas, p.e en África la planta denominada *iboga*,⁸ el consumo de alcohol u otra variante (por ejemplo, el “piquipiqui”, un alcohol destilado de 90°, en Cuba)..., con el movimiento circular rápido, con la rápida y entrecortada hiperventilación de la respiración, con el sonido repetitivo de los tambores.⁹

En lo que hay discusión es en la relación entre *éxtasis* y *trance*. I. Lewis (1971), I. Lewis, Ahmed Al-Safi & S. Hurretz, Eds. (1991) y R. Bastide (1950, 1989) incorporan como sinónimos ambos términos, de ahí que el primero hable de religiones éxtáticas en sentido amplio. Otros, como E. Bourguignon, afirman que es “el paroxismo del trance”. Por último, muchos autores los distinguen, relacionando el éxtasis con la *unión y el arrobamiento de los místicos*, asociados con la ascesis, la soledad y el silencio, mientras el trance de los santeros aparecería asociado con la música, el ruido, el movimiento convulsivo y el carácter público. Así, los cultos del *candomblé* brasileño, el *bori* nigeriano, el *rab* senegalés, el *zar* etíope o la *santería* cubana, excepto en el grado de violencia y convulsión, se identifican en las condiciones bajo las cuales ocurren, en las ideas asociadas a ellos, y en sus manifestaciones.

Además, como ha afirmado L. de Heusch (1962, 1973) estamos en el primer caso, ante *religiones de ascenso*, mientras que en las segundas estamos ante *religiones de descenso*, en un caso con religiones

4 BOURGUIGNON (1971); BOURGUIGNON & PETTAI (1980).

5 FERICGLA (1994), (1998).

6 MÉTRAUX (1955), (1958).

7 LEIRIS (1958).

8 HARNER (1978), (1986); FERNÁNDEZ (1982) y MALLART (2012).

9 BLOCH (1989); FERICGLA (1988) y ROUGET, (1983).

contemplativas donde el creyente *se acerca a los dioses*, y en el otro con religiones donde son los santos o dioses los que *bajan y poseen* a sus creyentes.

En Contramaestre (Cuba) tiene lugar siempre en el contexto de un ritual, que está siempre estructurado por medio de celebraciones, fiestas, bembés, aunque en ocasiones puede tener lugar durante una curación, especialmente en el caso de lo que se denomina *un cambio de vida* de una persona por una paloma o un pollo pequeño, o de *una limpieza*. En el primer caso, se realiza por parte de espíritus o santos. Sucede frecuentemente en los patios de las casas-vivienda, donde se encuentran las “casas de santo”, en las que *se consulta a las personas y se les da la caridad*.¹⁰

Como es sabido, tener una casa de santo separada de la casa-vivienda constituye “el modelo ideal”, en sentido émico, ya que como dicen los informantes, de tenerlos en la casa-vivienda es posible que cojan los males de las personas que habitan o visitan la casa. Asimismo, cuando la casa de santo es independiente y se va a hacer una fiesta o bembé se *limpia el altar y todo tipo de obra que se haya puesto en el mismo, pues las obras se consideran ‘cosa guerrera’ contra algún objetivo que tu quieras obtener...* De ahí que tener una casa de santo separada de la vivienda se considere como la mejor solución posible.

En el segundo caso, en ceremonias privadas, la santera trabaja para curar a un enfermo utilizando un animal pequeño (paloma o pollo). Tras hacer una limpieza por el cuerpo del enfermo con agua de coco, el enfermo debe colocar el animal sobre su cabeza y apoyarlo con sus manos fuertemente. La santera entra en trance, haciendo bajar el santo. El animal muere en la cabeza del enfermo. Se parte el coco contra el suelo y se cuenta el número de trozos que caen hacia arriba. Si encontramos un mayor número de estos, entonces es que el santo lo ha acogido bien. A continuación se abre el animal con un cuchillo y se observa que no tiene sangre. El enfermo se curará, pues ha logrado *un cambio de vida*. Debe pagar 7’75 pesos cubanos, que se le meterán en el interior del animal, y será tirado por otra persona en un cruce de caminos.

Por otra parte, según expresaba R. Firth en su artículo “Problems and assumptions in an anthropological study of religion” publicado por la revista *Journal of the Royal Anthropological Institute*¹¹ y en el prólogo al volumen de J. Beattie y J. Middleton (Eds. 1969) sobre los mediums y la sociedad en África, *es conveniente separar los fenómenos de la mediumnidad y los de la posesión por los espíritus*. En ambos casos, se cree que las acciones de las personas son dictadas por entidades extra-humanas que han entrado en su cuerpo o les ha afectado de alguna manera. Ambos tipos de fenómenos a menudo pueden ser concebidos como instancias de una múltiple personalidad; esto es, que el individuo asume otra identidad, en la que se diferencia esta nueva identidad de la de su yo en la vida diaria. Mientras *en la posesión su comportamiento no transmite necesariamente un mensaje particular a la gente, en la médium unidad el énfasis es sobre la comunicación*. La entidad extrahumana no está meramente expresándose a sí misma, sino comunicando algo a su audiencia. Esto implica que el comportamiento verbal y no-verbal de una persona que, poseída por un espíritu actúa como un médium, puede ser controlada en mayor medida que la de una persona simplemente poseída.

Para estos autores, en muchas sociedades las personas poseídas tienden a ser consideradas como pacientes enfermos que necesitan algún tipo de tratamiento, mientras las poseídas que actúan como médium tienden a ser miradas como personas sanas que tienen que llevar a cabo un papel especial. Estos son los casos en los que un médium en trance utiliza un código de interpretación de un paciente poseído.

En África, los primeros accesos de posesión, que llegan antes de la iniciación, son a menudo fuertes y violentos; pero bajo la supervisión del sacerdote del dios, se van calmando asentándose después de un corto período en su templo. Los creyentes no ven la posesión como una especie de sistema terapéutico o como una cura de alguna enfermedad por tratamiento chamánico, otorgando una interpretación religiosa al paso de los accesos indisciplinados a los más controlados después de la iniciación. Más bien si el futuro *olorisha* (iniciado) sufre alguna enfermedad, ella puede ser considerada como un signo del dios, o como un castigo por no haber observado las obligaciones que debe tener con él.

Hay personas que abandonan los santos para entrar en otra religión o por alguna otra razón. Para *los creyentes supone que son castigados por los santos, volviéndolos locos...* Como hemos mostrado en otro

10 GALVÁN (2008), (2010), (2011).

11 FIRTH (1959), p. 89; (2), pp. 129-148.

lugar¹² a una santera desposada con un miembro del Partido Comunista, al ser separada de los santos, producto de las prohibiciones estatales, tuvo verdaderos trastornos, pues ella se sentía atraída por ellos y ellos “tiraban de mí”. Y en muchos casos observados, cuando el trance se hace esperar o no baja la santa, o no se cumplen todos los requisitos del ritual, todo hace indicar que los santos han comenzado a abandonar a la santera.

¿En qué medida la denominada *universalidad del trance* indica que corresponde a una *disposición psicofisiológica innata* en la naturaleza humana, si bien se desarrolla de diverso grado en diferentes personas, como afirman algunos autores.¹³ Para ellos, la variabilidad de sus manifestaciones es el resultado de la variabilidad cultural por la que están condicionadas, consistiendo el trance en una experiencia particular compuesta de una serie de acontecimientos, que en cierta medida sólo podrían ser descritos por aquellos que los han vivido. Sin embargo, es común que estos pierdan parcialmente la conciencia, de tal modo que a las preguntas sobre lo observado en sus conductas no sepan responder. Por el contrario, los espectadores u otros oficiantes son capaces de *interpretar los signos* que manifiestan las personas sujetas al trance. Todo ello muestra que, en último término, lo importante es que no estamos ante un fenómeno individual sino colectivo, de tal modo que en vez de referir el trance a una experiencia subjetiva debemos definirlo por sus manifestaciones externas, por el contexto en que puede ser observado, y las representaciones de las cuales son objeto. Estamos, según R. Firth, ante un culto, pues es parte de una serie compleja de ideas y prácticas relativamente integradas, orientadas al reconocimiento de poderes extra-humanos. La médium unidad y la posesión por los espíritus tienen un campo conceptual y operacional. Conceptualmente, ayudan a producir la evidencia en la mente de otros miembros del grupo social de que el mundo de los espíritus en el que tradicionalmente han sido enseñados a creer es real. Los espíritus desde un universo no visto toman forma material y se comunican a ellos. No obstante, en muchas sociedades, afirma, tales fenómenos gozan de cierto grado de autoexpresión individual, que va bien con las convenciones de la tradición. Y así la médium unidad de los espíritus puede permitir flexibilidad en la conceptualización del universo de los espíritus, y ofrecer presumiblemente algunas posibilidades para el cambio en las creencias.

Existe, por tanto, y en cierto modo, una relación entre la predisposición personal al trance y la demanda social del mismo. Podemos asumir que cuando alguien entra en un estado de posesión puede tener *una cierta tendencia a la sugestión*. De tal modo que en muchas formas de médium unidad algún tipo de autosugestión es usado por el actor para inducir su estado de trance, colocando por ejemplo sus manos juntas y tensando sus músculos, haciendo movimientos rítmicos con la cabeza, siguiendo los latidos de los tambores. No obstante, *las presiones sociales sobre un individuo a entrar en estado de trance son enormes.*

En muchas situaciones *el comportamiento en el culto de médium unidad adquiere elementos estéticos en el comportamiento simbólico de las personas poseídas o de los médium, especialmente cuando el comportamiento toma una forma rítmica, como en el canto o la danza.* Incluso en algunos casos el comportamiento asume una sucesión de formales oposiciones para producir un tipo de conflicto dramático. Tales elementos estéticos pueden contribuir a la relajación de los actores y de la audiencia, sirviendo en cierta medida a dar relieve al estrés.

En la posesión, la persona y el espíritu son instrumentos mutuos. El espíritu es vehículo para la expresión personal, y la persona es un vehículo para una representación colectiva. Pero una expresión de individualidad es entendida y aceptada, es socialmente válida, solo cuando se articula en un lenguaje ritualizado, colectivamente compartido. La persona poseída es al mismo tiempo un instrumento para el santo, el vehículo del espíritu, y aquella o aquel, ambos médium y oricha, simultáneamente persona y representación. En un sentido casi literal, el cuerpo llega a convertirse en un símbolo de lo social, un mediador entre el individuo y el colectivo¹⁴. *El cuerpo poseído es un mediador entre la comunión de los símbolos personales y culturales, entre el pasado y el presente.*

12 GALVÁN (2008).

13 ROUGET (1983).

14 GODELIER & PANOFF (1998).

Existen varios modos como los sacerdotes (santeros...) son reclutados. En África, a veces *el deseo del dios es expresado en un sueño*; o, más espectacularmente, *una persona elegida* puede sucumbir a los accesos de vértigo y desmayo *en medio de una ceremonia pública*, y puede aun precipitarse a los pies de un orisha o vodun que está “montando su caballo”. Generalmente, no obstante, la iniciación es llevada a cabo esperando que el orisha o vodun haya hablado y llamado al orden a la persona que puede servirle. *Una persona a menudo es iniciada como alorisha o vodunsi cuando el oráculo, consultado en el momento de su nacimiento, ha indicado que ese es su destino.* Como hemos indicado en otro lugar,¹⁵ las santeras que he estudiado fueron reclutadas por los orishas mediante diversos métodos, a través de diversos signos. Una de ellas pasó de la incredulidad, por lo que le amenazaba la madre, a una visión de su hermano muerto en trágicas circunstancias, lo que le provocó un estado de *ida de mente*. Tenía 8 años. El espíritu de su hermano le comunica a su madre que *tenía media unidad o corriente de santo y debía seguir trabajando esa cadena*. La metieron en un centro al espiritismo de cordón, limpiándola progresivamente y desarrollando lo que ella traía. Allí la santiguaron, la despojaron, le enseñaban los cantos... aprendiendo los rezos, *controlando sus santos sin que estos la revolcaran*... Otra santera, cuñada y hermana de su marido tuvo signos similares. *Comportamientos extraños, pérdidas de la casa en los montes y cañaverales... muestran que no es que esté loca sino que posee dones que les vienen dados por naturaleza.* Pronto le entra un estado de locura, que es interpretado cómo que son los santos los que la han poseído. Cae desplomada sin conocimiento al tener una visión de una mujer joven vestida de blanco. Al verla en el suelo y después de contarle el sueño, su padrino le indicó que debía ir al cementerio y comprar una muerta, una muchacha de unos 18 años. Fue al cementerio y compró la muerta. Con el polvo de los huesos y agua se duchaba todos los días y otro montón lo regó en una encrucijada de cuatro caminos. A partir de entonces se dedica a la santería, y mientras viva se dedicará a los santos, trasladándose a diferentes localidades de la región y de toda Cuba haciendo *misas, limpiezas y cambios de vida*,... En ambos casos, la dedicación no es por herencia, aunque en el primer caso la santera debió prometer a su padre casi moribundo continuar con algunas de las prácticas que él realizaba, en ocasión de los bembés, para lo que hubo de aprenderlas y realizarlas con la ayuda de una vecina haitiana.

Como expone P. Verger, el comportamiento de posesión entre los Nago-Yoruba, considerado en su contexto religioso, es una parte integral de su cultura y tiene un significado bien definido en él. Por otra parte, existe una presión social sobre el individuo para seguir la tradición en estas materias; por otra parte, *la posesión no es un acceso histérico que un doctor intenta calmar, sino más bien debe ser considerado como una obligación para la sociedad por parte de aquellos que los dioses han elegido para someterlos a ellos.* Esta tesis también fue defendida por Roger Bastide en su libro *Sociología y Psicoanálisis* (1951). Durante un ritual, por ejemplo a Shangó, donde hay muchos elegun orisha dispuestos a ser montados por el dios, aquel sólo monta algunos de ellos. Las danzas del ritual son realizadas perfectamente coordinadas por todos los elegun, que son acompañados durante horas por los tambores *bata*. La posesión tiene lugar en el momento en que el ovejo es sacrificado y ofrecido a Shango. Uno de los huéspedes del elegun que llegó a estar poseído se arrojó hacia el cadáver del animal y lo tomó en sus brazos para mostrar que Shango había aceptado la ofrenda.

El trance o posesión es en cierto modo la secuencia ritual central, el cenit del Bembé en general y de la ceremonia de cada santo en particular, el foco de atención de participantes, asistentes y simples observadores, aunque pueden tener lugar actos de posesión, que denominan *coger muerto*, antes de iniciar la ceremonia propiamente dicha, mientras *se están calentando los tambores* e incluso cuando están oyendo música. Este es el caso de una muchacha de 14 años, que se ha sentido poseída por Babalú-ayé, San Lázaro. Debe ser santiguada con albahaca, perfume y vencedor, hasta que vuelva en sí. Posteriormente debe ser bautizada con un peine, un coco, un puñado de arroz, una cerveza clara, pelando el coco hasta dejarlo blanco, siete rosas rojas y perfume. Ella solo es la que debe peinarse con ese peine. Tiene que ponerse una ropa durante el bautizo, que no se ponga más, botándola al río o a la basura, al terminar el acto.

En el Bembé de Lajas de Guaninao la identidad de los santos revela la autopercepción de los miembros del culto. Los gustos de aquellos por su comida, sus maneras de comunicarse, y sus específicos poderes están ligados a las reflexiones de la sociedad en la que viven los practicantes. Se cree que los

¹⁵ GALVÁN (2008),

santos están interesados en los asuntos humanos y responden a las llamadas de *sus hijos en la tierra*. En respuesta a estos, ellos *montan* temporalmente a los actores rituales, desplazando sus personalidades, estado que se denomina *encabalgamiento del espíritu*¹⁶ y *posesión sagrada* (Olmos & Paravisini-Gebert, Eds. 1997), al igual que en muchas partes de Asia y África. Su expresión facial, sus patrones de comportamiento y de habla se transforman y, *al sentir la corriente de santo, una especie de escalofrío corre por los brazos y todo el cuerpo*.

Característico del Bembé de Lajas es que, excepto en la ofrenda y misa de muerto,¹⁷ el estado de trance tiene lugar al ritmo de las tumbas antes, durante y después del sacrificio simultáneo de los animales, no sólo en ocasión de la ceremonia a Elegguá, sino también en las de San Lázaro, Santa Bárbara y Oggún.

Según P. Verger,¹⁸ “los mediums de los dioses, entre los Nago-Yorubas, y los Fon son denominados iyaworisha o vodunsi- “esposa del orisha” o “esposa del vodun”. Este nombre no implica nada relativo al sexo de la persona, que puede ser tanto un hombre como una mujer. Más bien indica una subordinación con el dios. Un medium puede ser denominado también *elegun orisha* (sacerdote que ha sido o está dispuesto a ser montado por el orisha), *eshin orisha* (el caballo del orisha), *adoshu orisha* (aquel cuya cabeza es el portador de *orisha oshu*, pequeña bola del tamaño de una nuez, hecha con diferentes ingredientes, tales como sangre de animales sacrificados y minerales, que fija y estimula el poder vital o *ashe del orisha*, y que es colocado sobre la cabeza rapada del nuevo iniciado como consagración a un orisha particular), o más en general *el alorisha* (propietario del orisha). El *ashe* abarca también cosas que sirven de soporte a este poder, tales como las hachas de *Shango*, los instrumentos de hierro de *Oggún*, las piedras de las riberas, símbolos de los *orishas del agua* (*Oshun, Yemaya*)”.

En el oriente cubano espíritus masculinos pueden poseer mujeres y hombres, y menos frecuentemente los santos femeninos a los hombres. En Lajas (Contramaestre), la mayoría de los actores rituales son mujeres. No obstante, Santa Bárbara (Changó), también *encabalga* un hijo suyo. Existen, según los informantes dos Santa Bárbara, que incluso pueden tener dos representaciones icónicas. Una *que puede venir bendita*, y otra *judía, del monte*. Esta última, según creen los informantes, impide que sus asociados puedan tener relaciones sexuales exitosas respecto a la fecundación de mujeres o esposa, *especialmente si esta no ama a esa santa. Durante el trabajo de campo una mujer casada con un hijo de Santa Bárbara nos confirmó que en forma de una mujer la santa se le aparecía, riéndose, y diciéndole tras el aborto, te jodiste. Tradicionalmente, los hijos de santo se casan con personas que amen a esos santos, para evitar problemas con ellos*.

El encabalgamiento por los santos es precedido por momentos de intensa concentración, apoyados por los toques de *las tumbas* o tambores, seguidos de momentos de colapso o semiinconsciencia. Los poseídos dan la impresión de haber perdido el control del sistema motor, mostrando convulsiones espasmódicas. No obstante, estos patrones comportamentales comunes, existe una cierta variación individual respecto a los síntomas exhibidos y a su violencia. *Según los informantes, ello depende de la naturaleza del santo y en particular de la relación del caballo con el espíritu*. Es decir, depende de *cómo venga el santo y del tipo de santo del que se trate*. Por ello, pueden existir diferencias personales en las manifestaciones de trance de un año al otro en cada individuo. Así, Changó y Oggún son considerados santos fuertes, guerreros. Antes de entrar en trance, los ayudantes se preocupan de que los actores rituales dispongan de un pañuelo a la cabeza, de color rojo, blanco o negro (Santa Bárbara -Changó-, Eléggua, y Babalú-ayé -San Lázaro-) o atado al brazo izquierdo. Según los informantes, los santos entran en la cabeza y un modo de protegerse de posibles efectos dañinos, es atárselo cubriendo la misma. No obstante, en los bailes a Oggún el actor ritual lleva a la cabeza un sombrero, simulando ir a caballo blandiendo un machete, por lo que le colocan en el brazo izquierdo junto al hombro el pañuelo rojo.

Asimismo, podemos afirmar que *los síntomas parecen estar relacionados con la edad del actor ritual*, más en concreto con la experiencia acumulada de estados de trance, de tal modo que, según explican los

16 (MAYA (1991); COLLEYN (1999) y HAGEDORN (2001).

17 GALVÁN (2010).

18 VERGER (1969), (1986).

mismos informantes, con los años la santera aprende a dominar por sí misma el trance. Por ello, es muy común observar como la misma santera o alguna/o de los/as participantes, encargados de estar atentos para que no falte nada en el ritual, agarran por detrás y con los brazos bajo las axilas al poseído/a muy joven. Incluso, en ocasiones, cuando una/o *coge muerto* la santera termina agarrándole por el pelo y torciéndolo en forma de trenza, dejando al poseído convulsionarse hasta que pierde el trance.

Los primeros trances, un tanto espontáneos, pueden ser signos de que esa persona es conveniente que sea sometida a rituales de iniciación. Tales rituales ayudarán a adivinar qué santo es responsable de tales estados. En todos los casos de trance, *este termina con dos gestos consecutivos, frotarse con ambas manos fuertemente el rostro y seguidamente estirar los brazos y manos violentamente y en dirección al altar*, para liberarse del espíritu. Según todos los informantes, cuando estás *en trance no se recuerda nada de lo sucedido*. De hecho, en muchas personas, se observa un breve periodo de desorientación cuando vuelven en sí, debiendo ayudarle a mantenerse en pié y sentarse.

En África, como en Cuba, *los poseídos por el orisha o vodun durante un ritual muestran comportamientos muy disciplinados. Tal comportamiento fue modelado en base a rasgos característicos por tradición de la personalidad del ser que se supone se encarnó en él*. Ogún, dios de los herreros, guerreros, cazadores, y de todos aquellos que usan el hierro, es caracterizado por modales enérgicos y toscos o groseros; *Shango (Yoruba) o Hevioso (Fon)*, dios del trueno, por bailes alegres y varoniles; *Orishala o Obatala (Yoruba) o Lisa (Fon)*, el dios creador, por movimientos serenos y calmados; *Shapana (Yoruba) o Sapata (Fon)*, dios de las enfermedades contagiosas y de la piel, por una agitación inquieta; *Eshu Elegba (Yoruba) o Legba (Fon)*, mensajero de los dioses, por actitudes cínicas y abusivas. Estos ejemplos muestran solo una parte del rango total de comportamientos que el *caballo de los dioses*, puede adoptar.

La manifestación de una enfermedad nerviosa, persistente mala suerte, esterilidad o serie de abortos en una mujer son signos de un enojo o enfado del dios. La gente que sufre estos infortunios generalmente va a consultar al *babalawo (Yoruba)* y al *pbokonon (Fon)*, que consultando el *Ifa (Yoruba) o Fa (Fon)*, sistema de adivinación, intenta encontrar las razones de aquellos. Si las turbaciones del enfermo no se encuentra que son causadas por la malevolencia de un vecino o por el espíritu de un miembro de la familia, sino que son vistas como un signo de que los deseos de los orishas o vodun son tenerlo como un médium, usualmente accede a la iniciación como *alorisha o vodunsi*.

Durante el estado de disociación, el individuo representa, por tanto, un conjunto de roles. El (y más a menudo ella) debe imitar los movimientos y los comportamientos del santo correspondiente. Así, por ejemplo, mueve su boca y corre como si fuera un caballo, cuando está poseído por Ogún, o presenta sus manos lisiadas, engarrotadas y los ojos perdidos como Babalú-ayé (San Lázaro). En este sentido, en el Bembé de Lajas (Contra maestre) tanto en las ceremonias de San Lázaro y Santa Bárbara como en las de Eléggua caen en trance cuatro y cinco personas, a menudo las mismas, mientras que en las de Oyansa, Ogún y Onésimo, padre difunto de una de las santeras, sólo una o dos. La santera entra en trance en esos dos o tres días de Bembé un total de 6 veces, mientras el resto de la cofradía, formada por hijo/as de la santera unas tres veces. En este caso, al estar formado el colectivo de actores rituales por miembros familiares, del linaje, y amigos muy allegados, no existen aparentes diferencias en las manifestaciones de la posesión, excepto algunas variaciones individuales, como en el caso de volar por la enramada y de esta a la guácima, palo central en esta familia de santo, en el único ahijado varón. No obstante, al preguntar a los informantes por qué existen esas variaciones en la puesta en escena del ritual de año a año, estos insisten en que los santos nos hablan en sueños, indicando algunos aspectos de los comportamientos a llevar a cabo.

Es evidente, por tanto, que el sincretismo y la posesión otorgan un papel decisivo, entre los afrocubanos, al “cuerpo” en la praxis ritual. *El cuerpo es el factor clave en la práctica de todo ello, constituyendo la posesión por parte de los espíritus o santos el núcleo central del ritual. El ritual corporeiza todo un complejo de ideas, a la vez que la posesión constituye una experiencia ritual y colectiva, y la experiencia social es condensada en entidades espirituales con referencia a la historia y la cultura cubanas*. Las entidades espirituales son mediadoras en más de un sentido. En el sentido tradicional religioso ellas median entre el mundo humano y espiritual, el mundano y el trascendente. En el sentido social y cultural

contemporáneo ellos *median entre lo individual y lo colectivo, entre el pasado y el presente, y entre la tradición cultural y las demandas de la vida moderna*¹⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- ATKINSON, J. M. (1992). "Shamanisms today". *Annual Review of Anthropology* 21, pp. 307-330.
- BALZER, M.M. (1997). *Shamanic Worlds*. Armouk, North Castle.
- BASTIDE, R. (1951). *Sociologie et Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BASTIDE, R. (1969). *Las Américas Negras*. Madrid: Alianza.
- BEATTIE, J. & J. MIDDLETON, (Eds.) (1969). *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London: Routledge and Kegan.
- BEHREND, H. (1999). "Power to heal, power to kill". En BEHREND, H. & LUIG, U. (Eds.), pp. 20-33.
- BEHREND, H. & U. LUIG (Eds.) (1999). *Spirit Possession: Modernity & Power in Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- BLAKELY, T. B., VAN BEER, W.E y THOMSON, D. L. (Eds) (1994). *Religion in Africa*. London: Currey.
- BLOCH, M. (1969). "Symbols, song, dance and features of articulation". *European Journal of Sociology* 15, pp. 55-81.
- BLOCH, M. (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*, London: The Athlone Press.
- BODDY, J. (1994). "Spirit possession revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology* 23, pp. 407-434.
- BOURGUIGNON, CH. (1971). "Ritual Dissociation and possessions-belief in Caribbean negro religion". In Whitten, N. & Mintz, S. (Eds.). *Afroamerican Anthropology*. New York: The Free Press.
- BOURGUIGNON, CH. & L. P. (1964). "Spirit Possession, trance and crosscultural research". In *Symposium on new approaches to the study of religion*. Seattle: American Anthropological Association.
- BOURGUIGNON, E. (Ed.) (1973). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press.
- BOURGUIGNON, E. (1976). *Possession*. San Francisco/CA, Chandler & Sharp.
- BOUTEILLER, M. (1950). *Chamanisme et Guérison Magique*. Paris.
- COLLEYN, J.P. (1999). "Horse, Hunter and Messenger: The possessed men of the Nya Cult in Mali". En BEHREN, H. and LUIG, U. (Eds.), pp. 68-78.
- COMAROFF, J. (1985). *Body of Power, Spirit of resistance. The culture and history of a South African People*. Chicago: Chicago University Press.
- CRAPANZANO, V. & GARRISON, V. (Eds.) (1977). *Case Studies in Spirit Possession*. New York: Wiley & Sons.
- DUPRÉ, M-CL. (Ed.) (2001). *Familiarité avec les dieux: Transe et Possession. Afrique Noire, Madagascar, La Réunion*. Clermont-Ferrand, Presses Blaise Pascal.
- ECHARD, N. (1989). *Bori: Génies d'un culte de possession Hausa de l'Ader et du Kurfey (Niger)*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- ELIADE, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York: Princeton University Press.
- ELIADE, M. & COULIANO, I. P. (2009). *Diccionario de las Religiones*. Madrid: Paidós.
- FERCHIOU, S. (1972). "Survivances mystiques et cultes de possession dans le maraboutisme tunisien". *L'Homme* 12/3, pp. 47-69.
- FERCHIOU, S. (1991). "La Possession: Forme de Maginalité Féminine". *Annuaire de L'Afrique du Nord* 30, pp. 191-200.
- FERICGLA, J. M^a. (1994). *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia*. Barcelona: Libres de la Liebre de Marzo.
- FERICGLA, J. M^a. (1998). "La relación entre la música y el trance extático". *Música Oral del Sur* 3, pp.165-179.
- FERNÁNDEZ, J. (1982). *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- FIRTH, R. (1959). "Problems and assumptions in an anthropological study of religion". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (2), pp. 129-148.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2008). «Bailar Bembé: Una perspectiva antropológica procesual (Contra maestra, Santiago de Cuba)»: *Revista de Indias* 243, pp. 207-247.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2010). "Tu vas a ser el Palo mayor, pero dejo un poquito para cada uno". *Revista Batey* I (digital).
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2011). "Sincretismo, performance y creatividad en las religiones afroamericanas (Una mirada desde el suroriente cubano)". *Atlántida*, 3.
- GALVÁN TUDELA, J. A., ROSARIO MOLINA, J. C. y SÁNCHEZ RIQUENES, K. (2009). "Curación, Religión y Poder: El Milagro de la Esperanza en el Oriente cubano". *Bandue*, 3, pp. 155-182.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (1986). "El Cuerpo Sagrado. Acerca de los análisis del fenómeno de posesión religiosa". *REIS* 34, pp. 161-193.
- GODELIER, M. & PANOFF, M. (Eds.) (1998). *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- GREENFIELD, S. M. Y DROOGERS, A. (Eds.) (2001). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Boulder: Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- HAGEDORN, K. J. (2001). *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- HARNER, M. (Ed.) (1978). *Alucinógenos y Chamanismo*. Barcelona: Labor.

19 BEHREND & LUIG (1999); SJORSLEV (2001); GREENFIELD y DROOGERS (2001).

- HARNER, M. (Ed.) (1986). *La Senda del Chamán*. Barcelona: Editorial Kairós.
- HARVEY, G. (Ed.) (1995). *Shamanism, a Reader*. London: Routledge.
- HEUSCH, L. (Ed.) (1962). “Cultes de possession et religions iniciatiques de salut en Afrique”. *Annales du Centre d'Études des Religions*, 2.
- HEUSCH, L. de (1973). *Estructura y Praxis*. Madrid: Siglo XXI.
- KIEV, A. (Ed.) (1964). *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*. London: Frank.
- LEIRIS, M. (1958). *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Plon.
- LEWIS, I. M. (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore: Penguin Books.
- LEWIS, I. M., AL-SAFI, A. & HURRETZ, S. (Eds.) (1991). *Women's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- LIENHARDT, G. (1961). *Divinity and Experience: The Religion of Dinka*. Oxford: Oxford University Press.
- MAYA, D. (1991). *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: Macpherson and Co.
- MAGEO, J. M. & HOWARD, A. (Eds.) (1996). *Spirits in Culture, History and Mind*. London: Routledge.
- MALLART GUIMERA, L. (2012). *La Danza de los espíritus. Itinerario iniciático y prácticas terapéuticas de un chamán africano: Mba Owona*. Guinea Ecuatorial: CEIBA
- MASON, M. A. (2002). *Living Santería. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*, Washington: Smithsonian Institution Press.
- MATEO LÓPEZ, M. C. (1997). «Creencias y rituales: la medicina popular canaria en Cuba», En GALVÁN TUDELA, J. A. (Ed.). *Canarios en Cuba. Una Mirada desde la Antropología*. Santa Cruz de Tenerife: Museo de Antropología de Tenerife, pp. 89-109.
- MC GAFFEY, W. (1986). *Religion and Society in Central Africa*. Chicago, Chicago: University Press.
- MÉTRAUX, A. (1955). “La comédie rituelle dans la possession”. *Diogène* 11.
- MERCIER, P. (Ed.) (1946). “La possession comme fait social”. *La Revue Internationale* 3, pp. 30-34.
- MIDDLETON, J. (1967). *Magic, Witchcraft and Curing*. London: Texas Press.
- MIDDLETON, J. & WINTER, E. H. (Eds.) (1963). *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
- MORRIS, B. (2009). “Las religiones afroamericanas”. En MORRIS, B. *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, pp. 239-290.
- MORRIS, B. (2009). “El cristianismo y la religion en África”. En B. Morris *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid: Akal, pp. 189-238.
- OLMOS, M. F., PARAVISINI-GERBERT, L. (Eds.) (1997). *Sacred Possessions*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- RAUSCH, M. (2000). “Introduction” to Rausch, M. (2000), *Bodies, Boundaries and Spirit Possession. Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Berlín: Verlag, Bielefeld, pp. 13-40.
- RAUSCH, M. (2000). *Bodies, Boundaries and Spirit Possession. Moroccan Women and the Revision of Tradition*. Berlín: Verlag, Bielefeld.
- ROUGET (1983). *La Musique et le Transe*. Paris: Gallimard.
- SEOANE, J. (1962). *Remedios y Supersticiones en la provincia de Las Villas*. La Habana: Universidad Central de Las Villas.
- SEOANE, J. (1987). *El Folclore Médico de Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- SJORSLEV, Y. (2001). “Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity”. En Greenfield y Droogers, pp. 131-144.
- VERGER, P. (1957). *Notes sur le culte des Orisa et Vodun à Bahia, La Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, IFAN, Memoire n° 51.
- TURNER, E. (1992). *Experiencing Ritual. A New Interpretation of African Healing*. Philadelphia/PA: University of Pennsylvania Press.
- VERGER, P. (1969). “Trance and convention in Nago-Yoruba spirit mediumship”. In BEATTIE, J. & MIDDLETON, J. (Eds.) (1969). *Spirit Mediumship and Society in Africa*. New York: Africana Publishing Corporation, pp. 50-66.
- VERGER, P. (1986). “Transe de possession religieuse chez les Yorouba et les Fon du Nigéria et de la République du Bénin et chez leurs descendants au Nouveau Monde”. Dans VV.AA. *Transe, Chamanisme, Possession*. Nice : Editions Serre/CNRS, pp. 235-243.
- ZARETSKY, I., SHAMBAUGH, C. (1978). *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afroamerica: An Annotated Bibliography*. New York: Garland Publishing.