

TECNOLOGÍAS TERAPÉUTICAS: SISTEMAS DE INTERPRETACIÓN EN LA REGLA DE OCHA Y EL ESPIRITISMO BOGOTANO

THERAPEUTIC TECHNOLOGIES:
INTERPRETATION SYSTEMS IN THE *REGLA
DE OCHA* AND SPIRITISM IN BOGOTÁ

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ

*Investigador de la Red de Estudios en Etnopsiquiatría e Historia Social de la Locura
-Grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes-.
lc.castro84@uniandes.edu.co*

RESUMEN La concepción de salud y enfermedad en la santería cubana desborda la idea que sobre ella tiene la medicina tradicional occidental. La etiología de las enfermedades encuentra sus causas en aspectos tanto más profundos que trascienden la esfera física; es decir, el mundo visible del sujeto. El estar o sentirse enfermo es producto de variadas situaciones que pueden confluír, y que van más allá de explicaciones orgánicas. En la determinación de la enfermedad emergen los sistemas adivinatorios como tecnologías terapéuticas, que se encargan en principio, de discernir entre las varias posibles causas del malestar que aqueja al sujeto.

PALABRAS CLAVE:

Sistemas adivinatorios, tecnología terapéutica, Regla de Ocha, espiritismo, malestar-curación.

ABSTRACT The conception of health and illness in Cuban Santería goes much further than traditional western ideas about them. The etiology of illness finds her cause in aspects that are much more profound, transcending the physical sphere, the visible world of the subject. Being or feeling ill is a product of a variety of situations which may confluence and are beyond organically explanations. For the determination of illness the divinatory systems appear as therapeutic technologies which discern the different possible causes of the suffering tormenting the subject.

KEY WORDS:

Divination Systems, therapeutic technology, Regla de Ocha, Spiritism, Illness-Curing.

TECNOLOGÍAS TERAPÉUTICAS: SISTEMAS DE INTERPRETACIÓN EN LA REGLA DE OCHA Y EL ESPIRITISMO BOGOTANO¹

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ²

La enfermedad –oigú, aro; yari-yari, fwá– la enemiga más temible de la felicidad del hombre, y sobre todo del pobre, es por lo regular, como confirma invariablemente la experiencia, obra de algún ‘bilongo’, de una ‘uemba’, o ‘moruba’, ‘Wanga’ o ‘ndiambo’; de un ‘dañó’, ‘iká’ o ‘madyáfara’, que se introduce en el cuerpo: y hay que rendirse a la evidencia de que es el resultado de los manejos de un enemigo solapado que se ha valido, para alcanzarle, de una energía malévola e impalpable. De un alma.

Lydia Cabrera

E

L SUFRIMIENTO Y EL DOLOR QUE LOGRAN DESESTABILIZAR al sujeto y que lo ponen en una situación limen, en la cual los órdenes clasificatorios del mundo pierden sentido y se derrumban ante él, lo hacen consciente de sí. Su cuerpo deja de ser tácito, mera ficción, para volverse perversamente

- 1 El presente escrito fue presentado para el XII Congreso de Antropología en Colombia, Simposio Creencia y Verdad en los Sistemas Terapéuticos Contemporáneos, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, durante el mes de octubre de 2007. Se deriva de la investigación que el autor adelanta como trabajo de grado para la Maestría en Antropología social de la Universidad de los Andes titulada “Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión: una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá”.
- 2 El autor es sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y *magíster* en Antropología social de la Universidad de los Andes en Bogotá. Actualmente es miembro del Grupo de Estudios Sociales de la Religión de la Universidad Nacional, e investigador de la Red de Estudios en Etnopsiquiatría e Historia Social de la Locura –Grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes–. lc.castro84@uniandes.edu.co; olafidf@yahoo.es. Agradezco inmensamente las enseñanzas de los santeros y espiritistas, tanto de aquellos que lo son, como de quienes han iniciado su trayectoria dentro de la santería; fundamentalmente doy gracias a Luis Carlos, Juan y Gloria, quienes han querido compartir conmigo su saber en distintos espacios. Igualmente, me encuentro en deuda por los comentarios recibidos en diferentes momentos, por parte de la Red de Estudios en Etnopsiquiatría e Historia Social de la Locura –Grupo de Antropología Médica Universidad de los Andes–, que primordialmente en lo que respecta a la cuestión médica han sido muy importantes sus acotaciones. De manera especial también agradezco al doctor Carlos Alberto Uribe Tobón, director de mi monografía; al doctor Santiago Martínez y al doctor Alejandro Castillejo Cuéllar, profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, por sus comentarios y sugerencias desarrolladas en el Seminario Tecnología, Medicina y Cultura. Y finalmente agradezco a mi amiga y colega Diana Giselle Osorio, por sus constantes observaciones y sugerencias sobre esta investigación. Por supuesto, eximo de cualquier responsabilidad en caso de imprecisiones o afirmaciones en el contenido del proyecto a los santeros y practicantes de santería en Bogotá, así como a las personas anteriormente nombradas.

real. En general, los sujetos inmersos en los distintos sistemas culturales elaboran estrategias para afrontar y/o rehuir amenazas producto de experiencias que puedan sobrepasar los umbrales que cada cual pueda tolerar en el nivel social, cultural, físico, espiritual y mental. De este modo, los sujetos despliegan un sinfín de artilugios simbólicos para manejar "... el desconcierto ante lo ininteligible, el sufrimiento intenso y la sinrazón moral" (Ocaña, 1997: 27).

Cuando el padecimiento se origina en algo ininteligible para el sufriente, éste trata, no obstante, de confrontarlo a través del ejercicio de nombrar, de localizar, de darle una temporalidad, que conjuguen, si bien no el sufrimiento, por lo menos sí la incertidumbre. La enfermedad, en tanto causante de *pathos*, ha hecho volver la mirada a diferentes saberes que tratan de evitar la multiplicidad de formas en las que este dolor se puede presentar. Conocimientos disímiles en su modo de entender, de acercarse, de preguntar, de tratar la enfermedad, técnicas y tecnologías que superan la imaginación de las personas son activadas, para intentar desplegar dispositivos capaces de eliminar, o por lo menos inhibir, los posibles males que aquejen a tal o cual sujeto.

El saber médico que emerge en Europa durante el siglo xv tiene como principal preocupación, entre otras, hacer de la enfermedad algo objetivable, y para ello nombrar localizar y temporalizarla son características, que van a adquirir gran peso en el correr de los siglos subsiguientes. La medicina como un espacio de producción de conocimiento masculino implicó todo un cambio en la mirada sobre la vida, el sujeto y sus relaciones políticas, sociales, económicas, y culturales. Una transformación significativa, en un momento de creciente racionalidad, que puso al hombre en el centro del mundo y que hizo de su saber un fin para alcanzar el control del mundo natural. La medicina tratará de abandonar el lugar de lo mágico, de lo irracional, para instalarse en la esfera de la producción científica racional. Ello va a suponer un cambio en las concepciones de enfermedad, salud, tratamiento, médico y, por supuesto, del paciente. Un paciente que para ser curado debe necesariamente ser vuelto objeto, cosificado, en tanto el médico intenta separarse de su subjetividad para lograr un máximo de eficiencia, un indiscutible y buscado "distanciamiento clínico" (Richardson, 2000).

La práctica médica a partir del siglo xv implica un cambio en la concepción del sujeto, pero, de modo fundamental, una transformación de la mirada sobre el cuerpo. La constitución del saber anatómico se hace imprescindible en esta carrera de inscripción de la medicina en el campo científico. Y para el conocimiento de la anatomía del hombre era necesario que se considerara la intervención directa sobre el cuerpo humano, del cuerpo humano sin vida; la disección como método tendría que abrirse paso en contra de las restricciones de orden moral que existían en la época. El cuerpo, considerado espacio de lo

divino durante la Edad Media, no podía ni debía ser objeto de disección. Éste era un cuerpo que aún no había sido separado del sujeto, ni de la comunidad, y mucho menos del cosmos, pero pronto iba a serlo. En este sentido, Vesalio y su *De corporis humani fabrica*, 1543, van a marcar, por lo menos en el aspecto simbólico, ese cambio radical de la mirada sobre el cuerpo y el sujeto (Le Breton, 2002; Richardson, 2000; Sawday, 1995). Porque, a partir de aquí, el cuerpo será cartografiado una y otra vez, para lograr un conocimiento que sea capaz de localizar sobre éste la enfermedad.

Unas nuevas políticas alrededor del cuerpo y de la enseñanza médica aparecen, y a ellas corresponden, a su vez, nuevas tecnologías médicas que se pondrían en práctica a la hora de determinar la causa del padecimiento del individuo. La observación y la experimentación ayudaban a que los iniciados en este “arte” lograran desarrollar habilidades en el uso de instrumentos para la intervención de los pacientes. Pero, paralelas a estas formas de concebir la medicina y, en últimas, al sujeto en Occidente, “otros” modos de pensar este mismo problema se deslizaban silenciosamente en la modernidad europea, la cual trataba de acallar aquellas voces que no pregonaran el ideal de la racionalidad. Junto a la soberbia de la medicina occidental³ y de sus “metáforas triunfalistas”, que, a pesar de sus grandes debilidades y su incapacidad de resolver la presencia latente del dolor, así como de dar cuenta de las angustias del ser y estar de los sujetos en el mundo, “otros” saberes siguieron recorriendo el globo, y, por supuesto, las ciudades europeas, que en cinco siglos no pudieron ahuyentar los fantasmas de la “irracionalidad” y de la “creencia”. Éstos se desplazaron a otros espacios, pero nunca se marcharon; el “desencantamiento del mundo” no se había cumplido.

El Descubrimiento de América puso de frente al mundo europeo, nuevamente, con todos sus temores. Las prácticas religiosas y médicas indígenas y las que se derivaron del ingreso de los africanos en el Nuevo Mundo fueron causantes de profundos malestares. Cada uno de estos sistemas terapéuticos religiosos, de enorme complejidad, se transformaron en las nuevas tierras, se aportaron uno a otro y reconfiguraron redes de sentido. De estas tensiones van a surgir sistemas religiosos tan importantes como la santería, el vudú haitiano en sus dos variantes principales, la del culto Rada y el culto Petro, la Umbanda brasilera, el culto de María Lionza venezolano y muchos otros. Modos de creer, de afrontar las recientes condiciones en tierras lejanas, un intento por restable-

3 Cuando me refiero a Occidente o lo occidental, no lo hago en sentido estricto, es decir, que no sólo aludo a un lugar geográfico, ni a un conjunto de sociedades específicas, sino mejor a un modo de ser y estar en el mundo que se caracteriza por aquel ideal de la modernidad, en el que la racionalidad científica se posiciona como la única forma válida de conocer el mundo, lo cual implica la descalificación de lo “otro”, de aquellas formas distintas de aproximarse y explicar el universo que no sean las establecidas dentro de su marco.

cer el significado, que emergen en un espacio que se muestra extraño y decididamente hostil.

LOS SANTOS Y *EGGUN* EN LA CONCEPCIÓN DE ENFERMEDAD

En el caso de la santería cubana o Regla de Ocha, sistema de creencias y rituales que reposa sobre la adoración a los *orichas*, deidades de origen yoruba que se convierten en intermediarias entre el hombre y el dios supremo, conocido como “Olofi”, “Olodumare” u “Olorún” (Argüelles Mederos, 2005; Fernández Martínez y Porras Potts, 2005; Atwood, 2002; Barnet, 2000), la concepción de salud y enfermedad en la santería desborda la idea que sobre ella tiene la medicina tradicional en Occidente. La etiología de las enfermedades encuentra sus causas en aspectos tanto más profundos que trascienden la esfera física, el mundo visible del sujeto. El estar o sentirse enfermo es producto de variadas situaciones que pueden confluír, y que van más allá de explicaciones orgánicas. Así, el diagnóstico de una persona que ha enfermado se piensa en términos de la pérdida o debilitamiento del *aché*, que es la fuerza divina creadora del universo, de la vida, y que se encuentra en todas las cosas existentes.

En las enfermedades, las respuestas no se reducen a una condición particular del sujeto, sino que en ellas intervienen aspectos relacionados con lo sagrado, es decir, que tanto la enfermedad como la cura se instalan en un espacio, que aunque forma parte de la cotidianidad del sujeto, escapa a su dominio, y lo hace presa de un “poder soberano”. En este sentido, la causa de la enfermedad puede ser producto de un santo que está haciendo un llamado a la persona o está castigando a su *omo* –hijo–, porque éste no cumple. No obstante, la idea del santo que castiga resulta para algunos santeros imprecisa o errónea, como me señaló en alguna ocasión Luis Carlos, un espiritista bogotano iniciado en la santería, que está próximo a *hacerse el santo* en Cuba. Este *omo* Changó piensa que el castigo divino sucede de modo excepcional, y que ideas como ésta contribuyen a percepciones erradas sobre la religión.

Junto a la santería y a las religiones de origen afro aparece unido otro importante sistema de creencias, me refiero al espiritismo. A mediados del siglo XIX Norteamérica y Europa vieron el surgimiento y rápida expansión de la creencia en la posible comunicación con los espíritus. En New York, las hermanas Fox serían las encargadas de consolidar un movimiento llamado “espiritualismo” –*Spiritualism*–. Casi al mismo tiempo en Europa, el francés León Denizard Rivail, quien se hizo conocer como Allan Kardec desarrollaba una aproximación “científica”, –antes que religiosa–, que según él permitía tender un puente entre el mundo material y los diferentes mundos espirituales, esta aproximación sería conocida como “espiritismo” –*Spiritism*– (De la Torre, 2004; Fernández Olmos & Paravisini-Gebert, 2003; Canizares, 2002).

Uno de los libros más importantes que dan cuenta de la doctrina espírita, es el publicado por Kardec en 1857 con el nombre de *Le livre des esprits –El libro de los espíritus–*. En estos escritos se refleja una concepción particular del mundo, de la cual nosotros como seres humanos participamos de modo parcial, debido a nuestras cualidades con las cuales nos dotó Dios, y en la que el hombre se ve compuesto de tres elementos fundamentales:

Primera, el cuerpo o ser material análogo al de los animales y animado por el mismo principio vital; segunda, el alma o ser inmaterial, espíritu encarnado en el cuerpo; tercera, el lazo que une el alma al cuerpo, principio intermedio entre la materia y el espíritu. Así, pues, el hombre tiene dos naturalezas: por el cuerpo, participa de la naturaleza de los animales, de los cuales tiene el instinto; y por el alma, participa de la naturaleza de los espíritus. El lazo o *periespíritu* que une el cuerpo y el espíritu es una especie de envoltura semimaterial. La muerte es la destrucción de la envoltura más grosera, el *espíritu* conserva la segunda, que constituye para él un cuerpo etéreo, invisible para nosotros en estado normal, pero que puede, accidentalmente, hacerse visible y hasta tangible, como ocurre en el fenómeno de las apariciones (Kardec, 2003: 21).

En la enseñanza kardeciana se cree en la existencia de espíritus más o menos evolucionados. La evolución en parte va a tener lugar a partir de múltiples encarnaciones del espíritu, encarnación que va a funcionar como “expiación” o como “misión” en el mundo material, y de manera inevitable estas encarnaciones van a tender a la evolución, el espíritu encarnado, es decir el alma, no va a sufrir una involución.

El espiritismo en Cuba y el resto de islas del Caribe se transformó y enriqueció en su contacto con las religiones afroamericanas. En Cuba tres variantes principales emergieron: la primera es el “Espiritismo científico” o “Espiritismo de tabla” que básicamente sigue las enseñanzas kardecianas, ellos presentan su acercamiento al mundo espiritual como un asunto filosófico antes que religioso, las sesiones son guiadas por *médiums* expertos que han desarrollado el don de comunicarse con los espíritus. Otra de las variedades es el “Espiritismo de cordón” que recibe su nombre porque quienes participan de estos rituales se toman de las manos, mientras cantan, hacen oraciones y otra serie de acciones que los llevan a caer en trance. En el espiritismo de Cordón confluyen elementos de las enseñanzas de Kardec, del catolicismo popular y de las creencias africanas, en estas prácticas el centro son los procesos de sanación que tienen lugar allí. Un tercer género es el “espiritismo cruzao”, que da cuenta indiscutible de la plasticidad de los sistemas religiosos afroamericanos. Este tipo de espiritismo funde y recompone en sus conocimientos, elementos de las diferentes clases de espiritismo que hay en Cuba, de la religión popular católica y de varias de las

religiones afrocubanas, principalmente del Palo de Monte que surge en Cuba a partir de las creencias de los congos, pueblos africanos de habla bantú, que centran su adoración en los *eggun* –espíritu de un muerto, ancestro–. Al igual que en el espiritismo de Córdón, la sanación y la posesión son características inherentes en las sesiones de los espiritistas “cruzaos”, la ceremonia más importante son las llamadas *misas espirituales*, ellas establecen de modo claro un vínculo entre la santería y el espiritismo, ésta antecede al *asiento*⁴ y pretende establecer un contacto con las fuerzas espirituales que posean un carácter benéfico para quien va ser iniciado, al tiempo que expulsa aquellas que no lo son (Aparicio, 2005; Wedel, 2004; Fernández Olmos & Paravisini-Gebert, 2003).

Al igual que en la santería, en el espiritismo la enfermedad es producida en una externalidad, un mal que se agazapa en un mundo invisible, paralelo al espacio material que se habita. En tal caso, es posible que un *eggun*, desee que la persona afectada lo “desarrolle” a través de *misas espirituales*, y esto se convertiría en un aviso para que el sujeto siga la vía del espiritismo, o igualmente resulta probable que a la persona le haya sido enviado un espíritu oscuro, por medio de la brujería o haya recogido un espíritu “obsesado”. En otras ocasiones, alguien es víctima de brujería, como resultado del ataque a alguna persona muy cercana a él o ella que se encuentra muy bien protegida y, de esta manera, el mal recae en quien esté menos protegido.

Entonces, lo anterior contrasta con las formas de la medicina occidental de entender al sujeto y su padecimiento. Aquí en la santería y el espiritismo, si nos atenemos a lo antes expuesto, nos encontraríamos con un sistema terapéutico, que a diferencia del modelo biomédico actual, no separa al sujeto de su cuerpo, ni lo escinde de la comunidad, ni lo aparta del cosmos. El gran “logro” de la medicina, “el distanciamiento clínico”, para obtener la pretendida objetividad, redujo al sujeto al *soma*, lo hizo pura biología, puesto que de ello dependía en buena medida el éxito de su intervención para curar la enfermedad. La localización del dolor en el cuerpo era el signo que debía ser atacado, la causa de su padecimiento nunca estaría más allá de la frontera física.

Sin embargo, la santería y el espiritismo –así como otros sistemas terapéuticos– a pesar de trabajar sobre el cuerpo, van más allá, pues la enfermedad no necesariamente reside en la materialidad del sujeto. Cuando se considera que el padecimiento es ocasionado por agentes externos, como la intervención de las divinidades o de sus ancestros, o que es causada por brujería directa o indirecta, todo esto nos habla de un sujeto que está vinculado inexorablemente al

4 También conocido como “coronación”, “hacer el santo”, se refiere a la ceremonia más importante de iniciación dentro de la Regla de Ocha, en la cual el *oricha* es bajado y “puesto” literalmente en la cabeza de su hijo. A partir de este momento, la persona hace formalmente parte de la religión y, puede llamarse “santero” o “santera”.

cosmos y a la comunidad. Empero, esto no termina aquí; si el malestar es explicado de este modo, ello supone que la curación sea igualmente heterodoxa.

La medicina occidental, en su racionalización de la enfermedad, la volvió casi de modo exclusivo *soma*, y con esto expulsó al sujeto de algún modo. Así, el encuentro médico-paciente se convirtió en un encuentro autista, en el cual la voz del paciente se tornó “ruido” que debía eliminarse. En este sentido, curar vino a significar simplemente erradicar del cuerpo la marca visible de tal o cual enfermedad mediante un “acto demiúrgico”. El médico formado dentro de esta tradición está capacitado en el mejor de los casos, como señala Tobie Nathan (1999), para dar cuenta al sufriente de los porqués causales de la enfermedad; así, el médico que es interpelado con un “¿por qué me duele?”, responderá “porque tiene una fractura en la pierna”. Pero, en cuanto el mismo paciente le haga una pregunta absolutamente elemental en su formulación, más no en su respuesta, del tipo “¿por qué a mí?”, “¿por qué fui yo el que se cayó del árbol y no mi hermano o mi primo?”, el médico vacilará o callará. Por cuanto lo que está demandando la persona es un otorgamiento de sentido a lo sucedido, y esto no forma parte de la experiencia de un número significativo de terapeutas.

140

Ofertas religiosas y terapéuticas como la santería o el espiritismo, si bien no devuelven la voz al paciente, ya que cuando se participa de un sistema de esta clase el sujeto que asiste deposita en manos del santero, del *babalawo*⁵ –padre de los secretos–, o del espiritista el diagnóstico de su malestar, por lo menos le entregan al sujeto una seguridad parcial en cuanto a los porqués que reclaman sentido. El especialista, por medio de una serie de tecnologías médicas, a las cuales me referiré en un momento, es capaz de recomponer el universo simbólico de sus “pacienticos”, como algunos santeros y espiritistas denominan a quienes buscan ayuda. Entonces, la resignificación del malestar, de las relaciones *sociales* del sujeto, de los temores, del porvenir, se convierte en pilar para la curación de la persona.

La reflexión sobre el dolor y la enfermedad requiere no siempre de una cura inmediata, desde la óptica de quien padece o, mejor, no se reduce simplemente a eso. Y ello es algo que la mayoría de terapéuticas y terapeutas occidentales parecen olvidar; cuando se piensa el dolor, éste es reducido a una reacción del sistema nervioso, a una serie de impulsos bioquímicos que viajan hasta el cerebro y que se localizan en un lugar específico del cuerpo, porque, sin lugar a dudas, el dolor no puede hallarse agenciado en la totalidad del cuerpo. De ser

5 El *babalawo* es un gran sacerdote de la adivinación en la santería, quien tiene “camino” en el sistema de *Ifá*, que es el más prestigioso de los sistemas de interpretación-advinación dentro de esta religión afrocubana. La persona a la que le es determinada el sacerdocio de *Ifá*, debe rendirle culto especial al *oricha* Orula también llamado como “Orúnla”, “Orúnmila” o “Ifá”.

así, el médico pensaría que la narrativa de su paciente es poco acertada, indefinida, o simplemente que él o ella están mintiendo.

A este respecto Fanon (1975) refiere a principios de 1952, durante su estancia en Argelia, algunos casos de pacientes emigrantes norafricanos los cuales participan del sistema médico occidental en este país, que por aquel entonces es aún colonia francesa. La situación, dice Fanon, es que los norafricanos regresaban una y otra vez acusando aquel dolor incierto e “irreal” para los médicos del servicio hospitalario. Por cuanto en la tradición biomédica se va del síntoma a la lesión, la consecuencia última de acusar un síntoma es que debe existir para ello una lesión, cuando ésta no se encuentra, se ingresa en un espacio de incertidumbre que es resuelto rápidamente por el especialista a favor de él mismo y en detrimento de quien asiste a la consulta. De este modo, resultó que los norafricanos eran atendidos de manera *a priori*; el diagnóstico del médico desde el comienzo de la consulta estaba cifrado bajo el supuesto de que aquellos pacientes mentían con relación a su enfermedad, ya que la lesión no era verificable y, por lo tanto, no podía haber padecimiento alguno. Entonces, la medicina occidental, que se apoya en la creación de taxonomías que le permiten clasificar todo aquello que previamente ha sido nombrado, denominó el *pathos* de estos pacientes como “síndrome norafricano”, que equivalía a decir que eran “enfermos imaginarios. Así, el dolor va más allá de la lesión; pensarlo, tratarlo, prestar atención a una serie de elementos tales como el contexto sociocultural, sociohistórico en que se inscriben tales o cuales relaciones sociales y sus padecimientos, implica considerar las tecnologías con las que se afronta dicho dolor, por parte del médico, pero también por parte del paciente (Ocaña, 1997).

EL REGISTRO: LOS MUERTOS Y LOS SANTOS HABLAN

El dolor supone unas tecnologías para revelarlo, y en ello tanto la santería como el espiritismo cuentan con unos procedimientos para establecer la causa del mal. Este procedimiento recibe el nombre de *registro* o *consulta*, y dependiendo de quien realice el *registro*, es decir si lo hace un espiritista, un santero, *oriaté* o un *babalawo*, ello va a implicar el uso de unas tecnologías que a uno u otro especialista les son permitidas utilizar. En el caso del espiritismo es frecuente la utilización de cartas, ya sean éstas la simple baraja española, o el Tarot, y si se es santero y espiritista, se preferirá un Tarot como el de los *orichas*; igualmente, suele utilizarse la lectura de tabaco o del café. Pero, si se es santero se hará acopio de tecnologías como el *obi*, el *diloggún* o el *Ifá*. Estos últimos, en especial el *Ifá*, poseen una complejidad enorme, de modo que solamente el *babalawo* está capacitado para utilizarlo, lo cual no hace menos simple los que se mencionaron antes.

El *obí* es un sistema de interpretación en el que se utilizan cuatro pedazos de coco que son arrojados sobre el piso por el santero, a través de ellos hablan los *orichas* y los *eggún* –espíritus–, las preguntas que se les hacen son respondidas por afirmaciones o negaciones expresadas en los pedazos de coco. El *diloggún* está compuesto por dieciséis conchas de caracoles, ellas se convierten en las “bocas de los *orichas*”, a cada divinidad le corresponde un caracol. La lectura del *diloggún* implica que el santero se encuentre en un nivel de “profesionalización”, dentro de la santería, mucho mayor que el que se necesita para hacer la interpretación del *obí*. Para leer el *diloggún* se requiere que la persona sea un *oriaté* –“sacerdote”– o una santera mayor con el máximo nivel de especialización en la santería que existe para la mujer.

El lanzamiento de los caracoles y el modo como caigan van a determinar dieciséis *odu* o letras, las cuales están acompañadas siempre por *patakís* o narrativas que contienen un carácter mítico, que deben ser interpretados por el santero o santera. Sin embargo, es importante señalar que si bien se trabaja con dieciséis caracoles, un *oriaté* sólo está en capacidad de interpretar doce de los dieciséis signos posibles; y en caso de que los caracoles al ser arrojados sobrepasen el *odu* –letra, signo– doce, se hace necesaria la presencia de un *babalawo*, para la correspondiente lectura. Finalmente, encontramos el *Ifá* que es manejado exclusivamente por el *babalawo*. Aunque el *diloggún* puede llegar a ser el medio de interpretación más frecuentado, es el *Ifá*, el que tiene un grado más alto de dificultad y, el que posee una mayor reputación. Aquí, la complejidad de este sistema es creciente con relación a los anteriores, las herramientas utilizadas por el *babalawo* son el *ekulé* y el *ikin nut*; dos columnas, cada una con dieciséis signos, configuran doscientas cincuenta y seis combinaciones posibles, que sólo estos “padres de los misterios” son capaces de interpretar y, que nuevamente son acompañados por proverbios y versos sagrados (De la Torre, 2004; Lele, 2003; Matibag, 2000; 1996).

Y aunque éstas son formas comunes de interpretar la enfermedad, que no de adivinarla, de localizarla, de saber lo que la está produciendo, existen de acuerdo con situaciones rituales específicas otras posibilidades terapéuticas de determinar las enfermedades y de tratarlas. Las *misas espirituales* utilizadas en una de las varias formas de espiritismo y las “bajadas” de los santos durante los toques de tambor en la santería son algunas de ellas. Tanto en la *consulta* que se realiza desde la santería como en el espiritismo, los santos y los *eggún* son quienes hablan y se manifiestan a través de los *odu* o signos, los cuales deben ser interpretados por estos especialistas. En el caso de los espiritistas puede suceder que algún espíritu o sus *guías espirituales*, que lo acompañan y componen lo que ellos llaman el *cuadro espiritual* les hablen directamente.

El *guía espiritual* es el más fuerte de los espíritus dentro del *cuadro espiritual* del espiritista. Frecuentemente, estos *guías* son espíritus de personas

muertas que pueden conformar un linaje histórico que el sujeto ha heredado, que son parte de una “familia biológica”, a otros que son “recogidos”, y que por lo general, son indígenas, espíritus de ancianos esclavos provenientes del Congo o gitanos. Ellos trabajan al lado del *médium* y durante algunas ceremonias especiales como las *misas espirituales*, pueden llegar a tomar posesión de los sujetos que allí participan. Es importante señalar que esto nos estaría hablando de la influencia de esa triple herencia –la indígena, la española y la africana– dentro de la cual se conforma la santería. Las figuras a las cuales aluden los *guías espirituales*, no son azarosas, son representaciones de poder, muchos de ellos seres que carecen de una biografía específica, liminalidad absoluta que no hace otra cosa que acrecentar las facultades de las personas escogidas para mediar entre este mundo material y el inmaterial.

Dado el actual estado de la investigación que aquí presento, me referiré a continuación de modo más amplio tan sólo a aquellas tecnologías que son utilizadas desde el espiritismo en la ciudad. Es importante recalcar que tanto el culto a los *eggún* como a los *orichas* en Bogotá tiene unas peculiaridades, producto de adaptaciones socioculturales y sociohistóricas. Así, aunque existen coincidencias con las prácticas cubanas, también se dan diferencias que nos sitúan en un espacio de recomposiciones de los modos de creer de los sujetos practicantes. Entonces, comenzaré por referirme a un *registro* realizado por un espiritista e iniciado en la santería que reside en la ciudad de Bogotá.

Hace una semana presencié por primera vez un registro que Luis Carlos –LC– le realizó a un estudiante universitario de la capital, que asistió a buscar orientación para su vida cotidiana. La consulta fue a eso de las 8:20 p.m. en la casa de LC, en el *igbodú* –cuarto de altares–, los dos se sentaron frente a frente y él empezó a barajar las cartas con gran habilidad, primero una baraja española y luego un mazo de cartas más grande en su tamaño físico, el cual no sabía aún de qué se trataba, aunque intuía que era un Tarot. Al momento confirmé mis sospechas, pero era un *Tarot de los orichas*.

Seguido de aquella minuciosa barajada de la suerte y destino que a continuación le sería interpretado a Germán Andrés, LC, le preguntó por cuál era el día, mes y año de nacimiento. Los números de aquellas fechas fueron sumados y dieron como resultado 84. En el primer número hablaban los santos: Obatalá, Olokún y Orula, y en el segundo: Ibeyi, también conocido como los *jimaguas* –gemelos–. De la interpretación del 84 se desprendieron una serie de características sobre la personalidad del consultante, entre las cuales resaltó la de ser testarudo; también se le aconsejaba no contar secretos personales y se le dijo, además, que en caso de que el número en alguna consulta saliese invertido, es decir, que apareciera el 48, eso significaba que se le debía hacer el santo gratis. Además de la fecha de nacimiento, se le conminó a que le diese los apellidos

que este el *omo changó* no conocía; tras decírselos, comenzó a hacer una rogativa dirigida a sus *eggún*, para que le ayudasen en la interpretación del hado de Germán Andrés, mientras que introducía sus manos en un vaso con agua que se encontraba a su derecha; según él, la fuerza que allí residía le ayudaría en dicho propósito.

Después de esto, vino la lectura de la baraja española. LC le pidió que pusiera la mano derecha sobre la baraja, y él puso su mano sobre la del consultante, la cual, al parecer, se encontraba helada, y le dijo: “¿si sientes el frío?, es porque los muertos trabajan a través mío”. Luego le solicitó que con la mano izquierda partiese la baraja en tres y que escogiera uno de los montones. Germán Andrés seleccionó la pila de la izquierda, la cual tomó LC en sus manos y dio comienzo, ahora sí, a esparcir el destino sobre la pequeña mesa de madera. Con ansiedad Germán, y por supuesto yo, esperábamos el significado que podía entrañar el azaroso orden de las cartas, que llegaron a conformar siete filas, a través de las cuales los espíritus hablaban sobre asuntos que, desde épocas remotas, han preocupado profundamente a los seres humanos: la vida, la muerte, la salud, la enfermedad, el amor, el destino incierto que nos aguarda, temas familiares que producen tranquilidad o angustia ontológica.

El registro comenzó a moverse entre pasados, presentes y futuros posibles, al mismo tiempo que se deslizaba hacia los rasgos íntimos de la subjetividad del joven universitario. LC escuchaba lo que sus espíritus le susurraban en misterioso y silencioso secreto, lenguaje inaudible para aquellos que no poseen el don especial de comunicarse con esos “otros” que habitan en el inframundo, o que no lo han desarrollado por medio de la enseñanza que ha residido en sus predecesores, con quienes establecen un vínculo filial, no por vía de la sangre, sino a través de lo espiritual y del manejo de esos mundos que son sagrados y profanos simultáneamente, que se encuentran y funden en la cotidianidad de la existencia.

Tras la lectura de la baraja española siguió la del Tarot de los *orichas*. Similar procedimiento acompañó la lectura de estas cartas. Germán Andrés partió la baraja con la mano izquierda en tres partes, pero esta vez tomó seis cartas de la pila central. Algunas de ellas fueron “VII de Fuego”, “El hombre”, “Elegguá”, “X de Aire” y “Oggún”, luego, en dos ocasiones, tomaría seis y seis cartas, que pasaron a ser colocadas sobre las primeras, y una vez más éstas sobre las anteriores. Por medio del Tarot el *oricha* que bajó a hablar fue *Elegguá*, uno de los *orichas* mayores, quien posee “... las llaves del destino, abre y cierra la puerta a la desgracia o a la felicidad” (Bolívar 1990: 35). Él es uno de los cuatro guerreros junto con *Oggún*, *Ochosi* y *Osun*, y, por mandato del dios supremo *Olofi*, ningún *oricha* puede antecederle.

Elegguá es quien te habla, en este momento te encuentras con grandes deudas y preocupaciones, pero te aguarda una suerte muy grande, que alcanzarás cuando cruces el mar. Aunque no eres iniciado, los santos te cuidan y sienten un especial afecto por ti, al igual que varios espíritus alrededor tuyo que están guardándote. No obstante, debes tener paciencia y dejar de ser testarudo, cualquier cosa mala que te pase en la vida no va a ser causada por brujería alguna, sino por terquedad tuya. *Elegguá* te recomienda recibir guerreros y solicita ser atendido con un pescado asado y siete rodajas de tomate⁶.

Éstos y otros elementos de la vida fueron anunciados por *Elegguá*, un futuro halagador se le presentaba al estudiante en aquel primer registro. La interpretación que Luis Carlos le hizo del Tarot de los *orichas* fue apoyada por la lectura de un libro titulado *The Tarot of the Orishas*, que contenía un sinnúmero de *patakís* en los que anidaban significados múltiples alrededor de cada carta.

El secreto que baja a revelar el muerto o el *oricha* es claro en ocasiones; sin embargo, en otros momentos puede manifestarse de forma ambigua y hacerse ininteligible, y la precisión en la interpretación resulta determinante tanto para quien se hace la *consulta*, como para quien la efectúa. No obstante, lo referido a propósito de la *consulta* anterior, las personas que hacen uso de estos otros sistemas terapéuticos y religiosos suelen asistir para resolver problemas del aquí y del ahora, principalmente de salud, o para entender por qué están padeciendo situaciones que son “inexplicables” e irresolubles por medio de los sistemas terapéuticos y religiosos occidentales. Así, en estos sistemas terapéuticos se apunta a una consideración de un sujeto que, aunque sufriente, no es, ni puede ser reducido a su individualidad psicológica o biológica. La enfermedad, el tratamiento, la cura en estas “otras concepciones” entrarían a considerar la descendencia, los ancestros y la comunidad como aspectos responsables o incidentes en los estados de malestar-curación del sujeto.

Pero, como se dijo antes, no sólo los *registros* funcionan como posibilidades terapéuticas. Dentro del espiritismo, las *misas espirituales* se convierten también en espacios terapéuticos en los cuales el lenguaje, el espacio ritual y el cuerpo, atravesado por la agencia de los espíritus que se manifiestan en los fenómenos de trance y la posesión, hacen del sujeto mismo una tecnología médica para afrontar el malestar y ofrecer una cura.

MISAS ESPIRITUALES: CUANDO EL MUERTO BAJA

Lo religioso y lo terapéutico en estos sistemas no son dos aspectos de la vida del sujeto que se puedan separar; la salud del alma y del cuerpo se tren-

6 Diario de campo del autor.

zan en complejas relaciones que, a su vez, vinculan al sujeto con su comunidad y con el cosmos. Tanto en la santería como en el espiritismo practicado en Bogotá es relevante señalar la enorme variabilidad en sus prácticas rituales y las readaptaciones que han tenido lugar. Una inevitable transformación en los modos de creer, de decir-hacer, de representar, implica cambios en las concepciones de salud-enfermedad, y en este sentido supone modos particulares de afrontamiento del sufrimiento.

Las *misas espirituales* son un ejemplo del dinamismo y la plasticidad de los rituales espiritistas. Anteriormente había señalado que, para el caso cubano, este tipo de ceremonias eran propias del “espiritismo cruzao”, sin embargo, en Bogotá las *misas espirituales* forman sencillamente parte del espiritismo. Aunque los santeros y espiritistas hablan de variantes como el de *mesa* y el de *cordón*, pareciera que dichas distinciones no fuesen tan claramente establecidas en la práctica, lo cual no resulta relevante en términos de legitimidad, como algunos puristas podrían pensar. Lo significativo para efectos del trabajo que aquí se adelanta es que, tanto el espiritismo como la santería, tienen en sí una preocupación por el problema de la salud. En este sentido, las *misas espirituales*, que buscan el desarrollo de los espíritus y los espiritistas, se convierten en un intento por lograr restablecer precisamente los órdenes clasificatorios y reintroducir un equilibrio de las relaciones del sujeto con lo “otro” y los “otros”, lo cual no reside definitivamente en la pura materialidad, ni en el mundo fenoménico que habitamos, y en el cual nos movemos nosotros y los “otros”. A continuación referiré la puesta en escena de una *misa espiritual* en la cual participé durante las primeras semanas de octubre de 2007.

Las plantas sagradas se limpiaron, distribuyeron y organizaron sobre una gran estera. Posteriormente fueron consagradas a los espíritus y a los *orichas*, por medio de oraciones y cantos. Con gran solemnidad y ayudada por *Juanito*, Gloria pronunciaba en voz baja algunas oraciones, les expelió *cachaza*⁷ a las hierbas con su boca y les agregó humo de tabaco. Toda esta preparación ritual tomó alrededor de unos quince minutos. Luego se seleccionaron algunas hojas de las plantas que yacían sobre la estera, se maceraron con las manos y se depositaron dentro de un recipiente con agua, alrededor del cual se hallaban sentados *Juanito*, un cubano iniciado en la santería, hijo de *Aggayú* y Gloria una santera manizaleña, hija de Obatalá. Toda la escena se desarrollaba ante la mirada tranquila y sonriente de Betty, quien es esposa del *omo Aggayú*, ella también ha sido iniciada en la Regla de Ocha y su *oricha* tutelar es *Ochún*.

7 Es una bebida del Brasil, similar al aguardiente, que según *Juanito* les gusta a los *eggún*.

El *baño espiritual* que preparaban recibió varios cantos y oraciones, para activar las propiedades de las plantas, a las cuales les fueron agregadas además, flores, *cachaza*, agua bendita y *cascarilla de santo*. Mientras hacían esto, *Juanito* me explicaba, “... estas yerbas –que están en la estera– se ponen por si las moscas, aquí hay “espanta muertos”, en caso de que haya un muerto duro que entre, toca sacudir a la gente con eso”⁸.

En cuanto fue terminada la disposición del agua y las hierbas que habrían de ser utilizadas en la *misa espiritual*, se llevaron al cuarto de los *eggun*, que en esos momentos se encontraba en perfecto orden y tenía mucho más espacio, ya que había sido sacada la mesa de las *consultas*, para ofrecer una justa y cómoda distribución de las sillas que iban a ocupar los participantes de esta ceremonia. La *bóveda espiritual* estaba bellamente acomodada, compuesta por ocho vasos y una copa redonda en el centro; es allí donde se le hace atención a los muertos y a los espíritus protectores de las personas. Alrededor de los vasos había arreglos de flores y dos tarots; en cada esquina a los pies de la mesa se encontraban floreros que contenían los nardos, los girasoles que habíamos llevado, como parte de nuestra colaboración en el ritual. En frente de la mesa se ubicó el recipiente que contenía el agua preparada con las flores, las hierbas y demás ingredientes; delante de esto se encontraba la estera con el restante de las plantas que no habían sido utilizadas.

Este altar se encuentra localizado a mano derecha cuando se ingresa en el cuarto, y a su izquierda están los *guías espirituales* de Gloria, que en esta ocasión contaban con una ofrenda de tabaco, flores y cachaza. En la pared que aparece al frente de la entrada, un *eggun* de la santera recibía atenciones para su “desarrollo” e “iluminación”; él tenía flores, agua y dos velas encendidas.

Eran tal vez las nueve de la mañana cuando llegaron dos de las tres personas que faltaban para comenzar la *misa espiritual*, entonces, uno a uno empezamos a desfilamos hacia el interior del cuarto de muertos. Gloria se ubicó de manera que precedía la reunión, junto a la *bóveda espiritual*, en una silla que semejaba un trono. A su diestra estaban *Juanito* y *Betty*, y a su izquierda *Agustina* y *Esteban*⁹; en medio de ellos me encontraba yo. Después de haber hablado de una gran variedad de cosas de toda clase, la *omo* Obatalá se puso de pie en frente del altar a los muertos y se inclinó para introducir las manos dentro del recipiente con agua. Mojó ambas manos, y las pasó en forma circular de derecha a izquierda sobre su cabeza; luego hizo el mismo gesto alrededor de su cuerpo, se levantó y nos pidió que cada uno hiciera lo mismo. Nuevamente se

8 Conversación con *Juanito*, octubre 5 de 2007. Barrio Boyacá Real, Bogotá.

9 *Agustina* y *Esteban* son seudónimos.

sentó y dijo: “En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, Amén”, y en tanto que cada uno de nosotros iba pasando al frente, emulando lo que esta santera y espiritista cubana había hecho, ella le pidió a Juan que nos echara aguardiente en la espalda, y comenzó a recitar algunas oraciones del libro de Allan Kardec, *Colección de oraciones espiritistas*.

A partir de este momento se daría inicio a todo el proceso de “canaleo”, y Gloria se convertiría en un puente entre el mundo visible e invisible. A través de ella, los *eggún* nos comunicarían, advertirían, solicitarían y revelarían todo lo que ellos vieran y creyeran que era importante para nuestras vidas. Así, y por medio de las precauciones de la santera, de sus invocaciones, se esperaba que bajaran a la Tierra sólo aquellos espíritus buenos, tratando de cerrarle el paso a los espíritus “obsesados” u oscuros. Como ella nos había explicado, a lo largo de la misa se trataría de ir revelando también parte de nuestro *cuadro espiritual*, es decir, el conjunto de espíritus que nos acompañan a todos, al igual que a Gloria. Este *cuadro espiritual* está conformado por espíritus que nos son dados desde el momento de nuestro nacimiento, “que nos reciben al momento de nacer”, como diría *Juanito*, y otros más que se van sumando a lo largo de nuestras vidas.

148

Otra vez la hija de Obatalá sumergió las manos en el agua, después de haber cantado “... sea el Santísimo, sea el Santísimo, madre mía de la caridad ampáranos, protégenos, en el nombre de Dios, ¡ay Dios!, ¡ay Dios!” y de haber hecho las tres oraciones católicas antes mencionadas. Una nueva canción se entonaría: “¡Oh! Congo, conguito de verdad, yo bajo a la Tierra a hacer caridad, oh! Congo, conguito de verdad, yo bajo a la Tierra a hacer caridad (...)”¹⁰.

Después de despojarnos de las malas energías, volvimos a nuestros asientos, y en ese momento, por orden de Gloria, *Juanito* nos alcanzó a cada uno de los presentes un tabaco que deberíamos fumar y mantener encendido durante el transcurso de la *misa*. De esta forma, y en medio de las tensiones y expectativas de los que estábamos allí, la *misa* había dado comienzo. Gloria sentada, con mirada distante y su atención puesta en algo más que nosotros no podíamos percibir, hizo un instante de silencio. Ella estaba tratando de oír a sus muertos, para saber qué era lo que ellos tenían para comunicarnos ese día. Uno a uno fuimos recibiendo un “diagnóstico” referido a nuestras vidas, en el que nos señalaban aspectos pasados, presentes y futuros, avisos que tenían que ver con nuestra salud física, la cual necesariamente pasaba por un desbalance espiritual. Así, los *eggún* advirtieron sobre enfermedades y padecimientos producto en algunos casos por brujería, en otros se debía a restricciones que los allí pre-

10 Diario de campo del autor.

sentes habían pasado por alto, o al olvido en ciertas promesas que se habían hecho a seres que habitan el plano inmaterial y que estaban llamando la atención sobre dichas promesas, o sencillamente el *pathos* se derivaba de comportamientos cotidianos que resultaban nocivos para la salud.

Durante el transcurso de las más de tres horas que duró la *misa espiritual*, se añadieron además, escenarios que tenían que ver con nuestra condición humana, es decir, aparecieron al igual que habían aparecido en el *registro* del que hablamos anteriormente, cuestiones relacionadas con el amor y la sexualidad; el dinero, el trabajo, enemigos ocultos y muchos otros asuntos que tocaron las fibras más sensibles de quienes participábamos de esta singular ceremonia, en la que se articulan de modo visible creencias afro, indígenas y españolas, que no residen o se encuentran ancladas a un territorio particular o a una cultura específica, sino que por el contrario son mixturas totalmente dinámicas, en las que se reactualizan tradiciones en función del presente.

A lo largo de este espacio, los avisos vinieron acompañados por limpias espirituales que hicieron tanto Gloria, como Luis Carlos el espiritista hijo de Changó, quien llegaría posteriormente a contribuir con ayuda de sus muertos al desarrollo de la *misa*. En los despojos de las malas energías o de algún *eggún* que pudiera haberse adherido a la persona y estarle causando malestar, se usaron las plantas que se habían dejado sobre la estera, con las cuales se les hacían pases sobre el cuerpo a las personas, mientras ellos, los especialistas, recitaban algunas oraciones de protección para cada uno de nosotros. Igualmente, recibimos instrucciones sobre qué debíamos hacer una vez hubiésemos salido de allí, precisamente algunos debíamos hacernos una *rogación de cabeza*, rito por medio del cual se pretende refrescar la cabeza de la persona, para que pueda aclarar sus ideas y eliminar perturbaciones de alguna índole, que puedan impedirle al sujeto resolver dificultades presentes.

Finalmente, para cerrar las ideas aquí dichas, antes que para concluir o aventurar alguna generalización, habría que señalar la importancia de investigar de modo amplio y más allá de las fronteras disciplinares estas “otras” terapéuticas que surgen y funcionan de modo paralelo, junto a la institución médica legitimada por el Estado. En especial, estoy pensando en las que tienen que ver con aquellos sistemas terapéuticos y religiosos que poseen influencia afro, los cuales cada vez más son visitados de forma masiva por sujetos pertenecientes a diferentes condiciones socioeconómicas y socioculturales. Los itinerarios de los sujetos para restablecer su salud física y espiritual, los lleva a buscar en “otros” saberes, que se pueden alejar radicalmente de los modos de pensar y creer considerados tradicionales, enfrentándolos con otras tecnologías médicas, que pueden resultar en algunos casos violentas, en la medida en que los hace internarse en otras lógicas de pensamiento. Estas búsquedas responden

por un lado a la multiplicidad de ofertas que se le abren al sujeto, pero además son la resultante de un sistema médico de corte occidental que de algún modo ha contribuido a la expulsión del sujeto, el cual vuelto un número y perdida su condición humana, se ve compelido a buscar otras alternativas para intentar restituir su lugar de sujeto, aunque esto tenga lugar de modo parcial. —☞

REFERENCIAS

Argüelles Mederos, Aníbal

2005 "Unidad y diversidad en las religiones de origen africano en Cuba", en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *Memorias del IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad: religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado*, La Habana, Cuba, julio 19 a 22, Versión electrónica en CD ROM.

Aparicio, Ana Rosa

2005 "El espiritismo en Cuba. Sus variantes", en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *Memorias del IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad: religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado*. La Habana, Cuba, julio 19 a 22, Versión electrónica en CD ROM.

Atwood Mason, Michael

2002 *Living Santería, Rituals and Experience in an Afro-Cuban Religion*. Washington, Smithsonian Books.

Barnet, Miguel

2000 "La Regla de Ocha: The Religious System of Santería", en Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert (eds.), *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 79-100.

Bolívar Aróstegui, Natalia

1990 *Los Orichas en Cuba*. La Habana, Ediciones Unión, Unión de Escritores y Artistas de Cuba.

Cabrera, Lydia

2006 *El monte*. Miami, Florida, Ediciones Universal.

Canizares, Raúl

2002 *Cuban Santería, Walking with the Night*. Rochester, Vermont, Destiny Books.

De La Torre, Miguel A.

2004 *Santería. The Beliefs and Rituals of a Growing Religion in America*. Wm. B., Eedmans Publishing Co.

Fanon, Frantz

1975 *Por la revolución africana: escritos políticos*. México, Fondo de Cultura Económica.

Fernández Martínez, Mirta y Porra Potts, Valentina

2005 "Entre nosotros los cubanos...", en Elizabeth Díaz Brenis y Elio Masferrer Kan (eds.), *Memorias del IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad: religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado*. La Habana, Cuba, julio 19 a 22, Versión electrónica en CD ROM.

Fernández Olmos, Margarite y Paravisini-Gebert, Lizabeth

2003 *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York, University Press.

Kardek, Allan

2003 *El libro de los espíritus*. Brasil, Versión electrónica disponible en <http://www.espiritismo.cc/Descargas/libros/allankardek/Espiritus.pdf>, visitado el 25 de mayo de 2007.

Le Breton, David

2002 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Matibag, Eugenio

2000 "Ifá and Interpretation: And Afro-Caribbean Literary Practice", en Margarite Fernández Olmos y Lizabeth Paravisini-Gebert (eds.), *Sacred Possessions. Vodou, Santería, Obeah, and the Caribbean*. New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 151-170.

Matibag, Eugenio

1996 *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville, University Press of Florida.

Nathan, Tobie

1999 *La influencia que cura*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Ocaña, Enrique

1997 *Sobre el dolor*. Valencia, Pretextos.

Richardson, Ruth

2000 *Death, Dissection and Destitute*. Chicago, University of Chicago Press.

Sawday, Jonathan

1995 *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in the Renaissance Culture*. London, Routledge.

Wedel, Johan

2004 *Santería healing. A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville, University Press of Florida.

OTROS

Diario de campo del autor realizado entre agosto de 2005 y febrero de 2008.

