

## ARTÍCULO

**“Entre la sanación y el vudú en Cuba:  
Semblanza y Recuerdos sobre Lydia Moya Salvador”**

José Alberto Galván Tudela

Universidad de la Laguna (España)

**Resumen:** El presente texto pretende ser una reflexión general sobre las relaciones entre religiosidad y sanación, el trance y la posesión, en ocasión del aniversario de la muerte de Lydia Moya Salvador, pichona de haitianos, curandera y practicante del vudú en Contramaestre (Santiago de Cuba). Escrito en clave de semblanza y recuerdos, el autor del presente trabajo muestra a través de un estudio de caso la relación establecida entre ambos fenómenos, partiendo de todo un conjunto de investigaciones antropológicas, y del trabajo de campo llevado a cabo especialmente en el suroriente de Cuba, Contramaestre, donde ella residía. A su vez, desde una perspectiva comparada, intenta aclarar conceptos y mostrar lo específico de las prácticas simbólico-rituales, que ella llevaba a cabo. **Palabras Claves:** Religiosidad, sanación, trance, posesión, África, Contramaestre, vudú en Haití y Cuba.

**Abstract:** This text is a general reflection about relationships between religious/healing and trance/possession, while Lydia Moya Salvador's death anniversary, a Haitian daughter, healer and Voodoo practitioner in Contramaestre (Santiago de Cuba). Taking into account semblances and memories, the author of this paper, shows through a case study, the relationship established between both phenomenon, starting from the anthropological researches and the fieldwork carried specially in the southeast region of Cuba, Contramaestre, where she lived. Also, the paper tries to clarify concepts from a comparative perspective and to show the specific point of the symbolic-ritual practices that she used to carry. **Keywords:** Religiosity, healing, trance, spirit possession, Africa, Contramaestre, Haitian and Cuban Voodoo.

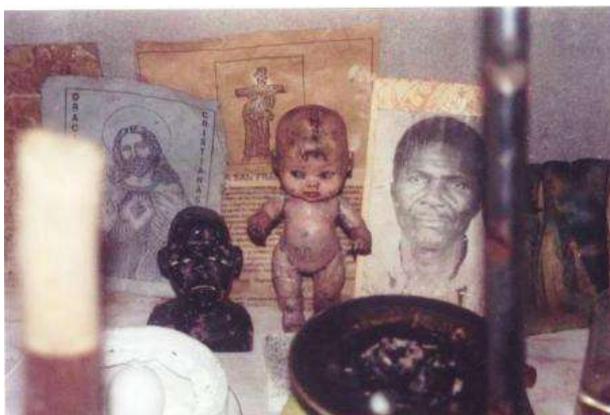
**Algunos datos bioetnográficos.**

Conocí a Lydia Moya Salvador el 29 de noviembre de 1999 en su casa de Blanquizal. La entrevisté por intermedio del antropólogo, Guillermo Sierra Torres, en cuyo domicilio residía temporalmente. Siempre me acogió atentamente, permitiéndome entrevistarla, preguntarle por las imágenes que encontraba en cada rincón y presenciar sus rituales, no sólo los de diciembre por Santa Bárbara y San Lázaro, sino también la denominada Mesa Blanca, la fiesta a Ogún en julio, y otras ceremonias en torno a árboles, lejos de su casa. Se desarrolló una fuerte y mutua amistad. Meses antes de morir acudí a verla y consultarla, preguntándole por la solicitud que me hacía un santero. Entre otras cosas, me dijo que no me preocupara, que yo era hijo de su altar y que estaba protegido por él. Nunca me cobró por la información ni yo hice ademán de ello, aunque es cierto que le ayudé a comprar materiales para su nueva casa de santo en el Majagual y a adornar su altar, además serví de fotógrafo en la Fiesta de los Quince de su nieta. Durante años, fotografié e incluso filmé todas sus actividades religiosas, especialmente en la primera década del siglo XXI, aunque de un modo intermitente, ya que asistía a la vez a celebraciones de otras santeras en los barrios de Lumumba, del Haití Chiquito, como llaman a Las Cruces y, sobre todo, en Lajas de Guaninao; todas tenían lugar el mismo día. Había reservado un proyecto de monografía sobre ella, pero cuando regresé de Tenerife (Islas Canarias, España) en noviembre de 2014, ya había fallecido. Este texto constituye una síntesis, escrito en clave de semblanza y recuerdos, de los años que pasé cerca de ella. He querido organizarlo en el marco de sus actividades de sanación y religiosidad, a la vez que reflexiono sobre conceptos y teorías, ligadas a aquellas actividades, y al vudú en África y América (Cuba

y Haití).

En los últimos meses, a través del hermano de Lydia, Juan Moya Salvador, y por intermedio de su hija Ana Cecilia, he podido conocer algunos datos biográficos de la familia, que son decisivos para comprender algunos aspectos de la vida de su padre en Cuba:

*“Mi padre Simón tenía un hermano que se quedó en Haití. Él había nacido en Baradé, al sur de Haití. Vino a Cuba a los 14 años con sus primos (Basilio, Nelio, Luis) y un tío, que lo llamaban Miguel. Se dedicaron al corte de caña y cuando se terminaba la zafra se trasladaban a otros lugares, donde había cafetales, para recoger su fruto. Conoció a mi madre en Holguín y contrajeron matrimonio; después se fueron para III Frente (Santiago de Cuba). Allí nació mi hermana Lydia. Mi padre no practicaba creencias religiosas. Mi madre sí tenía sus creencias, pero no tanto como las practicaba mi hermana Lydia. Luego de separarse mi padre y mi madre, él se fue a vivir a Dos Ríos (Palma Soriano, Santiago de Cuba), a un asentamiento de haitianos que había allí. Le llaman a ese lugar Jabuco. Mi hermana luego llevó a mi padre a vivir con ella a Blanquízal (Contramaestre, Santiago de Cuba), hasta sus últimos días”.*



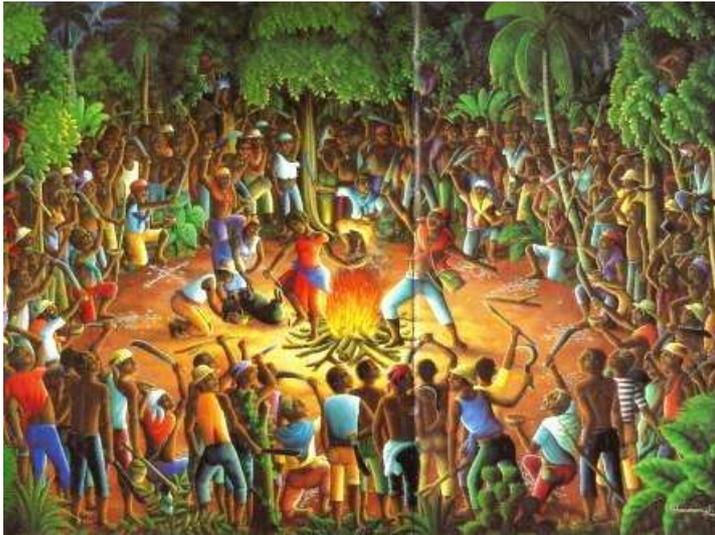
Fotos: Bóvedas de Lydia y su madre Cecilia (2002).

Indudablemente, cuando llegó a Cuba con sólo 14 años, Simón no debía estar muy influenciado por las creencias imperantes en Haití, aunque desde pequeño las viera practicar. Por el contrario, Cecilia Salvador Maceo, hija de padres haitianos, nacida en Holguín, tenía sus creencias, y daba culto a Ogún Guerrero, denominado en Haití *Ogú Feray*, verdadero patrono de los haitianos. El *lwa* representa la imaginaria militar y política, de tal modo que la familia de los *Ogú* (*Ogú Feray*, *Ogú Badagri*, *Ogú Balenyo*, *Ogú Batalá*, *Ogú del Monte*), relacionada con el rito Nago que remite a los Yorubas, son soldados o políticos, y constituye la configuración histórica particular de Haití, presente en su bandera nacional. “Las mitades azules y rojas de la bandera nacional representan a *Ogú*, el espíritu del vodú del fuego, la guerra y el cosmos, el emblema rojo y negro (...) simbolizaba a *Gedé*, los espíritus vodú de la muerte (...)” (Navia, 2006).

*Ogú Feray* preside el fuego, el hierro, la guerra; es el patrón de los herreros y de la forja de los metales e inspiró a los esclavos en la Revolución Haitiana (1804), iniciada en la conjura de Bois Caiman (Bosque Caimán) el 14 de agosto de 1791, aunque según otros historiadores fue el 22 de agosto, en una noche de tormenta, según relata L. Hurbon (1998:44-45) en su maravilloso libro *Los Misterios del Vodú*:

*“Una joven sacerdotisa, que la tradición oral identifica con una mulata llamada Cécile Fatiman, procede a sacrificar un cerdo negro. Fatiman baila con un machete en la mano y canta canciones africanas que todos retoman a coro. La sangre del animal degollado se*

*recoge y se distribuye entre los asistentes que juran guardar en el mayor de los secretos el proyecto de revuelta. Boukman, jefe indiscutible de la asamblea, se levanta, invoca a Dios y exhorta a los esclavos a la venganza: `Oídme bien, el Dios que ha hecho el sol que nos alumbra desde lo alto, que levanta el mar y hace rugir el trueno, ese Dios digo, nos está mirando escondido en lo alto de una nube. Ve lo que hacen los blancos. El Dios de los blancos pide crímenes, el nuestro quiere buenas acciones. Ahora bien, este Dios que es tan bueno, nos ordena venganza. Dirigirá nuestro brazo y nos asistirá. ¡Arrojad la imagen del Dios de los blancos, sediento de nuestras lágrimas, y escuchad la libertad que nos habla al corazón!`”.*



*Foto: Ceremonia mítica: “Pacto de Sangre. (14 de agosto de 1791). Obra de André Normil*

En aquella fecha se produce la insurrección, que desde 1757 Mackandal había planeado, para exterminar a los blancos apoyándose en los esclavos del norte de Haití y los cimarrones. Los esclavos estaban acostumbrados a celebrar asambleas nocturnas llamadas “calendas”, ceremonias que serán descritas espléndidamente por Moreau de Saint-Méry en 1797, como asociadas al culto de la serpiente (*Dambala*). Dutty Boukman, un esclavo procedente de Jamaica y cochero en una hacienda del norte del país, congrega a los representantes de los talleres y las plantaciones, celebrando una ceremonia vudú en la selva a las afueras de la ciudad de Cap FranÇais (actualmente, Cap Haitien) en la Colonia francesa de Santo Domingo en la isla La Española. Una espléndida obra de André Normil pinta esta ceremonia mítica. Las dos mitades de la población esclava haitiana (masculina y femenina) participan en el sacrificio del francés blanco y esclavista (simbolizado en el cerdo o *cochon*). La mulata representa el fruto preferido por resultado del amancebamiento del blanco (el amo) y la negra (la esclava). Durante el sacrificio del cerdo, los asistentes están poseídos por *Ogú*. En trance, absorben la sangre del cerdo (los blancos) y teniendo al *Iwa* en sus cuerpos, se empoderan, decidiendo liquidar a todos. Hoy, entre los descendientes de haitianos la representación ritual de Ogún en Cuba la suele realizar un hombre, simulando que va a caballo, con sombrero de paja, un lazo rojo cruzando el pecho y la espalda, fumando un tabaco y blandiendo un machete, que representa no sólo un instrumento de muerte, como en la carga de machetes de los Mambises en Cuba con Maceo al frente, sino también el instrumento del trabajo especializado de los haitianos, tanto en Haití como en Cuba. Los haitianos han sido considerados por todos como los mejores macheteros de la caña. En Haití, a *Ogú Feray* se le ofrece un gallo rojo y en ocasiones de mucha importancia, un buey. En la Cuba revolucionaria, hoy, en las fiestas a Ogún se mata un gallo rojo y/o un cerdo negro. El ritual lo ejecutan tanto hombres como mujeres, pero sólo consumen sangre los actores rituales. Como ha dicho L. Hurbon, el poder

del imaginario vudú tan asociado al *Iwa Ogú*, es uno de los recursos intelectuales más inalienables del pueblo haitiano.



*Foto: Reguardo en la casa de Cecilia Salvador (2003)*

La devoción a este *Iwa* la pude apreciar en una de las fotos que tengo de la casita de su madre en el Cruce de Los Baños (Municipio del III Frente), a donde acudí con Lydia en 2002, años después de conocerla. Ella tenía su pequeño altarcito al pie de la cama, costumbre muy usual entre los cubanos y haitianos más pobres cuando no se dispone de un cuarto o salón específico para dar culto a sus santos como lo tendría siempre Lydia. Esta costumbre suele abandonarse cuando se practica caridad con enfermos, pues aunque se limpie el aposento, con el tiempo se debe evitar, pues se cree que siempre quedan restos del mal de los enfermos, que allí acuden.

Ogún Guerrero es sincretizado con la figura católica de Santiago el Mayor, Matamoros, tan bien estudiado por S. T. Barnes (1997) y D. Cosentino (2005). Autores, como L. Hurbon (2009), han insistido incluso en que el culto a Santiago el Mayor ya estaba presente en África desde los primeros años del contacto en Dahomey de los Ewe-Fon y de los Yoruba con los portugueses en el siglo XV.

Contrariamente a lo afirmado por su hermano, Lydia me dijo que su padre le ayudó a desarrollarse en el vudú y disponía de una foto, en un pequeño altar o bóveda detrás de la que se encontraban muchas láminas con textos de oraciones a santos católicos como San Luis Bertrán (para el mal de ojo), Santa Bárbara (*Changó*), Santa Clara (*Ayizán*), la Mano Poderosa <sup>1</sup>



*Foto: Rezando a San Luis Beltrán y a Santa Bárbara (2002).*

<sup>1</sup> En la bóveda de Lydia se encuentra también una foto de Andrés Luis, haitiano, padrino de Cecilia, y considerado padrino por todo el linaje de los Moya Salvador.

A fin de aclarar esta contradicción, ya que el hijo de Simón afirma que éste no había desarrollado creencias religiosas, alguien debió influir en Lydia o desarrollarse autónomamente. Téngase en cuenta que los haitianos, en sus traslados de un lugar a otro por razones de trabajo, del llano en el que practicaban el corte de caña al monte o la sierra donde se dedicaban a recoger el café, practicaban culto a sus *lwa* en descampados lejos de la vivienda, bajo algunos árboles, manantiales y riachuelos dotados de poder o que constituían residencias, asientos a los que acudían los espíritus y *lwa* del vudú a comer. Como demuestro para otro caso en Contramaestre (Galván, 2010), los hijos no se enteraban de ello, o lo hacían si se le comunicaba a la hija, poco antes de morir, para que siguiera la obra del padre.

En cualquier caso, cuando llegué a conocer a Lydia en 1999, su padre había muerto<sup>2</sup>. En su altar de Blanquizal, su primera residencia antes de trasladarse a Majagual, Maffo, disponía de varias figuras del vudú haitiano representando a muchos *lwa*, pintados con cal blanca, que obtenía del hospital. Independientemente de la posible influencia de su madre sobre todo desde pequeña, mi hipótesis es que, si su padre fue a vivir a Dos Ríos en una comunidad haitiana (Jabuco), es posible que allí, siendo ya mayor, desarrollara también las creencias en el vudú e influyera antes de morir en Lydia.

Sin duda esto refuerza lo que ella me contaba, a la vez que consolidará su culto a los espíritus de los antepasados asociados con la muerte (los *Gedé*). La imagen creada sobre el haitiano solitario, vagabundeando de lugar en lugar muestra sólo uno de sus rostros. Se olvida que casi siempre andaba en una brigada de hombres formada a través de lazos de parentesco, y que fueron tratados durante años como extranjeros. Tras la crisis de la industria cañera de 1920 según Decreto 1404 del 20 de julio de 1921 debían ser repatriados, aunque poco a poco lograron crear algunos asentamientos colectivos en Cuba, como el de Jabuco en Dos Ríos, cercano a otro de Barrancas, donde intentaban reproducir bajo el mando del *oungan* y la *manbó* su actividad cultural, religiosa y social. Los inmigrantes haitianos se asentaron preferentemente en la zona oriental, provincias de Camagüey (en Caidije y Guamacas), Holguín, Las Tunas, Granma, Guantánamo y Santiago de Cuba (Barrancas y Jabuco, Pilón del Cauto, La Caridad y El Ramón de Guaninao, Las Cruces y III Frente). Muchos/as autores/as han analizado el fenómeno religioso (Espronceda, 2000; Galván & Sierra, 2013; Couto, 2012; Cipolletti, 2013; Noris-Frenel y otros, 2013; Pérez de la Riva, 1979; James, Millet, Alarcón, 1997), encontrando algunas diferencias, especialmente, entre los descendientes de haitianos.

### **Reflexionando sobre sanación y religiosidad.**

Tras los importantes trabajos de autores como Lydia Cabrera (1979,1984,1992) y Lachateneré (1992) sobre las religiones afrocubanas, muchos estudios se han centrado en torno a sacerdotisas, *manbos*, santeras y curanderas, como se muestra en la bibliografía adjunta, tanto en Cuba (Galván, 2008, 2010, 2011, 2012, Galván y otros, 2013; McAlister, 1993; Marrero & Rosario, 2013; Fuentes Elías, 2013; Cipolletti, 2013) como en EE.UU (Brown, 1991, 1995) como en África (Lewis, 1971; Lewis y otros, 1991).

En el presente texto se parte de la existencia de una estrecha relación entre religión y sanación, ya que las acciones que vamos a estudiar no son exclusivamente físico empíricas, tales como las realizadas por los curanderos, en su mayoría hombres, que a menudo han ejercido labores de masajistas, que arreglan huesos, músculos. Aunque dichas acciones estén pautadas, por lo que se pueden incluir entre los rituales terapéuticos, muchas de ellas aparecen estrechamente relacionadas con el mundo religioso.

<sup>2</sup> Simón vivió con Lydia en el barrio de Blanquizal tras su jubilación, unos 16 años, según nos comenta su hija.

Por tanto, en primer lugar, podemos distinguir los rituales terapéuticos mágico-simbólicos y los físico-empíricos. Es decir, en muchos rituales terapéuticos, existen parcial o completamente, componentes simbólicos y mágicos a menudo sin contacto físico y corporal, tales como: los rezados y las referencias a santos o espíritus en las canciones o transmisiones; muchos están ligados a ofrendas a los santos, espíritus y *lwa* en agradecimiento por la cura o mejoría de las enfermedades. Otros son rituales más físico-empíricos, como untar al enfermo de barro, sobar el estómago y las extremidades del cuerpo, echar agua con ron, perfumes y miel sobre la cabeza del enfermo, de una botella, previamente bendecida, que contiene una cruz (Galván, Rosario y Sánchez, 2009), limpiarlo con ramas golpeando suavemente el cuerpo o agarrando la cabeza tensamente en ademán de sacar la enfermedad.

Además, algunas de estas acciones físico-empíricas se realizan en lugares religiosos, ante altares repletos de santos y *lwa*, como en el caso de Lydia, o se hacen bajar a estos para encabalgarse a la curandera o el curandero. En este sentido, muchas de dichas acciones, aunque sean físico-empíricas, están mediatizadas (agua bendecida, botella con una cruz, un rezo) y contextualizadas en el mundo religioso de sus practicantes. En Haití, en cierta medida muchas plantas, árboles, ríos, lagunas y cascadas, y otros accidentes geográficos (montañas y valles...) están sacralizados, pues representan el lugar donde viven los *lwa* y en ellos y a través de ellos se les da culto, se les realiza ofrendas, se efectúan limpiezas y baños rituales.

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, éste debe hacer una ofrenda al *lwa*, santo o espíritu en agradecimiento, en ocasión de las fiestas o *bembés* asociados con su calendario religioso en Cuba, tales como la noche del 3 al 4 de diciembre para Santa Bárbara o Changó, del 16 al 17 de diciembre para San Lázaro o *Babalú-ayé*, o el 25 de julio para Ogún.

Por eso, 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 ello pensamos que ambas actividades de sanación y religiosidad aparecen estrechamente asociadas.

Por otra parte, podemos afirmar que la actividad terapéutica, al menos en la tradición popular católica y en la actividad clínica, se caracteriza por ser de carácter individual y privada. Se trata de una relación personal entre médico y enfermo, entre curandero y enfermo, con asistencia, en ocasiones, de algún familiar, especialmente de la madre. En este sentido, la oposición magia/religión aparece como correlativa a la relación individuo/colectividad en sentido durkheimiano. La actividad individual de sanación tendería a ser propia de la magia, mientras que la colectiva sería característica de la religión, donde se precisa la existencia de una iglesia. No obstante, tales categorizaciones formuladas por Durkheim en su libro "*Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*" deben ser relativizadas, pues a veces son difícilmente aplicables. Y así, contrariamente, en contextos cristiano-evangélicos (tales como el Pentecostalismo en todo el mundo, el Ministerio Apostólico y Profético y la Congregación Apostólica Jesús Puerta de Dios en Contramaestre y Baire, Cuba) y en el centro espiritual de La Salada (Baire, Cuba), aunque no se excluye la consulta individual, nos encontramos ceremonias y consultas de sanación con carácter público, ante cientos de espectadores que rezan en su templo, casa de santo o *oufó* haitiano, y multitud de enfermos y acompañantes, que asisten expectantes con el fin de comprobar el éxito de la curandera.

Lydia Moya Salvador, hija de un haitiano y de una pichona de haitiano, durante muchos años trabajó como limpiadora en el Hospital de Contramaestre, Orlando Pantoja, donde realizó muchas de sus actividades terapéuticas, además de en su domicilio, al que acudían enfermos y

familiares en busca de ayuda. Los enfermos se acercaban a ella compartiendo la medicina oficial y tradicional. En nuestro caso, la sanadora realizaba sus actividades individualmente y, en ocasiones, se trasladaba a la casa de un enfermo, impedido para caminar, o llevando a cabo lo que en Cuba se denomina “hacer misión de caridad”, dedicándose, durante días, a recorrer las casas de los enfermos de la vecindad. En la mayoría de los casos las curas y atenciones las efectuaba en días y horas determinadas, en la sala de su casa, tanto en Blanquikal como en el Majagual, y otras fuera de su vivienda, como la cura del asma, en torno a un árbol de piñón florido (*Gliricidia sepium*) en un descampado cercano. Los enfermos que atendía eran del municipio de Contramaestre y de los municipios colindantes de la provincia, especialmente de III Frente en la Sierra Maestra donde la curandera había nacido, aunque en ocasiones trataba a personas residentes fuera de la provincia y en las grandes ciudades, por ejemplo en La Habana, Matanzas o Cienfuegos, entre otras donde, por razones de trabajo, vivían emigrantes nacidos en la localidad de Contramaestre.

Las enfermedades que trataba cubrían un amplio espectro. En primer lugar, entre las que estaban relacionadas con los huesos se encontraban las derivadas del reuma, el raquitismo y otras que afectan a la piel, tales como el herpes.

Por otra parte, trataba las enfermedades de medicina interna como el asma bronquial, los dolores de estómago, de vientre y de cabeza, la hernia flotante, el fibroma y los *sangramientos* en las mujeres, así como la imposibilidad de quedar embarazadas. Su hija comenta que ella era considerada como una curandera que trataba el asma, sobaba el estómago, los brazos y piernas para deshacer los empachos, santiguaba el mal de ojo, sacaba tomas, atendía a mujeres que no parían, y a gente que padecía de los huesos. Incluso curó a una muchacha de un tumor interno que la hacía adelgazar ostensiblemente, lo cual pude observar durante un ritual a San Lázaro.

A menudo empleaba botellas y pócimas con hierbas medicinales y aguas, que preparaba y daba a tomar a sus enfermos; hacía limpiezas con salvadera (*hura crepitans*), apazote (*dysphania ambrosioides*), abrecamino (*koanophylla villosum*), rompesaragüey, rompecamisa; utilizaba la mata de pulsiana (*asclepias curassavica* L.) muy común en la Regla de Palomonte (Cabrera, 1979; James, 2006) y el Espiritismo Cruzado (Hodge, 2002), la yagruma (*cecropia santanderensis*) para los catarros, el bejuco ubí (*cissus verticillata*) para el reuma y enfermedades del pecho, el guaco (*aristolochia ringens* Vahl.) y el ateje (*cordia alba*) para las diarreas, el vencedor (*vitex agnus-castus* L.) para la amenorrea, los nervios y como antihongos. Muchos de los enfermos, como he dicho, aprovechaban las celebraciones rituales, más arriba indicadas, para hacer sus ofrendas en agradecimiento por su mejoría o completa curación. En un espléndido trabajo un equipo de investigación dirigido por una etnobotánica holandesa G. Volpato (2009) ha puesto de relieve el volumen y la importancia de los conocimientos, usos y remedios vegetales utilizados por los inmigrantes haitianos y descendientes de la zona oriental de Cuba, especialmente de Camagüey.

Incluso, en ceremonias privadas, Lydia trabajaba 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 debía colocar el animal sobre su cabeza y apoyarlo con sus manos fuertemente. La santera entra en trance, haciendo bajar el *lwa*. 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 éstos, quiere decir que el espíritu 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 pesos con 75 centavos cubanos, que se meterán en el interior del animal, y será tirado por otra persona en un cruce de caminos.

Se encomendaba a San Rafael. Es decir, a *Inlé*, médico divino, uno de los tres arcángeles con San Gabriel y San Miguel en el cristianismo. Se dice que cura todas las enfermedades de los seres humanos tanto físicas como mentales, siendo también el ángel de la oración y de la luz. Asociado al aire, custodia el este, de tal modo que hacia este punto deben ser dirigidas las plegarias. Aunque se invoca para curar los jueves, también se le reza los miércoles. Es importante indicar que San Rafael también es la denominación de una ciudad del norte de Haití, al parecer fundada por colonos españoles. Según el historiador canario Manuel Hernández González la ciudad fue fundada como San Rafael de La Angostura en 1761 con colonos en su mayoría provenientes de la isla de Gran Canaria, aunque parte importante provino de canarios de la cercana ciudad de Híncha. Llegó a tener en 1783 unos 1.079 habitantes (Hernández, 2005:203-204). Cerca de esta ciudad se encontraba otra llamada San Miguel de la Atalaya.

Otro santo católico importante era San Luis Bertrán, al que la sanadora se encomendaba para santiguar el mal de ojo, al igual que a Santa Bárbara y Santa Clara, a la Mano Poderosa. Como expondré más adelante, Lydia Moya disponía de una sala con un altar de carácter sincrético con atributos, imágenes y objetos múltiples, y también de un cuarto presidido por una foto de su padre Simón, donde exponía, (entre otras cosas como: vasos y copas de cristal, una muñeca y algún plato), varias hojas impresas con las oraciones de los santos citados. Este altar me recordó el que tenía su madre Cecilia al pie de la cama, presidido por una lámina con Santiago el Mayor a caballo, donde estaba escrito Ogún Guerrero, muy similar a lo que los espiritistas en La Habana denominan una *bóveda*.

El tema de las plantas medicinales ha sido bastante estudiado en Cuba. Para las religiones afrocubanas destacan los textos de Laguerre (1987) y el de Quirós-Morán (2003); para el Palomonte y el Espiritismo Cruzado el de Hodge (2002), el de Brandon (1991) para la santería, y especialmente como he escrito más arriba desde la etnobotánica y la etnomedicina, entre los inmigrantes haitianos y descendientes en Camagüey, los de Volpato y otros (2006, 2009). Capítulo aparte merece la influencia española, especialmente a través de los inmigrantes canarios, y su incorporación a la cultura cubana, como se evidencia en autores tales como Marrero & Rosario (2013), Mateo (1997) y Seoane (1962, 1987). Muchos haitianos no tenían estudios; vivían en barracones y tenían un salario de miseria, debiendo incluso ahorrar para reembolsar el costo de su pasaje a Cuba. Trabajaban sus huertos y atendían sus enfermedades a través de plantas, utilizando sus conocimientos etnobotánicos tradicionales y realizando prácticas rituales, como antaño, o readaptándolas al nuevo contexto multiétnico en el que vivían.

Por todo ello, a través de lo dicho hasta aquí se aprecia cómo la sanación y la religiosidad haitiana poco a poco se vieron, una vez más, obligadas a entremezclarse con la religión católica (a través de la intervención de un santo específico), y el espiritismo. Como afirma y se pregunta Laënnec Hurbon: “El destino del Vudú haitiano permanecerá ligado al del cristianismo. ¿Pero las “curiosas mezclas” entre las dos religiones, que aún asombran en nuestros días a todos los observadores, no constituyen en definitiva el testimonio de la resistencia cultural de los esclavos al expansionismo occidental, a las persecuciones del catolicismo, y a la pérdida irremediable de África?” (1975: 242).

### **Un altar vudú en Cuba con imágenes y pictografías católicas.**

Desde el primer día que visité la casa de Lydia me impresionó su altar, en el que se mezclaban las representaciones, figuras y textos de la sanación con las pictografías e imágenes de santos católicos y *lwa* haitianos, muchas de las cuales fueron hechas por ella, aprovechando, entre

otras cosas, la cal que obtenía en el hospital donde trabajó muchos años, para pintarlas de blanco. De este modo quedaban diferenciadas para el observador.

Estaba ante un altar denso, barroco y abigarrado, donde se mezclaban cristianismo y catolicismo, santería y vudú, y se incorporaba también un Buda, *que da dinero*, y un indio Caribe, según le denominan aunque parece más un sioux, *para proteger el altar*, así como múltiples muñecas y pequeños muñecos, tanto blancos como negros. El altar estaba construido sobre una estructura de varios escalones, forrada con manteles blancos y de colores. En un viaje que realicé a Cuba le doné telas beige con flores rojas para que cubriera el fondo del altar. Sobre este, en lo alto, se podía leer: “DIOS ES AMOR. Serás bendecido si vienes con buena fe a ESTA CASA”. Dos árboles con luces de Navidad habían sido incorporados al altar desde la llegada del Papa Juan Pablo II a Cuba, múltiples pañuelos de colores se encontraban en la parte superior: azul para la reina del arco iris, rojo y blanco que significan guerra y paz, respectivamente, para Santa Bárbara, rosado para Santa Teresita del Niño Jesús y Santa Elena, verde y amarillo para San Rafael, otro rojo para Ogún.



Foto: Santiago Apóstol. Matamoros/Ogú Feray. Altar de Lydia (2003)

En el centro del altar un lienzo de Santiago Apóstol, Matamoros (*Ogú Feray*), representado como un cruzado al asalto, montado en su caballo blanco y portando su sable, pisoteando con los cascos de sus patas a los moros o sarracenos.

En la parte baja y en el primer plano del altar, se encuentran muchos *lwa* y delante: *Dambalá* y *Aida Wedo*, representados por dos majás, culebras o serpientes consideradas *lwa* acuáticos; *Simbí*, que lleva su collar, tres tarros o cuernos en un caldero y una jícara de coco, y tiene tres colores: rojo, blanco y negro, representando respectivamente la sangre, la paz y la muerte. También se encuentra *Lenglesú*, el *lwa* diablo y del arco iris, que come grandes trozos de puerco; los *Marassa* o gemelos, identificados por la religión católica como San Cosme y San Damián, que son *lwa* a los que se les supone poderes extraordinarios, p. e. provocar la lluvia y aconsejar remedios a los enfermos, invocándolos después de Papá Legba. A estos *lwa* se les emparenta con el dios andrógino de los Ewe-Fon de Dahomey, *Mawu-Lisa* (que simbolizan la primera armonía, la unión original del cielo y la tierra, el sol y la luna, el día y la noche), y con *Obatalá* y *Oduduwa* de los Yoruba (Hurbon 1998:82). A ellos se les dedica gran cantidad de chucherías y dulces de todo tipo, así como un ritual denominado en Cuba: de los jimaguas (en

Haití, *mangé-marassa*), ante problemas derivados del *sangramiento* de las mujeres y de la menopausia.



Fotos: Dambalá. (2003), Lydia. Lenglesú, el *lwa* diablo y del arco iris (2003), Lydia

También están presentes en el altar *Bosu Tres Cuernos* (que, de acuerdo con Hurbon, en Dahomey representa un monstruo sagrado al servicio de los reyes); *Zaka*, el *lwa* de aire, campesino con sombrero de paja, encargado de los campos y la agricultura, que según Lydia, representa a su padre; *Ezilí*, la Virgen coronada, diosa de la sensualidad y el amor, que reside en las aguas de los ríos y cascadas, donde los haitianos realizan sus *baños de suerte*. “Estos baños de suerte tienen lugar en Haití, haciendo limpieza corporal con el jugo macerado de una botella llena de diferentes hierbas aromáticas que atraen a los *lwa* y están dotadas de virtudes curativas, añadiéndole leche de almendras, perfumes y flores de jazmín, y luego bañándose en el agua y barro del Bassin-Saint-Jacques en la Plaine-du Nord, lugar de peregrinación, al igual que en la inmensa cascada bordeada de árboles gigantes, lugar de descanso de los *lwa* en Saut-d’Eau, o Villebonheur” (Hurbon, 1998:121).



Foto: *Bosú Tres Cuernos* (2003).

“Cada santo camina con un guía o explorador”, me dice Lydia. Más cerca del observador, se encuentra en el centro una campanilla para llamar a los santos, *lwa* y espíritus; a la izquierda una palangana de agua clara, con azúcar y perfume, y una mata de siguaraya (*trichilia havanensis*) utilizada en Cuba para abrir los caminos y la suerte de quien la invoca, pero que a la vez los cierra para el enemigo. A ella hay que dirigirse como el primer palo del monte, después de saludar a los cuatro vientos (Cabrera, 1954). A la derecha, otra palangana con agua clara y una vela encendida. Por último, al pie del altar, encontramos otra palangana con vencedor (*vitex agnus-castus* L.), albahaca (*ocimum basilicum*), abrecamino (*koanophyllon villosum* SW.), artemisa real (*artemisia granatensis*), verbena (*verbena officinalis*)..., varios tabacos que serán fumados durante la ceremonia, y tres pañuelos, amarillo, rosa y rojo, pertenecientes a San Rafael, Santa Teresita y Santa Bárbara respectivamente, que serán utilizados en el ritual. Como es la fiesta del 3 al 4 de diciembre el altar lo preside al centro Santa Bárbara, a su derecha Santa Teresita, rodeada de muñecas, dos palomas y plumas de pavo real y a la izquierda Babalú-ayé (San Lázaro). El 17 de diciembre, San Lázaro ocupará el lugar central del altar.



Fotos. Santa Bárbara. Lydia, 2003; San Lázaro. Lydia, 2003

Entre las figuras abstractas de muchos de los *lwa* del altar se destaca la figura realista del padre de Lydia, como he dicho, vestido con su ropa y sombrero. Es la figura del *ti-bon anj* (petit-bon ange), pequeño ángel bueno, que con el *gro-bon anj*, (gros-bon ange) ángel bueno grande, son los dos principios que animan el cuerpo humano. El grande es la sede de la conciencia, la memoria, los sentimientos, y la fuente de toda la energía mental y física; representa la personalidad del individuo. Es el primero en ser capturado al borde de la muerte. El ángel pequeño es inmune a los ataques místicos y representa la conciencia o la energía espiritual del individuo, y es el aspecto que sobrevive a la muerte. Al morir es enviado bajo las aguas, donde permanece aproximadamente durante un año. Luego se celebra una ceremonia a fin de recuperarlo de las aguas, metiéndolo en una vasija de arcilla roja (*govi*). Desde ese momento se le puede considerar como una deidad tutelar, que vela por el



bienestar de los parientes” (Morris, 2009:251; Brown, 1991,1995). Nunca supe si Lydia realizó tal ceremonia, pero su padre se encontraba representado entre las figuras del altar. Además están presentes en el mismo, santos católicos como Santa Marta.



Foto: Altar y ofrenda a los Marassa/Jimaguas (2003)

Por último, se encuentra en el altar una estructura con dos machetes cruzados, con tres clavos. Se trata de Santa Cruzata, asociada al *Baron Samdi*. Este *lwa* es el jefe de los espíritus de la muerte llamados *Gedé*, que habita en los cementerios. Los *Gedé*, según L. Hurbon, representan una etnia vencida en la guerra por el poder del reino de Abomey, y que en una proporción importante fue deportada a Santo Domingo por medio de la trata de esclavos.



Fotos: Santa Cruzata/ Baron Samdi (2003), Lydia.

En Haití, ya fuera como genios protectores de los clanes o como antepasados divinizados, los *lwa* aparecen como transferencia, en el plano de lo imaginario, de las diversas etnias africanas. Están reagrupados en familias llamadas `naciones´ (p.e. los Nago), que se dividen en ritos diversos. Existen tres grandes ritos. El rito Rada honra a los espíritus de origen dahomeyano, considerados en un principio como *lwa* buenos, dulces, y que se llaman también `lwa-Ginen´

(*lwa* de Guinea). El rito Congo corresponde a los *lwa* de origen bantú. Se les reconoce por el sacrificio canino que les gusta recibir, y están asociados a árboles. En Cuba se puede encontrar un análisis en Galván (2011), y Galván, Guevara, O'Connor (2013), donde se denomina a uno de ellos *lwa mondon* o “santo mudo”. Por último, están los *lwa* Petro, en su mayoría de la propia colonia de Santo Domingo, que son percibidos como *lwa* amargos, especialmente vengativos y utilizados en prácticas mágicas. Esta clasificación no excluye encontrarse con ritos secundarios, p. e. los Nago, que remiten a los espíritus Yoruba, integrados en los Rada y que fueron tempranamente incorporados en el vudú dahomeyano, o con ritos Congo entre los ritos Petro. Este rito está presente desde 1768 en Haití, y es debido a la presencia de cierto ‘Don Pedro’, que tenía poderes especiales de clarividencia. Sus danzas fueron prohibidas rápidamente por considerarse peligrosas, ya que la Iglesia Católica las creía asociadas con malos espíritus y con magia negra. Según Laënnec Hurbon (1998: 140-143), el culto a los *lwa Legba, Zaka, Dambala, Aido Wedo, Ezili y Ogú Feray* pertenecen al rito Rada, *Simbí* al rito Petro y los *lwa Gedé y Baron Samdi* a ambos ritos Rada y Petro.



Foto: *Lwa Simbí y Yemayá* (2003)

Dentro de la sala, cerca del altar se encuentran las ofrendas de cakes, previamente picados, y dulces caseros como: de fruta bomba (papaya), coco y maní, las tortas, el arroz con leche y maíz tostado, botellas de cerveza, ron y *cremevié* (crème de vie, crema de la vida), ponche preparado con leche condensada, agua, ron blanco, huevos, palos de canela, extracto de vainilla y pasta de crema de maní, las famosas bebidas aromatizadas, denominadas *liké* y el *tifey*. También se presentan múltiples caramelos de colores para los *lwa*. En otros asentamientos de los haitianos o descendientes aparecen platos típicos de la cocina étnica, como el arroz hecho a base de maíz molido o *maíz de cabacilla*, o los dulces caseros, como el *bombón* (S.A, 2011).

En el salón donde está el altar, se encuentra la puerta de la casa, que da acceso al patio, y, en él, otra puerta que da al camino, exterior a la casa. Entrando al salón, al costado izquierdo de la puerta de la casa, se encuentra “el *jigüé*, considerado el rey del río, que está mandando ese año, 1999”, me dice Lydia, y que está representado por una piedra grande o callao de río, pintado

con grandes lunares blancos. Se le pone café amargo en dos mitades de cáscara de güira. Normalmente en las viviendas se encuentra el *lwa Papá Legba*, el Elegguá de los cubanos, que se traslada a la puerta exterior durante los rituales a Changó y Santa Bárbara; se le hace una hoguera al iniciar el *bembé* o fiesta de santos o *mangé-lwa*, y se le ofrecen sobre una hoja de plátano, entre otras cosas, dulces caseros de coco y maní, maíz tostado, natillas y arroz con leche, café dulce, agua con azúcar, un tabaco, y caramelos, etc... Es el señor y maestro de las encrucijadas de los caminos, llamándosele en Haití *mèt-kalfou*, el guardián de la entrada de los templos, y de las casas de vivienda, constituyendo el intermediario entre los dioses y los seres humanos. Es un *lwa* de carácter astuto, al que hay que contentar en primer lugar. En Haití se le asocia con San Pedro, portero guardián de las llaves del paraíso, según la religión católica. Es invocado al principio de todos los rituales o celebraciones, para que abra los caminos a todos los *lwa* o santos. Está también asociado a la noche, ya que muchos *bembés* comienzan a partir de las 24 horas del día, invocándolo en las transmisiones o cantos del oficiante y coro de fieles, evitando que se transforme en un espíritu capaz de acciones malas.



Al costado derecho, al entrar en el salón, se encuentra en el rincón sobre el suelo la Reina africana y 7 pequeñas muñequitas que, según Lydia, “deben estar vestiditas de blanco. Son consideradas como los siete angelitos, que constituyen una comisión”. La Reina Africana está representada como una muñeca de color negro desnuda y atada con cadenas. A mi pregunta, Lydia comenta: “está atada porque es peligrosa”. Sobre la puerta de la entrada al salón, colgado, un detente en forma de vaso con líquidos, forrado en un trapo blanco, contra el mal de ojo y la mala lengua.

*Foto: La Reina Africana representada en una muñeca desnuda y atada con cadenas.*

### **Caracterizando la ritualización del vudú de Lydia Moya Salvador.**

A continuación quisiera indicar algunas características de la actividad ritual de Lydia Moya Salvador relativas a la performance de la posesión y el estado de trance, del sacrificio de las ofrendas a los *lwa*, y la relación entre ella, los músicos y los espectadores.

Ante todo, como es sabido, 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 de esta manera estructura el comportamiento. El comportamiento de los poseídos y el estado psicofisiológico exhibido ha sido denominado por unos autores como *disociación o trance* (Bourguignon, 1971; Bourguignon & Pettay, 1964), por otros como *estados alterados de conciencia* (Fericgla, 1994, 1998; Bourguignon, Ed. 1973) o como *crisis de posesión* (Métraux, 1955, 1958). Según los haitianos, el trance consiste en que un *lwa* se aloja en la cabeza de un individuo tras expulsar al *gro-bon anj*, una de las dos almas que llevamos dentro, según expresa magistralmente el antropólogo francés Alfred Métraux (1955). La partida del alma provoca las sacudidas y estremecimientos al inicio del baile. El trance crea un estado 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* (Leiris, 1958; Fericgla, 1998; Rouget, 1993). Para otros se asocia con la *ingestión de sustancias alucinógenas*, p.e en África la planta denominada *iboga* (Harner, Ed. 1978, 1986; Fernández, 1982, Mallart, 2012), el consumo de alcohol u otra variante (por ejemplo, el “piquipiqui”, un alcohol destilado de 90°, en algunos *bembés* en Cuba)..., con el *movimiento circular rápido*, con la *rápida y entrecortada hiperventilación de la respiración*, con el *sonido repetitivo de los tambores* (Bloch, 1989; Fericgla, 1988; Rouget, 1983)...

En el caso de Lydia, todo parece indicar que hay escasa o nula ingestión de alcohol, inexistente movimiento circular, aunque están presentes, explícitamente, la hiperventilación de la respiración entrecortada y el sonido de los tambores.



Fotos: *Ritual del Jigüe y Ofrendas a Los Gedé. Mesa Blanca (2003).*

Lydia, en la mayoría de las representaciones y performances, se caracterizaba por actuar sola dirigiendo incluso el cambio de rezo y el tipo de toque de los tambores. Sólo en algunas representaciones de Santa Bárbara/Changó y San Lázaro/Babalú-ayé y en algunas de las secuencias rituales intervenían su hija y nieta, aunque en otras se incorporaron como ayudantes algunas iniciadas por ella y otras santeras e hijas reconocidas, en los últimos años de su vida. En este sentido, Lydia parecía controlar todo el proceso ritual, deambulando a diverso ritmo de un lado a otro del salón, iniciando las transmisiones y *rezos*, como ella decía, efectuando los gestos y acciones rituales e incluso controlando a los músicos. Más de una vez algunos espectadores me comentaron que era un ritual un tanto monótono, pues no dejaba participar en demasía al público. Durante un *bembé* a Santa Bárbara, recuerdo que los tumberos, casi agotados, quejándose por no recibir alguna bebida, la abandonaron en plena performance, dejándola sola con una tumba de su propiedad y un cubo de plástico que comenzó a tocar su nieto de solo 7 años de edad. Lydia en este sentido tenía una personalidad arrolladora, atraía a muchachos y muchachas de las localidades de Aguacate y Las Cruces, el Haití Chiquito como lo denominaba la gente del municipio, que compartían con ella sus celebraciones, pero pude apreciar que pronto dejaron de venir a ayudarla. Fue allí donde conocí a muchos de los que serían grandes amigos e informantes sobre el vudú en Cuba, y donde por primera vez vi tocar

una tumba a una muchacha residente en Romana 7. Podríamos afirmar que los espectadores y público en general se arremolinaban en las ventanas y puerta del salón, presenciando la actividad ritual desde fuera, y dentro se colocaban sentándose en sillas pegadas a las paredes, tanto los músicos como parte del público.

Los accesos al trance eran, en Lydia, más bien serenos, dulces, y contenidos, por lo que podríamos afirmar que estábamos ante performances relacionados con el rito Rada, aunque en Majagual, la segunda residencia de Lydia más cercana a la localidad de Maffo, cuando aún el piso de la sala era de tierra, presencié un ritual más violento, amargo diría, al *lwa Togo* del rito Petro, en que se sacrificaba un cerdo a *Ogú* acuchillándolo en un hoyo, hecho ex professo.

En la literatura antropológica hay discusión sobre 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 extáticas 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 a la ascesis, la soledad y el silencio, mientras el trance de los santeros y *manbos* aparecería asociado con la música, el ruido, el movimiento convulsivo y el carácter público. Así, los cultos del *candomblé* brasileño (Bastide, 1951, 1969), el *bori* nigeriano (Echard, 1989), el *rab* senegalés, el *zar* etíope, el *vudú* haitiano (Hurbon, 1978; Maya, 1991) o la *santería* cubana (Hagedorn, 2001; Mason, 2002), se identifican en las condiciones bajo las que ocurren, en las ideas asociadas a ellos, y en sus manifestaciones, pero no en el grado de violencia y convulsión.

Además, como ha afirmado L. de Heusch (1962, 1973) estamos en el primer caso, ante *religiones de ascenso*, mientras que en el segundo estamos ante *religiones de descenso*, en un caso con religiones 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. Como indico, este es el caso del vudú tanto en Haití como en Cuba. Aunque los oficiantes deben tener abstinencia sexual antes y durante los actos rituales, sin embargo, no se practican esos días, antes o después, castigos corporales tales como atarse cilicios o flagelarse con latigazos para controlar la concupiscencia... Los abscesos no están relacionados con la abstinencia y ayuno de alimentos ni con la contemplación. Más bien, los oficiantes en esos días se hayan muy tensos, apenas duermen, preocupados con la única idea de que todo se desarrolle y termine bien, vigilando que nadie venga a *romper el bembé*, y de ahí que estén prestos especialmente a atender y explicarse los sueños que tienen, a observar e interpretar cómo bajan los santos, los espíritus o los *lwa*. La llegada que es muy bien recibida, es la de una enorme mariposa, que he visto posarse sobre las telas o adornos del altar, indicando el buen augurio de que “los santos o *lwa* están contentos con la ceremonia”.

Podemos afirmar, por tanto, que en muchas casas de santo de Contramaestre, los trances tienen lugar siempre en el contexto de un ritual, que está estructurado por medio de celebraciones, fiestas, *bembés*, aunque, como afirmamos más arriba, 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, *lwa* 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* (Galván, 2008, 2010, 2011), pero también dentro de las casas, preferentemente en la sala, que sustituye a la enramada o *peristilo*, espacio consagrado a la ceremonia en honor a los santos y/o *lwa*. En el centro de la enramada se encuentra el *cañambú* del vudú en Cuba, denominado *poteau-mitan* en el vodú haitiano, eje de relación entre el mundo celeste y el mundo terrestre. Al pie del cañambú se hacen rituales, descritos por Galván

(2008) detalladamente para la localidad de Lajas, y en la parte superior se cuelga un vaso forrado con un paño blanco. Se trata del ritual denominado “amarre de los cuatro caminos”. Al lado del *poteau-mitan* se hace un *vèvè*: dibujo hecho con harina de Castilla o cal que representa en cada caso al *lwa*, a través de signos específicos (S/A, 2011; James, 2006). “En el vudú haitiano, se pinta sobre el *poteau-mitan* a los dos *lwa Dambala* y *Aida Wedo*, simbolizados por dos serpientes, de manera que se asemeje al árbol de la vida alrededor del cual se desarrollan los bailes del vudú” (Hurbon, 1998:70).



Foto: La agonía de la ofrenda a Santa Bárbara (2003).

En la casa de Lydia nunca pude apreciar la existencia de un cañambú o *poteau-mitan* al interior de la sala, ni un *vèvè*, aunque sí utilizaba la harina de Castilla para efectuar la señal de la cruz sobre las ofrendas sacrificadas, o sobre los platos de comida (plátanos, yuca y otras viandas, a la vez que dulces y licores) ofrecidos a los animales, previo a su sacrificio. En otras localidades o barrios de Contramaestre, como en Lumumba, observé cómo se criticó a la santera por no haber colocado el cañambú en el centro, bajo la enramada. Es sintomático en este sentido que aunque en otros lugares de Cuba o de Haití el *poteau-mitan* puede ser un árbol, plantado ex professo bajo la enramada, al exterior del *oufò*, en otros lugares lo sustituya un cañambú (caña gruesa de bambú), árbol cuyo tronco es hueco y suena al golpearlo. Sin embargo, Lydia tenía fuera del recinto de su casa de Blanquizal muy cerca de la puerta exterior de entrada, un árbol plantado, que tenía un vaso preparado colgando como forma de “amarrar los cuatro caminos”, y otros objetos e instrumentos al pie del éste. Era su *poteau-mitan*. Al igual que en Haití, en Cuba se cree que los *lwa* y los santos bajan a través de aquel, constituyendo el camino de descenso de los espíritus y divinidades a la tierra.



Foto: Ofrenda a la Ceiba.  
Lydia, 2004.

Como he escrito más arriba, tener una casa de santo u *oufò*, templo en el vudú haitiano, separado 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. No obstante, cuando dicha casa 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 quieras obtener... De ahí que tener una casa de santo separada de la vivienda se considere como la mejor solución posible.

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* (1959; 89 (2):129-148) 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 han afectado de alguna manera. Ambos tipos de fenómenos a menudo pueden ser concebidos como instancias de una múltiple personalidad: el individuo asume otra identidad, que se diferencia 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. No obstante, sí puedo afirmar que en ocasiones la persona en trance, encabalgada por el santo, espíritu o *lwa*, puede dirigirse a un/a maestro/a de ceremonias cambiando la voz y diciendo, por ejemplo, que no acepta la ofrenda. La entidad extrahumana, en estos casos, 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, santo o *lwa*, actúa como un médium, puede ser controlado en mayor medida que la de una persona simplemente poseída.

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, necesariamente, 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, ésta puede ser considerada como un signo del dios, o como un castigo por no haber observado las obligaciones que debe tener con él.

La variabilidad de las manifestaciones del trance es el resultado de la variabilidad cultural por la que están condicionadas, consistiendo 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 éstos pierdan parcialmente la conciencia, de tal modo que no sepan responder a las preguntas sobre lo observado en sus conductas.

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. Por tanto, estamos, 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 con ellos. No obstante, en muchas sociedades, tales fenómenos gozan de cierto grado de autoexpresión individual, que va bien con las convenciones de la tradición.

Existe, 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, el actor usa algún tipo de autosugestión 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 grandes.

Por otra parte, en muchas situaciones el comportamiento adquiere elementos estéticos en el comportamiento simbólico de las personas poseídas, especialmente cuando el comportamiento toma una forma rítmica, como en el canto o la danza o cuando, como en el caso de Lydia se hacía la ofrenda, previa al sacrificio, cargándola a la espalda o colocándola sobre su cabeza o frente abriendo y extendiendo las alas de un ave (un ganso blanco para *Yemayá*). Tales elementos estéticos pueden contribuir a la relajación de los actores y de la audiencia, sirviendo en cierta medida a dar relieve al estrés. Sin duda en la actividad ritual de Lydia Moya Salvador estaban presentes aspectos estéticos ineludibles, especialmente momentos antes del sacrificio de los animales. Así, además de los ya indicados, tenían lugar los denominados ritos de orientación de los objetos sagrados hacia los cuatro puntos cardinales, como en el caso del gallo, que con las alas extendidas era elevado asimismo sobre la cabeza de Lydia en forma de ofrecimiento a *Ogú*, o cuando colocaba una vela encendida en cada cuerno del chivo de San Lázaro. Igualmente, cuando lavaba cabeza, cuello, y patas con una decocción de hojas y perfume, cuando peinaba y secaba los animales, cuando los bautizaba con agua bendita y una matica de albahaca, cuando les daba de comer de todas las cosas que se le ofrecían al *lwa* en el altar: la fruta previamente picada y dulces, cuando se daba de beber ron a *Ogú* o San Lázaro/*Babalú-ayé* y viña a Santa Bárbara/*Changó*, y cuando bailaba para que el *lwa* bien alimentado se sintiera bastante fuerte como para conceder su protección. Todo al ritmo de los cantos y rezos que coreaba el público asistente.

Podemos afirmar que en la posesión, la persona y el espíritu son instrumentos mutuos. El espíritu es un vehículo de la expresión personal, y la persona es un vehículo de la 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 o *lwa*, el vehículo del espíritu, y aquella o aquel, ambos médium y espíritu, 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 colectivo (Godelier & Panoff, Eds. 1998). El cuerpo poseído es un mediador entre la comunión de los símbolos personales y culturales, entre el pasado y el presente.

Existen varias formas de reclutar a los sacerdotes. 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 aún 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 (Galván, 2008), algunas 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 comunicó a su madre que ella 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 enseñaron los cantos, aprendió los rezos, controlando sus santos sin que 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 le vienen dados por naturaleza. Pronto le entra un estado como de locura, que es interpretado como que son los santos o *lwa* los que la han poseído. Cae desplomada sin conocimiento al tener la visión de una mujer joven vestida de blanco. Esta señora me contó, que 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 efectuaba, en ocasión de los *bembés*, las cuales hubo de aprender y realizar con la ayuda de una vecina haitiana (Galván, 2010).

En el caso de Lydí, aunque traía de pequeña cierta predisposición, agudizada por su madre en el espiritismo cruzado, debió ser su padre el que la enseñó e inició en el vudú, encomendándole que continuara su obra. En este sentido, podemos afirmar que la predisposición desde la infancia y la herencia no parecen constituir vías independientes de acceso a la actividad religiosa, dado que a menudo se dan conjuntamente. Asimismo, con los años de práctica ritual, el control sobre el trance y posesión se hace más visible, viéndolas entrar y salir del mismo con naturalidad. Esto, sin duda, hace pensar que los arrebatos de supuesta locura pueden pasar a ser controlados mediante la práctica de las celebraciones rituales.

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

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. La posesión no es un acceso histérico que un doctor intenta calmar, sino más bien debe ser considerada como una obligación para la sociedad por parte de aquellos que los dioses han elegido para someterlos. Esta tesis también fue defendida por Roger Bastide en su libro *Sociología y Psicoanálisis* (1951). Durante un ritual, por ejemplo a Changó, donde hay muchos *elegun orisha* dispuestos a ser montados por el dios, éste sólo monta a algunos de ellos. Las danzas del ritual son perfectamente coordinadas por todos los *elegun*, que son acompañados durante horas por los tambores *batá*. La posesión tiene lugar en el momento en que el ovejo es sacrificado y ofrecido a *Chango*. 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 *Chango* había aceptado la ofrenda.

Podemos afirmar que el trance o posesión es en cierto modo la secuencia ritual central, el cenit del *bembé*, fiesta de santo o *mangé-lwa* 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. Éste 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, siete rosas rojas y perfume, debiendo pelar el coco hasta dejarlo blanco. Deberá peinarse con ese peine a partir de ese momento. Tiene que ponerse una ropa durante el bautizo, que no usará más, tirándola 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 (Galván, 2010). 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 santos están interesados en los asuntos humanos y responden a las llamadas de *sus hijos en la tierra*. En respuesta a éstos, ellos *montan* temporalmente a los actores rituales, desplazando sus personalidades, estado que se denomina *encabalgamiento del espíritu* (Maya, 1991; Colleyn, 1999; Hagedorn, 2001) 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 o lwa, una especie de escalofrío corre por los brazos y todo el cuerpo*. Es también característico del *bembé* de Lajas que, excepto en la ofrenda y misa de muerto (Galván, 2010), el estado de trance tenga 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 Ogún.

Según P. Verger (1969, 1986), “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. 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 que 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 *ashé 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 *ashé* abarca también cosas que sirven de soporte a este poder, tales como las hachas de *Chango*, los instrumentos de hierro de Ogún/Ogú, 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 los santos femeninos pueden poseer a los hombres, aunque con menos frecuencia. 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 fecundar a sus amantes e incluso a su esposa, especialmente *si estas no quieren a esa santa*. Durante el trabajo de campo en una localidad de Contramaestre una mujer casada con un hijo de Santa Bárbara nos confirmó que la santa se le aparecía en forma de una mujer, riéndose, y diciéndole después del 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 *Ogún (Ogú Feray)* son considerados santos fuertes, guerreros. Antes de entrar en trance los ayudantes se preocupan de que los actores rituales dispongan de un pañuelo en la cabeza de color rojo, blanco o negro (Santa Bárbara -*Changó*-, *Elegguá*, y *Babalú-ayé* -San Lázaro-) o cruzado sobre el pecho. Según los informantes, los santos entran en la cabeza, y un modo de protegerla de posibles efectos dañinos es cubrirla. No obstante, en los bailes a *Ogún* el actor ritual lleva un sombrero en la cabeza, simulando ir a caballo blandiendo un machete, por lo que le colocan el pañuelo rojo cruzado sobre el pecho.



Foto. Ofrenda del pato a Yemayá. Lydia, 2003.

Los primeros trances, un tanto espontáneos, pueden ser signos de que es conveniente que esa persona sea sometida a rituales de iniciación, lo que ayudará a adivinar qué santo es responsable de tales estados. Todos los casos de trance terminan 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 ser ayudadas a mantenerse en pie y sentarse.

En África, como en Cuba, los poseídos por el *orisha* o *vodun* durante un ritual muestran comportamientos muy disciplinados. Tal comportamiento es modelado en base a rasgos característicos por la tradición de la personalidad del ser que se supone se encarnó en él. *Ogú Ferafay*, dios de los herreros, guerreros, cazadores, y de todos aquellos que usan el hierro, es caracterizado por modales enérgicos y toscos o groseros; *Changó (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.

En África y en Cuba la manifestación de una enfermedad nerviosa, mala suerte persistente, 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 ver al *babalawo (Yoruba)* y al *pbokonon (Fon)*, quienes consultando al *Ifa (Yoruba)* o *Fa (Fon)*, sistema de adivinación, intentan encontrar las razones de esos estados. Si no se encuentra que las turbaciones del enfermo 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 *orishas* o *vodun* desean tenerlo como un médium, usualmente accede a la iniciación como *alorisha* o *vodunsi*.



Foto: Llamando a los Lwas (2002).

Durante el estado de disociación, el individuo representa un conjunto de roles. Él (y más a menudo ella) debe imitar los movimientos y comportamientos del santo o *lwa* correspondiente. Así, por ejemplo, mueve su boca y corre como si fuera un caballo, cuando está poseído por *Ogú Feray*, o presenta sus manos lisiadas, engarrotadas y los ojos perdidos como *Babalú-ayé* (San Lázaro). En este sentido, en el *bembé* de Lajas (Contramaestre) tanto en las ceremonias de San Lázaro y Santa Bárbara como en las de Elegguá, 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 el colectivo de actores rituales formado por miembros familiares, del linaje, y amigos muy allegados, no existen diferencias aparentes en las manifestaciones de la posesión, excepto algunas variaciones individuales, como en el caso del ahijado varón que vuela por la enramada y de esta a la guácima, palo central en esta familia de santo. No obstante, al preguntar a los informantes por qué existen esas variaciones en la puesta en escena del ritual de año a año, éstos insisten en que los santos les 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, siendo la posesión por parte de los espíritus, santos o *lwa* 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 tradicional religioso median entre el mundo humano y espiritual, el mundano y el trascendente, y en el social y cultural contemporáneo, 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 (Behrend & Luig, Eds., 1999; Sjorslev, 2001; Greenfield, y Droogers, Eds., 2001).

Elementos culturales sumamente importantes en la representación performática de Lydia Moya Salvador eran, como he dicho, la ofrenda y especialmente el sacrificio de los animales. No obstante, es usual ver escrito que el vudú supone consumo de sangre del animal, revolcándose a menudo abrazado a éste. La puesta en escena de Lydia era bastante diferente, yo diría fundamentalmente creadora. Parecía que buscaba una muerte serena y tranquila de la ofrenda, como si estuviera pidiendo perdón al animal, pasándole cariñosamente su mano por la cabeza y el lomo, dibujado con una cruz de harina de Castilla, mientras agonizaba. Lo mismo hacía sobre el plato de comida antes de dárselo al animal. En este sentido, el tratamiento del sacrificio es muy diferente del efectuado por otros rituales del vudú o influenciados por éste en las localidades de Lajas y El Ramón de Guaninao, donde tiene un carácter relativamente violento. Sin duda, Lydia rebosaba un fuerte sentimiento religioso y espiritualidad en sus rituales.

Por último, quiero dejar constancia de otro rasgo distintivo del ritual de Lydia. Me refiero a las canciones y transmisiones, en las que se mezclaban palabras y frases en lengua creóle, con una sintaxis africana que integraba y transformaba un vocabulario francés e incluso español, y otras que eran cantadas completamente en castellano.

### Conclusiones

Como ha afirmado Laënnec Hurbon, sin duda durante la esclavitud, el vudú constituyó un *modo de resistencia cultural*. Durante los siglos XIX y XX fue un modo de expresión de las aspiraciones del campesinado haitiano, una especie de *religión de supervivencia*, como reacción a la violencia económica y cultural que siempre se abatió sobre el pueblo haitiano (especialmente sobre el campesinado pobre), incluso durante décadas ya en territorio cubano,

donde eran considerados como extranjeros supersticiosos, analfabetos, y practicantes de la brujería, lo que supuso retomar algunos elementos claves de la ideología colonial y racista. Hoy, en un contexto muy diferente, el vudú se ha desarrollado mostrando su rostro cubano, bastante sincretizado y creativo. Por ello, el vudú se ha revelado como una religión y una cultura capaz de adaptarse a situaciones de persecución, y sobre todo de reconvertir a sus propios fines los símbolos del cristianismo, de anexarlos para mantenerse como un código cultural diferente, pues sin él el pueblo haitiano no sabría encontrar los medios de sobrevivir a la marginación que el imperialismo extranjero le había sometido.

Como culto de los espíritus -llamados *lwa*, o santos, e incluso *misterios*- el vudú ofrecía, y ofrece, un mundo simbólico a sus fieles que les permite explicarse a sí mismos no solo todas las actividades sociales y económicas, sino también los conflictos suscitados por aquellas. Los espíritus o *lwa*, aún hoy, se reparten los diferentes dominios de la naturaleza (cielo, ríos, fuego, árboles, etc.), los que reenvían a las especies animales y al mismo tiempo corresponden a comportamientos sociales, dotando de significado a los fracasos, la miseria, la enfermedad, la muerte o el nacimiento, que forman parte de la cadena simbólica original de los espíritus. Los mismos se repartían en Haití en familias de espíritus, cuya mitología y ritual eran asimilados por los adeptos al vudú, desde su infancia, quedando bajo la protección de un espíritu (*lwa-racine*) heredado de la familia y fortalecido con la iniciación posterior.

El presente texto ha mostrado el enorme papel jugado por los haitianos en el desarrollo de la medicina popular cubana. Los inmigrantes haitianos traían consigo un considerable conocimiento del valor terapéutico de las plantas, que debieron aumentar y readaptar al entrar en una isla que, aunque tenía características ecológicas y practicaba tradiciones culturales entroncadas como la española, gozaba también de sus especificidades derivadas del contexto multicultural y religioso existente en ella, y de las transformaciones dialectales derivadas del dominio francés en Haití, como el créole. Lydia Moya Salvador fue una gran concedora de plantas, brebajes y prácticas terapéuticas. Ella, como nadie, amalgamó múltiples tradiciones, a la vez que mostró una originalidad y creatividad religiosa, que la hacían única.

Hemos resaltado el carácter sincrético y barroco de su altar, donde están presentes, entre otras, desde las representaciones religiosas católicas a las manifestaciones ligadas al vudú, aunque marcando expresamente sus diferencias a través del color blanco de las figuras de yeso, construidas por Lydia, desprovistas de vestidos y/o pintadas de colores asociados a los *lwa*.

Por último, hemos efectuado una caracterización general de sus prácticas, posibilitadas por los filmes etnográficos y fotografías realizados sobre rituales concretos a la ceiba y otros árboles, a los santos/*lwa* (San Lázaro/*Babalú-ajé*; Santa Bárbara/*Changó*) o a los muertos/*Gedé* en la denominada *Mesa Blanca*, dedicada a Santa Cecilia, patrona de Haití. Hemos resaltado algunas de aquellas características más creativas de Lydia Moya Salvador, que podemos resumir en una *performance estilizada de los bembés*, la posesión y el estado de trance, en el *sacrificio dulce y sereno de la agonía* de las ofrendas a los *lwa*, y en un *fuerte control del ritmo y desarrollo de la actividad ritual*, y de la intervención de los músicos y el coro de los espectadores.

## Bibliografía

Alarcón, A., (1988). “¿Vodú en Cuba o vodú cubano?”. *Del Caribe* V (12): 89-90.

Barnes, S. T., (1997). “The many faces of Ogun: Introduction to the first Edition”. In Barnes, S. T (Ed), *Africa's Ogun. Old World and New*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

Barnet, M., (1995). *Cultos Afrocubanos. La Regla de Ocha y la Regla de Palomonte*. La Habana, Ediciones Unión.

- Bastien, R., (1951). *La familia rural haitiana-Valle de Marbial*. México, Ed. Libra.
- 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*. New York, Africana Publishing Corporation.
- Behrend, H., (1999). "Power to heal, power to kill". En H. Behrend & U. Luig, 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: 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* 23:407-434.
- Bourguignon, Ch., (1971). "Ritual Dissociation and possessions-belief in Caribbean negro religion". In N. Whitten & S. Mintz, Eds. *Afroamerican Anthropology*. New York, The Free Press.
- Bourguignon, Ch. & L. Pettay, (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, Chandler & Sharp.
- Brandon, J., (1991). "The uses of plants in healing in an Afro-Cuban religion, Santería". *Journal of Black Studies* 22:55-76.
- Brando, G., (1994). *Santería: From Africa to the New World*. Bloomington, Indiana University Press.
- Brice Soglossi, H. (1998). *La Tradición Ewe-Fon en Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz.
- Brown, K. McCarthy, (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley, University of California Press.
- Brown, K. McCarthy, (1995). "Serving the Spirits: The Ritual Economy of Haitian Vodou". In Donald J. Cosentino. *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History. pp. 205-223.
- Cabrera, L., (1979). *Reglas de Congo-Palo Monte-Mayombe*. Miami, Peninsular Books.

- Cabrera, L., (1984). *La Medicina Popular en Cuba*. Miami, Ediciones Universal, Colección Chicherekú.
- Cabrera, L., (1992). *El Monte*. Miami, Ediciones Universal, Colección Chicherekú (1ª edición, 1954).
- Cipoletti, M<sup>a</sup>. S., (2013). “Topoi y concepciones rectoras en historias de vida de sacerdotes de cultos afrocubanos en el Oriente de Cuba”. *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* 4(4):114-134.
- Colleyn, J-P., (1999). “Horse, Hunter and Messenger: The possessed men of the Nya Cult in Mali”. En H. Behren and U. Luig (Eds), pp.68-78.
- Cosentino, D., (2005). “Vodou in the age of mechanical reproduction”. *RES: Anthropology and Aesthetics* 4(1): 231-246.
- Courlander, H., (1960). *The Drum and the Hoe. Life and Lore in Haitian People*. California, University of California Press.
- Couto, K., (2012). “La presencia de los haitianos en la región oriental de Cuba y la organización de la sociedad George Silvain (1927-1952)”. *Historia Caribe* 7, 21:181-195.
- Crapanzano, V. & V. Garrison, Eds., (1977). *Case Studies in Spirit Possession*. New York, Wiley & Sons.
- D´Ans, A-M., (2011). *Haití, paisaje y sociedad*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.
- Davis, W., (1985). *The Serpent and the Rainbow*. New York, Simon & Schuster Inc.
- Davis, W., (1986). *Vaudou*. Paris, Presses de la Cité.
- Denis, L. & Duvalier, F., (1936). “La civilisation haitienne: notre mentalité est-elle africaine ou gallo-latine”. *Revue de la Société haitienne d’Histoire et de Géographie*, 7(23):1-29.
- Desmangles, L. G., (1990). "The Maroon Republics and Religious Diversity in Colonial Haiti". *Anthropos* 85 (4/6): 475–482.
- Dianteill, E., (2002a). « Kongo à Cuba. Transformations d’une religion africaine ». *Archives des Sciences Sociales des Religions* 117 :59-80.
- Dianteill, E., (2002 b). « Una filiación problemática: dos generaciones de antropólogos en Cuba y Haití ». *Del Caribe* 37:28-37.
- 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.
- Edmond, Y. M., S. M. Randolph, G. L. Richard, (2007). “The Lakou System: A Cultural, Ecological Analysis of Mothering in Rural Haiti”. *The Journal of Pan African Studies* 2(1):19-24.
- Eliade, M., (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. New York, Princeton University Press.

- Eliade, M. & I. P, Couliano, (2009). *Diccionario de las Religiones*. Madrid, Paidós.
- Espronceda, M<sup>a</sup> E., (2000). “La inmigración haitiana y jamaicana: mezclas y estrategias de reproducción”. *Santiago* 90:41-67.
- Fericgla, J. M<sup>a</sup>, (1994). *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia*. Barcelona, Libres de la Liebre de Marzo.
- Fericgla, J. M<sup>a</sup>, (1998). “La relación entre la música y el trance extático”. *Música Oral del Sur* 3:165-179.
- Fernández Olmos, M., L. Paravisini-Gebert (Eds.), (1997). *Sacred Possessions*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Firth, R., (1959). “Problems and assumptions in an anthropological study of religion”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89 (2):129-148.
- Fuentes Elías, I., (2013). “Vudú y Rará en Elena Celestien Vidal: Rutas haitianas en el Oriente Cubano”. *BATEY. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4(4):56-80.
- Galván Tudela, J. A., (2008). “Bailar Bembé: Una perspectiva procesual”. *Revista de Indias* 48(243):207-247.
- Galván Tudela, J. A., (2010). “El ritual del santo mudo y el poder de los antepasados: A propósito de Contra maestre, Santiago de Cuba”. *BATEY. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 1(1):47-59.
- Galván Tudela, J. A., (2011). “Sincretismo, performance y creatividad en la religión afrocubana”. *ATLANTIDA, Revista Canaria de Ciencias Sociales* 3:113-128.
- Galván Tudela, J. A., (2012). “Mundos Imaginarios y relaciones de poder en la religiosidad afrocubana”. En VV.AA *Pels camins de l'etnografia: Un homenatge a Joan Prat*. Tarragona, URV, pp.81-90.
- Galván Tudela, J. A., Y. O'Connor Ramos, A. Guevara Labaut, (2013). “De la cooperación ritual a la multirreligiosidad. Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas (Contra maestre)”. *BATEY. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* 4:33-55.
- Galván Tudela, J. A., J. C. Rosario Molina, K. Sánchez Riquenes, (2009). “Curación, Religión y Poder: El Milagro de la Esperanza en el Oriente cubano”. *Bandue* 3:155-182.
- Galván Tudela, J. A., G. Sierra Torres, (2013). “Consideraciones sobre la organización familiar en el barrio de Las Cruces, Contra maestre (Santiago de Cuba). A propósito del componente haitiano”. *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* 4:18-32.
- Giobellina Brumana, F., (1986). “El Cuerpo Sagrado. Acerca de los análisis del fenómeno de posesión religiosa”. *REIS* 34:161-193.
- 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.
- Hernández González, Manuel, (2005). *La Colonización de la Frontera Dominicana 1680-1795*. Santa Cruz de Tenerife, Ediciones IDEA.
- Herskovits, M. J., (1937a). *Life in a Haitian Valley*. New York, Alfred Knopf.
- Herskovits, M. J., (1937b). "African gods and catholic saints in New World negro belief". *American Anthropologist* 39(4):635-643.
- Herskovits, M., (1938). *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*. New York, Knopf, 2 vols.
- Heusch, L. de, (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.
- Hodge Limonta, I., (2002). "El uso de las plantas en la Regla Conga y el Espiritismo Cruzado". *Revista Enfoques (IPS)*, Segunda Quincena de Diciembre.
- Hurbon, L., (1975). "Le culte du vaudou. Histoire-Pensée-Vie". Dans VV.AA. *Croyants hors-frontières. Hier-Demain*. Paris, Éditions Buchet/Chastel, pp.225-249.
- Hurbon, L., (1978). *Dios en el Vodú Haitiano*. Buenos Aires, Ed. Castañeda (e.o. francesa, 1972).
- Hurbon, L., (1979). *Culture et Dictature en Haïti. L'Imaginaire sous contrôle*. Paris, L'Harmattan.
- Hurbon, L., (1993). *El Bárbaro Imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hurbon, L., (1998). *Los Misterios de El Vodú*. Barcelona, Ediciones Grupo Zeta.
- Hurbon, L., (2004). "Religions et générations dans la Caraïbe". *Social Compass* 1(2):177-190.
- Hurbon, L., (2009) *Saint James Ogou: Myth and Reality*. [www.youtube.com/watch?v=R3m3bbnhjg424](http://www.youtube.com/watch?v=R3m3bbnhjg424).
- Hurston, Z. N., (1938). *Tell my Horse*. New York, Lippincot and Crowel.
- James, J., (1996). "Apuntes sobre la crisis de posesión en Cuba". *Revista Del Caribe* 25:12-15.
- James, J., (1999). *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas, UNESCO.
- James, J., (2000). "La Regla Conga Cubana". *Revista del Caribe* 32:16-21.
- James, J., (2006). *La Brujería Cubana: El Palomonte*. Santiago de Cuba, Instituto Cubano del Libro/Editorial Oriente.
- James, J., J. Millet, A. Alarcón, (1992). *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- Kiev, A. (Ed), (1964). *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*. London, Frank.

- Kerboull, P., (1973). *Le Vaudou*. Paris, Robert Laffont.
- Lachatañeré, R., (1992). *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
- Laguerre, M., (1987). *Afro-Caribbean Folk Medicine*. South Hadley, MA., Bergin and Garvey Publishers.
- Lewis, I. M., (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore, Penguin Books.
- Lewis, I. M., Ahmed Al-Safi & S. Hurretz, Eds., (1991). *Women's Medicine: The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Leyburn, J. G., (1941). *The Haitian People*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Mageo, J. M. & A. Howard, Eds., (1996). *Spirits in Culture, History and Mind*. London, Routledge.
- Magloire, G. & K. A. Yelvington, (2005). "Haiti and the anthropological imagination". *Gradhiva* 1:127-152.
- Marrero Lahera, L. & J. C. Rosario Molina, (2013). "Sanación Popular y Tradición Natural y Tradicional: Dos sistemas de salud en el municipio de Contramaestre". *Revista Cubana BATEY de Antropología Sociocultural* 5(5): 111-141.
- 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.
- Matory, J. L., (1992). "Rival empires: Islam and the religions of spirit possession among the Òyó-Yorubá". *American Anthropologist* 21 (3):495-515.
- Maya, D., (1991). *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York, Macpherson and Co.
- McAlister, E., (1993). "Sacred Stories from the Haitian Diaspora: A Collective Biography of Seven Vodou Priestesses in New York City". *Journal of Caribbean Studies* 9 (1 & 2 (Winter)): 10-27.
- McAlister, E., (2002). *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley, University of California Press.
- Mercier, P., (1946). "La possession comme fait social". *La Revue Internationale* 3:30-34.
- Mercier, P., (1954). "The Fon of Dahomey". En D. Forde (Ed.) *African Words*, London, Oxford University Press, pp.210-234.
- Métraux, A., (1948). *Études sur la Vallée de Marbial*. Paris, Unesco.
- Métraux, A., (1955). "La comédie rituelle dans la possession". *Diogène* 11.

- Metraux, A., (1958). *Le Vaudou Haïtien*. Paris, Ed. Gallimard.
- Métraux, A. y otros, (1951). *L'Homme et la Terre dans la Vallée de Marbial, Haïti*. Paris, Unesco.
- Middleton, J., (1967). *Magic, Witchcraft and Curing*. London, Texas Press.
- Middleton, J. & E. H. Winter, Eds., (1963). *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Millet, J. & J. Alarcón, (1989). "Manifestaciones diabólicas del vodú en Cuba". *Del Caribe* 5(14):71-81
- Millet, J. & J. Alarcón, (1990). "Aspectos del ritual voduísta en Cuba". *Del Caribe* 7:58-65.
- Millet, J. & J. Alarcón, (1994). "El culto de los gemelos en Cuba". *Del Caribe* 23:99-103.
- Mintz, S. W., (1964). "Melville J. Herkovits and Caribbean studies. A retrospective tribute". *Caribbean Studies* 4(2):42-51.
- Morris, B., (2009). "Las religiones afroamericanas". En B. Morris, *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid, Akal, pp.239-290.
- Moreau de Saint-Méry, L. E., (1797). *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint-Domingue*. Philadelphie.
- Morris, B., (2009). "El cristianismo y la religion en África". En B. Morris, *Religión y Antropología. Una introducción crítica*. Madrid, Akal, pp.189-238.
- Navia, R. G., (2006). "El vudú haitiano en Cuba". <http://voduencuba.blogspot.fr//>
- Noris-Frenel, J, Barzaga-Sablón, O., Cruz-Aguilera, N., (2013). "El patrimonio cultural de la inmigración haitiana desde una interpretación turística". *Universidad de Holguín* 19(1).
- Pérez de la Riva, J., (1979). *Cuba y la migración antillana. 1900-1931*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Price-Mars, J., (1928). *Ansi parla l'Oncle. Essais d'Ethnographie*. Paris, Imprimerie de Compiègne.
- Quiros-Moran. D., (2009). *Guide to Afro-Cuban Herbalism*. Bloomington, Indiana.
- Rigaud, M., (1953). *Secrets of Voodoo*. San Francisco, City Lights Books.
- Rouget, (1983). *La Musique et le Transe*. Paris, Gallimard.
- S.A., (2011). "El Vodú en Cuba". *Palo Montenegro Kimbisa Vence*, 28 de diciembre, 1'17 págs. <http://palomontenegro.blogspot.com.es/2011/12/el-vodu-en-cuba.html//>
- 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.
- Simpson, G. E., (1945). "The belief system of Haitian voodoo". *American Anthropologist* 47(1):35-59.

Sjorslev, Y., (2001). «Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity»: en Greenfield y Droogers (Eds), pp. 131-144.

Tambiah, S., (1968). “The magical power of words”. *Man* 3:175-208.

Tambiah, S., (1979). “A performative approach to ritual”. In *Proceedings of the British Academy* 65:113-169.

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.

Verger, P., (1969). “Trance and convention in Nago-Yoruba spirit mediumship”. Beattie, J. & J. Middleton, 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.

Volpato, G., Godínez, D., (2006). “Medical Foods in Cuba: Promoting health in the household”. In Pieroni, A., Price, Ll., 2006, *Eating and Healing: Traditional Food as Medicine*. Binghamton, NY, Haworth Press, págs.213-235.

Volpato, G., Godínez, D., Beyra, A., (2009). “Migration and ethnobotanical practices: the case of *tifey* among haitian immigrants in Cuba”. *Human Ecology* 37(1):43-53.

Volpato, G., Godínez, D., Beyra, A., and A. Barreto, (2009). “Uses of medicinal plants by Haitian immigrants and their descendents in the Province of Camagüey, Cuba”. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5.