



TEORÍAS Y
PRÁCTICAS
EMERGENTES EN
ANTROPOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

MULTIRRELIGIOSIDAD EN CUBA Y LA COMPETENCIA INTERRELIGIOSA EN EL ORIENTE CUBANO

JOSÉ ALBERTO GALVÁN TUDELA (ACA),
JUAN CARLOS ROSARIO MOLINA Y
KETY SÁNCHEZ RIQUENES
Universidad de Oriente, Cuba

Queremos centrar la presente comunicación en el análisis de la multirreligiosidad existente en Cuba y de un ejemplo de competencia interreligiosa en una localidad del oriente cubano, donde se está realizando un proceso misionero en torno a rituales terapéuticos.

1. LA MULTIRRELIGIOSIDAD EN CUBA Y LA NATURALEZA DEL FENÓMENO DEL SINCRETISMO

Existen en Cuba, según los investigadores del Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de La Habana (CIPS), más de 70 denominaciones religiosas registradas oficialmente, destacando las de origen cultural judeocristiano y africano, aunque no todas están inscritas y reconocidas ¹. Son de especial significación: La Iglesia

¹ El tema de la religiosidad popular en el marco de la sociedad cubana ha sido analizado desde los inicios de la década de los 90 por algunos miembros del Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) de La Habana, entre los que destacan su director (Jorge Ramírez Calzadilla, 1995, 1997, 1998, 2000, 2001, 2004), Ofelia Pérez Cruz (1999, 2004, 2005), Marcos Marín Llanes (1999, 2001) y Ana Celia Perera Pintado (y A. M. Díaz Cervato 1997, 1999, y O. Pérez Cruz, 2004). Aparte de los trabajos individuales citados en la bibliografía hay que tener presente varios del colectivo de dicha institución: *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana*. DESR. CIPS, ACC, La Habana, 1993a; *La Religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática religiosa*. La Habana, Editora Política, 1993b; *Panorama de la religión en Cuba*. La Habana, Editora Política, 1998; *Globalización Religiosa y Neoliberalismo*. La Habana: CIPS, 2004, y el de Pérez Cruz y Perera Pintado, *Significación de la religión en el creyente. Su la relación con los cambios sociales*. DESR, CIPS. La Habana, 1999. La socióloga A. C. Perera Pintado ha derivado en sus recientes investigaciones hacia el análisis de la transnacionalización de las religiones afrocubanas, especialmente de la santería a Miami

Católica y Las Iglesias evangélicas, tanto del llamado protestantismo temprano o histórico (bautistas, luteranos, cuáqueros, episcopales, metodistas, presbiterianos), como del tardío representado en su mayor parte por iglesias de rito Pentecostal (Marín Llanes, 2001).

En el registro Nacional del Ministerio de Justicia cubano aparecen los Testigos de Jehová y la Piedra Angular en todos los municipios del país. Los Testigos de Jehová existen incluso en las regiones montañosas del centro y occidente del país. En Cuba existen también 5 sinagogas, tanto sefarditas como azquenazíes en la ciudad de La Habana. A ellas acuden unos 1500 miembros, cubanos de ascendencia hebrea y conversos, aunque no todos son practicantes de la religión. Hay un centro Bahá'i y una Asociación Teosófica.

Por otra parte, existen practicantes de la fe mahometana, musulmana o islámica (Morales Mesa, 2004). Grupos de jóvenes repartidos por toda la geografía cubana, especialmente en las dos ciudades de La Habana y Santiago de Cuba, se proclaman seguidores del Rastafarianismo, portando su indumentaria, sus melenas del León de Judá, comiendo una dieta frugal, y practicando la música reggae (Larenas Alonso, 2004)².

Recientemente, según estos autores, a causa del auge del turismo y los intercambios comerciales, han surgido pequeños grupos de iniciados en el budismo (Zen), que se organizan a partir de la llegada a Cuba de maestros provenientes de España y Argentina, y otras agrupaciones orientales con influencia del Yoga, el Tai Chi y la New Age. Algunos

(2003, 2004, 2005, 2007). Varias revistas han publicado trabajos de miembros de dicha institución, tales como el monográfico de Social Compass (1994,41/2) con estudios sobre conciencia religiosa y el concepto de lo sobrenatural y las funciones sociales y evolución del catolicismo en Cuba. La revista Temas publica un monográfico en 1995 con artículos de J. Ramírez Calzadilla y Lázara Menéndez, este último sobre religión afrocubana: "Cakes para Obatalá". Más recientemente Catauro (Revista de Antropología) de la Fundación Fernando Ortiz ha publicado artículos de Matibag, (1999) sobre religión y sociedad civil; de Ramírez Calzadilla, (2001), Basail Rodríguez, (200?), y Larenas Alonso, (2004).

² La religión y la juventud fue estudiado por J. Ramírez Calzadilla y O. Pérez Cruz, 1997. La Fundación Fernando Ortiz está publicando todo un conjunto de volúmenes sobre los procesos de integración de inmigrantes, que conservan su memoria histórica y tradiciones culturales entre sus descendientes. Entre ellos destaca el texto de Jesús Guancho *Componentes étnicos de la Nación Cubana* de 1996, y monografías específicas de los chinos (Baltar, 1997), de los coreanos (Ruiz, 2000), de los árabes y otras nacionalidades.

chinos y sus descendientes mantienen sus cultos en el marco de la familia y algunas sociedades fraternales (Baltar, 1997). Los mormones y los miembros de La Piedra Angular también se han establecido con algunas casas templos.

Por último ha cobrado auge en Cuba el movimiento ecuménico y macro-ecuménico, surgido a partir de varias instituciones e iglesias como el Centro memorial Martín Luther King Jr., el Instituto Superior de Estudios Bíblicos y ISEBI y la congregación de la Catedral Episcopal “La Santísima Trinidad” del Vedado, todos en la Ciudad de La Habana.

Recientemente, se ha producido la integración de las denominaciones de la iglesia Ortodoxa Griega, con un templo en La Habana. En ejecución se encuentra la de la Iglesia Ortodoxa Rusa, que aunque dejó de existir pocos años después del 59, se ha vuelto a retomar para recibir a los marinos rusos que faenan por el Caribe.

Vemos, por tanto, que junto con el catolicismo y las religiones afrocubanas que son mayoritarias, conviven 3000 musulmanes sin mezquita, casi 2000 judíos con 5 sinagogas, 54 iglesias protestantes de las que 25 son iglesias pentecostales. El Consejo de Iglesias de Cuba, que agrupa 24 denominaciones, es la organización ecuménica más representativa del protestantismo cubano.

Existe una iglesia asirio ortodoxa, y un número indeterminado de budistas y Testigos de Jehová, y 1098 logias conformadas en 11 órdenes fraternales, entre las que se encuentran la Masonería, los Caballeros de la Luz, Odd’fellows y otros.

Los seguidores de Los Acuáticos, descendientes de inmigrantes canarios, se encuentran actualmente en la Sierra del Infierno, una zona situada tras los mogotes del valle de Viñales en la provincia de Pinar del Río. Constituyen un pequeño grupo de personas que no toman ningún medicamento, sustituyéndolos todos por el agua, a la que atribuyen poderes curativos, no aceptan servicios médicos, viven de su trabajo agrícola, muchos no tienen documento de identidad, y no aprueban que sus hijos acudan a la escuela, si bien no se niegan a que un profesor los visite tres veces por semana para instruir a los seis niños de la comunidad. Esta comunidad, recientemente electrificada

gracias a un panel de energía solar, ha sido incluida en las guías turísticas de La Habana. Su origen se remonta a los años 30 y está relacionada con una campesina, Antoñica Izquierdo, que según cuentan salvó la vida de su propio hijo y de muchos de sus vecinos de los Cayos de San Felipe en Pinar del Río, creando un movimiento que además de compartir la creencia en los poderes curativos del agua, renegaba de la política y del derecho al voto. Llegó a atender a colaboradores de Fulgencio Batista, siendo encerrada en el Centro sanatorio de Mazorra, donde murió (Álvarez Durán, 2002).

La santería o Regla Ocha, el Palomonte o Regla Conga (en sus diversas versiones, Mayombe, Kimbisa y Briyumba) están presentes en todo el territorio nacional, los pequeños grupos de la Regla Arará (de ascendencia africana fon) se encuentran en el centro y zonas rurales de Matanzas, y las sociedades masculinas abakuás son características de la Ciudad de La Habana, Cárdenas y Matanzas. No obstante, el predominio de la Santería (incluyendo el culto a Ifá) está en el occidente y centro de la isla y en expansión hacia el oriente³. Por el contrario, es en las zonas rurales, y en el oriente cubano donde se ha desarrollado más intensamente el Palomonte sincretizado con el vudú y el denominado espiritismo cruzado (Galván, 2008; James, 2000, 2006; Meneses, 2002; Dianteill, 2002).

El espiritismo kardeciano, en sus variantes científica, de cordón y cruzado se practican en casi toda Cuba (Galván, 2008; Rodríguez 2001). El espiritismo de cordón se halla sobre todo en las provincias de Las Tunas, Holguín y Granma (especialmente, en la ciudad de Bayamo), coincidiendo con la existencia de grupos pentecostales⁴.

³ Sin pretender ser exhaustivo, para el estudio sobre el desarrollo actual de la santería, se puede consultar los textos de Barnet, 1995; Castellanos & Castellanos, 1992; Dianteill, 1996; Argyriadis, 1999a, 1999b; Menéndez, 2002; Frutos, 1992; Pérez Medina, 1998; Murphy, 1988; Brugal y Rizk (Eds) 2003; González, 2002; Zamora, 2000. El texto de Lachatañeré (1992) puede servir de contraste, pues fue publicado originalmente en 1951. Lo mismo podemos afirmar para el Palomonte: James, 2000, 2006; Meneses, 2002; Dianteill, 2002.

⁴ Para el estudio del espiritismo, sus tipos y expansión en Cuba pueden consultarse los textos de Córdova & Barzagán, 2000; Millet, 1996; Bermúdez, 1967, 1968; Argüelles & Hodge, 1991; Hodge & Rodríguez, 1994.

El vudú, no obstante, se encuentra también en zonas rurales de Ciego de Ávila, Camagüey y de las provincias orientales, entre cubanos y descendientes de los antiguos braceros (de la caña y el café) haitianos (James, Millet, Alarcón, 1992; Millet & Alarcón, 1989, 1990, 1994).

También están presentes en los rituales religiosos algunos elementos de las creencias aborígenes, desaparecidas como sistema simbólico, que son resignificados en las prácticas religiosas de los creyentes. Se trata del uso del tabaco, del consumo ritual de las ofrendas del maíz crudo o tostado y la iconografía como medios de protección del hogar o del altar. El antropólogo cubano Marcos Marín Llanes cita en sus trabajos que algunos grupos religiosos de ascendencia africana y española suelen emplear antiguas cavernas (p. e. la Cueva del Muerto en La Habana) que fueron sagradas para los aborígenes en prácticas religiosas actuales, aunque a veces los propios participantes no sean conscientes de ello (Fariña Gutiérrez, 1994).

Podemos terminar esta cartografía indicando que la religiosidad del denominado catolicismo popular son expresiones entre el campesinado de ascendencia canaria en Pinar del Río y en las provincias centrales de Sancti Spíritus y Villa Clara (Galván Ed, 1997).

Es conocido que desde finales de los 80 se crearon en Cuba mejores condiciones para las prácticas religiosas debido a factores de orden político, económico, cultural, confesional y diplomático en el denominado Periodo Especial. A su vez, el bloqueo afectó directamente en la importante medicina institucional socializada, que se abrió a otras alternativas ligadas a la medicina popular tradicional. Entre aquellos factores destaca la celebración del IV Congreso del Partido Comunista de Cuba a partir del cual se permitió el ingreso a los religiosos a esta organización. Se realizó una reforma constitucional, insistiendo en el carácter laico del Estado. Se produjeron múltiples visitas de destacados grupos religiosos de solidaridad con Cuba, especialmente la del Papa Juan Pablo II en 1998. La apertura al turismo generó la masiva llegada de extranjeros deseosos de conocer las expresiones culturales y religiosas de origen africano. Fue el mismo Estado quien las había organizado desde la segunda mitad de los años 80.

En general, se afirma que a pesar de este amplio espectro confesional la *religiosidad popular cubana es predominantemente difusa* (Ramírez Calzadilla 1993; VV.AA. 1993b), es decir, no afiliada a una institución religiosa concreta, pues aunque posee referentes cristianos, particularmente del catolicismo, no se atiene ni a dogmas ni a normas institucionales, incorporando múltiples referentes religiosos. Se puede asistir a una misa espírita y a una misa católica o protestante, a consultarse con un santero o a tirarse las cartas. Se puede estar presente en un bembé de la santería o del vodú y en una ceremonia de los Testigos de Jehová, creer a la vez en diversos santos y espíritus y en un solo Dios. La religiosidad popular cubana, se afirma, se forma a base de la combinación de elementos fragmentarios de diversos tipos de creencias (catolicismo, espiritismo, religiones de origen africano) sin adscribirse a un sistema religioso en particular, ni pertenecer a ninguna organización religiosa. Como ha afirmado el antropólogo Marín Llanes (2001):

“Muchos creyentes de la religiosidad popular cubana jamás han pisado un templo, pero se autoproclaman católicos y se ofenden si se les cuestiona tal identidad. Otros se asumen católicos militantes sólo por el hecho de haber recibido en su infancia el sacramento del bautismo, pero no son practicantes ni conocen la esencia de los ritos ni el credo, y alguna que otra vez acuden a un bautismo o a una misa de difuntos”.

Lo expresado hasta aquí son datos que revelan que Cuba constituye una sociedad multirreligiosa, a la que hay que añadir un sin número de ateos. Entiendo multirreligiosa, no solo como la coexistencia en el mismo espacio nacional, regional y/o local de muchas religiones, sino también en la asunción de la existencia de simbiosis religiosas múltiples en la conciencia y/o en las prácticas del creyente. En otro lugar hemos escrito sobre este fenómeno al analizar el bembé en la zona suroriental, más en concreto en Contramaestre, Santiago de Cuba (Galván, 2008). Allí afirmamos, que los fenómenos del sincretismo o de esa religión, denominada popular difusa, no pueden explicarse desde las normas sino desde las acciones de los practicantes, no tanto desde la perspectiva estática, esencialista y conceptual del

investigador sino desde la perspectiva dinámica, del investigado. Por ello, proponemos la realización de etnografías densas, que analicen a nivel microsociales las compatibilidades y asociaciones que establecen los actores y actrices rituales en sus prácticas, en sus representaciones y en sus puestas en escena de los fragmentos heteróclitos de diversos sistemas religiosos, mostrando así la existencia y legitimidad de una creatividad tipo bricolage en estos procesos. Desde esta perspectiva podremos iluminar lo que parece un simple puzzle, un acto de ignorancia o de pura invención fruto de la superstición, entreviendo un orden más cercano a una lógica de lo sensible y concreto.

De esta forma al investigar los sistemas religiosos no sólo como sistemas normativos sino también y sobre todo desde una aproximación performativa, que muestre los componentes dinámicos y complejos de la acción ritual, podemos mostrar lo que se denomina como sincretismo desde una perspectiva de su construcción, tanto por parte de los ideólogos, a través de sus discursos y narrativas, como desde la visión de los actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas. Es por ello, que en ese texto proponemos un planteamiento cognitivo del sincretismo, analizándolo como una forma y actividad de bricolage cultural entre tradiciones culturales heteróclitas, incluso no necesariamente religiosas (Hagedorn, 2001; Mason, 2002; Tambiah, 1968, 1979; Bloch, 1969, 1989; Sjorslev, 2001; Lupo, 1996, Fernández Cano, 2005; Duany, 1982).

¿Cómo se expresa la multirreligiosidad local en La Salada (Pinos de Baire, Contramaestre, Santiago de Cuba), en un contexto donde coexisten prácticas religiosas de origen africano, especialmente santería, palomonte y vudú, el espiritismo cruzado, el catolicismo y diversas variantes del cristianismo evangélico, especialmente el pentecostal?

Cada martes y viernes la localidad se convierte en un *escenario de curaciones públicas*, donde asisten sobre las 500 personas, se bendicen en torno a las 1.500 botellas ofrecidas, y en el que confluyen creyentes de todas estas religiones, fuertemente sincretizadas.

Estamos ante un fenómeno colectivo de singular relevancia, que tiene lugar en Pinos de Baire (La Salada), municipio de Contramaestre, Santiago de Cuba, desde el 20 de abril del 2007.

La curandera es considerada como una *misionera milagrosa*, que al menos debe permanecer en La Salada durante 5 años, si cumple con los requisitos impuestos por el Santo, San Lázaro, tales como atender a todos los enfermos, no negando la caridad, aunque no sea día de trabajo...⁵.

Sin duda, los inconvenientes del aislamiento (18 kms a pié hasta el poblado de Matías donde se aprovisionaban con dificultad de los productos no incluidos en la canasta básica) y la posibilidad de empleo del cabeza de familia en una vega de tabaco coadyuvaron a la decisión de cambiar de domicilio una semana después de Semana Santa del 2007. No obstante, según la curandera, fueron los santos

⁵ La curandera y sus madrinas distinguen la denominación “el santo” y “la yegüa” para indicar dos estados o roles, el de la curandera como persona y el de la curandera cuando está “trabajando”, esté en trance o no. La yegüa hace referencia a la condición sexual, representada en el animal, “el santo” a la condición ritual del ser que monta el animal, especialmente durante el trance. A su vez, podemos afirmar que en términos semánticos “la yegüa” y “el santo” son respectivamente el significante y significado de un símbolo o icono que interviene durante la acción ritual. En este sentido hemos oído al santo decir expresiones tales como “cuiden de mi yegüa” o “traigan a mi yegüa”. A su vez, la curandera confirma que durante las ceremonias ella recibe la acción de múltiples “comisiones” o santos, pero que el suyo “verdaderamente es San Lázaro”. Es decir, que puede ser montada por diferentes santos, pero que el propio de ella, el guardián protector, y de la que es heredera es San Lázaro. Desde los 7 años, en una ocasión se volvió loca, sentía que algo extraño, que los santos la poseían, aunque ella los rechazaba. “Yo les dije que si era para hacer bien me dedicaba a ello. Empecé santiguando a la gente de mi casa. Cuando yo estaba con la última barriga (la tercera), yo detecté que eso me seguía. Los médicos decían que el niño estaba muerto; llevaba días con el niño en la barriga y no salía. Y me dije ¡Ay! Evelio, haz algo por mí más allá. Miré a los dos lados y ví un bulto al lado mio, que era la Santa Bárbara, la que está en el altar. Entonces eché fuera el niño. Tengo 45 años, y sabe Dios quién (de la familia) me caerá en esto, si Dios lo dispone. Mi hijo monta con Elégua, tiene 23 años y mi hija, que está estudiando, 19 años. Desde los 33 años estoy ejerciendo esto. Curo todo tipo de enfermedades, incluyendo erisipela, asma y mal de ojo... Mi madre, mi abuela y mi tío también tuvieron “una mediumnidad”. En la conversación interfiere la madrina secretaria afirmando que, “según “el santo” anuncia, no menos de 6.000 personas estarán presentes en su fiesta desde el 16 al 18 de diciembre. Y muchas han prometido traer un chivo, una botella de ron...”. Téngase en cuenta que este santo, San Lázaro, es el que está más estrechamente asociado a las enfermedades de múltiples causas y de expresión especialmente corporal en la santería cubana.

quienes permitieron su traslado desde el Palenque, municipio del Tercer Frente de la provincia de Santiago de Cuba a la localidad de Baire. Como su esposo, padrino mayor, nos comunicaba:

“Yo creo en lo que veo. Lo que te puedo decir es que ella (curandera) se le presentó eso como una enfermedad. Hace doce años empezó a ponerse como loca, le daban unos ataques de locura y no sabía de ella. Una señora le dijo que traía una misión, que si no la desarrollaba se moriría y le traería muchos problemas a la familia”.

Defendemos en este texto, que los rituales de curación existentes en nuestra unidad de observación son una variante del “espiritismo de caridad”, llevado a cabo por oficiantes individuales, en la región y ciudad de Santiago de Cuba, dedicada a “hacer la caridad” a través de la creación de centros y/o misiones para curar enfermos, y no tanto para celebrar misas espirituales por los muertos.

2. EL CONCEPTO DE MISIÓN: DE LA ENFERMEDAD REPRESENTADA A LA VOCACIÓN CURATIVA

El término misión está muy difundido entre los practicantes de diferentes denominaciones religiosas en Cuba. El dominio secular de la Iglesia católica desde los inicios de la empresa colonial en el siglo XVI se hizo efectivo con la implantación del Patronato Regio al otorgarle poderes ilimitados a las autoridades coloniales para institucionalizar el culto cristiano a través del proceso de evangelización de las poblaciones aborígenes en los territorios colonizados. Si bien es cierto que las advocaciones populares y las prácticas de diferentes cultos muestran una gran diversidad religiosa, como ha sido expresado con anterioridad, muchos de los oficios rituales, prácticas y construcciones discursivas denotan las implicaciones ideológicas del catolicismo. En este sentido, misión es un término que guarda relación con la obediencia al mandato supremo, como se expresa en los documentos del Concilio Vaticano II:

“La misión, pues, de la Iglesia se cumple por aquella operación por la que obedeciendo al mandato de Cristo y

movida por la Caridad y la Gracia del Espíritu Santo, se hace presente a todos los hombres y linajes por un acto pleno, para llevarlos por el ejemplo de vida, la predicación, los sacramentos y los demás medios, a la fé, la libertad y la paz de Cristo, de una manera que les abra un camino libre y firme para participar plenamente en el misterio de Cristo. (...) Es decir por el camino de la pobreza, obediencia, servicio e inmolación de sí mismo hasta la muerte sobre la que resultó vencedor mediante su propia muerte” (cf. Col. 1, 24)” (Universidad Pontificia de Comillas, 1966: 727-729).

Los misioneros, según los Documentos del Concilio Vaticano II, deben responder a la vocación de Dios: “*Esta respuesta no puede darse sino bajo la inspiración y la fuerza del Espíritu Santo. Porque el que es enviado entra en la vida y misión de Aquel que «se vació a sí mismo tomando forma de esclavo»* (Fil. 2, 7)” (Universidad Pontificia de Comillas, 1966: 781).

Así se expresa un laico de la Iglesia católica de Contramaestre:

“La Iglesia católica es misionera por Mandato de Dios. Sus tres pilares son: misión, liturgia y caridad. Yo recuerdo que el primer párroco que tuvo la Iglesia de Contramaestre fue el Padre Celestino García Delomano Gómez, un español, que estuvo aquí de 1942 al 1958. El tenía una gracia, no te puedo decir que fuera un oficio o algo de la providencia, pero fue el que descubrió todos los pozos de agua del pueblo. Utilizaba unas varillas y comenzaba a caminar, donde se paraba decía caben aquí que hay agua. Algunos lo llamaban Padre Milagroso”.

Las órdenes religiosas –dominicos, jesuitas, salesianos, capuchinos, franciscanos y paules– se caracterizaron por fundar además de las Iglesias, centros de salud y auxilio o prestar sus servicios a determinadas instituciones públicas, principalmente ante grandes epidemias.

Lo dicho hasta aquí puede ayudar a entender la relación que la población establece entre enfermedad/caridad/salud. En las

narraciones que aparecen más adelante en la presente comunicación se muestra un ejemplo paradigmático donde una práctica determinada, aunque ésta no forme parte de la liturgia, es interpretada como un don o gracia de Dios. Aquí se advierte cómo en la práctica religiosa en Cuba se entrecruzan no solamente elementos de cultos diferentes, sino que se acuñan e interpretan prácticas no rituales como referentes de autoafirmación al credo litúrgico. De esta forma actores/rices hacen que los sistemas religiosos más ortodoxos sean proclives a nuevas construcciones que reactualizan ideologías e identidades religiosas a partir de la interpretaciones de los eventos locales.

Veamos, a continuación, el relato de la curandera de La Salada, Baire:

“Yo desde chiquita era intranquila, fiestera, bailadora y me gustaba hacer maldades a los demás muchachos. En mi familia siempre hubo creencia. Tenía una tía que no tenía na’, y ella decía que tenía un espíritu, pero cuando iba a trabajar no montaba. Ahora yo me doy cuenta que no montaba, porque cuando se monta uno no sabe nada, ni se acuerda de nada. Un día fue a hacer una misa y había tostado café, entonces decía en sus trasmisiones: señores no rieguen agua que esta materia tostó café. Otro día en otra misa se comentaba que le darían de almuerzo harina de maíz y en las trasmisiones decía «maten gallos, maten gallinas que esta materia no come harina». Yo me reía de todo aquello y me burlaba de mi tía Julita que en paz descansa, si no ha fingido estar muerta. Así el que más y el que menos en mi familia ha sido mediounidad (medium). Un día yo me enfermé y me llevaron con varios curanderos, uno de ellos me dijo que lo que tenía era una luz divina y que tenía que desarrollarla. Yo no podía caminar, no podía comer, casi ni hablar. Tenía el estómago inflado como un embarazo casi al soltar. Mientras estuve en cama todas las noches iba un cocuyito (luciérnaga) y me daba la vuelta y luego se quedaba un rato en el cuarto hasta que se perdía, pero un día mi hermano más chiquito lo mató y al instante cayó muerto en el piso. Mis tías corrieron, mis demás hermanos y Julita comenzaron a cantar trasmisiones y a

santiguarlo con unos gajos, pero mi hermano no habría los ojos, ni decía nada. Yo poco a poco fui como tomando fuerzas y me paré, le di tres vueltas. Fue abriendo poco a poco los ojos hasta que quedó normal. De ahí en lo adelante algo en mis sueños me decía que tenía que trabajar, que tenía que curar personas; yo sentía que me ahogaba, que me faltaba el aire, que me llamaban. Una señora que practicaba esto fue quien me preparó el altar y a partir de un 17 de diciembre comencé a trabajar”.

Asimismo, esta idea está explícita en las palabras de una madrina del centro espiritual de La Salada. Aceptar la misión implica mantenerse pobre, haciendo la caridad sin recibir nada a cambio:

“La misión es una entrega en cuerpo y alma. El misionero no puede ostentar, ni aceptar algo por su servicio. A ella le han ofrecido, dinero, una casa mejor, regalos de ropa, zapatos y nunca lo acepta. Por muchas cosas que le regalen siempre se mantiene pobre, no levanta, ni cambia de vida. Ella selecciona las madrinas y los padrinos que ayudamos en el centro entre las personas que venimos a atendernos por algún problema de enfermedad o cualquier otro problema”.

Por el contrario, este es el parecer de un palero, Tata nganga, de Contra maestre al respecto:

“Ahora la gente llama misión a cualquier cosa. No he ido a La Salada, pero por lo que me cuentan mis ahijados, eso es el culto al fango (lodo). No creo que para curar a alguien sea necesario enfangarlo de pies a cabeza. Yo no creo que un muerto o un santo puedan coger a una persona durante tanto tiempo para que haga el milagro a tantas personas. Para que un muerto venga a ti tienes que dedicarte diariamente a él, si no se te va”.

El misionero obedece al ministerio de un dios, santo, muerto o espíritu al cual se consagra espiritual y ritualmente. Hemos podido comprobar tres vías fundamentales de inicio de las prácticas religiosas de santería, espiritismo y curandería: Primero, la hereditaria, que consiste en legar

a los hijos una educación y respeto por los santos y los antepasados, aunque no siempre es transmitido a todos los descendientes, sino que a una o dos personas le es asignado el rol de velar por los santos, las celebraciones y las ofrendas que deban hacerse. Principalmente este rol le es otorgado a las hijas de los/as oficiantes. La segunda vía es por designación de los oficiantes de cultos religiosos, ante el caso de enfermedades de larga duración, diagnósticos clínicos imprecisos o conflictos personales. En estos casos es frecuente que se relacione con señales o mandatos supremos, peticiones de los santos tutelares, que exigen la dedicación a los servicios rituales y curativos. Se inician con la adquisición de las imágenes de santos o vírgenes y la preparación de los altares y atributos de dichos santos. La tercera vía es por decisión personal, y sus protagonistas refieren frecuentemente haber interpretado señales de santos o espíritus a través de sueños, o eventos en los que se han visto involucrados (accidentes, enfermedades, problemas judiciales).

Los informantes iniciados identifican su práctica como una misión, “*algo que está señalado en su destino*”. Uno de los rasgos comunes de los sistemas religiosos afrocubanos y de las variantes del espiritismo es el dominio terapéutico de sus prácticas rituales. No obstante, se pueden distinguir dos direcciones fundamentales atendiendo a la orientación, función y uso instrumental de las mismas: Una de carácter evocativo y ceremonial, donde los oficios rituales responden estrictamente a la consagración ideológica del oficiante, y que tiende a autodefinir su identidad religiosa. En este caso, ser identificado como santero, palero o espiritista guarda relación con la adquisición de los atributos y dones de las deidades tutelares. La otra dirección se relaciona con los ritos curativos, donde el oficiante utiliza lo que se define como «*poder, gracia, aché o caridad*» en ofrecer servicios públicos de atención a personas con diferentes afecciones. Esto no quiere decir que exista una especialización en una u otra dirección de las prácticas rituales.

En estas prácticas rituales de carácter terapéutico la enfermedad y el enfermo no solamente aluden a una condición y estado de la persona, sino que constituyen referentes denotativos de gran magnitud simbólica para la construcción de la persona religiosa. En el sentido

evocativo y ceremonial el complejo ideológico-representativo del sistema religioso es dominado por tres componentes centrales estrechamente articulados: rito/mito/narración evocativos, alimento/comida/sacrificio y diseño performático/representativo dispuestos como ofrendas a los dioses. En cambio, el campo ritual en sentido curativo pone en juego la relación entre el oficiante –a través del cual hablan los santos y espíritus– con el resto de los actores rituales.

Por último, la siguiente narración de la curandera muestra que la misión es entendida como un sacrificio, y que ello implica una noción de movilidad. Los sueños traen avisos o peticiones de los santos, a través de los cuales se dicta la misión:

“Aquí hemos puesto un horario para atender a las personas, pero hay gente que viene de la Habana, Santiago y otros lugares distantes. Imagínate, que vienen a pedir ayuda o a curarse y que se tengan que ir sin atenderse. Esto me busca problemas con mi marido porque el dice que no puedo estar tantas horas trabajando pa’la gente. Entonces yo le digo que eso son pedidos de los santos, que no puedo negarme porque me castiga. Hay ocasiones en que salimos de misión a atender enfermos que están en el hospital o no lo pueden traer al centro por su estado de salud. Siempre es el santo el que determina donde hay que ir. Una noche en Palenque, el santo me dijo en un sueño que tenía que levantar la casa y venir para la Salada en una semana”.

3. SOBRE LA COMPETENCIA INTERRELIGIOSA

Podemos afirmar que la misión de la curandera de Baire no se debe tratar como un movimiento religioso aislado, sino que por el contrario hay que contextualizarla en las prácticas de otros grupos religiosos. En palabras de un antropólogo cubano la religiosidad popular cubana está presente:

“donde es perceptible la actividad de evangelización de las denominaciones protestantes y en especial el auge tomado por las denominaciones de tipo Pentecostal. En este sentido, (también) hay que destacar la labor de captación de los miembros de los Testigos de Jehová... En estos momentos muchos de los nuevos conversos al protestantismo son mestizos y negros, y en determinadas zonas ya constituyen la mayoría, fenómeno sumamente interesante dada la procedencia norteamericana de las iglesias madres, que antes de 1959 nucleaban a su alrededor sobre todo a blancos” (Marín Llanes, 2001: 15).

Veamos a continuación, a través de la narración de una madrina, coautora de este trabajo, dos casos de intervención en el escenario de La Salada, de un pentecostal y de un palero, dos religiones que profesan algunos creyentes del municipio, una de origen cristiano evangélico proveniente de EE.UU y otra de origen africano, congo.

Primeramente, así describe un acontecimiento relacionado con la competencia religiosa de la curandera con los pentecostales, que tuvo lugar en julio:

“Llegaron al centro tres pentescostales y comenzaron a repartir pequeños folletos a todas las personas que estaban presentes y a decirles ‘no crean en esto que es satánico. Confíen en Dios que él es el único poderoso’. Una señora se levantó y rompió el folleto y les dijo: si ustedes no creen en esto váyanse de aquí y déjenos a nosotros con nuestra creencia. Uno de ellos se arrodillo y exclamó: ‘A esta mujer le quedan aquí los días contados’. Los tres tuvieron que salir huyendo porque las personas le cayeron a pedradas, y votaron y rompieron todos los folletos. Al rato, uno de ellos volvió y le permitieron entrar al centro. No quería pasar de la puerta, y solo pedía hablar con la curandera. Ella se le acercó y le dijo: ‘hoy no puedes hablar con mi yegua, ven otro día, pero te invito a que te quedes para que veas que aquí no se le hace daño a nadie. Al contrario, se libran de las enfermedades’. El pentecostal no quiso pasar y sacó una Biblia e intentó leer algunos

versículos, pero el santo lo interrumpió y le dijo cantando: `con el permiso de Dios/voy a cantarle a mis santos/voy a cantarle a mi Eléggua/voy a cantarle a Changó'. Y siguió cantando: `Lázaro está enfermo y nadie lo va a ver/pero para allá va Jesús y San Rafael'. Luego el santo lo invitó a pasar y éste dio dos pasos hacia delante, pero comenzó a temblar. Ella le tiró un vaso de agua encima, el hombre dio la espalda y cuando salió las personas comenzaron a gritarle: `¡¡¡fuera de aquí fanático equivocado!!!'. El pentecostal se volvió y dijo: `crean en Dios, Él también es milagroso'. Una madrina comenzó a cantar: `cachumba cachumba/ a los santos de Dalkis le zumba'. Los presentes respondían con palmadas y repetían el coro”.

A continuación la madrina describe la confrontación con un palero, que tuvo lugar a principios del mes de agosto:

“Un señor de unos 45 años de edad y 1.80 de estatura, de piel negra, llegó al centro como un enfermo más. Entregó su botella de agua e insistió quedarse dentro del centro, donde solo se permite la estancia de las madrinas y los enfermos que tienen turnos para atenderse. El hombre miraba con atención todo lo que acontecía y en ocasiones se sacudía como para liberarse de algo que lo intentaba dominar. Comenzó a decir que `si en realidad la curandera sabía, ésta no sería la única vez que vendré. Pero les voy a demostrar que ella a mí ni me enfanga, ni me tumba'. Quienes lo escuchamos nos echamos a reír y le dijimos. `Oiga aquí no venga nunca buscando prueba y trate de no darle la mano a la señora, pues verá esas palabritas lo que le van a costar'. Se sonrió en forma de burla y nos dijo: `ustedes no saben con quien están hablando'. Ya en la tarde recogió su botella y se fue. Esto aconteció un martes. El jueves cuando rectificaba su turno para atenderse el viernes, siguió preguntando: ¿Ella solo cura, no realiza trabajos para sacar a la gente de la cárcel? A lo que se le respondió que ella solo se dedicaba a curar. El viernes el santo dijo: `dentro del grupo hay una persona que quiere

chocar conmigo ¿por qué no sale?'. Nadie contestó y de pronto aquel señor comenzó a cantar una canción en un idioma que no entendíamos, el santo se volvió para donde estaba y lo tomó de la mano, le da tres vueltas y el señor cayó al piso y comenzó a dar vueltas para todos lados. El santo expresa: 'aquí las canciones las pongo yo, en este timbiriche mando yo, y ni mi yegua puede jugar conmigo, y quien venga a probar la fuerza y el poder de este rincón tendrá su recompensa'. Continuó haciendo trabajos y el señor solo abría los ojos como queriendo decir algo, pero no le salían las palabras. Al rato, el santo lo puso de pié, le dio 3 sacudidas, le echó agua y le llamó. Este al volver en sí, le puso la mano en el hombro y le pidió perdón tres veces. Se viró hacia las personas y les dijo: 'confíen en esto que aquí si hay''.

Estas dos narraciones describen situaciones de hecho, tales como la multirreligiosidad en Cuba, pero también la competencia entre religiones: dos conflictos tras tres meses de aparente tranquilidad. Sin duda, el auge y desarrollo de las actividades curativas que tienen lugar en La Salada han generado la suspicacia de otros grupos religiosos, a la vez que intentan aprovechar el carácter público y colectivo de aquellas para expandir su propaganda, como es el caso de los pentecostales. La presencia de estos, tres nunca uno, tienen relación con las tácticas de evangelización en el cristianismo evangélico. Lo mismo sucede con la "acusación de grupo satánico". La respuesta colectiva es evidente: el rechazo violento, la crítica de fanatismo y la demanda de tolerancia con otras creencias. A su vez, la santera responde "con el permiso de Dios", llamando a escena a dos santos africanos (Eléggua, "abridor de caminos", Changó, "dios del rayo"), a San Lázaro "representación de la enfermedad", a Jesús (-cristo, Corazón de Jesús) y a San Rafael, "médico divino". La respuesta es significativa: lo africano y lo católico, conjuntamente. Lo africano con dos de los tres santos considerados "guerreros" para defenderse, lo católico con santos asociados a su identidad, la curación de la enfermedad.

Sin embargo, el segundo caso es una confrontación de una religiosidad sincrética con una religiosidad africana, de origen congo. La competencia religiosa es evidente, pero la creencia palera no excluye la multirreligiosidad, es decir, la posibilidad de la creencia individual en otras religiones. Su presencia en el escenario terapéutico es explicable en términos relativos a comprobar la fuerza de la curandera, “a buscar pruebas” del alcance (“cura, pero no saca a alguien de la cárcel”) de su poder. El palero está presente en los rituales, entrega y recoge su botella como los demás creyentes. Ante la demanda de la curandera de “quién quiere chocar con ella”, el palero responde cantando en lengua africana, conga, que nadie entiende. La lengua parece en este caso un diacrítico identitario de lo africano. A ello responde la curandera con el agua bendita y el poder de la cruz. Tras tirarlo por los suelos y “pedir perdón por tres veces”, el palero termina afirmando: “confíen en esto que aquí si hay”. La religiosidad afrocubana habla en términos de poder, haciendo compatible no sólo la pluralidad religiosa, sino también la existencia de la multirreligiosidad en la vida de un mismo practicante.

CONCLUSIONES

Hemos intentado en este trabajo describir y analizar un fenómeno social caracterizado por la relación intrínseca entre curación y religión, tan relevante en el carácter “instrumental” de la religiosidad popular cubana.

Por otra parte, hemos mostrado la necesidad de efectuar su estudio en el contexto del pluralismo religioso y de la multirreligiosidad de los cubanos, caracterizando el sincretismo como una actividad creativa de bricolage, donde componentes heterócritos (tomados de diferentes religiones) son integrados en las prácticas religiosas de los cubanos y, en segundo lugar, considerar el centro espiritual de La Salada como un escenario de competencia interreligiosa de practicantes de diversas religiones.

Para comprender esta estrategia investigadora hemos insistido, asimismo, en el interés que tiene estudiar los sistemas religiosos a través de sus prácticas performáticas, y no sólo desde su carácter

normativo. Por ello, hemos dado mucha importancia al análisis de los espacios y secuencia de los rituales, a la organización social de los mismos, a la competencia interreligiosa a fin de mostrar no sólo los elementos simbólicos sino también las relaciones de poder que aquellas esconden.

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

Hemos puesto de relieve como una de las características centrales de los rituales terapéuticos lo constituye el carácter público, no privado, de los procesos curativos. Se ha intentado poner de relieve la importancia de ello en la construcción del rumor y de la creencia curativa como “milagrosa”, lo que hemos denominado el milagro de la esperanza.

El escenario cubano parece un espacio propicio a la expresión multirreligiosa más allá de las pretensiones secularizadoras de un estado inicialmente ateo y posteriormente laico. Sin duda a ello también ha contribuido la composición étnica de la población, así como la situación económica y política de Cuba en las últimas décadas. Hemos puesto de relieve la competencia interreligiosa entre los creyentes de La Salada, el pentecostalismo y el Palomonte, mostrando la continuidad con este último y la distancia con el cristianismo evangélico. Estamos ante dos prácticas religiosas locales con vinculación africana frente al expansionismo religioso global.

Por último, este texto expresa el interés y fecundidad de una etnografía multisituada de las religiones, a partir del trabajo de campo

colectivo desde tres miradas, que van de la observación a la participación y viceversa: Una, desde el interior del fenómeno en estudio, la de una actora ritual convertida en antropóloga; la segunda, la de un antropólogo cubano, que ha asistido con su mujer, creyente, y que su hija enferma ha sido tratada por la curandera. La tercera, la de un antropólogo, que ha hecho funciones preferentemente de observador.

En algunos casos, el término “misión, hacer misión,” se refiere a una actividad anual recomendada (en la fecha de su fiesta) por los santos. Esto es lo que significa en los bembés de la zona cuando se canta una estrofa al finalizar los rituales: “Yo ya cumplí/yo ya cumplí/con la misión/con la misión/hasta el año venidero”.

La misión de la Salada, según cuentan la curandera y otros oficiantes (padrinos y madrinas), hace referencia a un *compromiso* de realizar la caridad, al menos durante 5 años, sin cobrar por ello, moviéndose posteriormente a otro lugar. Tal misión queda incorporada de por vida a la curandera⁶.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ DURÁN, D. (2002). *Los Acuáticos: Un imaginario en el silencio*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

ARGÜELLES MEDEROS, A. & HODGE LIMONTA, I. (1991). *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. La Habana, Editorial Academia

ARGYRIADIS, K. (1999a). «Une religion vivante: Continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises». *L'Homme* 151

⁶ La curandera no cobra por los trabajos realizados en público o en privado. No tiene gastos derivados de la adquisición de los tabacos, perfume, miel... pues a menudo son donativos. Cuando las personas van a atenderse se le dice de antemano lo que deben de llevar. Por otra parte, un grupo de personas presta servicios y ayuda a resolver problemas de abastecimiento de agua, de algunos víveres. Otros productos son traídos de la finca que tiene la curandera en Palenque, para lo cual utilizan un camión de uno de los amigos, que facilitó la mudanza a La Salada. En general, podemos afirmar que en Cuba es frecuente que los curanderos, santeros o espiritistas reciban donativos en especie de las personas que requieren de sus servicios, algo que es una práctica habitual en las poblaciones rurales cubanas.

(2): pp. 21-46.

- (1999b). *La Religion à La Havane: Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

- (2005). “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 18: pp. 29-52.

BALTAR RODRÍGUEZ, J. (1997). *Los Chinos en Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.

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

BARREAL, I. (1966). “Tendencias sincréticas de los cultos populares en Cuba”. *Etnología y Folklore* 1.

BASAIL RODRÍGUEZ, A. (2002). “Religión y Política en Cuba. Argucias de las identidades religiosas y sus dimensiones políticas”. *Revista Antropológica (Pontificia Universidad Católica del Perú)* 12.

- (2000). “Religiosidad social en Cuba. Escenas de *fin de siècle* (XIX y XX). *Catauro (Revista de Antropología)* 1: pp. 5-32.

BASAIL RODRÍGUEZ, A., M. Yoimy CASTAÑEDA SEIJAS (1999). “Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba”. *Convergencia* 20: pp. 173-195.

BERMÚDEZ, A. A. (1967). “Notas para la historia del espiritismo en Cuba”. *Etnología y Folklore* 4.

- (1968). “La expansión del espiritismo de cordón”. *Etnología y Folklore* 5: pp. 5-32.

BLOCH, M. (1969). “Symbols, song, dance and features of articulation”. *European Journal of Sociology* 15: pp. 55-81.

- (1989). *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology*. London, The Athlone Press.

BONONE, P., G. VELIZ y E. SANCHEZ (1994). “Social functions and evolution of catholicism in Cuban Society”. *Social Compass* 41(2): pp. 255-272.

BOURGUIGNON, E. (1973). *Religion. Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio State University Press.

BRUGAL, Y., B. J. RIZK (eds.) (2003). *Rito y Representación. Los sistemas mágico-religiosos en la cultura cubana contemporánea*. Madrid, Iberoamericana. Vervuert.

BURGOS, E. (2006). “Létrilliart, Ph., *Cuba, l’Église et la Révolution*. Paris, L’Harmattan, 2005”.
<http://nuevomundo.revues.org/document2402.html>

CABRERA, L. (1984). *La Medicina Popular de Cuba. Médicos de antaño, curanderos, santeros y paleros de hogaño*. Miami, Editorial Universal, Colección del Chicherekú.

CASTELLANOS, I., CASTELLANOS, J. (1992). *Cultura Afrocubana 3: Las Religiones y las Lenguas*. Miami, Editorial Universal.

CÓRDOVA MARTÍNEZ, C., y BARZAGA SABLÓN, Oscar (2000). *Espiritismo de Cordón*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.

DIANTEILL, E. (1996). “El rol de la Santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba: Identidad y parentesco”. En *Actas I Congreso Europeo de Latinoamericanistas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.

- (2002). “Kongo à Cuba. Transformations d’une religion africaine”. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 117: pp. 59-80.

DÍAZ, A. M.; O. PÉREZ y M. RODRÍGUEZ (1994). “Religious beliefs in today’s Cuban Society: Basic characteristics according to the level of elaboration of the concept of supernatural”. *Social Compass* 41 (2): pp. 225-240.

DÍAZ CERVETO, A. M^a y Ana C. PERERA PINTADO (1997). *La religiosidad en la sociedad cubana*. La Habana, Editorial Academia.

DUANY, J. (1982). “Stones, trees and blood: an examination of a Cuban santero ritual”. *Cuban Studies* XII: pp. 37-53.

FARIÑAS GUTIÉRREZ, D. (1994). *Religión en las Antillas: Paralelismos y Transculturación*. La Habana, Editorial Academia.

FERNÁNDEZ CANO, J. (2005). “Entre Oyá y santa Teresa. El controvertido asunto del sincretismo en la santería”. *Gazeta de*

Antropología 21.

FOSTER, G. (1980). "Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana". En KENNY, M., Jesús M. DE MIGUEL (Comp.) *La Antropología Médica en España*. Barcelona, Anagrama.

FRUTOS, A. (1992). *Panteón Yoruba: Conversación con un santero*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

GALVÁN TUDELA, J. A. (2008). "Bailar Bembé: Una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)". *Revista de Indias* 3.

GALVÁN TUDELA, J. A. (ed.) (2007). "Las religiones en Canarias, hoy. Una perspectiva transnacional". En F. DÍEZ DE VELASCO & GALVÁN TUDELA, J. A. (eds.) *Las religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife, Editorial Idea.

- (1997). *Canarios en Cuba. Una Mirada desde la Antropología*. Santa Cruz de Tenerife, Museo de Antropología de Tenerife.

GONZÁLEZ DÍAZ DE VILLEGAS, C. (2002). "Cultos populares no institucionalizados de origen africano en Cuba". *Estudios de Asia y África* 38 (1): pp. 163-178.

GREENFIELD, S. M. & DROOGERS, A. (eds.) (2001). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

GUANCHE, J. (1996). *Componentes étnicos de la Nación Cubana*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.

HAGEDORN, K. J. (2001). *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington, Smithsonian Institution Press.

HEARN, A. H. (2003). "Transformation, transcendence, or Transculturation: The many Faces of Cuban santería". *Humanities Research* 10 (1).

- (2004). "Afro-cuban religions and social welfare: Consequences of commercial development in Havana". *Human Organization* 63 (1): pp. 78-87.

HODGE, I. y M. RODRÍGUEZ (1994). *El espiritismo en Cuba:*

percepción y exteriorización. La Habana: DESR-CIPS.

HOLBRAAD, M. (2004). "Religious 'Speculation': The Rise of Ifá Cults and Consumption Post-Soviet Cuba". *Journal of Latin American Studies* 36: pp. 643-663.

JAMES, J. (1996). "Apuntes sobre las crisis de posesión en Cuba". *Revista Del Caribe* 25: pp. 12-15.

- (1999). *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas.

- (2000). "La regla conga cubana". *Revista Del Caribe* 32: pp. 16-21.

- (2006). *La Brujería: La Religión Palo Monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

JAMES, J., MILLET, J., ALARCON, A. (1992). *El Vodú en Cuba*. Santo Domingo, Ediciones CEDDEE/ Casa del Caribe, Santiago de Cuba.

LACHATAÑERÉ, R. (1992). *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

LAGUERRE, M. S. (1980). *Afro-Caribbean Folk Medicine*. South Hadley, MA., Bergin Garvey.

LARENAS ÁLVAREZ, A. A. (2004). "El Rastafarianismo en Cuba: Una aproximación a sus dimensiones sociales". *Catauro (Revista de Antropología)* 5 (1): pp. 123-147.

LETRILLIART, PH. (2005). *Cuba, l'Église et la Révolution*. Paris, L'Harmattan.

LUPO, A. (1996). "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo". *Revista de Antropología Social* 5: pp. 11-37.

MARÍN LLANES, M. (1999). "Religiosidad y devoción a San Lázaro en Cuba". En R. DÁVALOS DOMÍNGUEZ (Comp.) *Ciudad y Cambio Social en los 90*. La Habana, Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana, pp. 198-212.

- (2001). "Color de Piel y Confesionalismo en Cuba". Washington DC, *Meeting of the Latin American Studies Association*.

MARTÍNEZ GARRIDO, J. (2003). "Breve aproximación a la realidad religiosa contemporánea de origen africano en Cuba: El Palo Monte, más allá de la Santería". *Revista Quaderns* 1.

MASON, M. A. (2002). *Living Santeria. Rituals and Experiences in an Afro-Cuban Religion*. Washington, Smithsonian Institution Press.

MATEO LÓPEZ, M. C. (1995). "Hechicería y Brujería en las relaciones interétnicas canario-africanas en Cuba". *Guize* 2: pp. 51-68.

- (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.

MATIBAG, E. (1996). *Afrocuban Religious Experience*. Gainesville, University Press of Florida.

- (1999). "Religión afrocubana y sociedad civil". *Catauro (Revista de Antropología)* 1 (0): pp. 84-93.

MORALES MESA, R. A. (2004). "El Islam en Cuba". <http://www.webislam.com/?ids=175>

MENÉNDEZ, L. (1995). "Cakes para Obatalá". *Temas* 4(4): pp. 38-51.

- (2000). "Tres reflexiones sobre la religiosidad popular cubana de antecedente africano". En Julio BUSQUETS, *Cuba: Sociedad y Trabajo*. Barcelona, Editorial Canigo.

- (2002). *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

MENESES, R. (1994). "La Regla de palo monte o conga". *Revista Del Caribe* 24: pp. 103-112.

MILLET, J. (1996). *El Espiritismo. Variantes cubanas*. Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

MILLET, J. & A. ALARCÓN (1989). "Manifestaciones diabólicas del vodú en Cuba". *Del Caribe* 5 (14): pp. 71-81.

- (1990). "Aspectos del ritual voduísta en Cuba". *Del Caribe* 7: pp. 58-65.

- (1994). "El culto de los gemelos en el vodú cubano". *Del Caribe* 23: pp. 99-103.

MURPHY, J. M. (1988). *Santería: An African Religion in America*. Boston: Beacon Press.

ORTIZ, F. (1939). “Brujos o santeros”. *Estudios Afrocubanos* 1-4 (III): pp. 85-90.

- (1952). *Los Instrumentos de la música afrocubana*. La Habana, Ministerio de Educación y Cultura, 5 vols (1952-1955).

PEDRAZA, T. (1998). “This too shall pass: The resistance and endurance of religion in Cuba”. *Cuban Studies* 28: pp. 16-39.

PERERA PINTADO, Ana C. (2003). “Religión e identidad: Cuba, Miami y los espacios transnacionales”. Internet.

- (2004a). “Santería, Migración y Procesos Transnacionales”. Internet.

- (2004b). “Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba”. *Biblioteca Virtual.Clacso.org.ar*

- (2005). “Religion and Cuban Identity in a Transnational Context”. *Latin American Perspectives* 32 (1): pp. 147-173.

- (2007). “Prácticas transnacionales y discursos de actores religiosos en Cuba”. En MATO, Daniel; Alejandro MALDONADO Fermín, *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

PERERA PINTADO, A. C. y O. PÉREZ (2004). “Significación de la religión en la actualidad cubana”. En *Reflexiones sobre la sociedad cubana actual*. La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

PÉREZ CRUZ, O. (2005). “La religiosidad popular en la encrucijada. Re-evangelización católica y pluralismo religioso”. Madrid: *Actas del Congreso Internacional “Manipulación, Sectas, Nuevos Movimientos Religiosos y otros grupos alternativos”*.

PÉREZ CRUZ, O. y PERERA PINTADO, A. C. (1999). *Significación de la religión en el creyente. Su relación con los cambios sociales*. DESR, CIPS. La Habana.

PÉREZ MEDINA, T. (1998). *La Santería Cubana. El camino de Osha: Ceremonias, ritos y secretos*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

RAMÍREZ CALZADILLA, J. (1995). “Religión y cultura. Las investigaciones socio-religiosas”. *Revista Temas* 1: pp. 57-68.

- (1997). «Religión, cultura y sociedad en Cuba». *Papers* 52: pp. 139-153.

- (1998). “Algo más de 50 años de vida religiosa cubana (1945-1998)”, *Biblioteca Virtual*. Buenos Aires, CLACSO.

- (2000). *Religión y relaciones sociales. Significación sociopolítica de la religión en Cuba*. La Habana, Editorial Academia.

- (2001). “Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas”. *Catauro* 2 (3): pp. 106-127.

- (2004). “El incremento religioso desde la perspectiva de las ciencias sociales. En VV. AA *Globalización Religiosa y Neoliberalismo*. La Habana: CIPS.

RAMÍREZ CALZADILLA, J., PÉREZ CRUZ, Ofelia (1997). *La Religión en los jóvenes cubanos*. La Habana, Editorial Academia.

RAMÍREZ FRÍAS, Cl. (2005). “Las religiones de origen africano como contenido temático en el turismo de eventos”. En *Actas del IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad*. La Habana, ALER/Fundación Fernando Ortiz (edición en CD).

- (2006). *Afrodescendencia religiosa y turismo en Cuba*. Editorial Fundación Fernando Ortiz.

RODRÍGUEZ REYES, A. (2001). “El tratamiento simbólico del espacio en el espiritismo cruzado”. Internet.

ROUGET, G. (1990). *La Musique et La Transe. Esquisse d'une théorie générale de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard.

RUÍZ, Raúl R. (2000). *Coreanos en Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.

SEOANE, J. (1962). *Remedios y Supersticiones en la provincia de Las Villas*. La Habana, Universidad Central de Las Villas.

- (1987). *El Folclore Médico de Cuba*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

SIGNORINI, I. (1989). “Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana”. *L'Uomo* 1: pp. 125-147.

SJORSLEV, Y. (2001). "Possession and Syncretism: Spirits as mediators of Modernity". In GREENFIELD, S. M. & DROOGERS, A. (eds.) *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. pp. 131-144.

TAMBIAH, S. (1968). "The magical power of words". *Man* 3: pp. 175-208.

- (1979). "A performative approach to ritual". In *Proceedings of the British Academy* 65: pp. 113-169.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS (1966). *Documentos del Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Santander, Editorial Sal Terrae.

VALDÉS, Nelson P. (2001). "Fidel Castro, Charism and Santería: Max Weber REvisited". <http://www.unm.edu/~nvaldes/Cuba/caris.htm>
VV. AA.

- (1993a). *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana*. DESR. CIPS, ACC, La Habana.

- (1993b). *La Religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática religiosa*. La Habana, Editora Política.

- (1998). *Panorama de la religión en Cuba*. La Habana, Editora Política.

- (1999). *Cultura Popular Tradicional Cubana*. La Habana, Centro de Antropología y Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.

- (2004). *Globalización Religiosa y Neoliberalismo*. La Habana: CIPS.

ZAMORA, L. (2000). *El Culto a San Lázaro en Cuba*. La Habana, Fundación Fernando Ortíz.