

## El estado de posesión en la Regla de Ocha o Santería: una aproximación histórico-cultural y psico-social

Jesús Dueñas Becerra

Dedicatoria:

A la memoria de los doctores Argeliers León e Isaac Barreal, máximos inspiradores de este trabajo.

*Lo único que los conquistadores españoles  
no pudieron arrebatarnos a los esclavos  
africanos fue el culto a sus orishas*

**Eusebio Leal Spengle**

### RESUMEN

En este artículo, se hace una indagación de carácter histórico-cultural y psicosocial acerca del estado de posesión en la *Regla de Ocha o Santería* insular, el *vodú* haitiano y el *candomblé* brasileño. Por otra parte, se realiza una exhaustiva investigación bibliográfica, que incluye a autores caribeños y europeos, quienes han estudiado ese singular fenómeno, al cual califican como anormal o no, en dependencia de las concepciones científicas por ellos sustentadas. Por último, se llega a la conclusión —fundamentada, pero abierta a la discusión— de que el *estado de posesión*, en cualesquiera de esas religiones de origen africano arraigadas en los pueblos caribeños y latinoamericanos, es expresión genuina de factores psicológicos y socio-culturales y no de una afección neuropsíquica.

**Palabras clave:** estado de posesión, *Regla de Ocha o Santería*, *Vodú*, *Candomblé*, etno-psicología, Psicoanálisis Ortodoxo, Psicología marxista, Psicopatología Clínica.

### INTRODUCCIÓN

Desde los memorables escritos que legara a la posteridad don Fernando Ortiz,<sup>1</sup> decano de las ciencias antropológicas en Cuba, la *Regla de Ocha o Santería* —síncresis básica de la religión yoruba con la católica— por la variedad de matices africanos que aún conserva y las manifestaciones concretas que hoy presenta, y que son resultado de nuestra *personalidad básica*,<sup>2</sup> alcanza —por lo tanto— una dimensión considerable en el contexto de las investigaciones psico-socio-culturales.

No obstante, aunque la esfera motivacional que ofrece su estudio es ilimitada, sólo intentaremos examinar una faceta que, según la autorizada opinión de los antropólogos venezolanos Isabel Aretz y Luis Felipe Ramón y Rivera, «linda con el misterio y produce determinadas reacciones físicas que ocupan la atención de los psicólogos»,<sup>3</sup> o sea, el estado somato-psíquico que caracteriza el acto de posesión por un *orisha* (santo), y cuya observación científica permite —en cierta medida— explorar el mundo del misticismo, la imaginación y la fantasía, que rodea la práctica ritual y convencional del culto, el cual representa —sin duda alguna— la más fiel radiografía psicológica, cultural y espiritual de ciertos sectores de población que integran nuestra compleja sociedad.

Con otras palabras, el eminente polígrafo cubano precisa —aún más— el objetivo que justifica esta breve incursión en el campo de la etno-psicología, desde una perspectiva histórico-cultural:

«En ciertos ritos de Cuba es fácil observar el siguiente fenómeno bien significativo. En las ceremonias religiosas de los *lucumíes*, los *ararás* y los *congós*, a cada *numen* (santo) se le dedican uno o varios ritmos,

y las excitaciones del canto y del baile producen con frecuencia la caída en éxtasis o en 'trance' de algunos de los creyentes, quienes se sienten 'poseídos' por el espíritu africano. El *orisha* o el *engueye* se les 'monta' o se les 'sube a la cabeza'». <sup>4</sup>

## DESARROLLO

Por razones obvias, limitaremos nuestro análisis a los mecanismos psíquicos, así como a los posibles factores causales de tipo sociocultural, que desencadenan el fenómeno que describiera el precursor de los estudios afrocubanos en nuestra exuberante geografía insular.

Por otra parte, habría que señalar que para edificar la estructura teórico-metodológica de este ensayo fue consultada la bibliografía que sobre ese tema se ha publicado en Cuba, en Haití y en Brasil, cuyas culturas, y por consiguiente su personalidad básica,<sup>2</sup> presentan marcadas diferencias, ya que el componente africano (denominador común), se integró con elementos españoles, franceses y portugueses.

De ahí que —como es lógico— cada uno de esos países adquiriera peculiaridades propias. Sin embargo, «lo que es la *santería* para Cuba, lo es el *candomblé* para el Brasil y el *vodú* para Haití».<sup>5</sup> Por ende, es posible establecer un paralelo entre dichas manifestaciones religiosas afro-caribeño-latinoamericanas en lo que al estado de posesión se refiere.

El escritor René Depestre explica —con argumentos irrevocables— por qué es lícito establecer ese paralelo:

«La herencia africana —destaca el intelectual haitiano— tras una larga cohabitación con elementos culturales venidos de Europa, sumergida en una vida económica nueva, ha desembocado en una formación psíquica, en particularidades psicológicas, en formas de alienación, en estados de conciencia distintos en sus características y en sus contenidos de África a la vez que de Europa. A pesar de su cuna común (África-Europa), las culturas de Haití, de Cuba, de Brasil [...] presentan características nacionales propias, en razón de su constitución histórica sobre territorios diferentes, en el seno de una vida económica y social que responde a factores no menos específicos. Para ser efectiva y homogénea, la comunidad de cultura supone comunidad de territorio, de intereses, de vida económica y de formación psíquica. Esto no contradice, sin embargo, la existencia de numerosos rasgos comunes en el fondo de la [personalidad básica de los habitantes] de diversos pueblos de América, cuya cultura nacional participa de la doble herencia africana y europea».<sup>6</sup>

### **Visión panorámica de las distintas teorías que explican el estado de posesión en la santería cubana, el candomblé brasileño y el vodú haitiano.**

En la primera década del pasado siglo, el doctor J.C. Dorsainvil<sup>7</sup> publicó, en *Haití Médico*, un documentado estudio clínico-psiquiátrico sobre el *vodú*; religión formada en Haití por la fusión de varias ceremonias africanas, y concebida por él como una psiconeurosis religiosa, racial, caracterizada por un desdoblamiento del *yo*, con alteraciones funcionales de la sensibilidad, la motilidad y el predominio de los fenómenos pitiáticos (histéricos).

Más tarde, en un comunicado a la Sociedad de Historia y Geografía de la República de Haití, el citado autor reiteró que ese culto afro-haitiano configuraba un profundo trastorno psico-nervioso de tipo religioso, que limita con la paranoia.

En 1928, apareció en esa nación caribeña la primera edición de *Así habló el tío* (ciclo de conferencias impartidas por el doctor Jean Price-Mars a partir de 1920); texto en el que se cuestiona la teoría del doctor Dorsainvil acerca de la patogenia de la crisis vaudesca.

Esa divergencia de criterios abre —en el terreno científico-filosófico— una interesante polémica que invita a su estudio comparado.

El ex director del Buró de Etnología de la República de Haití estima que «la crisis vaudesca presenta a la observación [clínica] su signo patognomónico, que es el delirio de la posesión. Allí, el delirio es constante, puede constituir por sí solo toda la crisis. Si el delirio no existe, todo el resto se desvanece. Cosa interesante, muy a menudo no es incompatible con el cumplimiento de los actos ordinarios de la vida

corriente. Queremos decir, que el delirante puede entregarse al ejercicio de su profesión u oficio, sin cambiar nada en el orden de sus hábitos, con una regularidad que revela el poder de los automatismos de coordinación y de dirección. Pasada la crisis, el sujeto no conserva ningún recuerdo ni de lo que ha dicho ni hecho durante el tiempo que ha durado su segunda personalidad (¿?). He aquí cómo se realiza el fenómeno de la posesión en los 'servidores' del *Vaoudou* [sic]".<sup>8</sup>

Por otro lado, rechaza el carácter histérico que —por vía del diagnóstico diferencial— propone el doctor Dorsainvil, y consecuente con ese punto de vista, refiere que «de acuerdo con los datos esquemáticos de las dos psicosis [la vaudesca y la histérica], tal y como hemos tratado de exponerlas, nos parece que si hay paralelismo en su marcha sintomática hay divergencias esenciales que señalan su discriminación. Que una y la otra participen del mismo proceso, cuya raíz se prolonga en las profundidades del [inconsciente freudiano], es lo que hemos tratado de demostrar [...], pero que sus manifestaciones sean en un momento dado distintas al punto de constituir cada una de ellas una manera de ser propia, una fisonomía especial [...]. En opinión nuestra, la diferencia descansa sobre tendencias específicas. La morbidez histérica se nos antoja más particularmente un trastorno imaginativo. La histeria no es una enfermedad imaginaria, ella es la enfermedad de la imaginación, la sugestibilidad de lo [enfermizo]. Ahora bien, el 'estado posesivo' es muy otro y se desarrolla en el plano del misticismo [...]. En definitiva, a nuestro parecer, la crisis vaudesca es un estado místico caracterizado por el delirio de la posesión teomaniaca y el desdoblamiento de la personalidad. Dicha crisis determina actos automáticos y es acompañada de trastornos de la cenestesia [...]».<sup>8</sup>

Por último, expone su controvertida teoría acerca de la génesis de la crisis vaudesca:

«La naturaleza esencialmente hereditaria de esa constitución explica cómo y por qué la crisis vaudesca se transmite de familia en familia. Nos indica, igualmente, por qué en la edad de la pubertad un niño hasta ese momento sustraído a las influencias de la excitación colectiva —danza ceremonial y reunión del culto— puesto frente a tales contingencias se ve bruscamente invadido por la crisis, cuya huella hereditaria lleva consigo. Del mismo modo nos será permitido a la luz de esa clasificación rechazar la opinión que hace de ese fenómeno un atributo de raza. Todo individuo, cualquiera sea la raza, que heredara el componente constitucional de que hemos hablado, sería susceptible de experimentar una crisis vaudesca, sobre todo si, espectador de ceremonias del culto, impresionado por la 'embriaguez motora' de los 'poseídos', estuviera colocado en estado de obnubilación y de receptividad propios a hacer de él la presa de sugerencias colectivas».<sup>8</sup>

J. Jahn describió e interpretó —desde el punto de vista de las teorías culturalista y psicoanalítica, respectivamente— el cuadro psíquico que presenta el individuo con una crisis vaudesca:

«El *vodú* [...] no es una 'alucinación en masa', pero en vista de todo ese orden [la estructura de la ceremonia ritual], de esa intrínseca conexión entre las funciones sacerdotales, orquestales, entre el canto y el culto, tampoco es posible hablar de paranoia con respecto al danzante solista. Su posesión y enajenación son de tipo muy distinto. El iniciado se ajusta a leyes de acción profundamente arraigadas en su cultura, que se sustraen casi por completo a la comprensión europea. Según Dauer, esas leyes lo obligan a expresar su inmensa agitación en una catarsis (desahogo emocional), en una acción rítmica, que comprende tanto el sonido como el movimiento. El 'poseído' mantiene en su enajenación una constante relación con el ambiente. Sus [potencialidades] físicas [psíquicas] y espirituales quedan intactas, y aun parecen acrecentarse. Es posible que en esa posesión se eliminan o equilibren voluntaria y espontáneamente los conflictos psíquicos del 'poseído', lo cual logra una armonización interna. Esto explicaría en cierta medida el hecho de que el danzante se sienta en extremo refrescado justamente después del trance más fuerte. O sea, que el efecto es benéfico y no nocivo. Por lo tanto, no se puede hablar de ese fenómeno [...] como de una histeria, neurosis o epilepsia».<sup>9</sup>

Jahn niega —de forma categórica— el carácter morboso de la posesión vaudesca; criterio que halla su más genuina expresión en una cita de Alfred Métraux: «hasta quisiéramos decir que [el 'trance'] representa la conducta normal del creyente, y que es, incluso, esperada por los participantes en el culto. Un creyente que nunca haya sido 'poseído' por el dios merece mucho más el epíteto de anormal».<sup>9</sup>

El antropólogo e investigador europeo citado por Jahn insistía en el hecho de que «la interpretación del trance como delirio colectivo o frenesí orgiástico no se puede aplicar al vodú. El estado de posesión no se produce en medio de una muchedumbre excitada por un entusiasmo místico. Aun las danzas, [interpretadas] con sentido rítmico y admirable agilidad, carecen de todo rasgo dionisiaco; más bien son ejercicios difíciles a los que se dedican los bailarines con todo su ser, sin dejarse llevar por movimientos desordenados. El ritual exige que los dioses estén presentes en momentos determinados de la ceremonia, y nunca dejan de aparecer en el instante previsto. La posesión [...] es un fenómeno controlado que obedece a normas precisas».<sup>10</sup>

Muy contrariamente a la interpretación culturalista dada por dichos autores al estado de posesión, Paul Zech y Raúl Navarro describen el estado mórbido de los creyentes brasileños caídos en trance durante la ejecución de la *macumba* —danza litúrgica mediante la cual se invoca a las deidades africanas— y señalan cómo a medida que el rito iba *in crescendo* devenían el delirio y la convulsión histérica.

«Las 'hijas del santo', durante la *macumba*, son 'poseídas' por [la deidad a la] cual están consagradas. La penetración por el 'santo' se verifica por una exaltación de la [...] que lo recibe, hasta llegar a la contorsión espasmódica. En ese estado es introducida en uno de los pequeños cuartos [...], donde la *madre del terreiro* (templo), la viste con los atributos del 'santo' al que pertenece. Al volver nuevamente a la gran sala, es el 'santo', que está re-encarnado en ella. Danza a un ritmo más acelerado, el compás de la música se hace frenético, en medio de la exaltación creciente de los asistentes que la animan. Danza delirante, ardiente, alucinante, sin un respiro, hasta la 'caída del santo', el derrumbe total de la tensión nerviosa».<sup>11</sup>

En ese espacio alucinógeno por excelencia, « [...] las muchachas —semidesnudas— danzaban al ritmo salvaje de los *tom-toms* [tambores], golpeados por treinta o cuarenta mujeres muy ancianas [...]. A medida que continuaban la danza, los *tom-toms* sonaban cada vez más de prisa y las cabezas y los cuerpos se balanceaban a tono con el ritmo. Tenían [las bailarinas] los rostros alterados y de la boca les corría espuma (¿signo clínico de la crisis convulsiva?). En el frenesí de la danza se arrancaron los últimos trapos del cuerpo. Los *tom-toms* hacían un ruido infernal, [ponían] en movimiento cada átomo de energía nerviosa [y espiritual], y [liberaban] todo el salvajismo primitivo y la locura que había en la sangre [y en el componente instintivo del inconsciente freudiano] de aquella gente. Al final, hombres y mujeres, muchachas y mozos, se hallaban exhaustos o inconscientes [...]. El fantástico paroxismo terminó sólo al romper el alba».<sup>12</sup>

Véase cómo se destaca en esas descripciones el estado de excitación colectiva que produce el ritmo enloquecedor de los tambores y la atmósfera asfixiante que absorbe la psiquis y el espíritu de los presentes en una ceremonia de ese tipo.

El doctor Raimundo Nina Rodrigues<sup>13</sup> estudió —desde una óptica eminentemente clínica— las crisis de posesión en las religiones afro-brasileñas, y según cita la antropóloga Jacqueline de Briceño, «llegó a la conclusión de que esas religiones son [expresión de] 'fenómenos' [morbosos]. Las interpretó a través de las tesis de Janet acerca del sonambulismo y el desdoblamiento, por una parte, y la histeria, por la otra».<sup>14</sup>

Roger Bastide<sup>15</sup> concibió el trance danzante como una técnica de solución de las tensiones, o sea, que dicha condición psíquica le sirve al creyente «poseído» de recurso paliativo para resolver —momentáneamente— sus problemas emocionales, económicos, familiares, etc.

Los etnólogos e investigadores cubanos, Miguel Barnet<sup>16</sup>, Carlos A. Echánove,<sup>5</sup> Rómulo Lachatañeré<sup>17</sup> y Rogelio Martínez Furé<sup>18</sup> estiman que —en el transcurso de la posesión por el *orisha*— el creyente pierde su personalidad y adopta la que se le supone al dios, o sea, sus actitudes, habla y hábitos; es decir, reseñan —desde su perspectiva— las diferentes reacciones que, en la práctica ritual *lucumí*, permiten identificar al creyente «poseído» por la deidad.

### **La concepción biologicista a la luz de las neurociencias contemporáneas.**

Con apoyo en el constructo teórico-metodológico en que se sustentan las ciencias neurales contemporáneas, nos vemos impelidos a rechazar la teoría del doctor Price-Mars, quien sostiene el criterio

de que el origen de la crisis vaudesca obedece a una constitución congénita, que viene pre-fijada —con carácter hereditario— en el individuo, o sea, que este nace predispuesto -fatalmente- a la posesión, en un momento determinado, por un dios o espíritu del panteón *vodú*.

La aceptación acrítica de la tesis del citado médico y etnólogo caribeño supondría, por un lado, negar la influencia decisiva del medio sobre la formación y consolidación de la personalidad, y por el otro, frenar el desarrollo de la psicología científica, ya que según el criterio de I. Sechenov<sup>19</sup> «todos los procesos mentales son respuestas reflejas [...] a la influencia del medio exterior»; o con otras palabras, que la actividad psíquica del *homo sapiens* responde a la constante estimulación del entorno social en el cual se desenvuelve.

Desde el punto de vista de la psicogenética, el doctor Price-Mars coloca sobre el tapete una polémica cuestión, que —una vez depurada— intenta revivir los dogmáticos conceptos defendidos a ultranza por Weismann y Morgan, cuya teoría se basa —en su esencia íntima— en la inmutabilidad de los genes, y por ende, en el carácter determinante de la herencia, es decir, de padres «poseídos» por un *orisha* devendrían, inevitablemente, hijos «poseídos» por la misma *deidad*.

A esa controvertida concepción se opone, entre otros, el profesor D.N. Isaiev, quien recuerda «que la herencia no es algo invariable, sino que es modificable y dependiente del ambiente. Los factores hereditarios se modifican y se complican [por] la influencia de las condiciones del medio [...] a través de los cambios del metabolismo»,<sup>20</sup> mientras que Guilarovski «reconocía el origen hereditario de algunas enfermedades mentales, pero, al mismo tiempo, indicaba que para que actúen esos factores hereditarios son necesarias determinadas condiciones, y si esas condiciones no se dan, entonces el factor hereditario no puede actuar».<sup>19</sup>

Con respecto a los trastornos mentales, el doctor Paul B. Weiz, opina «que es posible se herede la susceptibilidad a la enfermedad y que los genes estén presentes, pero antes de que la enfermedad se manifieste es necesario que ciertos ambientes celulares y externos específicos hagan posible la manifestación de los genes»<sup>21</sup>

Por lo tanto, la crisis vaudesca o el fenómeno de posesión no es —en cualquier latitud geográfico-cultural en que se produzca— el resultado de una predisposición congénita que se transmita por las leyes de la herencia, sino —en su acepción más amplia— el resultado de un medio sociocultural y educacional que configura la personalidad del creyente; y a través de los complicados mecanismos neurofisiogénicos que tienen lugar en la corteza cerebral se establecen —en las estructuras encefálicas correspondientes— sólidos reflejos (socializados), que responden íntegramente al cúmulo de vivencias y experiencias individuales que condicionan la aparición de dicho estado.

Por lo tanto, no se debe olvidar el hecho inobjetable de que los creyentes «poseídos» por los dioses de la *santería*, el *vodú* o el *candomblé* son —ante todo— seres humanos que se mueven en un contexto sociocultural y educacional que determina sus reacciones normales... o no.

En resumen, las objeciones que le son impugnables a la teoría biologicista implican —por su planteamiento multilateral— la realización de un análisis mucho más amplio, en el que se correlacionen y armonicen métodos y técnicas de investigación en antropología cultural y sociología, por un lado, y psicología y psiquiatría transculturales, por el otro.

No creo necesario aclarar que, en el contexto de este trabajo, sólo nos referíamos a los creyentes que «montan santo», es decir, a los que presentan el estado de posesión. Sin embargo, hay adeptos a esas religiones de raíz africana, que —no obstante recibir idénticas influencias ambientales y educacionales— no han logrado ser poseídos por ningún dios o espíritu, o sea, carecen —según ellos— de la gracia que les concede la *deidad* para caer en trance.

La verdadera explicación científica a esa diferencia esencial entre los que «montan santo» y los que no lo consiguen, corresponde —sin duda alguna— al dominio de la fisiogénesis de la actividad nerviosa superior.

## CONCLUSIONES

Para ser sincero con los lectores, y en última instancia con mi *yo* profesional, no creo —honestamente— que el estado de posesión obedezca a una afección psíquica u orgánico-cerebral, ya que para poder formular —sobre la base de sólidos elementos de juicio— un diagnóstico clínico-psicológico o neuropsiquiátrico, es necesario que cumpla una serie de requisitos básicos indispensables:

El creyente «poseído» por el *orisha* debe presentar una lesión estructural o alteración bio-eléctrica del sistema nervioso central o una dolencia psíquica o emocional, expresada a través de síntomas, signos o síndromes registrados por el profesional de la salud mental o referidos por el paciente en el contexto de la entrevista clínica, o percibida en los hallazgos de pruebas médicas y psicológicas (entre las cuales, los resultados del Psicodiagnóstico de Rorschach desempeñan una función «clave»).

La acción directa de esa supuesta lesión o disfunción cerebral en el creyente que «monta santo» afecta el equilibrio bio-psico-socio-cultural y espiritual en que se estructura, tanto la salud como la personalidad del soberano de la creación. En consecuencia, entra en grave conflicto con su *yo* interno, con el otro y con el medio socio-natural donde vive, ama, crea y sueña.

Hasta ahora, esos requisitos —imprescindibles para diagnosticar una afección emocional o cerebral— no se cumplen al pie de la letra en la mayoría de los creyentes «poseídos» por las *deidades* del panteón *yoruba*, lo que no quiere decir —en modo alguno— que como reacción a las más disímiles causas —ajenas por completo a la voluntad humana— puedan padecer algún trastorno psíquico u orgánico cerebral

En ese caso específico, coincidirían la alteración psíquica y el estado de posesión, que —en mi humilde opinión— es expresión legítima no de noxas emocionales o cerebrales *per se*, sino de influencias socio-culturales y educativas.

Los criterios emitidos en el presente trabajo sólo reflejan mi forma de pensar, sentir e interpretar ese curioso fenómeno (el acto de posesión por un *orisha* africano). Por lo tanto, no son —nada más lejos de la verdad ni de mi verdadera intención— infalibles, y sólo aspiran a promover la crítica —convergente o no con los puntos de vista aquí sustentados— entre los profesionales de las ciencias médicas, psicológicas, antropológicas y sociales, que en nuestro medio muestran interés por aproximarse cada vez más al conocimiento científico del estado de posesión en la *Regla de Ocha* o *Santería*.

## **The state of possession in the Rule of Ocha or Saint ship: a psychosocial and historical – cultural approximation.**

### **SUMMARY**

This paper is a research about the psychosocial and historical – cultural character about the possession in the Rule of Ocha or insular saint ship, the Haitian voodoo and the Brazilian candomblé. By the other hand it carried out an extensive bibliographic research that includes Europeans and Caribbean authors who have studied this singular phenomenon which is qualified as abnormal or normal according to the sustained scientific conceptions given by them. And as an established, but an open conclusion to the discussion the fact that the state of possession in whatever religion of African origin strengthen to the Latin-American and Caribbean peoples, is a genuine expression of the psychological socio – cultural facts and not a neurological affection.

**Key words:** possession state, Rule of Ocha or saint ship, voodoo, candomblé, etno – psychology, Orthodox psicoanalysis, Marxist psychology, Clínica psychology

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

1. García Carranza, Araceli. *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz*. La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, 1970.
2. Bustamante, José Ángel. *Las raíces psicológicas del cubano*. La Habana: Editorial Lex, 1960.
3. Aretz, Isabel y Luis F. Ramón y Rivera. Resumen de un estudio sobre las expresiones negras en el folklore musical y coreográfico de Venezuela. *Archivos Venezolanos de Folklore*. 1955-56; IV-V (4): p.

65.

4. Ortiz, Fernando. *La africanía de la música folklórica de Cuba*. La Habana: Editora Universitaria, 1965
5. Echánove, Carlos E. La santería cubana. *Actas del Folklore*. 1961; I (1): p. 21
6. Depestre, René. Jean Price-Mars y el mito del Orfeo negro, en *Así habló el tío*. La Habana: Casa de las Américas, 1968: p. XV.
7. Dorsainvil, J.C. *Vodou et névrose. Haïti Médico*. 1912-1913 (sin otros datos).
8. Price-Mars, Jean. *Así habló el tío*. La Habana: Casa de las Américas, 1968: pp. 152, 153-155
9. Jahn, J. *Muntú: las culturas neo africanas*. México, D.F.: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1963: p. 39.
10. Métraux, A. *Dioses y espíritus en el vodú haitiano*. La Habana: Instituto de Etnología y Folklore, 1962: p. 15.
11. Navarro, R. El rito negro de la Macumba. *Ultra*. 1942; 67: p. 272.
12. Zech, Paul. La Macumba. *Ultra*. 1938; 24: p. 495-496.
13. Rodrigues, Raimundo N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Río de Janeiro [s.e.], 1935.
14. Briceño, Jacqueline de. El culto de María Lionza. *América Indígena*. 1970; XXX (2): p. 360.
15. Bastide, Roger. *Les religions africaines du Brésil*. Paris: Presses Univ. De France, 1960.
16. Barnet, Miguel. La religión de los yoruba y sus dioses. *Actas del Folklore*. 1961; 1 (1): pp. 21-28.
17. Lachatañeré, Rómulo. El sistema religioso de los lucumíes y otras influencias africanas en Cuba. *Actas del Folklore*. 1961; I (7): pp. 9-20.
18. Martínez Furé, Rogelio. *La Santería*. La Habana: Instituto de Etnología y Folklore, 1963.
19. Sechenov, I. Citado por A.R. Luria. El cerebro y la psiquis. *Rev. Hosp. Psiquiatr. Hab.* 1970: XI (2): p. 181.
20. Isaiev, D.N. La transmisión de la información hereditaria y sus alteraciones como causa de las enfermedades neuropsíquicas. *Rev. Hosp. Psiquiatr. Hab.* 1963; IV (4): p. 737.
21. Weiz, Paul P. *Biología*. Barcelona: Editorial Omega, 1963: p. 605.

**Psicólogo y periodista.**

**Sumario, Siguiente**