



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

“Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?”

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA

MTRO. ADONIS SÁNCHEZ CERVERA

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOAN VENDRELL FERRÉ

CUERNAVACA, MORELOS, JUNIO DE 2024



AFRICANAS Y AFRICANOS, GITANAS, CONGAS Y CONGOS DE NACIÓN

**¿SE SUBVIERTEN LAS IDENTIDADES HETERONORMATIVAS
EN LA PRÁCTICA DEL ESPIRITISMO CRUZADO?**



Mi primer agradecimiento va dirigido a los espíritus de congos y congas, gitanas, africanos y africanas, monjas, monjes, putas, que en todo momento, desde su otro plano existencial, acompañaron el transcurso de este texto; movieron hilos invisibles que propiciaron el encuentro con los entrevistados adecuados, quizás sus mismos protegidos. A los últimos, mi gratitud por compartir sus experiencias de vida, lo que ha significado para ustedes descubrir y desarrollar sus virtudes desde el compromiso de entregar la caridad, la fe y la esperanza en el espiritismo a través instrumentos preciadísimos: sus mentes y sus cuerpos.

Con este texto culmina mi vínculo oficial con la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, a la que agradezco dos eventos importantes en mi formación profesional: primero la maestría y luego el doctorado en Humanidades. Me quedo con los trámites administrativos burocráticos, horarios de clases, los salones, los ensayos, los comités de seguimiento y evaluación, los coloquios odiados/amados y seminarios, los debates apasionados y el aprendizaje edificador desde otras ópticas, sus profesores, los compas de posgrado, las lecturas y sus autores. El posgrado en Humanidades me dio la posibilidad de aprender más de quién soy no solo como cubano, graciosa paradoja, sino también como hombre, migrante, investigador-practicante y religioso; calibrando con agudeza esa perspectiva humanista que reorientó nuestras maneras de estar en el mundo a todos los que vivimos la experiencia. Definitivamente no soy el mismo de hace seis años.

Mi especial agradecimiento siempre a la doctora Beatriz Alcubierre Moya, por su amabilidad y gestión como coordinadora de posgrado, especialmente en mis primeros años llegando a México y lejos de la tierra de toda mi vida.

A mi director de tesis doctor Joan Vendrell Ferré por la confianza depositada en mi formación como investigador tanto en la maestría como en el doctorado. Vendrell ha sido inspiración—desde el respeto y la admiración— para asomarme a los debates sobre el género y de quien siempre obtuve el comentario oportuno, la lectura aguda, el cuestionamiento necesario y provocador para entender y enrumbar el curso de mis estudios casi empíricos sobre las relaciones de género en las religiones cubanas de matriz africana. También agradezco a las

integrantes de mi comité de tesis: la doctora Yissel Arce Padrón de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y muy especialmente a la doctora Tania Galaviz Armenta.

Muchas gracias al comité de lectores: la doctora Gabriela Castillo Terán especialista en temas de espiritismo, el doctor Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa, la doctora Morna Macleod Howland, y el doctor Camilo Sempio Durán con quien tomé la materia Antropología Crítica en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y que motivó sin siquiera proponérselo, el debate personal sobre mi lugar de enunciación como investigador-practicante. Así como también, durante mi formación doctoral, agradezco al Seminario de Género dirigido por la doctora Ángela Ixkic Bastian Duarte, las lecturas debatidas y las experiencias compartidas.

A mi entrañable Dayma Crespo Zaporta, agradezco su invaluable lectura de revisión-edición.

Mi más sincero agradecimiento a la doctora Nahayeilli Juárez Huet; al investigador-practicante Miguel Willie Ramos (*Ilarí Obá*); al doctor Rodrigo Bazán Bonfill, coordinador de los posgrados de Humanidades CiiHu; y muy especialmente al maestro Oscar Chávez Vergara de la Jefatura de Programas Educativos, a quien agradezco el apoyo durante todo el proceso de titulación.

A mi madre Caridad Cervera Tamarit y mi abuela Esther Tamarit Castro, quienes han sido apoyo incondicional y a quienes les debo tanto, especialmente mi vida.

A mis madrinas María Inés Ferrer, *Eshu Adé*, y Genoveva Ramos, *Eshu Bi*, mis madres espirituales y santorales, las que me han guiado por el mejor camino: el de las bendiciones de *eggún* y *ocha*.

A mi bisabuela materna Caridad Castro López, *Oñí Oshún*, y mi abuelo paterno Germides Sánchez Aguilar *oni Changó*, a Francisca y Francisco, y a toda esa ciencia que desde *ara onú* (cielo de los espíritus) me protege, *iba e lòní* (te saludo hoy).

A los espíritus patrimonio simbólico de mi nación, de la concreción de lo cubano y lo afrocubano, que aún permanecen acompañando a mi pueblo —a los que se quedaron y a los miles que han emprendido rumbo a otras tierras—, como único asidero para sopesar sus tristezas, migraciones, destierros, y conservar sus esperanzas.

El legado afrocubano no muere. ¡¡¡La espiritualidad también es resistencia!!!

ÍNDICE

<i>Al comenzar la reunión. Nota introductoria</i>	11
El recurso del método	22
CAPÍTULO I	30
<i>Ikú lò bí Ọ̀ṣà</i>	30
El muerto es lo primero.....	30
Espíritus, <i>egguns</i>, <i>mpungos</i>, <i>orichas</i>, cordones espirituales, corrientes de muertos: figuras que condensan tramas de memoria, identidad y significación	30
1.2. Queda abierta la sesión. Definición y estructura del espiritismo cruzado	34
1.3. Principio de la concurrencia simultánea-Principio de representación múltiple	42
Los arquetipos del inconsciente colectivo y el <i>espiritismo cruzado</i>	45
Los <i>mpungos</i> del <i>palo monte</i> se parecen más a los <i>orichas</i> de la <i>santería</i>	52
El género de la personalidad del muerto con tendencia al <i>oricha</i>	54
1.4. Patrimonio simbólico: figuras que condensan tramas de memoria, identidad y significación	59
Comisiones espirituales como sello de patrimonio simbólico en sistema de concurrencias	64
Espíritus misioneros de San Lázaro	65
Comisión india	67
Comisión gitana	68
Comisión africana	69
CAPÍTULO II	74
<i>Santa María, espíritu puro, en quien fue engendrado nuestro Redentor</i>	74
El género y el cuerpo como construcción simbólica. Cuerpos montados, caballos de muerto: fenómenos de trance-posesión.....	74
Lo femenino y la femineidad como máscara	74
2.1. Lo femenino y la femineidad como máscara. Cuerpos femeninos y feminizados que se trans-generizan	77
2.1.1. El varón feminizado	80
2.2. El cuerpo como sistema simbólico. El trance-posesión en el espiritismo cruzado. Prácticas travestis	86
2.2.1. Cuerpos montados, identidades en trance-posesión	88

CAPÍTULO III	100
<i>Un solo palo no hace monte.</i>	100
Prácticas religiosas precedentes del <i>espiritismo cruzado</i>: doctrina kardeciana, <i>santería</i> y <i>palo monte</i>.	100
3.1. Caleidoscopio de género y espiritismo	100
3.2. Perspectiva de género en la doctrina kardeciana y la lucha por los derechos de la mujer en el siglo XIX	103
3.3. Dios también habla a través del pueblo. Religiosidad popular española	110
3.4. <i>Ibae bayen t'orun</i>. Regla de <i>ocha</i> o <i>santería</i>, conceptualización y relaciones de género	115
3.4.1. <i>Okuní</i> y <i>Obiní</i> (hombres y mujeres). Relaciones de género en la <i>santería</i>	119
3.5. <i>Bititi menso</i> (mirar en el espejo). Conceptualización y relaciones de género en la <i>regla conga</i> o <i>regla de palo monte</i>	121
3.5.1. <i>¿Mano wuanyala?</i> (¿Quién manda aquí?): La mujer en la <i>regla de palo monte</i>	127
CAPÍTULO IV	133
<i>Espiritistas a cantar.</i>	133
Médiums, imaginarios y producción simbólica	133
4.1. Sistema de concurrencias en el <i>espiritismo cruzado</i>	134
4.2. Entrevistas etnográficas	138
4.2.1. Médiums masculinos, espíritas mujeres e imaginarios de género	139
4.2.2. Grupo Espiritismo Cruzado de la Congregación Espiritual Alma Inmortal San Miguel Arcángel	180
La mujer en Espiritismo Cruzado	187
<i>Con Dios empezamos y con Dios nunca terminamos.</i>	191
<i>¿Se subvierte el orden heteronormativo en el espiritismo cruzado?</i>	191
Consideraciones finales	191
GLOSARIO	206
Bibliografía	227
ANEXOS	239

Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Homenaje al Hermano José	27
Ilustración 2. Leocadia Pérez Herrera	28
Ilustración 3. Estructura organizativa social patriarcal y del cuerpo.....	31
Ilustración 4. Santa Clara de Asís.....	49
Ilustración 5. Ochún	55
Ilustración 6. Changó.....	55
Ilustración 7. <i>Tata nganga</i>	121



Al comenzar la reunión.
Nota introductoria.

(La imagen es un fotograma de la película *Vicenta B* [2022], del director cubano Carlos Lechuga, y protagonizada por la actriz cubana Linnet Hernández Valdés. El filme, al decir de Dayma Crespo Zaporta en su texto *¡Sea el Santísimo, sea! Vicenta B, cuando la espiritualidad no alcanza* publicado en la revista *Afrocubanas*, “muestra la Cuba contemporánea desde lo sensorial, tomando la religiosidad como pretexto”).

En el orden invariable de la ceremonia espiritista y la liturgia que es la sintaxis del rito, este es el primer rezo, el llamado, la convocatoria, al comenzar una misa espiritual para comunicarnos con los espíritus: *Al empezar la reunión, rogamos al Señor Dios Todopoderoso que nos envíe buenos Espíritus para asistirnos, aleje a los que pudieran inducirnos en error, y que nos dé la luz necesaria para distinguir la verdad de la impostura. Separad también a los Espíritus malévolos o desencarnados que podrían intentar poner la discordia entre nosotros y desviarnos de la caridad y el amor al prójimo. Si alguno pretendiera introducirse aquí, haced que no encuentre acceso en ninguno de nosotros. Espíritus buenos que os dignáis venir a instruirnos, hacednos dóciles a vuestros consejos, y desviad de nosotros el egoísmo, el orgullo, la envidia y los celos, inspirándonos indulgencia y benevolencia para nuestros semejantes, presentes y ausentes, amigos y enemigos; haced, en fin, que en los sentimientos de caridad, humildad y abnegación de que nos sintamos animados, reconozcamos vuestra saludable influencia. A los médiums a quienes encargáis de transmitir vuestras enseñanzas, dadles la conciencia de la santidad del mandato que les ha sido confiado y de la gravedad del acto que van a cumplir, con el fin de que tengan el fervor y el recogimiento necesarios. Si en esta reunión se encontrasen personas que fuesen atraídas por otro sentimiento que no sea el del bien, abridles los ojos a la luz y que Dios les perdone si vienen con malas intenciones. Rogamos muy particularmente por el espíritu de nuestro guía espiritual, que nos asista y vele sobre nosotros. Amén.*

Al comenzar la reunión. Nota introductoria.

Deseo reconocer que desde siempre fuimos (...) brujos bastante concienzudos.
Aimé Césaire (1939).

Aparentemente las almas de los muertos solamente conocen lo que sabían al momento de su muerte, y nada más. Es por eso que las mismas muestran interés en intervenir en la vida para poder obtener conocimiento de los hombres. Frecuentemente tengo el sentir de que están parados justo detrás de nosotros, esperando a escuchar la contestación que les vamos a dar... Aparentemente dependen de los vivos para recibir respuestas a sus preguntas...
Carl Jung (1965).

Toda narrativa¹ vital tejida por *el otro* antropológico, y de la que nos apropiamos en esta labor de intrusos científicos sociales, nos engancha subjetiva e imperceptiblemente. Tal nexos, como investigador-practicante —mi lugar de enunciación—, no me ha sido ajeno; la consagración en la *santería*, el *palo monte* y la práctica del *espiritismo cruzado* han sido para mí el legado familiar paterno y materno máspreciado, y también el de mis ancestros, que forman parte del *patrimonio simbólico* cubano.

Agustín Sánchez² (Santiago de Cuba, 1860- Bayamo, 1940), fue veterano mambí del Ejército de independencia cubano y poseedor de facultades curativas, mágicas, que puso en función de los demás a través de rituales terapéuticos (curó tifus, viruela y afecciones mentales); fundó su propia casa templo espiritual que estaba presidida por una cruz de grandes dimensiones e imágenes del arcángel Rafael —adorado por los espiritistas como el Médico Divino del Espacio—, y de la Virgen de la Caridad del Cobre —advocación de María patrona de Cuba. Fue Sánchez según el antropólogo Fernando Ortiz, el introductor del *espiritismo de*

¹ Narrativa entendida como el modo en que los individuos organizan sus intenciones, comportamientos y memorias (Castro, 2010).

² Según Natalia Bolívar (2019), Sánchez fundó en 1905 su primer centro espiritista en el pueblo de Lajas de Guaninao, municipio de El Cobre, provincia de Santiago de Cuba. “(...) a principios de la década de los años veinte abrió otro en Bayamo que funcionó hasta su muerte. Llevó sus creencias a otras zonas de la entonces provincia de Oriente y se le atribuyen la mayoría de las transmisiones o cantos que aún utilizan los cordoneros” (p.93).

*cordón*³ en Bayamo, provincia oriental de Granma, Cuba, en 1910; aunque practicó *espiritismo cruzado* al que consideraban dada la época, de atraso por sus interconexiones afroides. Me vincula a Agustín Sánchez una singular trama familiar paterna, que en las generaciones sucesivas: la heroína Celia Sánchez Manduley, mi abuelo Germides, mi tío Germidito, mi primo René, han preservado y legado la práctica espírita. Mientras mi bisabuela materna, Caridad Castro López —cuyo nombre de consagración fue *Oñí Ochún*—, con su iniciación en la *regla de ocha* al culto a la divinidad del río, el amor y la feminidad, *Ochún*, emprendió una irrevocable tradición familiar de sucesivos ritos liminales santeros.

Escribiendo mi tesis de maestría —*Iború, iboya, ibosheshe. Hombres y mujeres en Ifá. Un estudio de las relaciones de género en la Regla de Ifá cubana* (2017)—, entre los textos que leí, encontré un artículo de Tomás Fernández Robaina titulado *Género y orientación sexual en la santería*, en la revista *La gaceta de Cuba*, que aborda la lucha de la mujer por sus derechos entre las practicantes de las expresiones de religiosidad popular de matriz africana; los prejuicios por orientación sexual; la invisibilidad de las insatisfacciones y quejas de las santeras o *iyalochas* y la despreocupación o poca atención intelectual sobre el tema reflejada entre las demandas feministas en la Cuba de principios del siglo XXI. En él, Fernández (2005) parafrasea al antropólogo y sociólogo francés Erwan Dianteill y su afirmación aplastante de la marcada caracterización de una feminización de la *santería* y el *espiritismo cubano* como resultado de su compleja estructura, entre otros planteamientos: prácticas como sello de heterosexualidad y de masculinidad (en el texto se infiere que el término solo es aplicado a varones heterosexuales) y otros imaginarios esencialistas.

¿En qué consistía esa declarada feminización en el *espiritismo* (de particular interés para mí su variante cruzada, exponente del sincretismo)? ¿Se trataba de la preeminencia de mujeres y varones homosexuales en las prácticas espiritistas —fenómeno que venía observando desde mi comienzo como practicante—? ¿Es el *espiritismo* un espacio horizontal, sin jerarquías mediadas por el género, y en el que se reconocen otras identidades fuera de la heteronorma? Las anteriores interrogantes se sumaban a otras: ¿Los varones homosexuales se montan con

³ En esta variante *de cordón* se estimula el estado de trance o posesión de los médiums mediante cantos, himnos, invocaciones y movimientos danzarios, herencia de la doctrina kardeciana y remanentes de la casi extinta cultura aborígen en Cuba como la danza del *areíto*, cuya principal característica era bailar en círculos.

espíritus femeninos buscando aceptación social y visibilidad de su feminidad? ¿El *espiritismo* es solo para mujeres y varones homosexuales?

Situado desde mi lugar de enunciación como investigador-practicante y sin pretensiones de demostrar o revocar lo planteado por Dianteill, más bien provocado por sus afirmaciones, con *Africanos y africanas, gitanas y congos y congas de nación...* apelo al ejercicio crítico para deconstruir las relaciones entre hombres y mujeres en el *espiritismo cruzado*. La investigación se centra en el trance-posesión; la impronta sellada en los cuerpos femeninos y feminizados que circulan en el *espiritismo cruzado*, cuerpos e identidades en transitividad; la incorporación del espíritu como alteridad en el cuerpo del médium y las tensiones o no que se producen cuando se yuxtaponen los sexos; las transacciones que tienen lugar durante la posesión, cómo estas son determinantes en la performatividad de género de los médiums, inscritas en un orden simbólico masculino.

Las tramas corpóreas de los espíritus masculinos y femeninos que constituyen en sí mismas expresiones populares de identidad y de recuperación de la memoria⁴ (*patrimonio simbólico*), con definiciones arquetípicas controvertibles, van develando una multiplicidad de construcciones simbólicas cuya base está en la integración lógico-significativa entre las prácticas religiosas precedentes del *espiritismo cruzado*⁵ —regla muertera o *espiritismo popular cubano*—: doctrina kardeciana, catolicismo popular, *regla de ocha* o *santería* y *regla de palo monte* o *mayombe* —especialmente los linajes *briyumba* y *kimbisa*— variante cubana de ascendencia *bantú*, del Congo. En la variante *cruzada* se integran libremente estos

⁴ Según Hervieu-Léger, toda religión implica un acto de creer en relación con un acto de “recordar”; “hacer memoria” implica el adentramiento en un *linaje que cree*, constituyen un *linaje creyente*. ¿Cómo se establece el hilo de memoria entre los creyentes?, ¿Cómo recuerdan y qué recuerdan? Los linajes creyentes son portadores de determinada memoria colectiva; es un identificador social de dos tipos, exterior, se refiere a la distinción de quienes no comparten tal o cual cúmulo de creencias, e interior, porque integra a los creyentes en una comunidad dada.

⁵ Lo afrocubano está ligado indiscutiblemente al sincretismo, un debate que subyace en este texto y que por momentos haremos alusión a él, como antagonismo de las ontologías indigenistas poscoloniales que se niegan a reconocer el componente heredado bajo la violencia colonial, los reacomodos y relocalizaciones, productores de nuevas culturas en otros contextos geográficos. Aunque lo afrocubano nomine la impronta cultural africana, su base fundamental es la colonial hispánica: idioma, costumbres, algunos componentes religiosos, gastronomía, etc. (*la razón instrumental de la modernidad*); no obstante, lo afrocubano se resignificó como etnicidad al constituirse eje de luchas culturales contra lógicas de dominación (Castellanos y Castellanos, 1988), lo que Quijano (2007) denominó *razón histórica en la modernidad*, generadora de un cambio histórico-social desestabilizador de la estructura orgánica totalitaria y que coadyuvó a procesos de sedimentación de una identidad como respuesta más o menos espontánea a un cambio social (Grimson, 2011).

sistemas de creencias heterogéneos junto a otras prácticas místicas o esotéricas: la cartomancia, la quiromancia, la numerología y la astrología; prácticas adivinatorias cuyo eje común está en la capacidad síquica del médium, responsable total de su éxito o fracaso. Constituyendo en sí, y para la época en que se establecieron, nuevas formas de expresar la espiritualidad humana más allá de cualquier religión institucionalizada (Castillo, 2005).

El *espiritismo* (James, 1999; Hodges y Castañeda, 1998; Hodges, 2003; Argüelles y Hodge, 1991; Castillo, 2005; Espíritu, 2013; Ferrándiz, 2011; Osés, 2014; Castro, 2010; Johnson y Palmié, 2018) propone una interpretación del mundo, de la vida después de la muerte, y de los hombres; por lo que, al igual que la *espiritualidad* —establece un debate de fondo sobre la manera de vivir y de pensar, más existencialista—, son sentido y producción de sentido, reflexión y praxis (Houtart, 2009); mecanismos de producción de verdad, conocimiento y autoridad que logran un orden social determinado a partir de la construcción de un discurso socialmente aceptado. También conocido como *espiritualismo moderno*, es una colección de principios y leyes filosóficas, reveladas a través de espíritus superiores, compiladas y codificadas por Allan Kardec y otros autores en la segunda mitad del siglo XIX. Etapa en que se extiende a Europa y América la inducción de estados de trance junto a prácticas análogas como el discurso en trance, la glosolalia, la escritura automática y la cristalomancia.

Allan Kardec (1804-1869), fue el sistematizador del espiritismo, su doctrina parte de la existencia de un Ser Supremo, Dios, creador de todas las cosas y de la existencia de la inmortalidad de los espíritus; y de una teoría que sintetiza las leyes físicas y morales a través de las cuales se explica la integración del Hombre en: *cuerpo, periespíritu, alma, y espíritu* (Argüelles y Hodge, 1991). Además de ser considerado según la teoría kardeciana, una ciencia que trata de la naturaleza, el *espiritismo* es expresión del origen y destino de los espíritus y su interrelación con el cuerpo; es productor de una identidad unívoca con el precepto cristiano de la existencia, ofreciendo respuestas sobre de dónde viene, hacia dónde va y la razón existencial de habitar la Tierra.

Otros clásicos del espiritismo son, además de Kardec: León Denis (*Después de la muerte*), Gabriel Delanne (*El espiritismo ante la ciencia*), Camille Flammarion (*La muerte y sus misterios*), el británico Arthur Conan Doyle (*Historia del espiritualismo*), la española Amalia Domingo Soler (*Memorias del Padre Germán*), el brasileño Chico Xavier (*La ciudad astral*)

y otros (Castillo, 2005). Llamó la atención de científicos de renombre como Crookes, Zollner y Wallace; y de psicólogos como Jung, Freud, Ferenczi, Bleuler, James, Myers, Janet, Bergson, Stanley Hall, Schrenck-Notzing, Molí, Dessoir, Richet y Flournoy.

La praxis del *espiritismo cruzado* está estructurada a partir del método kardeciano; excluyente y elitista en su origen, considerado el verdadero espiritismo por sus seguidores, pero apropiado, relocalizado y de gran arraigo popular. Las ideas y sentimientos en el *espiritismo cruzado* se inscriben en un nivel empírico-sensorial y se expresan de manera espontánea, con una fuerte carga emocional en los límites de lo cotidiano, porque se permite la evocación, reflexión, interpretación y transformación de la forma dramática y performativa de la cotidianidad (Von Wangenheim, 2009). Aparentemente, sus normas conductuales no coartan el comportamiento de sus practicantes y sus principios morales se reducen a convivencias no complejas, lo que ha contribuido además de su difusión, a su adaptabilidad a diversas condiciones socio-históricas (Argüelles y Hodge, 1991).

La narrativa crítica que propongo abordar, está ubicada en la perspectiva interdisciplinaria de los estudios poscoloniales sobre la subalternidad en el mundo contemporáneo (Segato, 2003). Debate identificado en el control de la corporalidad femenina y la corporalidad feminizada, la *subordinación femenina*, su condición contaminante y otros tópicos que se articulan en el ámbito religioso afrocubano donde se producen y ejercen su hegemonía, las *estructuras de dominación* masculinas (Bourdieu, 2000a). En la *nación-sexualidad imaginada* (Sierra, 2006a) cubana, *Lo femenino* se construyó desde la discriminación y la subalternidad lo que propició la desprotección y vulnerabilidad del cuerpo femenino; y la *afeminación* fue un modo de crítica y caracterización de varones que asumen roles y atributos considerados culturalmente femeninos. Lo que denota un ejercicio continuo e histórico de *violencia simbólica* (Bourdieu, 2000b) que ha implantado un orden sexual masculino, heteronormativo, a través de estructuras cognitivas y estructuras sociales, y mecanismos de introyección del género mediante el consentimiento, la aceptación o resignación a ser violentados (Sierra, 2006b).

Parto de la premisa de que la religión se reafirma como espacio de anclaje de lo colonial, lo hegemónico y lo patriarcal; y como dispositivo represivo y preservador/reproductor de las expresiones de género heteronormativas a través de sus propias prácticas, rituales, eticidad,

que son sistemas de significación reguladores de los comportamientos de hombres y mujeres, productores de imaginarios. El género, el sexo, la heteronormatividad, las masculinidades, son categorías que iré desarrollando en el transcurso del texto, análogas a las dinámicas relacionales y espacios de poder que actúan en lo que definí como *sistema religioso afrocubano*.

En el *sistema religioso afrocubano* se integran los diversos subsistemas religiosos de matriz africana relocalizados en Cuba, ubicados jerárquicamente: regla de *ifá*, regla de *ocha* o *santería*, regla de *osain*, *espiritismo cruzado*, regla de *palo monte* y que en la práctica se interrelacionan entre sí; cuya cúspide o supremacía la alcanzan las prácticas religiosas exclusivas de hombres (*ifá*), considerándose un sacerdocio mayor. El *sistema religioso afrocubano* es una estructura⁶ constituida por la relación materia-vida y la relación seres humanos-espíritus-dioses, cuyo epicentro lo conforman hombres y mujeres ubicados topográficamente como *comunidad imaginada*⁷ *transnacional* que se inician en más de un subsistema religioso de matriz africana a la vez, convirtiéndolos en sujetos en tránsito que circulan entre estos distintos lugares de identidad, preservando su doble o polifiliación (Segato, 2002), multi e interreligiosidad. Las relaciones sociorreligiosas en los espacios públicos/privados del *sistema religioso afrocubano* ocurren en lo que he nombrado *lógica*⁸ *de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema religioso afrocubano* como dinámicas de flujos comunicativos verticales ascendentes y descendentes, y horizontales, cuyo diferencial lo establecen las jerarquías claras de prestigio y por

⁶ Nelson Aboy lo denominó sistema bio-psico-social y plantea que tiene implicaciones en la cohesión social como comunidad de adscripción, con cualidades identificativas cultural-psico-sociológicas de autoadscripción y heteroadscripción.

⁷ La categoría *comunidad imaginada* de Benedict Anderson (1993) ilustra mejor las interconexiones entre practicantes, como factor identitario transfronterizo en común a través de lazos imaginados conectados en redes extensas de parentesco religioso y clientela (se puede ampliar en *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*). Gilberto Giménez (2007) en *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural en Estudios sobre la cultura y las identidades sociales* determinó tras sus pesquisas sobre la relación de la cultura con el territorio, que la territorialidad física no es condición para la existencia o construcción de una comunidad religiosa ni de identidades socio-territoriales, debido a la pérdida del carácter totalizante que ostentaba en las sociedades tradicionales; ha dejado de ser un horizonte de orientación unívoca para la vida cotidiana de los individuos y de los grupos.

⁸ *Lógica* entendida como la consecución de modo de pensar y actuar, de sentido común, de un pensamiento religioso que identifico, describo, analizo e interpreto desde un pensamiento antropológico operando directamente en el campo religioso afrocubano.

subordinación entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras reconocidas y legitimadas: hombres y mujeres que se identifican con la asignación sexo-genérica al nacer como unidades binarias. La *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema afrocubano* opera sin una conciencia gnoseológica y ontológica de la colonialidad del género, sino propias desde sus ancestrales culturas precoloniales y los constructos sincréticos en los que se determinaron y se reproducen esas relaciones subordinantes.

En el *sistema religioso afrocubano* como espacio de poder, se establecen tensiones, competitividad e imposición o regulación de saberes específicos; es la plataforma donde circula y se distribuye el capital de autoridad religiosa, mediante el cual los subsistemas religiosos de matriz africana, en función del ejercicio legítimo del poder religioso y de sus bienes de salvación, modifican e inculcan sus *hábitus religiosos*⁹ (Bourdieu, 2006).

*Subvertir*¹⁰ el orden heteronormativo¹¹ es reconocer la acción cuestionadora, insubordinada o rebelde de personas y/o grupos “opuestos” que trastocan o alteran algún orden establecido, ya sea estructuras de autoridad, aparatos de control o valores y principios, sobre los cuales se fundamenta; en este caso, orden simbólico masculino, heteronormativo. O sea, el cuestionamiento está planteado en si el *espiritismo cruzado* como parte de ese *sistema*

⁹ *Hábitus religioso*: “principio generador de pensamientos, percepciones, y acciones según las normas de una representación religiosa del mundo natural y sobrenatural, (...) ajustados a los principios de una visión política del mundo social” (Bourdieu, 2006, p.62).

¹⁰ El término lo encontré empleado en la tesis doctoral de Hortensia Caro Sánchez, *La subversión del principio femenino: pombagira en los cultos populares brasileños*, una minuciosa etnografía que documenta la construcción de la alteridad femenina en hombres homosexuales a partir del personaje de la *pombagira*, entidad espiritual de los cultos de Umbanda y Quimbanda; y en la que se pretende dar la palabra a voces subalternas de hombres homosexuales y mujeres al margen de los círculos céntricos de poder y autoridad. La *pombagira* es, según Hortensia Caro, arquetipo de mujeres libertinas, de sexualidad exacerbada, que renunciaron a la maternidad como forma de rechazo a todo sometimiento al poder masculino; un perfil tal la identificó como prostituta. *Pombagira* recoge secuencias de mitologías patriarcales europeas, creadoras del margen femenino, las hechiceras y brujas, a las que, una vez en Brasil, se unieron otros ingredientes culturales.

¹¹ La *heteronormatividad*, de Michael Warner, se refiere a la institucionalización y normalización de la heterosexualidad en la cultura, por lo que se logra establecer una equiparación de las relaciones heterosexuales con el imaginario de ser persona en un marco de relaciones de poder. Se implanta un orden sexual como alternativa normativa, a través de estructuras cognitivas y objetivas, de vías puramente simbólicas, que responde a una lógica de la dominación. La dominación entendida como una densa red de pactos y genealogías políticas masculinas que están en pugna o en acuerdo, que se articulan o entran en conflicto, que se unen o se separan (Parrini, 20016, p. 19).

religioso afrocubano, inscribe su praxis en una dialéctica crítica de des-subjetivación que deconstruya los roles binarios legitimados por las construcciones simbólicas, las relaciones de poder en la praxis religiosa y difundidos y relocalizados por los flujos transnacionales de mercantilización de bienes y servicios simbólicos y los sistemas de parentesco religioso.

El texto que aquí presento es una continuidad de mis investigaciones¹² sobre la participación diferenciada de hombres y mujeres en el *sistema religioso afrocubano*, teniendo en cuenta que las prácticas religiosas son sistemas de significación, *texto cultural* o de comportamientos rituales específicos distintos (Suárez et al., 2019). Lo que me ha llevado a identificar en la celebración de los rituales y la disposición de los espacios públicos y privados, en la especificación de los roles asignados, en el estatus adquirido tras ritos iniciáticos, dinámicas relacionales entre hombres y mujeres más o menos estables: solo los varones heterosexuales adquieren poder simbólico mediante rito liminal para reafirmar su masculinidad hegemónica; los varones heterosexuales se “apropian” del poder ancestral femenino, resignificando simbólicamente el cuerpo y la función biológica reproductiva de la mujer; *lo femenino* unido inextricablemente al sexo biológico de la mujer, es construido en oposición-subordinación; ellas son definidas en términos de parentesco o androcéntrico, objetivadas y limitadas por la condición contaminante de su corporalidad —la menstruación— en correlato con el varón homosexual quien es limitado e “indefinido” por contravenir los patrones de comportamiento heteronormados.

En el *espiritismo cruzado* prevalecen cuerpos femeninos y feminizados. La práctica religiosa espírita, se ha convertido para las mujeres en un dispositivo de micropoder traducido en cierta autonomía condicionada por la *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema religioso afrocubano*, y sus propias limitantes normalizadas por la práctica; para los varones homosexuales, además de lo anterior, es un “juego” de representaciones para el ocultamiento y desocultamiento de sus identidades sexuales disidentes a la heteronorma.

¹² En mi tesis de maestría *Iború Iboya Ibosheshe. Hombres y mujeres en Ifá. Un estudio de las relaciones de género en la Regla de Ifá cubana*, me enfoqué en esta especialización ubicada en la cima de la estructura jerárquica de la santería, en la que prevalece el régimen de representación masculino. Sus sacerdotes son intérpretes del oráculo de *Ifá*, mediadores entre *Orunmila* divinidad u *oricha* poseedora del conocimiento y el destino, y la Divinidad suprema *Olodumare*.

¿Qué es ser *espiritista*?

El ser espiritista, en un “rango de símbolos religiosos en expansión” (Segato 2017, p.31), es la base para los que practican el *palo monte* o la *santería*, está latente en sus diversas especializaciones y/o roles. Pueden los espiritistas practicar o no, simultáneamente, la *santería*, el *palo* o cualquier otra de las expresiones de religiosidad popular de matriz africana, lo que acrecienta el prestigio y las relaciones de competencia religiosa en la gestión de *autoridades múltiples* en un campo religioso local y translocal, multiplicando las posibilidades de agencia y de jerarquización, según los contextos rituales, y extendiendo sus redes de relaciones e intercambios.

Consultas espirituales, métodos adivinatorios, curaciones, misas en conmemoración de aniversario de algún fallecido, sesiones espirituales que comprenden despojos o limpiezas; desarrollo de mediumnidades como virtud o gracia espiritual y práctica de percepción sensorial construida; son las funciones que desempeñan los médiums o espiritistas en el *espiritismo cruzado* (Hodge, 2003). Fetiches, muñecas y muñecos que representan espíritus; elementos del imaginario católico como cruces, rosarios, flores, veladoras, la imagen de Cristo crucificado, vírgenes y mártires de la Iglesia; la utilización de lociones y algunas plantas pertenecientes al amplio herbolario de ascendencia africana para ritos mágicos, depurativos y terapéuticos, completan la parafernalia del *espiritismo cruzado*.

En los rituales de trance-posesión, un mismo individuo podrá experimentar-incorporar —*prestando su cuerpo* como canal y materia— una multiplicidad finita de entes espirituales sin distinciones de género o de etnia, constitutivos de su idiosincrasia (*patrimonio simbólico*) y de su genealogía. Son expresiones de la memoria popular, *tramas corpóreas de los espíritus* (Ferrándiz, 2011) que se activan, desactivan y transforman según la percepción popular de las circunstancias¹³, diversificándose en categorías de espíritus: indios, congos, gitanos, africanos, chinos, monjas, monjes, prostitutas, proxenetas, médicos, abogados, familiares fallecidos, entre otros, distintos en cada persona y cuya misión es, además de incidir en su

¹³ Ferrándiz (2011) determina tales circunstancias como políticas y sociales en el contexto venezolano, refiriéndose al culto de María Lionza. En este caso, retomo el concepto, pero enfocado más bien en las circunstancias personales de los practicantes y las razones específicas de carácter existencial, por las cuales se establece la comunicación con esas entidades espirituales.

vida, el acompañamiento y la asistencia recibiendo a cambio diversas atenciones o “trueques” mediante rituales propios.

En el estudio que presento en opción al grado científico de Doctor en Humanidades, a partir del **planteamiento del problema**: ¿Cómo se subvierte el orden heteronormativo en la práctica del *espiritismo cruzado*?, se ha desarrollado una investigación etnográfica, descriptiva, multilocal, con entrevistas a espiritistas cruzados, “sujetos creyentes como sujetos de discurso” (Segato 2017, p.31), con características sociodemográficas diferenciadas (edad, grupo social de pertenencia, nacionalidad proveniente de la diáspora religiosa primaria y secundaria de la *santería*: Cuba, México, Venezuela, España, Puerto Rico y Estados Unidos); hombres, mujeres, negros, mestizos, blancos, más que por sus memorias son interpelados por sus cuerpos, narran sus experiencias individuales en el *espiritismo cruzado*, algunos como *caballos*, posesos de los espíritus, y sus dinámicas relacionales en un contexto sociorreligioso heteronormado de dominación y disparidades. También se empleó una etnografía virtual, mediante la observación participante, en grupos de adscripción pública en la red social Facebook cuya temática es el *espiritismo cruzado*.

Para el desarrollo de la tesis, propongo una trama o estructura capitular teórico-metodológica que desplaza la mirada etnográfica tradicional y de las prácticas de observación del *otro*, a partir de mi lugar de enunciación como investigador-practicante. Los capítulos se nombraron con fragmentos de rezos y plegarias extraídos de la liturgia espiritista —*Tratado del Espiritista, El libro de los médiums, Oraciones escogidas de Allan Kardec*—, y el refranero de la *santería* y de la *regla de palo*:

Ikú lò bí Óṣà. El muerto es lo primero. Espíritus, egguns, mpungos, orichas y cordones espirituales, desarrolla diversas categorías con las que trabajaré en el análisis etnográfico, como *principio de representación múltiple, patrimonio simbólico*, que dan cuenta cómo se construyen las interacciones lógico-significativas del *espiritismo cruzado* con el *palo monte* y la *santería*.

Santa María, espíritu puro en quien fue engendrado nuestro Redentor. El cuerpo como construcción simbólica, centra su debate en *lo femenino* como expresión de relaciones de género y poder; además de abordar desde la corporeidad el *trance-posesión*.

Un solo palo no hace monte. Prácticas religiosas precedentes del espiritismo cruzado: doctrina kardeciana, santería y palo monte, apunta hacia aspectos históricos y de caracterización de las expresiones religiosas antecedentes del *espiritismo cruzado* desde una perspectiva de género.

Espiritistas a cantar. Etnografías del espiritismo cruzado. Médiums, imaginarios y producción simbólica, aborda todo el constructo simbólico del *espiritismo cruzado*, para luego hurgar en la producción discursiva que circula en los espacios online-offline a la vez que presenta los estudios de caso etnográficos.

Respecto a los antecedentes del abordaje del *espiritismo cruzado* desde una perspectiva de género en Cuba, en la plataforma digital del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS¹⁴) de Cuba, encontré textos con enfoques sociológicos y antropológicos que estudian: la producción simbólica que generan las analogías y diferenciaciones entre expresiones religiosas espiritistas y la *regla conga*; la incidencia del *espiritismo* en Cuba en la década de los noventa, proponiendo la tipicidad del *espiritismo cubanizado* en confluencia con otras prácticas populares, alejado de ortodoxias y cargado de elementos mágicos, reivindicando al trance de implicaciones en la deformación de la personalidad, enfermedades o tergiversaciones de la realidad; las costumbres, concepciones, tradiciones y características del *espiritismo* presentes en la idiosincrasia del cubano y el esclarecimiento de su comportamiento en la convulsa década de los noventa, en medio de las transformaciones sociales, entre las que destaca el turismo religioso¹⁵ y la flexibilización de las relaciones

¹⁴ El Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) fue fundado el 10 de octubre de 1983 y forma parte de la Agencia de Ciencias Sociales y Humanísticas del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente (CITMA) de Cuba. Su misión está encaminada al trabajo investigativo vinculado directamente a los problemas sociales fundamentales de la realidad cubana, con una perspectiva orientada a la transformación social. El CIPS realiza diagnósticos sociales, evaluaciones, proyecciones y propuestas y/o proyectos de transformación social, orientados al desarrollo de procesos y relaciones sociales que se entrecruzan con las subjetividades, los que apuntan al desarrollo sostenible de la sociedad cubana a través de la solución de problemas relevantes. Accedido en [¿Quiénes somos? – CIPS](#)

¹⁵ Lo que también se ha conocido como *boom religioso* con la “legalización” de la libertad de credos por parte del gobierno cubano, se implementó con la institucionalización de la *santería* o sistema *ocha/ifá* en la Asociación Yoruba de Cuba, y en intento fallido, tomar el poder religioso como coordinadora de la sociedad civil cubana practicante de la *santería* y otras prácticas de ascendencia africana. La mayoría de los practicantes han preferido mantener una estructura amorfa, en la que cada casa-templo es un espacio autónomo. Hubo mayor visibilidad de estas prácticas religiosas individuales, con la aceptación de ellas como parte de la identidad nacional, incluyéndose también en los productos culturales y turísticos internacionales. El turismo también fue

Estado-nación y religión; la vida y la muerte en la misa espiritual del *espiritismo cruzado*, entre otros.

Consulté autores como Joel James Figarola, Daisy Rubiera, Aníbal Argüelles, Ileana Hodge, Aníbal Castellanos, Diana Espíritu, Luis Castro —analiza el fenómeno de la posesión en el *espiritismo cruzado* que se practica en Colombia—, descubriendo un nicho en los poco abordados estudios de género contemporáneos sobre el *espiritismo cruzado* en Cuba. La obra de Francisco Ferrándiz¹⁶ (2011) ha sido un referente importante sobre rituales de posesión, construcción simbólica del cuerpo, género y sexualidad, por lo que recontextualicé algunos de sus enunciados y categorías: *trance-posesión como campo sensorial, los cuerpos del peligro, las corporalidades heridas, los estereotipos de posesión*, extraídos de sus etnografías sobre las experiencias corporales, la posesión en el espiritismo mariolioncero, y la construcción de masculinidades en la cotidianidad popular de Venezuela.

El recurso del método

Desde la expansión pandémica del COVID 19, y la experiencia traumática del encerramiento forzado, fueron necesarios diversos reacomodos para llevar a cabo el trabajo de campo, privilegiando los soportes tecnológicos y por ende otras maneras de etnografiar desprovistas la mayoría de las veces, de la experiencia sensorial, el cara a cara. A partir de la determinación de la etnografía como metodología, utilicé diferentes técnicas y métodos de recuperación de la memoria.

El texto trata de captar, desde un acercamiento fenomenológico de la religión (Rodríguez, 2021), el sentido, la esencia de la posesión en el *espiritismo cruzado* como culto de

una estrategia para preservar y explotar el patrimonio religioso, lo que trajo aparejado el desarrollo de una mercantilización de bienes y servicios simbólicos.

¹⁶ La obra de Ferrándiz es una exhortación. Desde una mirada aguda, provocadora y de comprometimiento sociopolítico, nos lega herramientas transponibles (enfoques, categorías) cuyo necesaria recontextualización establecería pautas para articular narrativas espiritistas cubanas contemporáneas comprometidas con el aquí y el ahora de la sociedad cubana, emergentes memorias populares aglutinadoras y productoras de sentido en el contexto político, migratorio y de luchas sociales, y distanciadas de la memoria-historia y las instituciones gubernamentales, como espacios de poder hegemónico. Un espiritismo menos individualista, sin perder su esencia existencialista, que facilite el tránsito constante entre lo sagrado y lo cotidiano, con mayor compromiso social y dinamismo para el entrelazamiento con corrientes de opinión y experiencia cotidiana; debate que será necesario introducir en los espacios religiosos adonde se manifiestan las entidades espirituales.

disociación corporal y los debates sobre el género, desde la experiencia de lo sagrado. Para ello, el contenido se ha organizado en función del objetivo del material: analizar el fenómeno religioso transversalizado por la perspectiva de género heteronormativa y su posible subversión junto a otras intersecciones (contexto social, cultural, géneros, orientación sexual, entre otros); se describe, clasifica y demarca el *espiritismo cruzado* como parte del *sistema religioso afrocubano*, con roles específicos y en constante interacción dialógica con sus precedentes, la *doctrina kardeciana*, la *regla de palo monte* y la *regla de ocha o santería*, como método comparativo; se sistematizan las estructuras, símbolos y creencias del *espiritismo cruzado* para identificar el conjunto de elementos feminizados por el orden simbólico masculino; y finalmente se interpreta el hecho religioso desde las vivencias, los testimonios de los espiritistas cruzados, para comprender su significado.

Como recurso metodológico, los *relatos biográficos cruzados*, recogidos en *entrevista en profundidad* a los espiritistas entrevistados, contribuyeron a construir una estructura polifónica que recoge puntos de vista de exponentes diversos, de ambos sexos y de diversas generaciones y lugares de procedencia, situados en disímiles y diversos contextos, para edificar un discurso multicentrado. Para *seguir la vida o biografía* (Marcus, 2001) de ellos, desarrollé una *etnografía multilocal* que toma trayectorias de formaciones culturales interconectadas en las localidades y sitios de actividad adonde se ubican los sujetos.

El *análisis de contenido* se centró en revistas, páginas web, videos, y de textos religiosos empleados en la práctica. Además del empleo de métodos etnográficos tradicionales, con técnica de *observación participante*, *notas de campo* (etnografía como texto), incluí otros métodos como la *etnografía sensorial*, *virtual* y de la *atmósfera*. Se diseñó una entrevista antropológica, informal, no directiva, desde la posición del supuesto “hombre invisible” que propicia un diálogo espontáneo cuyo objetivo es la obtención de conceptos experienciales, con la particularidad aquí de la doble condición de investigador-practicante.

Empleé también la *etnografía virtual* o *etnografía móvil* (Gutiérrez, 2016) para el análisis socio-antropológico de la construcción de sujetos religiosos (identidades) mediados por el género, en espacios no fijos como son las redes sociales en internet, en este caso la red social Facebook; específicamente la *ciberreligiosidad* (Papenfuss, 2019) que toma en cuenta la individualidad cotidiana del sujeto religioso objeto de estudio para investigarla a través de

tres elementos¹⁷: *religión online*, *online religión* y *mixta*, de los cuales retomo la *mixta*, que representa las religiones en línea y la manifestación de lo religioso en las redes digitales como espacios de ratificación de creencias y construcción de identidades.

A partir de lo observado en el trabajo de campo, identifiqué de las dimensiones de la *ciberreligiosidad*: la *dimensión religiosa individual-íntima* o la construcción de la propia religiosidad individual y vida religiosa íntima, en la que los sujetos creyentes van negociando su concepción de lo sagrado a través de cúmulos de símbolos religiosos con los que han entrado en contacto (Segato 2017); y la *dimensión digital interactiva, informativa o mixta* identificada en la proliferación de transmisiones en tiempo real en plataformas digitales como Facebook, YouTube, TikTok, ha generado liderazgos religiosos tanto de hombres como mujeres que aprovechan estas herramientas y espacios para ser reconocidos como sujetos del discurso religioso legítimo (Papenfuss, 2019).

Anteriormente había tenido la experiencia en plataformas digitales como *Facebook*, de emplear la observación participante y recibir respuestas en resistencia luego de haberme identificado como investigador-practicante, incluso en espacios adonde para acceder debía demostrar mi filiación religiosa. Las redes sociales son espacios *online* heterodoxos, de relaciones de poder, de recopilación, difusión y generación de información legítima o no, de proselitismo y devaluación, en los que los sujetos religiosos demandan orientación, información, aprendizaje, que no reciben en sus propios contextos de formación/consagración. Legitimadores o no de tradiciones, prácticas, linajes, y con herramientas persuasivas como la oratoria religiosa y de denuncia. Los sujetos religiosos, víctimas del mercantilismo o de las complejas relaciones que fomenta el parentesco ritual, pasan a una condición de orfandad religiosa, y llegan a las redes, violando el principio ético religioso de no develar secretos¹⁸ relacionados con las ritualidades, para cuestionar o

¹⁷ Los otros elementos son: *religión online* —desde una perspectiva institucional, con enfoque informativo—, y *online religión* —centrado en la experiencia individual, con enfoque interactivo— (Papenfuss, 2019).

¹⁸ El secreto es una herramienta de preservación anticolonial, el antropólogo Fernando Ortiz planteaba del interés por parte de los africanos esclavizados de conservar sus prácticas en secreto por la importancia y crédito que les daba el misterio, perdiendo el prestigio de lo conocido si se llegara a ser revelado. Con la mercantilización transnacional de bienes y servicios simbólicos, el boom religioso sobre todo en el espacio digital, se reconfiguró esa concepción del secreto para mercadear con él —publicación de manuales sobre consagraciones, vocabularios, tratados de rituales; en síntesis: el conocimiento—, por lo que la obtención del poder está a la mano de quien pueda pagarlo. Hoy, lo secreto responde más a la preservación personal de las reliquias religiosas, de todos esos metadatos que ofrecen información sobre quién es la persona consagrada, y sus puntos más vulnerables.

someterlos a consulta popular. Ahora, desprovisto de una grabadora o varios mensajes de audios con preguntas y respuestas al detalle, el entrevistador aprecia casi en vivo, en el anonimato, con toda la naturalidad que pueda lograrse en un grupo en *Facebook*, cómo el entrevistado se construye-deconstruye y expresa libremente desde su propio *habitus*.

Los grupos en *Facebook* con los que trabajé son los siguientes:

Francisca Siete Sayas La Conga Espiritista: Grupo público compuesto por 24.6 mil miembros, con la finalidad de reunir a toda la comunidad para resolver dudas referentes al espiritualismo y espiritismo, además de las lecturas de cartas. En este grupo, el debate religioso no alcanza tanta profundidad como en otros estudiados, más bien se centran en la publicación de memes con mensajes positivistas. Muy peculiar en él, la publicación de fotos de los espiritistas junto a las representaciones de sus espíritus, todo un tratado antropológico visual para explorar estas asociaciones hombre o mujer-espíritu-*oricha-mpungo* que expongo en los anexos de este texto.

Espiritismo Cruzado es un grupo público compuesto por 702 miembros que forma parte de la Congregación Espiritual Alma Inmortal San Miguel Arcángel. Fue creado el 4 de septiembre de 2019. Es un espacio para compartir conocimientos sobre espiritismo, de instrucción a principiantes, así como los que quieran desarrollar su mediumnidad. Entre las reglas del grupo están: no se permite la mezcla del espiritismo con otras prácticas que ellos consideran ajenas como el *palo monte*, o la propia *santería*, disposición que la propia realidad práctica y las experiencias que comparten, lo rebaten rotundamente. Entre sus administradores se encuentran J Baltazar, mexicano, y M Chaviano, cubana, quienes organizan anualmente una especie de coloquio adonde se presentan ponencias y se genera el debate desde una perspectiva religiosa.

Estos espacios online son constituyentes de una *diáspora virtual* (Johnson y Palmié, 2018) que elude las líneas más tradicionales de autoridad en los sistemas religiosos como sistemas normativos, sistemas simbólicos, y que reafirma lo que Diana Espírito (2013) denominó *sincretismo cosmológico*¹⁹ como un concepto no concluyente, en constante movimiento e

¹⁹ Diana Espírito propone la sustitución de *sincretismo* por *cosmo-lógica*: lógica de producción de “cosmos” cuyo carácter generativo es intrínseco; se refiere a acontecimientos al interior de la experiencia religiosa del médium de manera única, irrepetible, y que no puede codificar correctamente la ciencia; y también a las

hibridaciones, pluralizando el ejercicio espírita en diversos *espiritismos cruzados* que generan diversas formas adaptativas más allá del límite territorial y personal.

El ícono que preside la portada de esta tesis es la estrella del Hermano José. El mencionado espíritu tuvo disímiles reencarnaciones —entre las varias vidas fue médico y africano esclavizado—, que se corporizaban a través de la médium cubana Leocadia Pérez Herrera (1893-1962). Se hicieron notorios en la década de los cincuenta del siglo XX por los mensajes asertivos, rituales terapéuticos, y por la adoración de la estrella *ícono espiritista*²⁰ para protección e identificación, hoy convertido en amuleto, tejido o impreso en papel, guardado en bolsillos, brazieres, o colgado en los altares del *espiritismo cruzado*. Leocadia y una representación pictórica del Hermano José, fueron enterrados en la tumba ubicada en el Cuartel SE 18 Campo Común, de la Necrópolis de Colón, en La Habana, Cuba, en la que se considera la segunda más visitada del camposanto. Iniciando una tradición peregrina cada 19 de marzo, festividad católica de San José, con la visita de varios fieles a rendirle tributo con flores, tabacos, botellas de ron, y se interpreta *La bella cubana* de José White con violín, allí, y en distintas partes del mundo.

combinaciones posibles de elementos religiosos y rituales a cada momento. El *sincretismo cosmo-lógico* amplía el enfoque sobre “las estructuras de producción de las identidades a un dominio práctico que desborda un ámbito representacional o simbólico” (Espíritu 2013a, p.27); y critica la concepción estática e inadecuada del espiritismo propuesta por la antropología cubana: la autora reconoce ser esta, “cruce hecho y rehecho en *praxis*, imbricado en los procesos constructores de personas y espíritus, ritualmente, materialmente, a lo largo del desarrollo mediúmnico” (Espíritu 2013b, p.4).

La categoría *sincretismo* pierde su función de objeto final de estudio, su enfoque historicista, para constituirse herramienta analítica en la deconstrucción de las lógicas de los flujos y movimientos entre ideas, dioses y personas (Espíritu 2013).

²⁰ La variedad cromática de esta estrella de siete puntas se interconecta con los característicos de los *orichas* principales de la *santería*; siendo requisito colocar la punta blanca hacia arriba porque representaba al Santísimo sincretizado en el *oricha Obatalá*.



Ilustración 1. Homenaje al Hermano José

Disímiles vivencias de amor, salvación, salud, alimentan la fe de quienes rinden homenaje al Hermano José. La foto la tomé en mi primera visita, publicada en el periódico Tribuna de La Habana, año 2013.



Ilustración 2. Leocadia Pérez Herrera

A su casa llegaban devotos de muchas partes de Cuba y el mundo. La Orquesta Sinfónica Nacional de Cuba fue invitada permanente cada 19 de marzo para ejecutar composiciones cubanas y universales. Ignacio Villa, compositor, pianista y cantante cubano conocido como Bola de Nieve, tocaba el piano especialmente para Leocadia junto a la inigualable Paulina Álvarez, la Emperatriz del Danzón. Al pie de un majestuoso lienzo que mostraba la imagen del Hermano José se desarrollaba la velada. Devotos de todos los estratos sociales acudían en busca del consuelo a sus aflicciones mediante el consejo o las curaciones del Hermano José en su templo de la calle Santa Beatriz No. 52, en Víbora Park, Municipio de Arroyo Naranjo, La Habana, Cuba. Leocadia Pérez murió el primero de junio de 1962 y fue enterrada el día tres en un féretro de bronce. La entonces Primera Dama Martha Fernández de Batista, era visitante asidua a la capilla del espíritu. Foto tomada del muro de Facebook del Hermano José.



CAPÍTULO I. *Ikà lò bí Ọ̀ṣà.*
El muerto es lo primero.

CAPÍTULO I

*Ikú lò bí Óṣà*²¹.

El muerto es lo primero.

Espíritus, *egguns*, *mpungos*, *orichas*, cordones espirituales, corrientes de muertos: figuras que condensan tramas de memoria, identidad y significación

En la *estructura organizativa social patriarcal y del cuerpo* (Douglas, 1973), las posiciones subalternas masculino sobre femenino se ubican en una división centro-margen; centro (masculino) es higiene y es poder, y margen (femenino) es contaminación-transgresión por oposición a la moral, lado social fuente de peligro desde el cual lo femenino obtiene una forma de poder. Las religiones de prevalencia y/o selección masculina —entendiendo la selectividad como un proceso de higienización— en el *sistema religioso afrocubano: ifá y la regla de palo monte*, son favorecidas al centro de la estructura organizativa con autoridad y poder. La iniciación exclusiva de hombres heterosexuales estableció alianzas para la preservación del orden patriarcal mediante la producción y estandarización de arquetipos masculinos, la producción de mitos etiológicos sobre la homosexualidad y el cuerpo contaminante de la mujer similares entre sí, que afianzaron y/o ritualizaron —normalizaron y normativizaron—la exclusión y la segregación, y su necesario control.

²¹ El axioma *yorubá Ikú lò bí Óṣà* significa el muerto pare al santo. Los rituales espiritistas siempre anteceden los de la santería, para comunicar a los espíritus lo que se va a hacer. No se ejecuta ningún ritual sin antes comunicar lo que se está haciendo, rendir tributo y ofrendar a los espíritus, a nuestros ancestros, sin conmemorar la memoria de nuestro linaje mediante la *palabra hablada* (Martínez, 2005), el medio por el que se transmite la *memoria* colectiva y se rescata del *olvido* colectivo. El muerto parir al santo significa que esos santos u *orichas* fueron personas deificadas tras su fallecimiento, incorporándose al amplio panteón de divinidades creadas por el Dios Supremo *Olodumare*.

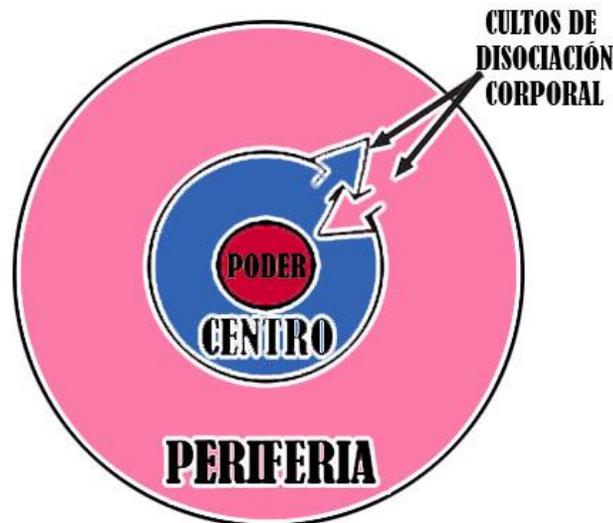


Ilustración 3. Estructura organizativa social patriarcal y del cuerpo

Gráfico que ilustra las interpenetraciones entre los cultos de disociación corporal ubicados en la periferia, y los falocéntricos.

Mientras al margen (en la periferia) de la *estructura organizativa social patriarcal y del cuerpo* (Douglas, 1973), son relegados los cultos de posesión como el *espiritismo cruzado*, feminizados por ser el opuesto complementario de lo masculino, pero con aspectos similares apreciados por los hombres como medio para restaurar el orden (Blake, 1989). Los fenómenos de posesión, la asignación de poderes espirituales, ocupan en la estructura organizativa una posición subalterna que va del centro hacia los márgenes, alejados del foco central de poder y autoridad; los “cultos de disociación corporal” y “cultos periféricos de posesión” son privados y marginados económica y socialmente (Douglas, 1988), lo cual nos lleva a identificar en el contexto del *sistema religioso afrocubano*, la posición que ocupa el *espiritismo cruzado* en la estructura jerárquica y cómo ello incide en la división sexual del trabajo. La ejecución de rituales como misas espirituales no es práctica lucrativa, por lo que estamos en presencia de una práctica más de corte emocional que es en sí lo espiritual. En Cuba el costo es mucho menor comparado con rituales colectivos de iniciación demandantes de una logística mayor, así como mayor número de actores; sin embargo, en México y los demás países de la diáspora, los rituales espiritistas han tenido mayor reconocimiento lo que no significa que sea equitativo, en comparación con otras ejercidas desde la *santería* y el *palo monte* incluso por las propias mujeres y los varones homosexuales.

La marcada caracterización de una feminización de la *santería* y el *espiritismo cubano* como resultado de su compleja estructura religiosa²², según Dianteill, ocurre en oposición a la virilidad de la *regla de palo monte* y la *regla de ifá*. Ubicándolos en polos binarios no por oposición sino por subordinación: al existir religiones para hombres, las otras tienden a feminizarse porque existe un grupo que él considera opuesto complementario, que realmente es higienizado por el primero. Al feminizarse estas religiones *otras*, también se feminizan sus integrantes y los elementos que la componen: hay prevalencia de feminidad simbólica como el agua, la paz, la luz, lo espiritual; se feminizan los espacios aparentemente libres de los regímenes binarios, al regir las mujeres y otorgarles a los homosexuales/varones feminizados, la posibilidad de aflorar elementos femeninos mediante el trance-posesión.

Además de la influencia cristiana y espírita kardeciana, el *espiritismo cruzado* es atravesado por las relaciones de poder entre las diversas iniciaciones, especializaciones y roles del *sistema religioso afrocubano* que han instituido una jerarquización favorecedora de la superioridad masculina²³ producto de: la mercantilización²⁴ de bienes y servicios simbólicos —consecuencia de los flujos de circulación transnacionales²⁵ de las creencias—, y al

²² Dianteill asevera que no hay sincretismo ontológico en las religiones afrocubanas de La Habana, y para demostrarlo se refiere a los límites establecidos entre rituales santeros y espiritistas, como la no presencia de los espíritus en festividades de los *orichas* y viceversa. Lo que me parece un enfoque muy limitado y parcializado cuando es un fenómeno interrelacional; además, las entidades identificadas como *orichas* que bajan en trance posesión en los cuerpos de sus sacerdotes, son espíritus de sacerdotes iniciados en esa divinidad que alcanzaron un plano superior espiritual; los propios religiosos alegan que es imposible soportar en el cuerpo la energía primaria del fuego como lo es *Changó*, por ejemplo. Dianteill podría estar cuestionando la sinergia que se produce en la interreligiosidad entre las diversas especializaciones de la *santería*, productoras de identidades individuales y colectivas.

²³ Del sistema *Ifá* y sus sacerdotes varones heterosexuales (*babalawos*) sobre otras especializaciones del complejo *Ocha-Ifá*: *obás-oriatés*, *babalochas*, *iyalochas*, *osainistas*, *omo Añá*, espiritistas.

²⁴ Producto de la crisis ético-moral, de respeto y preservación del *sistema religioso afrocubano*, en franca decadencia por la *mercantilización* como economía simbólica que instala el régimen jerárquico y lo reproduce, el charlatanismo, lo han convertido en lo que el *babalasha* (santero) y espiritista Hermano José ha llamado, parafraseando a Bauman, *santería líquida*. Además del desarrollo de una pequeña y emergente economía religiosa, muy lucrativa, transversalizada por la división sexual del trabajo, la *santería líquida* es: banalización; ostentación; mercadeo y superficialidad; mimetismo y prostitución; percederos vínculos que se establecen en las relaciones de parentesco religioso; estandarización de rituales y el gancho de lo místico, generando consumismo de productos y rituales: padrinos de alquiler que ofrecen su experiencia y consagración religiosa para experimentar y confeccionar una religiosidad acorde a las necesidades del cliente, ahijados de alquiler; globalizándose a través de los flujos de circulación transnacionales. Requiriendo análisis emergentes y sistemáticos sobre la ética cada vez más mercantil y de consumo que ha estado redefiniendo estas prácticas, desde el impulso del turismo en los noventa en Cuba.

²⁵ La transnacionalización ocurrió por etapas: primero de estetización, “ligado con el espectáculo de lo exótico y de intelectualización vinculado a movimientos artísticos y contraculturales”; luego los flujos migratorios que

establecimiento-preservación-reproducción de un orden masculino generador de discursos de valoración social que prefiguran determinados niveles o posiciones de los individuos y grupos, y de las condiciones generales de reproducción del *sistema de prestigio*. La translocalización religiosa en el mundo moderno ha traído como consecuencia, la *influencia en la sacralidad del cuerpo* —y sus narrativas y diversas formas de habitarlo— como puente cognitivo entre las religiosidades contemporáneas y las industrias mediáticas; y la *metaforización globalizante de las narrativas religiosas*, mediante la globalización mercantil en las que se vende el acceso, el uso y la experimentación de lo sagrado; se cobran o manipulan los rituales para legitimar y consagrar la sociedad de consumo (De la Torre, 2008).

Lo que propongo analizar desde aquí y en los capítulos sucedientes, transita en dos direcciones que se complementan: estructura (sociorreligiosa) y corporalidad, social y culturalmente configurada, con toda la implicación política que lleva intrínseca. Identificar y caracterizar la estructura del *espiritismo cruzado* sobre la base del orden simbólico masculino: relación entre hombres y mujeres; el binarismo que produce imaginarios y segmenta no solo las caracterizaciones de los espíritus sino también los roles, los rituales, la práctica en sí misma y toda la logística ritual cargada de simbolismo; la unificación de distintas formas de representación religiosas en integración lógico-significativa por ajuste cultural²⁶ y que circulan como arquetipos sexogenéricos.

coadyuvaron a la transnacionalización religiosa (desde Cuba hacia Estados Unidos, Puerto Rico y México); y también la importación de cultos exóticos y los fenómenos de *hibridación, bricolajes, mestizajes, sincretismos* —como principio de permutaciones analógicas (Segato 2017, p.30)—, *transculturación y secularización*. René de la Torre lo denomina *neoindianización*, es decir *tradiciones inventadas* (Hobsbawm, 2002), regidas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, cuyo objetivo es inculcar valores o normas de comportamiento por medio de su repetición e implica una continuidad con el pasado; en las que se rompen barreras idiomáticas, raciales, territoriales, para ser reconfiguradas, recontextualizadas en nuevos espacios en los que estas religiosidades son dotadas de sentido o enriquecidas, apropiadas, y sufren el impacto de la mercantilización mediante la explotación del turismo religioso.

²⁶ Me refiero a ajuste cultural como el marco relacional, de identificación, en el que se justificaba las similitudes en las relaciones entre hombres y mujeres, tanto entre esclavos como entre colonialistas. Rita Segato introduce *patriarcado de baja intensidad*, término que abordaré aquí más adelante, para definir las relaciones precoloniales entre hombres y mujeres y responder a la crítica de los estudios poscoloniales al uso de la categoría género. El ajuste cultural se inscribe en el *principio de ruptura* y en la *reinterpretación*. El *principio de ruptura* es una categoría empleada por Roger Bastide para describir algún aspecto central del pensamiento africano y afrobrasileño —aplicable a la experiencia antillana—: la capacidad de participación de los africanos en la producción y reproducción ritual de esquemas mentales y cosmológicos diferenciados sin que tal intercambio y adecuación les causara conflictos psíquicos relevantes. La *reinterpretación* se refiere a la

Esta perspectiva del ajuste cultural introduce al análisis, el componente historicista que aporta el *patrimonio simbólico* como genealogía espiritual de la nación y sus imaginarios sexuales, representaciones múltiples arquetípicas sobre lo femenino y lo masculino en los espíritus organizados en comisiones (comisión india, comisión africana, comisión gitana, etc.), que son expresiones populares de identidad y de recuperación de la memoria.

Y en cuanto a la corporalidad, la indagación en las narrativas corporales, individuales, del trance-posesión como productoras de significados, a través de los *cuerpos femeninos* (de las mujeres) y los *cuerpos feminizados* (de los varones homosexuales), cosificados sobre la base de la escisión del sujeto y el cuestionamiento de sus prácticas.

1.2. Queda abierta la sesión. Definición y estructura del espiritismo cruzado

El *marco interpretativo*²⁷ (Alejandro Frigerio como se citó en Juárez, 2019, p.241) del *espiritismo cruzado* se define en este texto como sistema religioso cubano con roles específicos dentro de la estructura jerárquica del *sistema religioso afrocubano*, en interacción continua con los demás sistemas o subsistemas de matriz africana que lo componen. El *espiritismo cruzado* transversaliza el *sistema religioso afrocubano* en una “interdependencia ritual y cosmológica (...), (que) lejos de asumir un papel meramente auxiliar o complementario (...) constituye su eje o base lógico-religiosa a distintos niveles” (Espíritu,

apropiación de contenidos culturales exógenos mediante el sesgo que introducen las categorías de pensamiento propias de la cultura nativa (Osés, 2015).

¿Qué tan equivalente fue la negociación o ajuste cultural, sobre la que se produjo la asimilación de la estructura de relaciones entre los sexos de la cultura colonial moderna por parte de la cultura colonizada? Aimé Césaire (2006) en su texto *Discurso sobre el colonialismo...*, deja bien claro que la colonización no se trata de cualquier intercambio entre civilizaciones ni que todos los préstamos (culturales, tecnológicos, industriales, etc.) que se toman son equivalentes, porque no existe un equilibrio entre el estado que lo convoca y el estado que lo incorpora, no se produce un mestizaje cultural espontáneo entre civilizaciones, de esencia intercultural. Es una relación desigual, en la que en la civilización colonizada se superpone hegemónicamente a un desorden de rasgos culturales de diverso origen, que el autor denomina *barbarie para la anarquía cultural*. Ampliar en: Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo, Carta a Maurice Thorez y Cultura y colonización*. Ediciones Akal, Madrid, España.

²⁷ Según la antropóloga Nahayeilli B. Juárez (2019, p.241), el concepto *marco interpretativo* fue “aplicado por Alejandro Frigerio para el caso de las religiones afrobrasileñas en Argentina, las cuales han pasado por procesos similares a las religiones afrocubanas en México. Este concepto, que fue retomado de los teóricos de los movimientos sociales, designa esquemas de interpretación cuya función es organizar la experiencia y orientar la acción”.

2013, p.3), lo que demuestra la importancia del culto a los ancestros, a los muertos, espíritus, en estas expresiones de religiosidad popular.

Aunque se denomine el *espiritismo cruzado* desde disímiles definiciones: *sistema religioso cubano*, *doctrina espiritista* o *espírita*, *expresión de religiosidad popular*²⁸ *de matriz africana*, se hace referencia a prácticas y vivencias de *religiosidad popular* (Durkheim, 2000; Landowsky, 1993; Berger, 1981; De la Torre, 2016) socialmente construidas e individualmente experimentadas; es concepto umbral entre experiencia espiritual y religión, atiende los espacios intermedios entre lo nuevo y lo tradicional, entre los sincretismos coloniales y los hibridismos poscoloniales; contrasta con la *espiritualidad* —que sublima la individualización de la experiencia religiosa—, mientras la *religiosidad* permite rastrear sus soportes y/o reanclajes simbólicos colectivos, sin desatender los efectos de su subjetivación; y comprender tanto la búsqueda incesante de experiencias sagradas y trascendentales que conectan la realidad interior con la trascendente, construidas y experimentadas dentro de contextos de ritualización social y de construcciones normativas propias.

La dicotomía de que se considere al *espiritismo* una doctrina filosófica o una religión se deshace cuando en la praxis del *cruzado*, las encumbradas oraciones kardecianas testimonio de espíritus superiores, seres de luz, dictadas a los médiums en el siglo XIX, sirven de instrumento para conjurar otras espiritualidades, consideradas de bajo astral por su materialidad (trance), que intentan —y lo logran— resolver con soluciones mágicoreligiosas, los acertijos de la cotidianidad.

De rasgos utilitario y doméstico, el *espiritismo cruzado* se relocaliza en la diáspora²⁹ religiosa formando parte de la *santería* (México, Estados Unidos, Puerto Rico, Venezuela); a través

²⁸ La *religiosidad popular* establece un marco relacional, experiencial, entre humanos y figuras sagradas —santos, dioses, espíritus, ancestros, demonios, en función paternal, de acompañamiento—, inscritos en la cotidianidad y con toda la complejidad sensorial que conlleva —amor, miedo, evasiones, proyecciones, etc.—. “Lo religioso se practica constantemente fuera de las iglesias, en lugares de tránsito continuo, algunos cargados de memoria e historia (...) o en espacios de tránsito” (De la Torre, 2016, p.4) en nuevos contextos adonde se relocalizan²⁸ estas prácticas y se crean nuevos anclajes simbólicos para territorializar las identidades. Aunque, no pierde la función mediadora cultural de la religión —institucionalizada— que articula las estructuras sociales con los procesos cotidianos, y establece un sistema de valores a partir del cual se reinterpretan las prácticas sociales y se refuncionalizan los roles femenino y masculino (De la Torre y Fortuny, 1991).

²⁹ Retomo de Alejandro Frigerio (2004) los términos *diáspora religiosa primaria*, que se refiere a las religiones afroamericanas que se desarrollaron en diferentes ciudades o regiones, pero suficientemente similares en sus contextos, a la originaria; y *diáspora religiosa secundaria* como variantes de las primarias. El término *diáspora*,

de una cadena de vínculos (sistema de parentesco ritual, contextos migratorios, pluri e interreligiosidad). A diferencia de las especialidades *santeras* portadoras de tradiciones y ritualidades completamente desconocidas en estos nuevos territorios, el *espiritismo cruzado* logra mayor interconexión con las otras tradiciones nacionales adonde se relocalizó, por la “concatenación de elementos que subyacen en su lógica interna” (Castro, 2017, p.135) y que se reactualizan en los nuevos territorios adonde llega, sorteando las tensiones del propio sistema o incorporando otras en intercambio simbólico.

Su circulación no habría tenido éxito de manera independiente; las instituciones espíritas que funcionan como templos cristianos desarrollados y ubicados mayormente hacia la zona oriental de Cuba (en las provincias de Guantánamo, Las Tunas, Granma), pudieron haber fracasado ante sus pares en los territorios adonde se relocalizó, como, por ejemplo, el espiritismo trinitario mariano en México. El indudable valor agregado de las ritualidades de raíz africana al capital simbólico, con sus prácticas mágicoreligiosas orientadas a resolver problemáticas demandadas por la urgencia de la cotidianidad, contribuyó a su posicionamiento y reproducción del poder simbólico religioso. Además de la posibilidad que tiene el espiritista de compartir sentido de pertenencia hacia diversas manifestaciones religiosas, otras cualidades (Castañeda y Hodge, 1998) de identificación cultural-psicosociológica que distinguen la heteroadscripción de los *espiritistas cruzados* son:

- Posibilidad de comunicación espiritual que se establece entre el médium —que cumple funciones de intérprete y mediador—, los espíritus y los creyentes, y las lógicas relaciones que se producen, a tal punto que “los muertos pueden influir sobre los vivos, y estos sobre los muertos, en una complejidad ecuménica tal que los vivos, a través de los muertos, pueden actuar sobre otros vivos; de igual manera los muertos, a través de los vivos, pueden incidir sobre la conducta a seguir, de otros muertos, identificados estos últimos de una manera u otra” (James, 2012, p.55).
- Ausencia de un clero profesional que dependa de organismos centrales de dirección y de una dogmática u ortodoxia determinada. En ello radica su

según Gabriel Izard (2009), hace referencia a los grupos étnicos que han sido desplazados de su lugar de origen a través de la migración, el exilio, etc., y se reubican en otro territorio. La diáspora es inherente a la memoria y la tradición oral de su cultura de origen. Estas permanecerán vivas en su epicentro como parte de esa conexión con el territorio primigenio, pero también como resistencia cultural, étnica y religiosa.

flexibilidad práctica. El desempeño del espiritista se instaura en la línea de lo innato y en ocasiones de lo heredado, fácilmente identificable mediante los servicios simbólicos que ofrece, actos performáticos (trance) y no en ritos de pasaje o transición, que determinan un cambio de estado o posición dentro de un grupo social. Aunque existe la *coronación espiritual*, ritual que propicia un acercamiento o constituye una noción de identidad con el espíritu, ello no garantiza que la persona posea o desarrolle dotes mediúmnicos, ni que alcance prestigio alguno dentro de su linaje sino solo a través de la *autenticidad*³⁰ y la capacidad de comunicar mensajes espirituales certeros.

- La viabilidad que le ofrece un culto no costoso que se desarrolla con una dinámica de roles intercambiables.

La distinción entre rol y especialización considero aporta una mejor comprensión del lugar que ocupa el individuo en el sistema de creencias, desde el cual se va construyendo su identidad individual. En el *sistema religioso afrocubano* toda persona se puede iniciar según prescripción oracular; en la *regla de ocha* a los hombres iniciados se les llama santeros o *babalochas* y a las mujeres, santeras o *iyalochas*, derivan en roles o especializaciones que perfilan su trayectoria religiosa. Tanto los maestros de ceremonia u *oba eni oriate*, los tamboreros u *olu batá*, los *osainistas* o conocedores de la farmacopea e iniciados en el culto a la divinidad de la herbolaria *Osain*, los *babalawos* o intérpretes del oráculo de *ifá*, los *tatas* en el caso de los hombres, y las mujeres, *yayas*, sacerdotes de la *regla de palo monte* — conocidos popularmente como *paleros*—, considero son especializaciones porque se centran en una actividad religiosa concreta, en un ámbito restringido, cuyo ejercicio es legitimado y

³⁰ Entre los linderos de la magia y la religiosidad, el prestigio y la *autenticidad* (Benjamín, 2005) de los médiums lo determinan el acierto en la identificación de las causas y la solución de los males de los que acuden a ellos, “al producirse como médium, los espiritistas producen sus espíritus en toda su multiplicidad así como la visión espiritual que les permite trabajar y lograr su buen nombre, su buena fama” (Espíritu, 2013, p.3). Ello, junto a otros valores religiosos: bienestar, confianza, seguridad, la creencia en la intervención de los muertos en el curso de los acontecimientos, las buenas relaciones sociales, les da cierta estabilidad sociorreligiosa a los creyentes. Me refiero aquí por *autenticidad*, a la preservación y/o transmisión de la tradición de la praxis del espiritismo, a la veracidad tanto del mensaje transmitido como del performance representativo de las diferentes entidades espirituales mediante el trance-posesión, como identificador común entre practicantes.

se permite luego de la celebración de ceremonias iniciáticas; varios de ellos, mediante un controversial proceso de selección en el que es requisito la heterosexualidad exclusiva.

Santeros y santeras cumplen la doble función de espiritistas, propio del carácter inter y multirreligioso de estas prácticas; así como los *babalawos* y *oba eni oriaté* realizan otros rituales particulares de atención a categorías de espíritus nombrados *egguns*³¹ basados fundamentalmente en sacrificios y ofrendas. Los *espiritistas cruzados* dentro del *sistema religioso afrocubano* su desempeño está ligado a lo sensorial, es decir a la virtud mediúmnica de comunicarse con los muertos asociado a algo que es adquirido natural y posteriormente desarrollado, denominado “virtud” o “don” de la mediumnidad. Su función social es “ayudar al perfeccionamiento de los seres humanos, por reencarnaciones sucesivas, en su doble condición de materia y espíritu; para lograr esto el espíritu utiliza transitoriamente y en cada fase de superación, a la singularidad corpórea de un mortal determinado” (James, 2012, p.121).

Las nociones de las relaciones que se establecen en los rituales —recurso de reafirmación de identidad individual y colectiva (Rosaldo, 1989)—, como las misas espirituales, inciden en la reconfiguración del ser persona en interrelación con la comunidad, la naturaleza, el cosmos y el mundo trascendente (Espírito, 2013)³²; el *ser persona espiritista* no es un modelo prehecho o acabado, se reconfigura permanentemente y se abre a una multiplicidad de experiencias corporales ya sea mediante el trance-posesión y sus percepciones sensoriales o también al “restablecimiento del orden perdido” (Castro, 2017, p.140) relacionado con la

³¹ Aunque en la práctica espíritu se emplee como sinónimo de *eggun*, son dos conceptos diferentes. Ver en Glosario: *Eggun y los espíritus*.

³² Diana Espírito (2013) en su texto *Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano*, propone la idea de que el espiritismo popular cubano —se refiere a todas sus variantes cubanas— es una antropología o teoría indígena de la persona, que actúa como motor dinámico hacia las demás prácticas religiosas dentro del *sistema religioso afrocubano*: diversifica las prácticas a través de los requerimientos de los muertos y/o espíritus —denominador común entre ellas; “como encarnaciones de la verdad, ilustran el significado de la acción humana” (Von Wangenheim, 2009, p.185)—, con quienes se comunican los médiums manteniendo, simultáneamente, la integridad de las mismas. *Cosmo-lógica*: lógica de producción de “cosmos” cuyo carácter generativo es intrínseco; se refiere a acontecimientos al interior de la experiencia religiosa del médium de manera única, irrepetible, y que no puede codificar correctamente la ciencia; y también a las combinaciones posibles de elementos religiosos y rituales a cada momento (Espírito, 2013).

función terapéutica de la práctica, cuando la persona descubre su virtud mediúmnica y el alivio corporal que produce su desarrollo, aceptación y concientización³³.

Inciden también en la reconfiguración del ser persona (Castro, 2017), del sí mismo: los *cordones espirituales* —nuestro ADN espiritista— que es el grupo de espíritus protectores, donde se fundamenta el vínculo genealógico existente entre ambos y cuya nómina es más o menos estable entre los espiritistas. Será con la determinación del *cordón espiritual* de la persona, sea espiritista o no, que se podrá entender la concepción de la identidad individual, identificar la influencia de sus entidades espirituales en las características que le son propias y las advertencias, consejos y modos específicos de rendirles culto, representación material, constituyendo “un devenir individuo de los espíritus que ahora acompañarán y transformarán la cotidianidad del practicante y de las personas que lo acompañan” (Castro, 2017, p.139). Una sumatoria de rasgos trascendentes y de complementariedad entre los vivos y los espíritus que cargan sus propias historias, sus esencias y con misiones definidas para ejercer sobre la vida de sus protegidos,

(...) vivos y muertos se encuentran entrelazados en una relación de mutua influencia. Cada persona nace con un cuadro espiritual, un conjunto de espíritus que se “pegan” a ella al momento de nacer y forman parte existencial de su ser. Ellos se suman al cuadro espiritual de esa persona, por haber sido familiares de ella en vida, porque le recuerda a alguien, por enamorarse o solo por simpatía. A lo largo de su vida se agregan más muertos a su cuadro espiritual, quienes conforman un complemento de la personalidad de cada persona, marcan su vida y su carácter. Muchas veces, el comportamiento de una persona se atribuye a la influencia de un muerto. Según esa concepción de la existencia humana, el “ser-persona” y el yo, está marcada por la síntesis de partes propias y de los muertos y constituye su condición permanente de relación con su vida concreta (Von Wangenheim, 2009, p.186).

La mediumnidad ofrece la posibilidad al que posee la virtud, de autorreconocerse mediante la autoproducción; y ello va desde la confirmación y reproducción del cosmos del *sistema religioso afrocubano* hasta vincular desde el entendimiento del espíritu, “las estructuras

³³ Uno de los mejores ejemplos para entenderlo, fuera del contexto religioso, es el texto *Muchas vidas, muchos maestros*, de Brian Weiss, jefe de psiquiatría del hospital Mount Sinaí, de Miami, Estados Unidos. En este, su primer libro, Weiss relata una asombrosa experiencia que cambió por completo su propia vida y su visión de la psicoterapia. Una de sus pacientes, Catherine, recordó bajo hipnosis varias de sus vidas pasadas y pudo encontrar en ellas el origen de muchos de los traumas que sufría. Catherine se curó, pero ocurrió algo todavía más importante: logró ponerse en contacto con los Maestros, espíritus superiores que habitan los estados entre dos vidas. Ellos le comunicaron importantes mensajes de sabiduría y de conocimiento. Este relato, profundamente conmovedor, punto de encuentro entre ciencia y metafísica, constituyó un extraordinario best seller. Tomado de [Muchas Vidas, Muchos Maestros de Weiss, Brian 978-84-1314-224-1 \(todostuslibros.com\)](http://todostuslibros.com) accesado el 16 de octubre de 2020.

internas, cosmológicas, a los factores externos, condicionados por la vida cotidiana y socio-política” (Espírito 2013, p.26).

J Mandué, *Obá Tolá* —nombre adquirido tras consagración en la *regla de ocha* o *santería*—, espiritista y santero mexicano a quien entrevisté, ha insistido en la importancia de la definición del cordón espiritual. *Un cordón espiritual equilibrado y bien definido les da las armas a nuestros guías (espíritus principales) para poder ayudarnos a enfrentar los avatares negativos que la vida nos tiene, nos da la salida y la respuesta a muchos del porqué somos y seremos. Son estos seres ancestrales los que conocen cada uno de nuestros pasos y decisiones, y es su misión ayudarnos a salir beneficiados para así ellos poder alcanzar su desdoble y su trascendencia en el más allá. Conectan con nuestro ser más interno, con nuestro aquí y el allá, nos permiten ver a través del velo de la vida y sobre todo son una defensa en nuestras batallas. (...) El espiritismo kardeciano nos enseña que todos los espíritus que nos acompañan tienen lazos consanguíneos. Brian Weiss demostró que incluso estos seres nos acompañan desde vidas pasadas, pero que vivimos atados al mismo lazo. (...) En México tenemos grandes corrientes espirituales, capataces, guerreros, guerrilleros, indios (...). Hacer una investigación espiritual va más allá de lo que se cree ver, debes ver en realidad más allá de tu percepción y eso es gran responsabilidad del que guía esto. ¡He tenido que acomodar grandes cordones espirituales, desde hierberas de monte hasta curas de Francia, claro por la descendencia! En lo particular yo no tengo indios, no nací con un congo ni con un tata en mi cordón espiritual (usuales en el espiritismo cruzado, por su origen sincrético). Pero tengo una gran gitana, mexicana, que proviene de un padre español y está ligada a mi lazo sanguíneo... ¡Es a quien le debo el arte de leer el tarot!*

Desarrollar la *mediumnidad*, según Espírito (2013), es desarrollarse no solo como persona, vivir la experiencia sensorial involuntaria, espontánea, sino también las características de los espíritus implícitos *per se*, por ejemplo, la personalidad; latentes desde el nacimiento, pero cobran fuerza con el primer contacto, cuando el médium tiene plena conciencia de la existencia en su vida y los atiende mediante ceremonias como misas espirituales que fortalecen y propician su presencia. Después de la muerte, me compartió el sacerdote de la *regla de ocha* F Kòládé, queda el recuerdo de la vivencia y a su vez, el legado de las costumbres; las costumbres dictan una proyección familiar y por defecto establecen una

“escuela familiar”. *Êgún* —como sinónimo de espíritu— e *Ikú*³⁴ en su metáfora, cuando aparecen en una consulta o ritual adivinatorio de la *regla de ocha* o *santería*, también indican la proyección de la idea, y la idea de la costumbre familiar se va forjando en la propia crianza. Los espíritus se comportan como una sombra que, al acercarse, legan lo vivido, ejemplo: si el espíritu cojea, la persona en posesión hará lo mismo. F Kòládé afirma desde su experiencia personal que también se lega la feminidad mediante el *espiritismo*, y muestra su desacuerdo con las experiencias mediúmnicas en las edades formativas de la personalidad, el carácter, como veremos más adelante en su testimonio.

Dentro del *cordón espiritual* se diversifican las *categorías de espíritus* (Ferrándiz, 2011). Los de origen africano asumen el nombre castellano que se les impuso durante el proceso de evangelización, por ello es usual encontrar espíritus nombrados Antonio, José, Francisco, Julián, Regla, María, Mercedes y Francisca, que responden a una multiplicidad de africanos esclavizados que detrás de estos nombres cristianos esconden sus verdaderos nombres de nación y, al ser pronunciados en la liturgia, conjuran su presencia mística o al menos una certera comunicación. Otros tipos de espíritus o muertos son: “los espíritus de religiosos invocados en las *moyubas* (plegarias a los ancestros), los cuales dan cuenta de linajes y casas religiosas, de una herencia que legitima un estatus de conocimiento y poder” (Castro, 2017, p.135); los *muertos familiares* que buscan el contacto con sus parientes; los *muertos difusos* desprovistos de atributos especiales y que, además, no establecen relación definida con la persona que los atiende; y los más importantes, el *guía espiritual*, portavoz y coordinador de los *espíritus protectores* —que ejercen funciones de cuidadores— y los *espíritus de labor o de batalla* —sirven de instrumento para la labor del espiritista—. Todos demandan atención; en ocasiones se deben disciplinar y educar para evitar que dañen el cuerpo del médium con

³⁴ *Ikú* es la Muerte, el Rey de la Muerte en la mitología *yorubá*. Su función es establecer el equilibrio natural en el planeta llevándose al *Ara orún* (Cielo) como castigo a quienes transgredan las Leyes Divinas, para lo cual se beneficia de los poderes de otras deidades: de su propia esposa *Arun* (La enfermedad), *Oggún*, *Changó*, *Olokun* y *Babalú Ayé*. Fue creado por *Oloddumare* (Dios Supremo) como su criatura favorita y fue quien buscó la arcilla para moldear las figuras humanas. Sus sacrificios se realizan a través de otras deidades o intermediarios, ya que este *oricha* no opera en la Tierra. Los *yorubás* le inmolan: chivo, vaca, oveja, toro, chiva, perro, carnero, que ayudan a alejar el peligro de muerte, aunque su alimento básico es el ser humano (De Souza, 2005). *Ikú* es un término que pertenece al pasado, como tiempo gramatical, debido a que todo lo que muere, cesó, finalizó o simplemente augura un estado vegetativo, argumenta F Kòládé. El término *Ikú* cuando aflora durante una consulta o ritual adivinatorio, impacta, asusta e impresiona. Psíquicamente afecta, y le corresponde al sacerdote, dictar la conversación esperanzadora, porque nadie dude que todos necesitamos saber cómo salvarnos y saber si en el futuro tendrán buen augurio.

sus demostraciones virtuosas con el manejo del fuego o las armas blancas; interfieren en la vida de los seres humanos; hablan; se asoman en los pensamientos, sueños; susurran mensajes en los oídos; se hacen sentir a través del roce; son como “metáforas de la existencia humana” (Von Wangenheim, 2009, p.188).

Con estas interacciones, las corporalidades de los médiums devienen *cuerpos permeables*³⁵ (Ferrándiz, 2004) invadidos por las identidades corpóreas de los espíritus en el espacio cotidiano, determinando cómo expresan la femineidad y la masculinidad, pero también la disposición afectiva, el modo en que el sujeto se posiciona frente al otro.

1.3. Principio de la concurrencia simultánea-Principio de representación múltiple

Misericordia, Dios mío
Misericordia en verdad
Mamá Francisca en la Tierra, corriente de Yemayá
(Canto espiritista invocando al espíritu de *Mamá Francisca*).

La ubicación de las formaciones identitarias y el cuerpo en el centro del debate en el *espiritismo cruzado*, nos remiten a las representaciones sociales³⁶ y las narrativas que se han producido. Tomando como punto de partida el concepto ortiziano de transculturación³⁷ como conocimiento situado, el etnógrafo cubano Joel James Figarola (2006; 1988) introduce dos

³⁵ La categoría se retoma y se desarrolla en el acápite del cuerpo.

³⁶ Apelando a la noción de *representación social* y su teoría, introducidas por el psicólogo rumano Serge Moscovici, una representación siempre es la representación de algo para alguien, de ahí su carácter social y la necesidad de ser interpretada en ese marco. Toda realidad es representada, apropiada por el sujeto o el grupo y reconstruida por su sistema cognitivo y sistema de valores, mediado por la historia y el contexto social e ideológico, constituyendo su realidad misma y la visión global y unitaria del objeto y el sujeto. La representación es una organización significativa, un “sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, ya que determinará sus comportamientos a sus prácticas” (Abric, 2001a, p.5); “una forma de conocimiento, elaborada socialmente y compartida con un objetivo práctico que concurre a la construcción de una realidad común para un conjunto social” (Jodelet, como se citó en Abric, 2001b, p.5).

³⁷ La transculturación, neologismo de Fernando Ortiz, alude a la amalgama de culturas diversas (africana subsahariana, española, china, haitiana, gitana, judía, árabe) que se encontraron en equivalentes contexto y espacio geográfico, para concretarse en una: la cubana. Según Ortiz, con este vocablo se expresan mejor los diversos fenómenos que se originaron en Cuba debido a las complejas transmutaciones de culturas que ocurrieron en la Isla y que contribuyen a entender la evolución de su pueblo tanto en lo económico como en lo institucional, jurídico, religioso, ético, artístico, lingüístico, sexual, psicológico y en los demás aspectos de la vida.

dispositivos: el *principio de la concurrencia simultánea* y el *principio de representación múltiple*, para entender desde *lo sagrado* la representación, apropiación e interpretación de la realidad circundante y trascendente para los espiritistas cruzados, y la interacción lógico-significativa de sus múltiples sincretismos a través de arquetipos que manifiestan el inconsciente colectivo productor de mitos que dan sentido a la realidad.

El *principio de la concurrencia simultánea* actúa en las complejas redes de intercambio multi e interreligioso que se producen en el *espiritismo cruzado*, “con un efecto de equilibrio por influencias diferentes, básicamente dado en un permanente intercambio de elementos o tendencias. (...) Y se desprende además una idea del mundo que supone límites, intercambios y movimientos permanentes” (James, 2006, pp.253-254) tanto en la construcción del ser espiritista como en las asociaciones que hemos ido mencionando. Dioses, espíritus, credos, liturgias, sirven individualmente a diferentes necesidades espirituales, materiales y existenciales de los sujetos religiosos; pero también el *principio de la concurrencia simultánea* se manifiesta en la lógica de la interconexión de elementos que convergen en la celebración de un ritual, en el que todo objeto que se emplea, toda acción que se realiza cobra sentido y adquiere una función específica que se encadena de manera equilibrada, sinérgica, y en pos de un objetivo común.

Cada médium que participa en el ritual, es portador de una carga semántica relacionada con la semiosfera particular, que abarca desde la concepción cosmogónica, cosmovisión, la organización ritual del espacio y el estado de posesión; la interacción de elementos reflexivos y pre-reflexivos de la cultura religiosa en todo acto ritual ejecutado por el oficiante y los creyentes, va precedido por parte del religioso de un acto preconcebido de la liturgia (James, 1988). En la celebración del ritual en el *espiritismo cruzado* nada es fortuito, todo tiene un objetivo y una manera de interrelacionarse coherentemente para cumplir ese objetivo. Se establece una organización del espacio para lo sagrado, que va desde el acondicionamiento de la habitación devenida territorio simbólico, doméstico en el caso de los rituales del *espiritismo cruzado*, la ubicación estratégica de la bóveda o altar espiritual que consiste en una mesa con mantel blanco donde se colocan los vasos con agua adonde fluyen las espiritualidades, la selección de las flores y las plantas mágicas a usarse, los diferentes líquidos que intervienen y sus funciones, la colocación de fotos de difuntos o de representaciones de los espíritus en muñecos identificados particularmente.

La concatenación, sintonía y coherencia en la celebración del ritual se establece entre la o el espiritista que participa dirigiendo o codirigiendo el ritual, la comunicación con los espíritus propios, con los espíritus de la persona y/o los demás presentes en la casa adonde se realiza el ritual (misa espiritual), más el objetivo en sí del ritual (investigación espiritual, o misa para difunto, o acción de gracia, o quitar un muerto oscuro u obsesor, etc.), en intercambio sinérgico que garantice su fluidez. Hasta la presencia de los espíritus varía según el ritual, así como también las experiencias corporales de trance-posesión. Influyen las ropas que visten; para trabajar el *espiritismo cruzado* los hombres deben usar pantalones o short por debajo de la rodilla y las mujeres faldas. Las espiritistas mujeres asisten a las misas espirituales con faldas de colores que representan los espíritus mujeres y debajo de ellas, si su espíritu principal es masculino muchas usan pantalones para que la espiritualidad no se enoje al verse portando una prenda de vestir femenina.

La *representación múltiple* como significado se remite a representaciones fenoménicas. Cada sistema religioso posee magnitudes o componentes de la *representación múltiple* que los caracteriza. En la *santería*, es la relativa facilidad con que se remiten a múltiples formas más o menos acabadas de antropomorfismo, y lo distintivo está en la asimilación del practicante con el *oricha*, en las exigencias humanas sobre solicitudes divinas. La *regla de palo monte* posee múltiples propiedades, sus fuerzas y poderes mágicos, la posición del practicante está dada por el movimiento pendular con la *nganga* o caldero mágico y su centro de fuerza mágica, en voluntad de sobrevivencia mutua (a partir del pacto que realiza el sacerdote con la espiritualidad, materializada en su propia osamenta, y en el que juran servirse mutuamente). Y en el *espiritismo*, lo característico de la *representación múltiple* como principio ordenador, es la posibilidad de selección de múltiples médiums por los muertos para ser representados; posición en la que el practicante disuelve su personalidad en la personalidad mística colectiva, en un ámbito de predominio de la muerte sobre la vida (James, 1988).

En la *representación múltiple* es característico: un *sistema de concurrencias* en el que cada elemento participante en interacción, adquiere una funcionalidad y una vitalidad mágico-

religiosa; que la sustitución repetida sea un recurso interrelacionado de un objeto³⁸ con otro, un *continuum* del significante-significado, mediante el intercambio de posiciones por oposición; que la repetitividad representada en la disposición ceremonial de opuestos, en la que interactúan imágenes fantásticas o representaciones de los objetos y las corporalidades participantes, equivale a que cada acción sea una repetición representada de la anterior, lo que le añade efectividad y poder; las analogías que ocurren entre divinidades y entre espíritus de diferente culto, ocurren mediante *transacciones*: se interconectan con otras que no las suplantán, sino más bien se constituyen en variante tan independiente como relacional (James, 1988).

La interpretación que hace Joel James de la *representación múltiple* en el *espiritismo*, nos remite a las diversas maneras de representación social del arquetipo masculino o femenino. Las *transacciones* de *orichas* (*regla de ocha o santería*), *mpungos* (*regla de palo monte*) y espíritus (*espiritismo cruzado*) son tríadas de significados que demuestran cómo opera el orden simbólico masculino como significante en la construcción de los arquetipos de género, y su impacto en la dinámica relacional espíritus-espiritistas y en los perfiles de los espíritus, las relaciones de género, los imaginarios sobre lo masculino y lo femenino identificados en ellos, y la construcción de la identidad de hombres y mujeres como sujetos religiosos.

Los arquetipos del inconsciente colectivo y el *espiritismo cruzado*

Psicológicamente, agua quiere decir espíritu que se ha vuelto inconsciente.
Carl Gustav Jung.

Sorprendido escuché en la *moyugba* a los *egguns* de un santero que iba a sacrificar un gallo al caldero “donde vive su muerto”, pronunciar el nombre de Allan Kardec cuando su padrino, al frente del ritual “pasaba lista” a la larga nómina de difuntos de su linaje. Es el padre del espiritismo, me dijo, y hay que invocarlo. Así como también vi en algunas bóvedas espirituales —el altar por excelencia de invocación a los espíritus—, ubicar fotos de

³⁸ Asumiendo el término objeto según Joel James (1988) en una dimensión de alcance también a seres humanos, divinidades y espíritus.

personajes históricos como la erudita religiosa emancipada mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, o Celia Sánchez Manduley, la guerrillera cubana que muchos espiritistas aseguran fue médium y estuvo iniciada en el culto a *Yemayá*. Pronto, quizás, también veremos algún retrato del psicoanalista Carl Gustav Jung —quien vaticinó la Segunda Guerra Mundial— detrás de un vaso transparente de agua o asistencia espiritual, sudando colores por la aproximación de una veladora y algunas peticiones de luz y buen entendimiento.

Varios integrantes del grupo Espiritismo Cruzado, que se preocupan y ocupan por alentar un ejercicio y estudio espirituales críticos, ya que estas prácticas mágicoreligiosas y afrocubanas no son consideradas científicas —por los espiritistas científicos—, han ubicado a Jung y parte de su obra como referente en sus post y disertaciones: “Jung utilizó la palabra sincronicidad para describir la coincidencia significativa de varios sucesos de contenido similar o igual y que estén relacionados entre sí de una forma no causal”; “¿puede ser la premonición, la precognición y la adivinación de un médium vidente causal dada por la sincronicidad o ha de ser esta, racional y causal?”; “yo en lo personal, leo tarot de forma jungiana y me encanta, ya que se usan los arquetipos y termina siendo terapéutico más que adivinatorio”; “los arquetipos son una herramienta que desarrolló Carl Jung para ayudarnos a ubicarnos en el inconsciente colectivo”, es decir en el mundo de los muertos.

Carl Gustav Jung³⁹ (26 de julio de 1875-6 de junio de 1961) fue sicólogo analítico, siquiatra y ensayista suizo, autor entre otros de los textos *Siete sermones a los muertos* (fecha de

³⁹ Desde su formación académica, Jung se interesó e investigó, impartió conferencias sobre sobre la realidad de los espíritus y el espiritualismo, basándose en los fenómenos de telekinesis, los mensajes de personas muertas, clarividencia y sueños proféticos, siempre transitando por ese lindero que separa la ciencia de “lo irracional”. En 1919 Jung presentó **La base psicológica de la creencia en los espíritus** en una reunión de La Sociedad Británica para la Investigación Psíquica. En ella se limitó al aspecto psicológico del problema y evitó lidiar con la realidad objetiva de los espíritus (Núñez, s/f).

En sus años de estudiante universitario en Basilea, Jung participó en sesiones de espiritismo junto a algunos de sus compañeros, para estudiar médiums en estado de trance en los que estos eran alentados a producir fantasías en estado de vigilia y alucinaciones visuales. También practicó experimentos con *escritura automática* —puede ocurrir o no en estado de trance y consiste en situar el lápiz sobre el papel y empezar a escribir, dejando fluir los pensamientos sin ninguna coerción moral, social ni de ningún tipo. El objetivo es alejarse totalmente de la razón—.

En 1896 tuvo una serie de encuentros con su prima Helene Preiswerk, quien era médium y durante los trances, podía asumir diferentes personalidades convocadas por él mediante la sugestión. Ella representó a parientes muertos; reveló historias de sus encarnaciones previas y articuló una cosmología mística representada en un mándala. Helene fue suspendida tras ser descubierta intentando falsificar apariciones físicas.

La tesis universitaria de Jung se enfocó en la psicogénesis de los fenómenos espiritistas, y cobró la forma de un análisis de sus sesiones con Helene Preiswerk. A través de esas experiencias, los médiums se convertían en sujetos importantes de la nueva psicología. Con este giro, los métodos utilizados por los médiums -tales como

publicación original: 1916), *El libro rojo* (7 de octubre de 2009) y *Arquetipos e inconsciente colectivo* (1970), un científico que experimentó vivencias mediúnicas a través del sueño y algunas visiones; realizó un viaje de individuación, hacia su interior —al que llamó *espíritu de la profundidad*—, su psique —en cuya profundidad se despliega el mito más allá de la voluntad humana y reclama un compromiso permanente por parte del yo—, su alma —una y múltiple, polimorfa— para confrontar con lo inconsciente y que derivó en una técnica para traducir emociones en imágenes: el *método de imaginación activa*; imágenes de lo que ha tenido un efecto decisivo en nuestra existencia.

Del microcosmos jungiano, los espiritistas cruzados realizan especial énfasis en los arquetipos —algunos tomados del propio Jung como el de la madre, y otros identificados en algunas iconografías espiritistas que representan componentes étnicos de lo cubano—, contenidos del inconsciente colectivo, ese lugar innato, de reunión de contenidos olvidados y reprimidos, con modos de comportamiento que son los mismos en todas partes y en todos los individuos; se aplican indirectamente a las representaciones colectivas que son representaciones religiosas (Jung, 1970).

Para Jung, el hombre está siempre y en todas partes bajo el influjo de representaciones dominantes (*arquetipos*), se encuentran en cada individuo; la vida de lo inconsciente colectivo ha sido captada casi íntegramente en las representaciones dogmáticas arquetípicas y fluye como una corriente encauzada y domada en el simbolismo del credo y del ritual. Los *arquetipos* del inconsciente colectivo se manifiestan, por ejemplo, en los motivos mitológicos que estructuran la cosmogonía de los pueblos, de forma análoga o idéntica, y según el propio Jung surgen espontáneamente, sin ningún conocimiento consciente del inconsciente del hombre moderno. Los constructos simbólicos (*arquetipos*) de dioses o espíritus son una extensión, una proyección del hombre y sus relaciones sociales; un espíritu y un arquetipo pueden representar a ambos al mismo tiempo; los espíritus tienden a mezclarse con los arquetipos; son verdades psíquicas que no pueden ser explicadas ni probadas de una manera física (Núñez s/f).

la escritura automática, los discursos en trance y la cristalomancia- fueron apropiados por los psicólogos y se convirtieron en herramientas fundamentales de investigación experimental.

La relación de los espiritistas cruzados con los arquetipos se produce más que en un sentido meramente intelectual, teórico, en un conocimiento profundo de lo que significan como experiencia, a través del trance-posesión. En la praxis de la *imaginación activa* junguiana denominada por la sicóloga y analista junguiana norteamericana Janet Osborn Dallet⁴⁰ como “diálogo con los dioses” —concebidos estos en un marco abarcador, más abierto, sin distinciones binarias sobre lo bueno (los que conocemos tradicionalmente como dioses) y los demonios (lo malo)—, Dallet plantea que se debe dejar a un lado los pensamientos del ego, es decir lograr realmente la desestructuración del uno, para dar la oportunidad al inconsciente de emerger, darle forma externa, estructurar al otro (Núñez s/f). Y ello se logra a través de rituales con velas, música —lo vimos en la *conurrencia simultánea* que se produce no solo en la organización del espacio, del territorio, sino también en la sinergia que ocurre entre los planos espirituales y materiales—. En un post titulado “El arquetipo de la monja⁴¹” del grupo

⁴⁰ Es autora de los textos *The Not-Yet-Transformed God: Depth Psychology and the Individual Religious Experience* (1998) y *When the Spirits Come Back* (1988).

⁴¹ Del post, M Chaviano introduce una definición de monja: (...) *es una mujer que ha sido consagrada dentro de una orden religiosa que sigue habitualmente una vida monástica, enclaustrada, y se acoge a una serie de reglas, entre las cuales suelen estar el celibato, la obediencia, la pobreza, la castidad y, en algunos casos, aislamiento total de la vida civil, conocida como clausura. (...) estudios históricos y arqueológicos han sacado a la luz que, al menos, durante la época medieval las monjas gozaban de poder, salían del convento, se cruzaban (sic) en el monasterio con varones y permitían las visitas de familiares. Así era la vida real. Esta cierta libertad para salir de los conventos y la convivencia con personas que no eran monjas les permitieron acceder a la Corte Real, y a otros eventos de la vida cotidiana. Al tratarse de seres encarnados cada una fue un ser individual: con su propia luz y sombra.*

(...) en casi todas las épocas los conventos femeninos fueron espacios en que las mujeres pudieron satisfacer sus inquietudes intelectuales, tener acceso a la lectura, la escritura y el arte. (...) fueron una vía de escape para muchas doncellas que huían de matrimonios indeseados, y en otros momentos sirvieron de cárceles a mujeres que fueron forzadas, de por vida, a vivir alejadas del mundo y sus familias para consagrarse a Dios. Menos mencionado, pero bastante documentado, es el hecho de que los conventos también fueron escenarios de relaciones sexuales lésbicas y masturbatorias.

Algunas monjas estuvieron asociadas a la práctica del oscurantismo y hasta con la política. Durante la inquisición fueron muchas las monjas que fueron acusadas de herejes y murieron bajo crueles torturas. La historia eclesiástica recoge varios casos de monjas que dedicaron su vida a desarrollar la medicina, eran visionarias, taumaturgas y practicaron exorcismos. La santa Hildegarda de Bingen, proclamada hoy Doctora de la Iglesia por Benedicto XVI, fue una monja benedictina alemana que a lo largo de sus 81 años de vida desplegó una intensa actividad como poeta, naturalista, fundadora de conventos, teóloga, predicadora, taumaturga y exorcista. Ofreció también guías de conducta para alcanzar la vida eterna y se ocupó del funcionamiento del cuerpo humano, sus enfermedades y remedios.

(...) El espíritu de una monja puede darle a su protegido el conocimiento de cómo usar una planta medicinal, o la receta de un ungüento. Así como indicar cómo apartar a un espíritu de bajo astral. ¡Y cómo no!, ciertas monjas también pueden apearse y comportarse como espíritus obsesores. Así que si tienes una monja en tu

Espiritismo Cruzado, M Chaviano —su autora—, toma como referente el concepto de arquetipo de Jung, para criticar dentro del *espiritismo cruzado* la reconfiguración o adaptación de imaginarios en arquetipos:

“En más de una ocasión” se “etiquetan” a los espíritus por lo que se piensa que ellos deben representar y no por lo que en realidad son. En el caso de los espíritus monjas siempre se piensa que fueron ejemplos de castidad, pureza y perfección o que eran prostitutas, adúlteras y madres solteras que se acogieron a la vida monástica para enmendar sus pecados y vivir en el arrepentimiento. Pero no siempre fue así, ni todas vivieron igual ni tuvieron el mismo destino. Lo cierto es que es una idea equivocada el tratar de encasillar a un espíritu por la apariencia con que se nos presenta. Por eso es erróneo pensar, como generalidad, que un espíritu que fue monja es ingenuo o no puede conocer sobre alquimia, medicina natural, herbolaria y exorcismos.



Ilustración 4. Santa Clara de Asís

Patrona de los espirituales; una de las monjas más invocada en el espiritismo. Foto tomada de <https://blogcatolicogotitasespirituales.blogspot.com/2019/08/hoy-se-celebra-santa-clara-de-asis-11.html>

cordón espiritual no la subestimes, desarrolla a este ser mediante las vías convencionales: labores de investigación y desarrollo, rezos, meditación, etc. y las asistencias espirituales correspondientes. Bendiciones.

Sobre esos esquemas trabajan los espiritistas cruzados, como comenta E Silva a propósito de la publicación: *Un espiritista cruzado preparado puede obrar sobre los arquetipos y mágicamente utilizarlos según su necesidad a responder. Por ejemplo, tienes una monja, pero no trabajas con ella, solo sabes de ella el cliché de la monja. Pero decides que te vas a valer de ella para el exorcismo, o para el conocimiento de la teología. Tu monja entonces cubrirá tu necesidad y te acompañará en el trabajo a realizar, no importa si en el ayer fue exorcista o teóloga. Esto es válido para todos los espíritus dentro de los parámetros de su arquetipo. Si tu espíritu no pudiera cubrir tu necesidad, aparecerá otro espíritu, sépalo o no, que cubrirá esa necesidad y dos serán como uno. Tú puedes elegirlo, pero por lo regular aparecerá cuando estés listo para nuevas funciones. Si esto no te lo crees pues no pasará, porque no lo concibes.*

El rescate aquí del *arquetipo* y su relación con el *símbolo*, la *psique* y el *inconsciente colectivo*, planteados desde la sicología analítica por Carl Jung y su discípulo Erich Neumann —reconocido por sus estudios sobre la Gran Madre, aspecto parcial del Femenino Arquetípico—, contribuye al análisis de patrones/modelos de comportamiento sexuales establecidos como significantes y los significados que se manifiestan en las representaciones de los espíritus dentro del *espiritismo cruzado*.

Dos de los principales arquetipos femeninos estudiados por Jung son: *la madre y el ánima*⁴² *o principio femenino del hombre*; *la madre* como arquetipo constituido por valores, actitudes, roles y expectativas arraigados en una tradición sociocultural determinada y poseedor de dos dimensiones, la positiva asociada a la protección, la fertilidad, y la negativa con la muerte, el poder destructivo de la madre naturaleza, lo secreto, lo desconocido, lo tenebroso. Jung identificó el *ánima* que representa la parte femenina en el varón y el *ánimus*, la varonil en las

⁴² El concepto de “espíritus” no solo influye en el desarrollo de la teoría de Jung — el desarrollo de los conceptos de arquetipos y del inconsciente colectivo fueron, en alguna forma, un intento de explicar y entender sus experiencias con los “espíritus”—, sino que se encuentra presente en muchas de sus experiencias personales. Los escritos de Jung nos ofrecen muy poca luz sobre su vida y experiencias personales con la excepción de su autobiografía, la que comenzó a escribir cuando tenía más de ochenta años y llamó *Memorias, sueños, pensamientos*. En el capítulo “Confrontación con el inconsciente”, Jung nos describe la crisis espiritual que experimentó entre los años 1912 y 1917. Este fue un período crucial en términos de su desarrollo personal y la estructura de su teoría, debido a que decidió emprender el viaje hacia el inconsciente colectivo y explorar todas aquellas dimensiones ocultas de su personalidad. Jung escuchó la voz de una mujer dentro de él, y estas experiencias con esta figura interna dieron origen al concepto del *ánima*. Él le escribía cartas a su *ánima* tratando de distinguir entre él y la figura femenina (Núñez, s/f).

mujeres, como trastocamiento de identidades que expresan lo que él denomina principio de equilibrio entre los opuestos y su compensación. Entendiendo con ello, que el sujeto, es un *compuesto de género* (Segato, 2010, p.77) cuya composición mixta, plural, varía en los ámbitos de experiencia que constituyen su interioridad.

Cada hombre es portador de una mujer indeterminada según Jung, que es patrimonio inconsciente, vivo, inmaterial, heredero de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina (ancestral), que opera sobre las emociones y afectos en los hombres, otorgándole virtudes y rasgos asociados a la mujer. Al respecto, escribió en *Arquetipos e inconsciente colectivo*:

“Si el *ánima* está constelizada (sic)⁴³ en mayor grado, afemina el carácter del hombre y lo hace sensible, susceptible, caprichoso, celoso, vanidoso e inadaptado. Resulta un hombre en estado de “malestar”, que difunde el malestar en un más amplio círculo. (...) homosexualidad, por regla general se caracteriza por la identificación con el *ánima* (Jung, 1970, pág. 67).

Para representar el *ánima*, Jung determinó tres categorías dicotómicas en las que se identifica el no reconocimiento de la mujer como sujeto, el cuerpo femenino como significante, el dualismo asimétrico naturaleza/cultura, y el control y dominio de la mujer por su proximidad a la naturaleza. La categoría dicotómica *hada versus bruja*, por ejemplo, se refiere al poder devastador como aspecto negativo de la mujer que produce temor en el hombre —y en la sociedad masculina—, y que según el autor su origen está en la proyección de la imagen del *ánima*, de su propio yo femenino (Saiz, et. al., 2007), al que la masculinidad hegemónica se resiste por exponer su fragilidad.

Los espiritistas trabajan con problemas del *ánima* y el *ánimus* dentro de su tratamiento, afirma el sicólogo puertorriqueño Mario Núñez Molina en su texto *Arquetipos, espíritus y complejos: El espiritismo a la luz de la psicología junguiana*. También expone otras afirmaciones sobre la importancia del espíritu como arquetipo y su influencia en los procesos identitarios, terapéuticos, desde la concepción junguiana del espiritismo y la psicología analítica como sistemas de sanación: El sanador espiritista explica muchos de los problemas espirituales como causados por un espíritu del sexo opuesto que alguna vez estuvo

⁴³ Según el diccionario de la Real Academia Española, el término no existe. Otro similar es *constelada*: adj. Lleno, cubierto.

enamorado del cliente, tanto en una vida pasada como en el presente. Estos espíritus causan problemas a los clientes en el matrimonio o en el desarrollo de relaciones íntimas con individuos del sexo opuesto. El arquetipo del hombre viejo y sabio corresponde en cierta forma a lo que los espiritistas llaman “guías espirituales”. En el espiritismo es esencial el conocer y comunicarse con los guías espirituales. Estos son elementos muy importantes ya que protegen al cliente de la influencia de espíritus ignorantes y de condiciones negativas. Estos guías espirituales se manifiestan en figuras arquetípicas, como por ejemplo un jefe indio, una mujer negra, un sacerdote, una monja, una santa como Teresa de Jesús, entre otros. En el espiritismo la persona tiene que confrontar el mundo espiritual y en la psicología analítica la persona confronta el inconsciente colectivo. Esta similitud fue reconocida por Jung en su autobiografía cuando comparó el inconsciente colectivo con la tierra de los muertos. Para Jung, el conocimiento de las figuras inconscientes facilitará el proceso de individuación, mientras que en el espiritismo es necesario conocer el mundo espiritual y establecer una relación con los espíritus (Núñez, s/f).

Los *mpungos del palo monte* se parecen más a los *orichas de la santería*

Las distintas formas de representación de *mpungos* de la *regla de palo monte* y los espíritus (*espiritismo cruzado*) se han construido permeadas por pautas de significados compartidos (modelos culturales simbólico-expresivos) con los *orichas* de la *regla de ocha* o *santería*, el sistema cultural con mayor influjo en la conformación de lo cubano y en el *sistema religioso afrocubano*, impregnándolos de sus propias representaciones míticas y binarias del ser hombre y el ser mujer, y que fueron reconstruidas con el aporte del imaginario colonial y esclavista católico. Sobre el acriollamiento de los nombres de los *mpungos* o divinidades *bantús* en la cosmovisión afrocubana, existe una tesis de Roger Bastide referente a los esclavizados de esa etnia, que plantea una subordinación del *palo monte* a la *santería* debido a que eran más permeables a las influencias circundantes —lo que valida su permanencia en el *sistema religioso afrocubano*—, portadores de un vago animismo que se mezcló fácilmente y casi se perdió entre las creencias populares coloniales (aparecidos, fantasmas, brujas) y las de los indígenas⁴⁴: “Lo que verdaderamente caracterizaba la religión *bantú* era el culto de los antepasados, pero la esclavitud, al dispersar los linajes, destruyendo completamente la

⁴⁴ El investigador Joel James Figarola atribuye la presencia de restos humanos cargados mágicamente, es decir rellenos con sustancias consideradas mágicas, al aporte de los rituales de los aborígenes cubanos.

organización familiar, hizo imposible la perpetuación de este culto”⁴⁵ tanto en México como en Cuba (Bastide como se citó en González, 2009, p.262).

Por lo que en estas asociaciones establecidas por “equivalencias”, “tendencias” o “corrientes”, los *mpungos* trastocaron sus identidades para asumir las de sus equivalentes los *orichas* como resultado también de relaciones de poder entre prácticas, la reactualización del legado que se asume como tradicional y la “proliferación caótica de cultos y fragmentos de cultos que aparecieron y desaparecieron, dando lugar a otros, que aparecieron con nuevos cargamentos de esclavos” (Bastide como se citó en González, 2009, p.263). El dios supremo *Nzambi*, de la *regla de palo monte*, se pareció cada vez más al *Olodumare yorubá* que a la propia divinidad que se rinde culto en la originaria cultura *bantú*.

La “tendencia”, “corriente” o “equivalencia” articula la *representación múltiple*. M Chaviano —espiritista cruzada, *yaya* o sacerdotisa de la *regla de palo monte* y santera iniciada en el culto a *Yemayá*—, relaciona la tendencia con la inclinación, atracción, preferencia o disposición natural hacia un *oricha*, santo, comisión espiritual o actividad religiosa por tener semejanza con la forma de trabajar, gustos o misión espiritual que los caracteriza. E Silva —espiritista cruzado—, encuentra en lo que denomina *campo vibracional*, un sistema de concurrencias simultáneas entre elementos mágicorreligiosos atribuidos a cada entidad espiritual o divinidad y que circulan entre sus representaciones múltiples, estableciendo inclinaciones, atracciones, preferencias o disposiciones naturales que se complejizan. “Cada color tiene una vibración diferente y eso es magia —publica E Silva en el grupo Espiritismo Cruzado—; y no son solo los paños o telas, son también las flores y las frutas (específicas). Pero esas vibraciones de los colores son asimilables por los seres vivos y a la vez nutrientes

⁴⁵ En México, que prevalecieron los africanos esclavizados de la etnia bantú, “las religiones africanas no cumplieron las funciones que según Bastide eran necesarias para que se mantuvieran. La primera de estas funciones es la de sustitución, a través de la cual, en aquellos lugares donde esta función sí se produjo, surgieron hermandades africanas como microcosmos dentro de los cuales era posible elevarse socialmente, ya que la movilidad social vertical general era imposible. En la Nueva España la movilidad social y económica de los africanos, aunque restringida, sí existía, y en parte consistía en mezclarse convirtiéndose en mestizos o mimetizándose de plano con los indígenas, o en obtener un puesto de confianza con el patrón blanco convirtiéndose, a su vez, el propio africano en explotador de indígenas. Tampoco hubo una función de compensación, que a través del trance místico los hiciera huir de las duras realidades de la vida, por la misma falta de oportunidad para reunirse en sus rituales de origen africano en los que podían entrar en ese trance. Tampoco se cumplió la función de identificación, por la que la secta se convierte en un lugar de encuentro y protección del grupo que se halla marginado, no integrado en la sociedad global, ya que el mestizaje, sobre todo con los indígenas, no permitió la formación de estos grupos y, allí donde se formaron poblaciones de negros y morenos, como las de Cuijla o Yanga, fue otro tipo de identificación el que se dio frente a los grupos indígenas y mestizos vecinos en los que la religión no jugó ningún papel” (González, 2009, p.263).

espiritualmente. Cada uno de nosotros compartimos el color de nuestro ángel tutelar que nos hace ser del mismo campo de vibraciones y atraernos mutuamente”. Estableciendo distancias con la teoría del color o la estereotipación de género del rosa y el azul, esta exégesis que realiza E Silva nos revela que el universo cromático en el *sistema religioso afrocubano* emite un campo de vibraciones definitivamente sexuado; ser hijo de *Changó* significa vibrar con energía masculina, porque *Changó* es fuego y se representa con el color rojo.

El género de la personalidad del muerto con tendencia al *oricha*

Los cánones de conducta de los *orichas* produjeron modelos estereotipados que inciden en el *género de la personalidad* (Segato, 2010) de los sujetos religiosos: la violencia como representación de poder; el temperamento sensual relacionado a las aventuras extraconyugales como expresión del cuerpo sexuado; dicotomía fuerte-delicado en la construcción física de los cuerpos masculinos, musculosos como representación de dominio mientras el cuerpo estilizado femenino representa elegancia, delicadeza, sinónimo de femineidad; el honor como valor agregado de la masculinidad; entre otros (Saldívar, 2011). Estos componentes del género de la personalidad de los *orichas* forman parte del amplio imaginario que sobre ellos rearticulan los sujetos que establecen relaciones de parentesco religioso. La determinación de ser hijo o hija de cualquier *oricha*, reorganiza la identidad y legitima el sentido de sus vidas; aun operando en un orden simbólico masculino, las mujeres se reapropian de cualidades como la inteligencia, sagacidad, agudeza, liderazgo en actividades económicas o no, valor, capacidad de gestión, de crecerse ante situaciones al ser objeto de discriminaciones y demás, legitimadas como masculinas (Cedeño, 2020).

El *género de la personalidad* (Segato, 2010) se establece en la noción de que el género del *orisha* o el espíritu atribuido a la persona como su entidad tutelar o guía protector, habla del género de su personalidad. Es un género síquico no necesariamente vinculado con el sexo, género u orientación sexual del sujeto religioso, pero que cumple la misma función de los arquetipos introducidos por Jung, *ánima* y *ánimus*, en la psique, como formas de expresión del inconsciente. Las divinidades *Changó* y *Ochún*, a partir de las relaciones de parentesco con sus hijos terrenales afincadas en las ceremonias de iniciación, preservan y circulan esquemas tipificadores de comportamiento y de rol de género, determinan conductas apropiadas por sus seguidores y que son socialmente escenificadas mediante la

sistematización de símbolos y significados en concurrencia con comisiones espirituales africanas del *espiritismo cruzado* y los equivalentes *mpungos* del *palo monte Siete Rayos* —guerrero que trabaja con el fuego y la pólvora, se identifica por el color rojo— y *Mamá Chola* —dueña de los ríos y del oro, se identifica con el color amarillo—.



Ilustración 5. Ochún

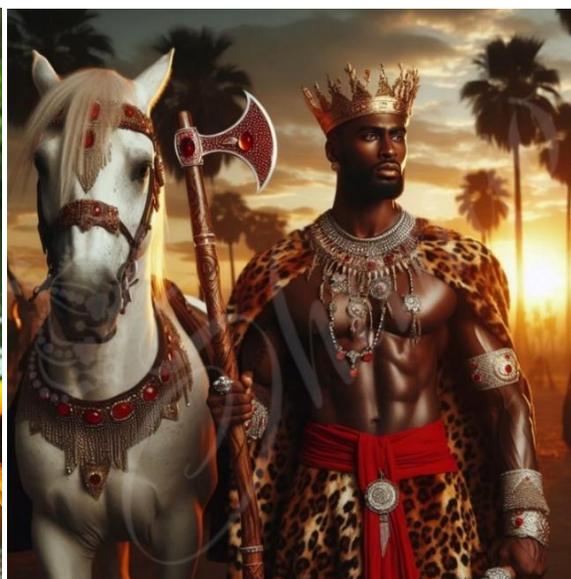


Ilustración 6. Changó

Ambas imágenes —tomadas del perfil Shangó Bonito en Facebook—son construcciones modernas de estos *orichas*, en las que entre otros elementos, se pueden identificar cánones de belleza, corporalidades imaginadas y sobre todo representaciones sexoeróticas.

*Changó*⁴⁶ y *Ochún*⁴⁷ son epítomes de la masculinidad y la femineidad respectivamente; él representa la virilidad, la belleza y la fuerza masculinas, macho seductor y mujeriego, y es

⁴⁶ *Changó* es un *oricha* mayor que goza de gran popularidad en la *santería*, de quien se dice es su rey. Divinidad del fuego, del rayo, del trueno, la guerra, los tambores, la música y la belleza viril. Representa todas las virtudes y defectos concentrados en una persona: trabajador, valiente, buen amigo, adivino, curandero, pero también mentiroso, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador. Patrono de los guerreros y tempestades. Sus collares son rojo y blanco alternos. Se sincretiza con Santa Bárbara. Sus hijos, según recogiera Natalia Bolívar en su libro *Los orichas en Cuba*, son voluntariosos, enérgicos, de desmedida inteligencia, altivos y conscientes de su valor. Toleran las discrepancias con dificultad y son dados a violentos accesos de cólera. Pendencieros, fiesteros y libertinos, son verdaderos espejos del machismo.

⁴⁷ *Ochún* es un *oricha* mayor, de las más populares del panteón afrocubano. Divinidad de los ríos y manantiales, de la maternidad y la femineidad. *Ochún* es la Venus *lucumí*. Se representa como una mulata bella, sensual, buena bailadora, siempre alegre y con el persistente tintineo de sus manillas. Sus collares llevan cuentas amarillas y color miel, y pueden ser alternados con cuentas rojas, verde esmeralda o amarillo mate, ámbar. Se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba. Sus hijos son simpáticos y fiesteros, voluntariosos y con un gran deseo de ascensión social. Aman las joyas, los perfumes y la buena ropa. Son sensuales, pero se esfuerzan por no chocar con la opinión pública, a la que conceden grandísima importancia.

mediante la danza que acentúa su atributo fálico de poder con movimientos pélvicos lujuriosos; mientras *Ochún* su representación simbólica está mayormente centrada en la construcción del cuerpo y la identidad femeninos, la sensualidad y la miel, el deseo como reafirmación del cuerpo y el prestigio femeninos, la seducción, pero también a la intensidad de los sentimientos, a los amores y desamores, al desarrollo embrionario hasta la formación del feto, la necesidad de procrear, común mayormente en las divinidades femeninas. La coquetería de *Ochún* ha sido malinterpretada en la diáspora, llegando a identificarse como prostituta; aunque, “la noción de considerar la sexualidad y la sensualidad obscenas nace con las religiones judeo-cristianas e islam” —me comenta el *obá* Miguel W. Ramos, *oriaté* e investigador de las religiones afrocubanas. Los sujetos religiosos mediante la *conducta restaurada* (Saldívar, 2011) de manera simbólica y reflexiva, se ponen en contacto, recuperan, recuerdan o hasta inventan tramas de memoria, para imitarlas y repetirlas en acto de transmisión, afianzamiento, de reafirmación, en el trance y en la vida cotidiana; performando el género, manteniendo las expectativas socialmente determinadas de los comportamientos de los hombres y las mujeres y de sus espíritus y divinidades, que les determinan nociones propias, individuales, personalizadas, de estar en el mundo.

Con el desarrollo del trance-posesión, a nivel personal se va formando un ser plural, diverso, que exterioriza su multiplicidad de formas idiosincráticas debido a mecanismos de autoconocimiento y autoproducción en la identificación y trabajo sistemático con el muerto. Beba es mi segunda madrina u *oyubona* en la *santería*. Está iniciada en el *oricha* varón *Eleggúá*⁴⁸ y es espiritista al igual que mi madrina María Inés. Desde niña, Beba ha estado “viendo lo espiritual”; su madre fue una gran espiritista, por lo que su virtud quizás haya sido legado familiar. Aunque había observado a muy pocas mujeres incorporar espíritus masculinos a sus cuerpos, con ellas la experiencia fue más sistemática. Beba posee o la acompañan, dos espíritus varones: uno congo de ascendencia *bantú*, con tendencia a *Sarabanda-Oggún* y otro, africano, que se llama Benito, con “tendencia” o interconexión con el *Siete Rayos del palo monte* que se vincula al *Changó* de la *santería*, que se sincretiza con la Santa Bárbara adorada en la Iglesia católica⁴⁹. Benito y Beba se “encontraron” en un río

⁴⁸ Divinidad *yorubá* de los caminos y las puertas, representado en Cuba por la figura de un niño travieso e impredecible, al ser alegoría del destino. Se sincretiza con el Niño de Atocha y San Antonio de Padua.

⁴⁹ La analogía del *oricha* con la virgen mártir de Nicomedia, patrona de la artillería y la minería, dicotomía de género mediante, fue de fácil asociación no solo por los símbolos que la representan: espada, rayo y manto rojo,

de la provincia de Guantánamo, Cuba, y se convirtió en su guía protector. Benito es macho, bebe abundante aguardiente, ron, fuma puros, es virtuoso, bromista, desafiante, transmite mensajes, aconseja, y en ocasiones ha coqueteado con alguna mujer. Y esto último no ha sido problema para Beba, “quien está es Benito” y no ella, asevera; porque él es varón y ella es hembra⁵⁰. En este caso, no se trata de que Beba en su cotidianidad deba asumir una expresión de género masculina por las divinidades y espíritus que la acompañan —ni que ello determine su orientación sexual en este ejemplo, aunque en otros sí se cumpla—, sino más bien la tensión constante que genera esta transividad entre los géneros y la delimitación de los espacios y contextos en los que se expresa: la femenina (el self) o la masculina (la heredada por su interrelación con la entidad espiritual, reafirmando su propio *ánimus*), constantemente vigilada por el orden social heteronormativo. Cumpliendo estas disposiciones y estableciendo las distinciones, la espiritista mediante el trance-posesión estará ofreciendo la representación legitimada que demanda el deber ser masculino.

En cambio, cuando son los varones quienes asumen las identidades femeninas durante el trance, y añaden a sus performances, atuendos culturalmente establecidos como femeninos (abanicos, castañuelas, faldas) o emplean ademanes considerados culturalmente como femeninos, van construyendo a nivel social una idea (representación) de feminidad, reprimida o no, lo que a su vez contraviene las disposiciones del orden social heteronormativo cuya función higienizadora es coartar. Aunque el espiritista varón, feminizado o no, represente mediante el trance-posesión, a la entidad espiritual femenina, más o menos “contaminada” y ello genere tensiones, también estará ofreciendo la representación legitimada del deber ser masculino al performar la mujer-madre socialmente imaginada. Papapón tenía hecho, estaba iniciado, en la *oricha Yemayá*, divinidad *yorubá* del mar, y pasaba un espíritu con tendencia a *Yemayá* que se llamaba Lucía, conga zalamera que inmediatamente bajaba al cuerpo de su caballo, pedía mantón azul adornado con lentejuelas; mostraba media pierna; empinaba sus labios, mirada de reojo y retadora; colocaba el brazo en su cintura; pedía su jícara con aguardiente y comenzaba a adivinar. Papapón nunca

o por considerarse protectora contra los daños del temporal, los rayos y centellas, sino también por cierto mito *yorubá* recogido en la literatura del *Ifá* cubano en el que Changó, *oricha yorubá* de la virilidad, de los rayos y truenos, escapa de sus enemigos travestido con los atuendos de una de sus esposas: *Oyá Yansá*.

⁵⁰ En Cuba el término hembra se refiere al sexo biológico asignado al nacer a una persona con vulva.

disimuló sus preferencias homosexuales a ese “pueblo religioso” que lo seguía, tenía fe en él e iba a verlo diariamente en su casita del barrio de Párraga, periferia de la capital habanera. Así también ocurre con la gitana de Ramoncito, el del pueblo de San Nicolás, que agita los brazos y mueve los dedos como si sonara castañuelas, y hace acto de presencia cuando de situaciones amorosas se trata.

Los llamados indistintamente muertos o espíritus mujeres, están entre las más populares en el sistema de representaciones del *espiritismo cruzado*. Son herencia étnica: las congas —de ascendencia *bantú*—, las denominadas africanas —término impreciso en el que se encierra, considero, las demás etnias que fueron esclavizadas⁵¹— y las gitanas, interconectadas por sus “tendencias” con las divinidades *bantúes Madre de Agua, Mamá Chola, Centella Ndoki*, o las *yorubás*⁵² *Yemayá, Ochún y Oyá Yansá* respectivamente; esquemas corpóreos de percepción y acción más o menos definidos, populares entre mujeres y varones homosexuales. Las devociones marianas, el culto a la imagen de María bajo la advocación de múltiples virtudes: Virgen de la Caridad del Cobre, Virgen de Regla, Virgen de las Mercedes, Virgen de Guadalupe, Virgen de Loreto, Virgen del Carmen, y mujeres mártires canonizadas como Santa Bárbara, Santa Teresita del Niño Jesús, influyeron en la construcción de los arquetipos femeninos de los espíritus.

La *representación múltiple* desde una perspectiva de género, es un expediente conciliatorio en el *sistema religioso afrocubano* en el que circulan y se establecen diversos sistemas de representaciones sobre el cuerpo, el sexo, el género, contruidos, delimitados y disciplinados, configurando discursos sociales desde el orden simbólico masculino que han funcionado como campos de poder⁵³. Es una retórica de reafirmación de lo masculino en todos los ámbitos, que alcanza su máxima expresión en el *palo monte* segmentando todos sus elementos por criterios sexogenéricos: en la sintaxis mágicorreligiosa de las plantas, de los minerales, de los animales, escogidos acordes al sexo del individuo al que se le oficia y que

⁵¹ Los grupos que llegaron en mayor número durante los siglos XVI y XVII fueron los *kongo*, los *ngola*, los *luanda*, los *mandingas* y los *bambará*. En los siglos XVIII y XIX predominan los *lucumí* o *yorubá*, los *carabalí* y los *arará* o *dajomê* (Fernández, 2005).

⁵² *Yorubá* es un gentilicio de origen árabe; se aplicaba solo a los habitantes de la ciudad-Estado de Oyó, al sudoeste de la actual Nigeria. Ver más en Glosario.

⁵³ Parfraseando a Abel Sierra (2006, p.178).

interactúa con el muerto de la *nganga*. Tal *ficción dominante* permea todo el *sistema de concurrencias simultáneas* en la *regla de palo monte*, por lo que iniciar al sacerdocio al homosexual dentro del *malongo* —como también se le conoce a la *regla de palo monte*— no solo supone para muchos de sus sacerdotes, quebrantar el tabú sino también el orden natural en sí.

El capital simbólico que alude la representación del objeto en el *sistema religioso afrocubano*, preconditiona su representación tangible, la que se figura en la memoria del individuo y la actuación ritual correspondiente; su referencia simbólica trasciende lo material para activar el reconocimiento de los valores mágicos y los mecanismos de veneración del simbolismo que representa. Criterio que obra interiormente, al tiempo que ordena participa de lo ordenado. La *representación múltiple* valora, integra y prefija límites en la lógica y dinámica internas de cada sistema, como una suerte de tipologización que fija las fronteras epistemológicas rituales que a la vez se desdibujan en dinámicas prácticas relacionales (Ruiz, s/f).

1.4. Patrimonio simbólico: figuras que condensan tramas de memoria, identidad y significación

La noción de *arquetipos* como tríada de significados que circulan en *representación múltiple*, alcanza su figura palmaria más acabada, dentro de las denominaciones de espíritus que conforman el cordón espiritual de cada persona, compartidos por sus raíces étnicas y culturales. Son los espíritus de congos y congas, africanos y africanos, gitanas españolas o rusas, indios e indias, gladiadores, monjas carmelitas y padres de la iglesia católica, entre otros tantos, “componentes del imaginario cultural y colectivo cubano” que captan “historias del pasado (de seres difuntos) también vividas en el presente por los vivos” (Espírito 2013, p.26) y que constituyen el *patrimonio simbólico* (Giobellina, 1986; Segato, 2002).

Fernando Ortiz (1942) en su texto etnográfico *Los cordoneros de Orilé*, describe entre los espiritistas, a los atrasados o espiriteros y caracteriza sus fenómenos de posesión sobrenatural —no exclusivos de los africanos— como creencia básica, “atrasados”, que se comunican con espíritus ultramundanos —no considerados desarrollados—, más populares y alejados de la élite. Destaca la presencia de congos e indios para labores de sanación, junto a otros espíritus como el médico Juan Bruno Zayas o personajes del imaginario católico; con lo cual ilustra

esa condición étnica, cultural cubana, de mezcla, a través de los componentes de su imaginario colectivo espiritual. De esos centros espiritistas apunta:

(...) “bajan” con frecuencia, además de espíritus anónimos o conocidos, otros de personajes célebres. En cierta ocasión nos dijeron que con efectiva camaradería nos estaba hablando Aristóteles. Ahora en Cuba “bajan” asiduamente espíritus de indios y de congos, sobre todo para curaciones; y entre los cubanos de nombradía, el médico doctor Juan Bruno Zayas.

A causa de la mescolanza de las creencias religiosas, que en gran parte de nuestro pueblo constituyen un conglomerado de dogmas, herejías, supersticiones y ritos traídos de todos los continentes, cruzados y recruzados entre sí, de modo tan absurdo como nuestro folklórico “arroz con mango”, también se dice que a las apariciones de los espiritistas acuden personajes del cielo católico como San Luis Beltrán, el moderno San Juan Bosco y hasta el milenarismo San Cristóbal, santo del cual la hagiografía sería está poco segura de su existencia real y más bien parece una cristianización de los paganos Hércules y Tifón, con el mundo a cuestas y una palmera de bastón (Ortiz 1942, p.107).

En contextos como México y Venezuela, las espiritualidades emergentes como malandros, guerrilleros, sicarios, el culto a Jesús Malverde, transitan entre lo sagrado y lo cotidiano, son reflejos de conflictos y preocupaciones sociales contemporáneas. De esta manera, el espiritismo demuestra su capacidad de recrearse tomando y aportando al contexto sociocultural en el que se relocaliza (Castro, 2017); aunque en el *espiritismo cruzado*, incluso en esos mismos contextos, se vislumbra cierto estatismo con la predominación de espíritus de una etapa cronológica específica: la colonial, son la insurrección, la esclavitud y el ansia de libertad las representaciones fenomenológicas que adquieren en ellos cierto nivel de materialidad y significación. Los espíritus de los congos, africanos, descendientes de africanos nacidos en Cuba (criollos), gitanas, monjas, indios, chinos, haitianos, conforman prototipos que aparecen como “médiums de la memoria colectiva que encarnan y actúan historias de la esclavitud y resistencia, de la vida colonial” y “como encarnaciones de la memoria colectiva” (Von Wangenheim, 2009, p.188). Recuerdo esa frase cubana tan trillada para rememorar la influencia africana en el etnos de la Isla: “quien no tiene de congo, tiene de carabalí”, como una simplificación del sincretismo y también de la herencia africana, con la que se intenta reafirmar que todos tenemos un ancestro negro y brujo en nuestra genealogía insular.

El *patrimonio simbólico* es un entramado sociohistórico, cultural, en lo espiritual de la propia nación; está compuesto por una multiplicidad de corrientes de espíritus, identidades étnicas, recurrentes en los procesos fundacionales de lo cubano; “figuras que condensan tramas de

memoria, identidad y significación” (De la Torre, 2016, p.13); que refuerza un discurso derivado/reproductor de lo más tradicional y conservador de la opinión pública. Con la transculturación⁵⁴ en Cuba, relativo a los encuentros y fusiones típicos ocurridos durante el colonialismo, se fijaron e interactuaron referencias culturales mediante mecanismos multiculturales⁵⁵ de preservación de la dimensión referencial de la cultura y de interrelación profunda e identificación de cada una de las culturas en contacto, “donde cada uno de los componentes étnicos introduce su patrimonio de cultura y lo lleva a formar parte del horizonte de los ‘otros”” (Segato 2002, p.257). Referencias que aluden a una memoria conectada mediante el acto ritual, a linajes de entidades espirituales representativas de esas culturas, componentes étnicos de la nación.

Los linajes de entidades espirituales del *patrimonio simbólico* (Segato, 2002, p.256) comparten y aportan significado, ya que “cualquier adepto puede entrar en posesión por espíritus de cualquier linaje y, como es costumbre, por espíritus variados de más de un linaje. Lo étnico constitutivo pasa, alegóricamente, de mano en mano, es herencia de todos” (p.256). Los espíritus en sus diversas representaciones son memorias populares emergentes del microcosmos que simbolizan, trazadas irregularmente sobre una narrativa social, histórica y religiosa de origen diverso, diferente en parte al de las representaciones legitimadas por la memoria histórica⁵⁶, lo que articula una subalternidad, un *punto de vista fugitivo* (Steadly,

⁵⁴ Término introducido por el antropólogo y etnólogo cubano Fernando Ortiz, considerado el Tercer Descubridor de Cuba, para ilustrar los hibridismos culturales múltiples que ocurrían en un mismo contexto cubano.

⁵⁵ Rita Segato en su texto *Identidades políticas/alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global*, se refiere al modelo étnico brasileño con algunos vasos comunicantes con el cubano, enfatizando que “la pluralidad continúa estando presente y representada, pero, por un mecanismo multicultural muy peculiar que hace que cada una de las culturas en contacto, a pesar de mantenerse precisa en tanto referencia, consiga envolver, abrazar, impregnar con su presencia, tener un potencial de convocatoria o, simplemente, hacerse presente en una parcela mayor de la población que en un grupo social específico. Se preserva, así, la dimensión referencial de la cultura, pero se pierde, en buena medida, la concepción emblemática territorializada, esencial, de la etnia como parcela de la nación. Se gana indudablemente, la interrelación profunda, la identificación, la convivencia posible entre los segmentos diversos de la población” (Segato, 2002, p.256).

⁵⁶ El desenlace convulsivo entre la memoria verdadera (de las llamadas sociedades primitivas) y la memoria-historia, plantea Pierre Nora (1984a), equivale a la ruptura de la identidad y la adecuación; y presupone una amplitud del “plato de la memoria colectiva” (Nora, 1984b, p.4). Nora (1984c) caracteriza a la *memoria verdadera* —de las sociedades primitivas—: social, intocada, en la que los hombres se reconocen, moderna, vivencial, experiencial e individual, psicológica, subjetiva; mientras la *memoria-historia*: integrada, dictatorial, memoria sin pasado —escrita por los historiadores—, todopoderosa, que reconduce siempre la herencia

1993, p119). Es decir, un conjunto de voces fragmentadas, engarzadas con historias singulares de experiencias personales que no dependen de un marco globalizador para su circulación o decodificación, sino que solo tienen sentido en su individualización.

Justamente en el decimonónico, varios personajes costumbristas que fungen como patrones arquetípicos, representaciones simbólicas y modelos de sujetos sexuados, fueron portadores de ciertos valores y paradigmas de comportamiento sexual acordes a la incipiente nación cubana sexuada, imaginada, pensada en términos esencialmente masculinos y heteronormados no solo por las autoridades coloniales y la burguesía esclavista cubana

(...) esta «nación» es excluyente de las mujeres y sujetos que se sitúan fuera de los cánones de la masculinidad o feminidad hegemónicas, pues, ni mujeres ni «invertidos» tienen cabida en la Patria porque sus actitudes apocadas van en detrimento del Estado. La Patria necesita de hombres fuertes, esforzados y juiciosos para emprender su desarrollo (Sierra, 2006, p.27)⁵⁷.

Varios descendientes de africanos esclavizados identificados como congos, o africanos, y los criollos que participaron en la guerra de independencia, se les nombró mambises. En el siglo XIX, el mambí apareció para llenar un vacío en la épica narrativa social cubana, su imagen de masculinidad⁵⁸ y virtudes guerreras se construyó y reforzó en momentos históricos de

—héroes, orígenes, mitos—, vivida como un deber. Narrar la historia de la historia, según Nora (1984d), rehacer la historiografía, mitos e interpretaciones, es síntoma de la no identificación con su herencia.

“En el corazón de la historia trabaja un criticismo destructor de memoria espontánea. La memoria siempre es sospechosa para la historia cuya misión es destruirla y rechazarla. La historia es la deslegitimación del pasado vivido. En el horizonte de las sociedades de historia, en los límites de un mundo completamente historizado, habría desacralización última y definitiva. El movimiento de la historia, la ambición histórica no es la exaltación de lo que verdaderamente pasó sino su anulación. Sin duda un criticismo generalizado conservaría los museos, las medallas y los monumentos, es decir el arsenal necesario para su propio trabajo, pero vaciándolos de lo que, a nuestros ojos hace de ellos lugares de memoria. Una sociedad que se viviera íntegramente bajo el signo de la historia no conocería, al fin de cuentas, más lugares donde anclar su memoria que una sociedad tradicional” (Nora, 1984, p.3).

⁵⁷ El autor llega a esta conclusión a partir del análisis del texto *Carta crítica al hombre muger* atribuida su autoría al presbítero José Agustín Caballero. Es un texto considerado fundacional por su “incipiente carácter nacionalista e insertado en la red discursiva y constitutiva de la sexualidad en la sociedad criolla; este, quizás, sea el primero en esbozar nociones de nacionalidad a través de un ordenamiento de las costumbres sociales y prácticas sexuales” (Sierra, 2006, p.23). Fue publicado el 10 de abril de 1791 en el *Papel Periódico de La Havana*.

⁵⁸ Sobre la presencia en los campos de batalla, de varones considerados afeminados por sus prácticas homoeróticas, Abel Sierra concluyó: “Los transgresores de esos patrones estéticos y morales —que introdujeran elementos discordantes en el grupo— adquirirían categoría de «raros». La rareza se identificaba, generalmente, con la asunción de roles y atributos considerados como femeninos. (...) Ser «raro» en la manigua insurrecta implicaba ser criticado, censurado y conducido generalmente al ostracismo social; implicaba no trascender en

frustración del proyecto nacional insertándolo en los discursos de la nación posguerra. En el mito y la imagen masculina del mambí sobresalían los valores: fuerza, valentía, decisión, sexuales dentro de los cánones patriarcales (Sierra, 2006).

Desde finales del siglo XVIII y hasta el XIX, es el periodo fundacional de la conformación de la sexualidad insular cubana en el cual proliferaron

(...) discursos destinados a elaborar modelos de comportamiento socio-sexual, y a diseñar sujetos *sexuados*, modos de vida y mentalidades que se desean para el país, que regulen los procesos de reproducción y movilidad social, que garanticen a largo plazo la estabilidad de los grupos y la ideología predominante (Sierra, 2006, p.16).

La construcción de la sexualidad ha sido utilizada para definir y regular las nociones de nacionalidad, capas, estamentos y clases sociales. Históricamente, se ha establecido una analogía entre cuerpo humano sexuado y cuerpo social sexuado; es decir, se vislumbra la confección y el diseño del proyecto de (...) la *nación sexuada* occidental que tiene sus bases en el siglo XIX y que la contemporaneidad, por supuesto, hereda (Sierra, 2006, p.17).

La *nación sexuada imaginada* construyó un cuerpo nacional que además de que se debatía, como concluye Sierra Madero en su texto, entre la permeabilidad y la impermeabilidad, también se construyó positivamente a partir de la negación del “otro”. Y estos debates me remiten a la resignificación de lo que es ser hombre en la sociedad contemporánea; cómo muchos varones con una orientación sexual homoerótica que en los años sesenta, setenta, ochenta y hasta los noventa del siglo XX en Cuba fueron desterrados de la condición social de hombre, son “reivindicados” por esa misma sociedad que ha relativizado el requisito de heterosexualidad exclusiva —para ser considerados hombres— con valoraciones positivas de posturas, valores, ante ciertos hechos de índole político-social. Pero también el reconocer socialmente como “hombres” a varones con una orientación sexual homoerótica tiene una función punitiva y degradante para otros varones heterosexuales en la sociedad machista, a los cuales se les ofende al reconocer que “aquel siendo maricón, es más hombre que tú”.

Los espíritus inscriben en los cuerpos de los médiums, el sello de la magia, de las prácticas adivinatorias, de la clarividencia, del curanderismo (en varios casos, con un sorprendente conocimiento de la botánica en función de ritos terapéuticos y mágicos), de la experiencia

la Historia” (Sierra, 2006, p.55). De entre los ejemplos que cita, está la historia del mambí Manuel Rodríguez alias La Brujita y cuya semblanza aparece en el texto del Mayor General y combatiente de las tres guerras de independencia cubanas Serafín Sánchez, *Héroes humildes y los poetas de la guerra*, publicado en 1893.

violenta de la esclavitud en el proceso de encarnación sobre el cuerpo del médium, y se manejan con referencias locales imprecisas tanto en la topografía del territorio colonizado como en el de origen.

Comisiones espirituales como sello de patrimonio simbólico en sistema de concurrencias

Las comisiones espirituales se identifican según lo que fueron en su última reencarnación: los congos, los africanos, los espíritus de San Lázaro, la comisión árabe —conectada con el *oricha Obatalá*—; la comisión india —se hace alusión a espíritus indígenas y relacionada con el *oricha Changó*—, la comisión gitana —identificada con la *oricha Ochún*—; o se identifican también por la última función que realizaron, comisión médica, comisión despojadora, comisión auxiliadora, entre otras. Son construcciones simbólicas que se integran o se interconectan mediante transacciones.

Las comisiones espirituales que a continuación me referiré: de los indios, la gitana, la africana, los misioneros de San Lázaro —las que, según Fernando Ortiz, en los cuarenta del siglo XX comenzaron a “bajar” asiduamente para curaciones junto a la figura del médico Juan Bruno Zayas⁵⁹—, representan desde lo espiritual las identidades étnicas que estructuran el *patrimonio simbólico* cubano, arquetipos y paradigmas de los discursos fundacionales de la nación, de sus luchas independentistas y de resistencia cultural, y de la memoria colonial. Según la lógica de la doctrina kardeciana no se consideran espíritus puros los congos, africanos, gitanos o misioneros porque tienen apego a la materia, requieren de beber, fumar, y del trance para comunicarse con los humanos, están sujetos a las necesidades y vicisitudes de la vida material y mundana. Pero, en la *santería* y producto del sincretismo, estas entidades rescatadas y conmemoradas por el *espiritismo cruzado*, enriquecieron y diversificaron las ritualidades de los difuntos ya que el culto a *egungun yorubá* no llegó a Cuba con la trata negrera sino hasta los noventa del siglo XX con la expansión del turismo religioso. Apropiándose del método kardeciano, los invocados ya no serían los espíritus superiores

⁵⁹ Juan Bruno Zayas Alfonso fue médico y el general de brigada más joven del Ejército mambí cubano. Quizás por su destaque como galeno, fue “santificado” por la religiosidad popular como uno de los espíritus más certeros y milagrosos si de cuestiones terapéuticas se trata. Es llamado indistintamente Médico del Espacio, aunque este también identifique al Arcángel Rafael.

santos de la iglesia católica tan distantes de la realidad isleña, sino aquellos que permanecían en la memoria tanto histórica como popular cubana.

Espíritus misioneros de San Lázaro

El culto a San Lázaro mendigo, de mayor convocatoria de fieles que el de San Lázaro obispo canonizado por la Iglesia, protagoniza una de las mayores peregrinaciones que se realizan en La Habana y en toda Cuba. A esta representación bíblica del Lázaro pobre con perros a la que el pueblo cubano depositó su fe, se sincretizó la divinidad *Babalú Ayé* u *Obaluayé*, el *mpungo Coballende*, identificándose también con la Comisión Misionera de San Lázaro o espíritus con tendencia a San Lázaro, que el espiritista E Silva describe relacionados con las deformaciones e impedimentos físicos, epidemias, plagas, enfermedades de la piel y la muerte —en la mitología *yorubá*, *Babalú Ayé* cumple funciones de carretonero, quien lleva los cuerpos hasta el camposanto; el *oricha* que fue castigado con la lepra por su promiscuidad—, y debe representarse en una estatuilla o estampa en cada hogar donde se practique *espiritismo cruzado*.

Cuando ellos bajan —publica E Silva en el grupo Espiritismo Cruzado— *todos esperan su bendición y caridad. Se caracterizan por cumplir con lo que se le pide y son celosos de que se le cumpla con lo que se le promete. Todos temen a su enfado pues pueden castigar con terribles enfermedades sobre todo de la piel y parálisis. Su fiesta se celebra el día 17 de diciembre y constituye toda una festividad popular religiosa de todos los creyentes. Cuando ellos bajan suelen limpiar a los presentes con vinoseco que es su bebida favorita. Se le atribuyen los insectos como un ejército que resguarda o invaden.*

Los llamados misioneros de San Lázaro⁶⁰, M Chaviano argumenta son una denominación espiritual que proviene del *espiritismo cruzado*. Casi siempre del sexo masculino (aunque puede haber femeninos), que *cuando animaban carne* eran hijos (*omó*) del *oricha Babalú*

⁶⁰ Agrega M Chaviano que *El vinoseco, el tabaco, el café amargo, el pan tostado, la mazorca de maíz ahumada, el maní, el ajonjolí, el millo y la cebolla, preferentemente la morada, son elementos comunes junto a la escoba amarga, el cundeamor, el coralillo, un pedazo de saco de yute y una mechita de aceite para las ofrendas y asistencias. Los espiritistas que laboran con la corriente espiritual de San Lázaro misionero acostumbra a usar una bermuda o saya de saco de yute con adornos o ribetes en violeta o morado obispo como símbolo de veneración y penitencia.*

Ayé —quien según el mito *yorubá* fuera castigada su promiscuidad con la enfermedad—, o devotos de alguna de las deidades —*Naná Burukú* divinidad del pantano, madre del *oricha* y *Nanú*, su hermana— que en las distintas creencias afrocubanas están sincretizadas con el santo católico San Lázaro; haber sido un fiel devoto de San Lázaro el mendigo. O solo fueron personas enfermas y sanaron por un milagro de San Lázaro, o padecieron de una larga y penosa enfermedad (lo cual los hace “sanadores” de la misma). El trance que hacen estos espíritus es muchas veces sobrecogedor ya que transmiten a su caballo las características de sus dolencias o problemas reumáticos, lo que hace que el espiritista de traspaso se arrastre por el suelo, doble su cuerpo como si padeciera severa escoliosis y convulsione como si sufriera ataques de epilepsia.

El primer espíritu del cordón espiritual con el que hizo trance M Chaviano fue un misionero de San Lázaro. *Me asusté mucho porque pensé que me estaba dando una parálisis o ataque epiléptico pues lo estaba sintiendo todo y aunque no podía hablar, en mi mente yo decía ¡levántenme!, ¿qué me está pasando?; y así fueron las primeras veces durante años. Aquella corriente llegaba y gobernaba mi cuerpo, pero no mi mente, la cual se mantenía despierta. Esto fue así hasta un día que entré en trance y se apagó la memoria de corto plazo, y al volver no recordé nada. Después de dos horas de trabajo en bóveda entraba en trance, pero escuchaba en la lejanía la voz de la espiritista que me desarrollaba, mi madre. Actualmente cuando el trance es total no recuerdo nada, sin embargo, a veces solo jalo la corriente para trabajar y en ese caso sí puedo recordar el 30 % de lo que digo, pero no de lo que hago. Cosas simpáticas ocurren cuando monto al misionero, las personas han salido corriendo asustadas, o han pedido que me auxilien; otros han llorado desconsolados porque creen que algo muy malo me ha pasado por causa de ellos y a veces piensan que es un muerto oscuro. Algo curioso es que su transmisión preferida para presentarse no tiene que ver con San Lázaro sino con Santa Teresa de Jesús.*

Anécdotas hay varias. Yessica de 21 años llegó a consultarse (ritual adivinatorio) por un fibroma que le habían detectado en un ultrasonido, y quería saber si podía limpiarla antes de llegar a la operación quirúrgica. Vimos en consulta que tenía un trabajo hecho por la esposa de su amante para que se enfermara del vientre y la vaciaran; pero de alguna manera, la enfermedad se había instalado y había que contar con el bata blanca —respetar el criterio médico profesional—. Hubo que poner algunas obras para la esposa del amante en las

prendas —ngangas o caldero del palo monte adonde moran las espiritualidades—, y a Yessica el misionero la limpió restregando varias frutas en su vientre, saco de yute, etc., y un baño con yerbas y vinoseco. Al tiempo, Yessica agradecida regresó con flores y tabaco y el resultado del ultrasonido que decía que el fibroma había desaparecido. Los médicos le preguntaron cómo era posible eso. Pero, ya había advertido a Yessica que fuera discreta y no mencionara mi nombre. En otra ocasión consultamos a un niño de cinco años con granos por todo el cuerpo y tiña en la cabeza; llevaba así tres meses; no había solución médica porque no daban con la causa y la familia estaba desesperada. En la consulta supimos que el niño traía en su cordón espiritual, un misionero que nunca habían atendido por desconocimiento. Traía, además, la carga negativa de un nfumbe (espíritu anónimo) que provenía de un caldero de Sarabanda que estaba olvidado en la esquina de una habitación donde estaba alquilada su familia. Indicamos cosas para la casa y decidimos hacer un rompimiento al niño al pie de Calunga —mpungo con tendencia a Yemayá— y a los siete días montar —caer en trance— al misionero para una limpieza con una paloma carmelita (color café), miniestras (diferentes tipos de granos de frijol, arroz, maíz tostado), y otros ingredientes, un baño con yerbas y usar una bermuda de saco de yute cargado⁶¹ en el dobladillo con alcanfor y otras cositas. Se indicó que compraran para el niño una estatuilla pequeña de San Lázaro y junto a esta, asistieran al espíritu misionero de su cordón con agua, vinoseco y tabaco. Al mes se le realizó misa de investigación. Pero, vale decir que los primeros resultados de su mejoría se observaron después del baño con yerbas; desaparecieron los granos y la tiña. Bendiciones.

Comisión india

La *comisión india*, relacionada con el *oricha Changó*, la integran los indígenas de todas las corrientes espirituales y de todas las geografías, aunque prevalecen las representaciones de los pueblos nativos norteamericanos —apaches y sioux mayormente— y carecen las de los aborígenes taínos y siboneyes de la etapa precolonial cubana que tanto aportaron al *espiritismo de cordón*⁶² y a la *regla de palo monte*. La *comisión india* cumple funciones de

⁶¹ Cargar consiste en rellenar con algunos elementos considerados mágicoreligiosos ya sea una prenda de vestir, los propios muñecos, etc., con el objetivo de fortalecer y/o protección.

⁶² En las provincias orientales de Cuba, como Granma, las sociedades y templos espiritistas prosperaron, logrando mayormente organizarse alrededor de estas instituciones en los que tradicionalmente se realizaron los

guía y protector y está ligada al poder mágicorreligioso de la naturaleza y la vida, por lo que se intercede ante ellos para recibir salud, fuerza, poder. En la bóveda se colocan para su tributo, figuras de aborígenes con penacho de plumas montados sobre sus caballos librando una batalla; les dedican un girasol, o rosas rojas y flores blancas, y tabacos.

Comisión gitana

La *comisión gitana*, de mayor popularidad entre los homosexuales, está muy ligada a la divinidad *yorubá* del amor y la feminidad *Ochún*; aunque no solamente la integren mujeres ni todos los gitanos sean de ascendencia española sino también rumana, es la comisión que representa la feminidad y el legado español. A Hernández —forista de Espiritismo Cruzado, espiritista e iniciado en la *regla de ocha*— y M Chaviano ubican a la provincia de Villa Clara, en Cuba, donde los gitanos dejaron una huella más fuerte; existieron asentamientos que llegaron con la colonización de la Isla y durante la segunda Guerra Mundial, hasta que les prohibieron su entrada a la Isla en 1936. Los espíritus que la integran son concedores de las artes místicas, la cartomancia, la quiromancia, y son seres de luz. Su representación en la bóveda espiritual puede ser de disímiles formas. Se puede colocar una copa con esencias naturales para pedir la clarividencia, o con cinco piedras recogidas de un río, cinco piedras de cobre, cinco monedas —elementos distintivos de la divinidad *Ochún*—, flores de diversos colores, incienso, la imagen de Santa Sara Kali protectora del pueblo gitano, algún cigarrillo e indispensablemente el juego de barajas españolas, la pandereta y las castañuelas.

Las espiritualidades gitanas se invocan mayormente para lo que los espiritistas denominan trabajos espirituales del corazón, amarres, perfumes para la atracción; además que representan el movimiento, el desenvolvimiento económico, material y espiritual de las personas tanto en el ejercicio espiritista como en cualquier otro plano terrenal. Ligado a esta comisión, está la que J Alashó —sacerdote de la santería y espiritista cruzado— nombra *Corte de las mujeres de la vida*, meretrices, bailarinas, cabareteras y gitanas; mujeres que recibieron los golpes de la vida, aprendieron, amaron, se desencantaron, rieron y lloraron;

rituales espiritistas del *espiritismo de cordón*, antecesor del cruzado y que tiene sus raíces en la celebración del ritual colectivo del *areíto* y las enseñanzas de la doctrina kardesiana. En La Habana no llegó este tipo de organización, y los espiritistas generalmente iniciados en la *santería*, se amalgamaron con las demás especializaciones al interior de la estructura santera.

muchas fueron abusadas sexualmente y eligieron la prostitución como oficio hasta el fin de sus días, mientras otras fueron bailarinas, cantantes, cuyas vidas fueron arrebatadas de manera trágica, pasional.

J Alashó: *Y estas espíritas, para el que las tiene en su cordón espiritual, su función como guía o entidad simpática que acompaña es tan importante como la de un espíritu de batalla, ya que estas mujeres que están en el plano espiritual dan su paso por la Tierra sin abandonarnos ni un instante, nos comprenden más que un espíritu de un tiempo más antiguos (sic), porque como ellas, nosotros conocemos el amor, la felicidad, pero también el engaño, la desilusión, el dolor y el sufrimiento. Ellas nunca querrán que cometamos los mismos errores que pudieron haber cometido en sus vidas pasadas. Sus vibraciones espirituales serán para calmar nuestro dolor, nuestras lágrimas y encontrar camino a la felicidad, esa es su misión dar todo lo positivo a nuestras vidas, así podrán evolucionar ellas sin egoísmo, cumpliendo su bella misión, que es darnos la compañía que a veces no encontramos con los seres humanos.*

Comisión africana

Finalmente, la más extensa y rica de las comisiones espirituales es la *comisión africana* descrita por J Hernández como protectora, desenvolvedora, y está compuesta por congos y congas, africanos y africanas, categorías imprecisas en las que se amalgamaron los hombres y mujeres esclavizados provenientes de más de 100 etnias diferentes del continente africano, entre ellas *kongo, ngola, luanda, mandinga, bambará, yorubás, calabarés y ararás*. Son espíritus de batalla por excelencia, de los cuales se solicita protección en tiempos de guerra y clarividencia, ya sea desde la bóveda, el caldero del muerto o en el rincón del muerto o espacio independiente fuera del hogar adonde se les ofrece café, aguardiente, tabacos, vela, hierbas, caldo o ajiaco, y flores. Son espiritualidades de *corporalidades heridas* porque manifiestan en la cadena de acciones, las tramas de violencia coloniales que sellaron sus cuerpos: azotes, persecución, torturas, y la violencia sexual.

Muy asociada a esta comisión está la de las *siete potencias africanas*, que representa los siete poderes africanos; en su iconografía aparece al centro la crucifixión de Cristo representando al dios supremo *Olodumare*, *Osun* la divinidad guardiera en la figura del gallo, y alrededor, distribuidas como halo, las imágenes de Santa Bárbara que se sincretiza con *Changó* en el

extremo superior, a ambos lados la Virgen de la Caridad-*Ochún*, la Virgen de Regla-*Yemayá*, la Virgen de las Mercedes-*Obatalá*. San Antonio de Padua-*Elegguá*, San Juan Bautista-*Oggún* y San Francisco de Asís-*Orula*. En la bóveda la *comisión de las siete potencias africanas* es simbolizada, además, por siete pañuelos con los colores característicos de las divinidades anteriormente mencionadas, rojo, blanco, amarillo, azul, verde, marrón, y morado, también en siete tabacos que se amarran con una cinta roja, o la colocación de siete jícaras con aguardiente, entre otras.

Varios espíritus muy reconocidos en las misas o labores espirituales integran la *comisión africana*: José, Francisco, Julián, Santiago, entre otros, con cuyos nombres fueron bautizados después de ser esclavizados o al nacer como criollos descendientes de africanos. Otros se hacen conocer bajo el seudónimo *Yo me llamo como quiera*. Jamás develan en público su identidad real, sino solo a sus protegidos. Pero tanto congos como africanos, tienen su maña, es decir su manera distinta de trabajar la espiritualidad; practicaban en su mayoría la *regla de palo monte* o pertenecieron a la *sociedad secreta abakuá*. En el caso de los espíritus congos, tienen tendencia con los *mpungos* o divinidades del *palo monte Siete Rayos*, *Sarabanda*, *Coballende*, *Tiembla Tierra*, o *Lucero*. Son amplios conocedores de hierbas, semillas, animales y minerales, de la naturaleza en general sus secretos mágicos y medicinales.

A Hernández: *Los espíritus ganguleros por su trabajo material, como vivieron y fueron maltratados, traicionados, azotados, son seres que cuando comienza a manifestarse en la vida de una persona lo hacen de manera brusca, ofensiva, llegando a maltratar la materia de su caballo en el trance. Esto sucede en parte por la desconfianza que pueden tener con el medio que los rodea, o la falta de luz y claridad con la que muchos vienen por el trabajo material que han realizado durante toda su existencia; por lo cual pueden llevar a sus hijos e hijas a tener una vida de problemas, porque se vuelven desconfiados, con mal carácter, peleoneros. La acción que ejercen estos espíritus sobre la vida de sus hijos es fuerte. Ver una mujer influenciada por un espíritu controlador y autoritario provoca mal carácter; que usen más pantalón que sayas; que la vida de pareja se haga difícil o incluso de no encontrar a nadie. En la mayoría de los casos estas acciones ocurren al principio de su desarrollo; a medida que se les van dando la luz mediante misas espirituales y rezos, y se van cumpliendo y pactando con ellos, entrando en entendimientos.*

Las espiritualidades femeninas que predominan en la *comisión africana* son llamadas Francisca, Tomasa, Ma Rufina y María Regla; integran casi todos los cordones espirituales de los practicantes del *espiritismo cruzado*, famosas por la videncia e identificadas por sus tendencias con corrientes de la Virgen de Regla-Madre de Agua-Yemayá, o de la Caridad del Cobre-Mamá Chola-Ochún y hasta con Santa Teresita-Centella Ndoki-Oyá Yansá. La más común es la de *Madre de Agua*, simbolizada, según A Hernández, en una muñeca negra vestida de azul y blanco; varía la tonalidad del azul según el gusto del espíritu; y lleva una saya de siete colores debajo del vestido. En la bóveda espiritual se le coloca una asistencia en una copa transparente de agua con siete piedras pequeñas de mar, caracoles, conchas y arena; también se le puede agregar una llave para que siempre tenga las puertas abiertas y un corcho para que siempre ayuden a salir a flote.

Sobre las espiritualidades que se llaman Francisca, comenta R Zamora (espiritista cruzado): *Son unos espíritus con una espiritualidad muy potente, muy firmes en sus conversaciones cuando bajan a la Tierra. De un conocimiento espiritual dotado que no eres capaz de imaginarte y que les dan pruebas a las personas en el caso de las espiritualidades de Francisca, en el caso de las espiritualidades de Madre de Agua porque Francisca es una cosa y Madre de Agua es otra. A veces hay personas que te dicen, tú tienes una espíritu franciscana que tiene tendencia con Madre de Agua. No, no, no eso es un grave error. Madre de Agua es Madre de Agua y Francisca es Francisca. Ahora, que Francisca en una etapa de su vida, porque vamos a hablar que Francisca hay muchas, pero todas no tienen el mismo camino. Francisca en un momento determinado en su vida, cuando convivió, pudo haber tenido algún tratado (pacto) con Madre de Agua. Madre de Agua es una de las prendas más fuertes que existe en la rama del mayombe, Kalunga como se conoce porque esa es mi rama del palo. Yo soy de la rama de Kalunga de Matanzas, del difunto Juan el Caimán que fue mi padrino en vida; que el difunto Félix Herrera que en gloria esté, que vivía en Matanzas, y sí he tenido muchas pruebas de ese espíritu de Madre de Agua. Le gusta en su mayoría el tabaco, el aguardiente mezclado con miel o melao de caña; las flores rojas si son siete marpacíficos mejor, sino rosas rojas; también se le coloca una palangana con agua y añil, una esponja de mar, piedras, conchas y caracoles; hay quienes a esta palangana le ponen un pato de juguete. Por lo general ellas fueron yerberas conocedoras de remedios para curar.*

Estos espíritus nóminas de las comisiones que conforman el *patrimonio simbólico* del *espiritismo cruzado*, son enunciaciones que conforman sistemas de repeticiones sucesivas, se suplantán unas a otras, imitan o reproducen la representación próxima o alejada que le sirve de antecedente, consciente o inconscientemente por parte del practicante (James, 1988); y es, mediante el trance-posesión —como propiciador de apertura y disponibilidad de posiciones y lugares para ser ocupadas por otros significantes—, que el individuo a través de su cuerpo, está en comunicación con estos campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva (Le Breton, 1995).



CAPÍTULO II. *Santa María, espíritu puro
en quien fue engendrado nuestro Redentor.*

(En la imagen —tomada de <https://www.pinterest.com.mx/pin/435090013984232206/>—, Santa Elena de Jerusalén, una de las santas más recurridas por las espiritistas para rituales amorosos y petición de retorno de la pareja; quizás por ser la patrona de los matrimonios difíciles y los divorcios).

CAPÍTULO II

*Santa María, espíritu puro, en quien fue engendrado
nuestro Redentor.*

**El género y el cuerpo como construcción simbólica.
Cuerpos montados, caballos de muerto: fenómenos de
trance-posesión.**

Lo femenino y la femineidad como máscara

Si Dios es varón, el varón es Dios.

Mary Daly, filósofa feminista radical, académica y teóloga norteamericana.

En el sistema religioso afrocubano, la lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres se ha establecido sobre un principio relacional que podríamos llamar *binario* —“posiblemente el instrumento más eficiente de poder” (Segato, 2015, p.94)—, resultado de una trama de ajustes que tuvieron como base no solo las relaciones coloniales por subordinación/oposición entre los hombres y mujeres occidentales, sino también la estructura de las relaciones entre los sexos importada de África⁶³, sesgada por el holocausto de la esclavitud y otros fenómenos que iré mencionando, y que llega hasta la contemporaneidad, todavía en negociación. Y ocurrió mediado también por fenómenos de *hibridación*, *bricolajes*, *mestizajes*, *sincretismos* —como principio de permutaciones analógicas (Segato

⁶³ Históricamente, la hipersexualidad y la liberación emocional que sustentó el imaginario de los hombres y mujeres negros traídos como esclavos a Cuba, nacieron a partir de sus costumbres originarias del polígamico, la desproporción de los sexos durante la trata esclavista, y la plantación como el locus de lascivia y de hiperbolización del eros y del sexo. Manuel Moreno Fragnals hace énfasis en su texto *Aportes culturales y Deculturación*: “la patológica obsesión que tiñe al mundo negro americano no se originó en las condiciones fisiológicas o culturales del africano, sino en el infrahumano sistema de vida de la plantación. En las zonas donde el equilibrio porcentual de sexos proporcionó una vida normal no se plantearon esos patrones de conducta. Pero el equilibrio fue lo excepcional. La esclavitud distorsionó la vida sexual del esclavo, y los racistas justificaron esas distorsiones inventando el mito de la sexualidad sádica del negro, la inmoralidad de la negra y la lujuria de la mulata. Todo ello independientemente de que en los núcleos urbanos, y en la casa solariega, la vida sexual fue el vínculo en que se apoyaron las mujeres para mejorar sus condiciones económicas” (Moreno, 2009, p.32).

2017)—, entre la iglesia católica, la religiosidad popular española, las creencias *yorubás*, *bantús*, las procedentes de la costa del Calabar, las *egbadós*, y el espiritismo kardeciano.

Desde el siglo XVI al XIX, con la concreción de lo cubano como identidad étnica, ocurrieron varios eventos que perfilaron la nación-sexualidad imaginada (Sierra, 2006): herencia de relaciones coloniales de inequidad a través de la religión, primero la iglesia católica, se transmuta a la religiosidad popular y se preservan en la doctrina espiritista kardeciana; la importación de africanos esclavizados provenientes de la etnia *yorubá* —logrando una prevalencia de estos en el etnos religioso insular— mayormente varones, muy jóvenes, no solo generó traumas en una población afectada por el horror de la migración forzosa y confinada a una vida precaria, sino que devaluó a la mujer como bajo rendimiento de trabajo⁶⁴. Las categorías *yorubás* masculino/femenino fueron biologizadas así como el escaso lenguaje preservado de ese territorio simbólico⁶⁵; imperaba un *patriarcado de baja intensidad*, oposición público/privado (doméstico), roles e ideología en los que los hombres eran mayormente favorecidos, similares a las impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna (Segato, 2015).

En los procesos constitutivos de la identidad étnica, las “categorías supraétnicas productos del sistema colonial” (Bonfill como se citó en Chiriguini, 2015, p.77) negaban la individualidad, y en las relaciones entre hombres y mujeres marcaron la diferencia *humanos* (colonizadores) y *no humanos en su especie* (indios y negros) para alimentar un imaginario de salvajismo en los primeros y de hipersexualización en los segundos (Lugones, 2011). El control colonial sobre los cuerpos esclavizados, vedó la poligamia naturalizada culturalmente

⁶⁴ Moreno Friginals (2009) hace énfasis en su texto *Aportes culturales y deculturación*, sobre el bajo porcentaje de importación de mujeres según la norma esclavista hasta principios del siglo XIX, en contraste con el alto índice de masculinidad debido a la alta productividad de estos. La civilización *yorubá* (Segato, 2003) dominó el panorama cultural africano en el Nuevo Mundo debido a la introducción masiva de esclavos provenientes de esa zona del continente africano, a finales del siglo XIX después de abolida la esclavitud; y a la solidez de las instituciones de poder del imperio *yorubá* en África.

⁶⁵ Oyeronke Oyewumi, académica *yorubá*, quien publicó en 1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, defiende la no existencia de un sistema de género en la sociedad *yorubá* pre-colonial de Oyó, etnia de la cual llegó mayor población esclavizada a Cuba a finales del siglo XIX. Mientras Oyeronke Olujubu (2003), con un trabajo de campo mucho más extenso y abarcador, en *Woman in the yoruba religious sphere*, reconoce las relaciones de género en las sociedades africanas precoloniales *yorubás* basadas en la *complementariedad neutra*: cooperación y áreas específicas de control para ellos y ellas, de manera que la pregunta no es en si cuál es el sexo dominante sino en qué áreas los sexos gozan de prominencia. Lo que denota una circulación o redistribución del poder, aunque la base de la sociedad sigue siendo masculina.

en la población africana e impuso la monogamia como modelo de relaciones sexoafectivas reconocido por la religión católica y el Estado; quien viene desde el siglo XVIII, definiendo la sexualidad a la par del proyecto de nación cubana con la creación de modelos de sujetos provistos de valores y paradigmas de comportamientos socio-sexual acordes a las bases y presupuestos de la sociedad imaginada (Sierra, 2006).

La lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema religioso afrocubano se establece mediante un orden masculino de jerarquización y prestigio que instaaura relaciones claras de poder/subordinación —división sexual del trabajo religioso; la construcción simbólica de la otredad; control corporal y sexual de la mujer, ligada a la naturaleza, reproducción de la especie y al ámbito privado de dominio del útero y del hogar—, objetivando el cuerpo de la mujer en significaciones antagónicas: por su condición fértil (maternidad) versus contaminante (menstruación). Estos espacios para el poder producen pedagogías de construcción del sujeto religioso tanto desde la individualización como en la colectividad, imaginarios que van desde lo “más simple”, esencialista, como cumplir los requisitos de *ser buen padre, buen hijo, buen esposo* para los hombres que se inician en prácticas religiosas con requisito de heterosexualidad exclusiva, hasta filtrar todos los intersticios de la estructura con el ejercicio continuo de micropoderes masculinos.

En la *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema religioso afrocubano*, se producen tensiones, antagonismos y negociaciones con aquellas identidades que se desmarcan del orden relacional establecido. La *ficción dominante* (Silverman como se cita en Segato, 2003) masculino/femenino en el *sistema religioso afrocubano*, es relativizada por el trastocamiento de identidades en la experiencia corporal del trance posesión.

Las polaridades de género son “ancla ideal de sustentación a partir de la cual los sujetos sostienen sus identidades, y nunca son realidades sociales concretas y plenamente estables, nunca están totalmente encarnados, nunca se reducen a una realidad física” (Segato, 2003, p.69). En la *dimensión funcional del género*, con la apertura y disponibilidad de posiciones y lugares para ser ocupadas por otros significantes, la mujer accede y en ocasiones sustituye al hombre en el ejercicio del poder, en dependencia del rol o especialización que desempeñe en el *sistema religioso afrocubano*. En ese orden, “la mujer como significante habitual de la

posición femenina, tiene la particularidad de comportarse ambiguamente como parte sujeto, parte objeto, parte hablante, parte signo” (Segato, 2010, p.64). Por lo que estamos en presencia de un *sistema religioso afrocubano* dinámico, pero organizado social y simbólicamente según dos ejes, un eje de género y un eje ontológico, que se expresan en forma de polaridades “masculina/femenina” en los que circulan el poder, el prestigio y las identidades sexogenéricas.

2.1. Lo femenino y la femineidad como máscara. Cuerpos femeninos y feminizados que se trans-generizan

(...) todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer: tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la femineidad. Esta femineidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? Aunque ciertas mujeres se esfuerzan celosamente por encarnarla, jamás se ha encontrado el modelo.

Simone de Beauvoir.

La máscara no existe en sí, supone otras máscaras reales o posibles que habrían podido ser escogidas para ponerlas en su lugar.

Claude Lévi-Strauss.

En el *espiritismo cruzado*, prevalecen cuerpos femeninos y feminizados que reafirman su singularidad grupal. Aunque se advirtió en los noventa del siglo XIX un mayor interés de los hombres en el conocimiento de las teorías espíritas (Argüelles y Hodge, 1991), hoy la actividad práctica (la mediumnidad) y el aspecto emotivo, está liderado mayormente por las mujeres y los varones homosexuales. El contenido emocional fue eje común entre la doctrina espírita, la liturgia del catolicismo popular y las expresiones de religiosidad popular de matriz africana, lo que favoreció procesos de sincretismos y determinaron en el *espiritismo cruzado* su carácter existencialista.

*Lo femenino*⁶⁶ es una construcción simbólica masculina, y “plano semántico que abarca (y engendra) una gama relativamente extensa de posibilidades en términos de identidades de

⁶⁶ *Lo femenino* es una construcción simbólica masculina con una multiplicidad de entradas en el mundo y de tipos diversificados de inserción en las interacciones sociales (Segato, 2003); vinculada a la naturaleza y al ámbito privado en un dualismo asimétrico (relaciones de poder) por subordinación a la masculinidad (la cultura)

género” (Birman 1995, p.95), por lo que es un campo no exclusivo de dominio de mujeres; en la *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres del sistema religioso afrocubano*, lo *femenino* lo integran además de las mujeres, los *varones feminizados*⁶⁷, es decir sujetos que muestran signos y gestos culturalmente establecidos como femeninos y son limitados con restricciones del polo femenino por su referencia opuesta a la estructura dominante. Varones feminizados y mujeres en la praxis religiosa, devienen en *cuerpos femeninos* y *cuerpos feminizados* cosificados sobre la base de la escisión del sujeto por el cuestionamiento de sus prácticas corporales.

El cuerpo de la mujer es polisémico: es instrumento, ofrenda, tabú, es sagrado y profano a la vez. El significante del *cuerpo* de la mujer en el *espiritismo cruzado*, preserva su significación contaminante, peligroso y de control corporal y a su vez, es dispositivo para el *trance-poseión* y herramienta de la que se valieron las propias mujeres para su emancipación. La mujer en el *espiritismo cruzado* posee mayor agencia, dirige y preside

que aspira controlar la naturaleza. *Lo femenino* es construido desde lo sensorial: la emotividad, la sensibilidad, la dulzura y la benevolencia y en antagonismo con *lo masculino* que es la fuerza, el poder, la sabiduría, la determinación, la decisión y la autoridad. “En este sentido, desde los esquemas simbólicos se conforma y organiza una teoría del mundo como campo de poderes antagónicos con valor social diferenciado por géneros, y una teoría de la persona como concentración de las cualidades genéricas” (Ortiz, 1999, p.81).

Para Marcela Lagarde (s/f) la *feminidad* es una distinción cultural históricamente determinada que caracteriza a la mujer a partir de su condición genérica y que debe ir reafirmandose culturalmente en estricta coherencia: identidad asignada —cuerpo asignado, sexualidad asignada, trabajo asignado, vínculos asignados—; identidad vivida —el cuerpo vivido, la sexualidad vivida, el trabajo realizado, los vínculos logrados—. *Lo femenino* según William Blake Tyrrell (1989) es una categoría intermedia que demuestra el poder que ejerce un sexo sobre el otro, al cohabitar en él dos polos antagónicos con un enfoque predominantemente patriarcal. A partir de los mitos de las Amazonas, denomina hembra a la mujer que no ha sido desposada, construyendo un imaginario subversivo de fuente del caos, de lo negativo; mientras *lo femenino* es procrear y la protección del hogar de su marido, un medio para restaurar el orden; además de instituir el matrimonio una estructura del orden varonil.

⁶⁷ Como se podrá apreciar en el discurso decimonónico del Estado cubano, el hombre homosexual no formó parte de la concepción heteronormativa que se pretendía y se logró instaurar. Hacia el interior del *sistema religioso afrocubano*, hay dos factores empíricos importantes de identificación del patrón de comportamiento homosexual en un hombre: el lenguaje gestual y verbal incide en la tipificación del homosexual, de manera tal que muchos homosexuales que externamente entran dentro de los regímenes de conducta masculina heteronormada establecidos no padecen tanto de la presión social; no así el que habla o gesticula desde patrones considerados femeninos por el grupo social, llegando a ser nombrado con pronombres femeninos. Y el otro factor está asociado al cuerpo, es decir el cuerpo masculino y la función fálica de la sexualidad masculina; el estereotipo patriarcal establece que todos los homosexuales practican la penetración. Por lo que todo hombre que sea penetrado es destituido de esa categoría no solo sexual sino ética, moral y culturalmente hablando, pierde prestigio, porque cede su corporalidad en ente pasiva asociado a la mujer, al ser poseída por una corporalidad activa masculina. El control del régimen masculino sobre los cuerpos especialmente de los adolescentes es asfixiante, y su resquebrajamiento conllevaría a cuestionamientos del prestigio no solo del hijo sino también del padre, alcanzando a otros integrantes masculinos de la familia según el rango etéreo.

misas espirituales: ceremoniales de interacción comunicativa con los espíritus; realiza limpiezas; tiene toda la libertad para desarrollar su mediumnidad y ponerla en servicio de los demás mediante prácticas adivinatorias, y el trance-posesión.

Siendo la mujer relegada al ámbito de lo doméstico y lo privado en la sociedad androcéntrica, tiene mayor participación en los ceremoniales y rituales del *espiritismo cruzado* que se ejecutan en ámbitos domésticos. La pertenencia a una confraternidad de lazos espirituales les proporciona posibilidades de emancipación y desarrollo de capacidades organizativas y de liderazgo, y la oportunidad de una actividad autónoma que permite desplazamientos reales y simbólicos de la cotidianidad genérica (Ortiz, 1999). Aunque en el *espiritismo cruzado*, los roles no son asignados por orientación sexual o identidad de género, la misma dinámica interreligiosa y el contexto social en el que se desempeñan, los hace tanto a las mujeres como a los varones feminizados, reproductores de la perspectiva heteronormativa en la concepción del mito, la cosmovisión, y ejecución del ritual.

La determinación de la menstruación como tabú, en tanto construcción simbólica e integración lógico-significativa entre la *santería*, el *espiritismo cruzado* y la *regla de palo monte*, constituye un mecanismo de jerarquización socioreligiosa y de control corporal de la mujer, escindiéndola como sujeto. Reflejan el temor de los hombres a la muerte, al peligro que ellas representan, por lo que el alejamiento es un recurso adicional del miedo masculino. La menstruación perturba no solo las actividades de los hombres, sino también su potencia sexual, por la pérdida de la sangre portadora del calor de la vida; oposiciones calor/fríaldad asociados a exterioridad/interioridad, y a nociones de lo puro y lo impuro, vida y muerte. Enfriamiento de la corporalidad de la mujer. Temor masculino a perder el poder sobre los límites del cuerpo, del territorio y de las reglas sociales (Héritier, 2007).

El tabú es una estrategia para la lucha por el monopolio del ejercicio legítimo del poder religioso. Cada tabú establecido por el orden simbólico masculino y desde el que se ejerce control sobre el espacio-cuerpo femenino, es un tributo de reafirmación masculina otorgado por las propias mujeres (Segato, 2013) y muestra del *valor diferencial* (Héritier, 2007) del poder masculino. La desposesión femenina del capital de autoridad religiosa, es decir la desposesión del poder y el conocimiento, produce una desautorización de la verdad a la mujer en especializaciones y roles religiosos de dominación masculina, en tanto estos están

transversalizados por el poder y el conocimiento. Y ello es naturalizado y legitimado por la *violencia simbólica*, mediante la *subordinación femenina* (Lamas, 2013): entre algunas mujeres es común la concientización de ser *merecedoras* de sus limitantes prácticas religiosas biologizadas.

Aunque la *subordinación femenina* (Lamas, 2013) es un mecanismo de introyección del género, considero que las mujeres adoptan la femineidad como máscara. Aunque no existen en sí, ni son todo lo que representan sino lo que transforman o eligen no representar, al “igual que el mito, una máscara niega tanto como afirma, no está hecha solamente de lo que dice o cree decir, sino de lo que excluye” (Lévi-Strauss, 1985, p.124). Las mujeres —abro el diapason: no solo espiritistas, las *iyanifás*⁶⁸ o mujeres iniciadas en *ifá* irrumpieron en un territorio eminentemente masculino— adoptan el antifaz, no porque deseen suplantar los roles sexualmente asignados a los varones sino porque aspiran al poder/autoridad religiosos. Lo cual las hace, potencialmente peligrosas.

La apropiación de manera simbólica de las cualidades genéricas masculinas valoradas socialmente superiores, ocurre mediante el aprendizaje o domesticación del trance —transferencias rituales— como mecanismos de equilibrio de las frustraciones sociales permanentes o terapia compensatoria ante el impedimento de desarrollo de capacidades y destrezas reservadas para lo masculino; la posesión o filiación a espíritus o divinidades de probada autenticidad y eficacia mágicorreligiosa así como las dotes adivinatorias certeras, les favorece su desempeño y protagonismo dentro del *sistema religioso afrocubano* (Ortiz, 1999).

2.1.1. El varón feminizado

Entre los varones con virtudes mediúmnicas en el *espiritismo cruzado*, prevalecen los de orientación homosexual, de lo cual he tenido en cuenta la hipótesis popular, esencialista, de la posibilidad práctica que les facilita el espiritismo de vivir su femineidad mediante el trance-posesión. Ello ha traído consigo que este varón que trasmuta mediante el trance en mujer y que ha sido feminizado por la práctica religiosa —feminizada *per se*—, se construya

⁶⁸ Estas sacerdotisas iniciadas en un culto netamente masculino, *Ifá*, debieron cumplir sus funciones de mujeres y ser iniciadas por hombres para que fueran legitimadas sus consagraciones.

alrededor de él un imaginario de afeminación asociado a expresiones homosexuales, “contaminando” el sistema de prestigio con su estatus y todas las tareas y los campos de actuación a su cargo. Los demás varones médiums heterosexuales, en tensión entre lo masculino y lo femenino incorporado, tardan, restringen o jamás aceptan la posesión femenina.

Aunque la praxis religiosa les proporcione cierta maleabilidad adaptativa del ideario de género o *movilidad de género* (Segato, 2003a), al transitar por ambos registros binarios durante la performance del trance-posesión, el soporte ideológico que sustenta la jerarquía de prestigio de las tareas y la estructura que se trasunta en la narrativa mítica son claramente patriarcales (Segato, 2003b). Puede resultar cuestionable la preservación y reproducción del esencialismo, pero la realidad sociorreligiosa refleja que en el *espiritismo cruzado* no encontramos espiritualidades *queer* (Bárceñas, 2016). “Los sujetos se hallan tan interpelados por las instituciones, que la idea de la normalidad está sumamente arraigada” (Sierra, 2006) a la heteronormatividad. No existe una heterodoxia en el interior de estas prácticas religiosas, que les permita a los hombres con orientaciones e identidades no heteronormadas ser reconocidas como tal, ni la posibilidad real fuera del marco binario para construir una relación dialógica con sus espíritus que subjetivamente reconciliara su orientación e identidad sexual y de género.

La homosexualidad en el orden simbólico masculino es un tabú dotado de un poder contagioso asociado a lo femenino, por los estereotipos esencialistas relativos a la penetración y la afeminación, que induce a la tentación e impele a la imitación (Butler, 2004a); en este orden es antinatural, anormal y abyecta en beneficio de la estabilidad de las prácticas de producción de lo natural (Preciado, 2002), de lo que se ha normalizado. El sujeto homosexual se homogeniza en la definición que sobre él construyen otros, desde otra instancia en desigual relación de poder; la propia afirmación de la condición es considerada en sí misma una conducta y una prueba de propensión homosexual y de riesgo para el grupo de varones (Butler, 2004b).

Por ser considerados transgresores de los límites del cuerpo y las reglas sociales, el poner en riesgo el deber-ser del performance de la masculinidad dominante, los varones homosexuales son percibidos como peligrosos e insertados dentro de los esquemas representativos

femeninos, recursos adicionales del miedo masculino y su propia fragilidad (Héritier, 2007). Para preservar el orden patriarcal mediante conceptos sobredimensionados y culturalmente situados⁶⁹ de asignaciones tradicionales de lo que es ser hombre, en el *sistema religioso afrocubano* mediante la dominación, la violencia simbólica, y la producción de mitos etiológicos sobre la homosexualidad similares en las especializaciones cuya adscripción es de heterosexualidad exclusiva masculina, se establecieron pactos fraternales entre hombres que fundan y/o reproducen genealogías políticas masculinas y afianzan o ritualizan la exclusión y la segregación.

Esta hipótesis de pactos fraternales masculinos en el *sistema religioso afrocubano* es demostrable al identificar que, las primeras prácticas religiosas de raíz africana relocalizadas en la Isla hasta el siglo XIX fueron la *regla de palo monte* y la *sociedad abakuá*; ambas con cláusulas irrevocables de heterosexualidad masculina exclusiva como requisito de adscripción que deriva en proceso de higienización. Tanto *ifá*⁷⁰—sacerdocio masculino hasta los noventa, con la aparición en Cuba de la *yanifá*— como la *ocha* llegan históricamente después; y todas convergen en una misma persona, es decir un mismo hombre puede iniciarse en todas estas prácticas por la propia dinámica interreligiosa del *sistema religioso afrocubano*. Al constituir *prestigio* para el hombre religioso heterosexual ser *abakuá*, *palero* y *babalawo*, y cohabitar esa trilogía esencialista masculina, la perspectiva heteronormativa alcanza una dimensión fractal en el *sistema religioso afrocubano*.

Lydia Cabrerías en su texto *El Monte*, reproduce varias narrativas que han sido transmitidas a través de la oralidad con el objetivo quizás claro y premeditado, de advertir y demostrar el poder masculino en la *regla de ocha*, y las consecuencias de subvertir el orden simbólico masculino, de transgredir el prestigio masculino y las representaciones simbólicas —los *orichas*, las relaciones de parentesco con ellos y la representatividad de lo sagrado mediante

⁶⁹ Para los estudios sobre las masculinidades en Cuba, revisé autores como Ramón Rivero (2010) —*Las masculinidades en Cuba: estudio con enfoque de diversidad e integración social*—; Julio César González Pagés (s/f) —*Género y masculinidad en Cuba. ¿El otro lado de una historia?*—; Patricia Ares (2001) —*Identidad de género y su especificidad en Cuba*—; y Mayda Álvarez (2001) —*Construcción sociocultural de la masculinidad*—.

⁷⁰ Para los sacerdotes de *ifá* es un tabú porque puede propiciarles “confusión” el dormir y relacionarse con los que ellos denominan *afeminados*. La propia literatura de *ifá*, considera la homosexualidad una dislocación de la selección del sexo debido a la desviación de un destino original escogido en el Cielo.

los cuerpos de sus hijos, a través del trance-posesión— que esencializan ideológicamente la masculinidad hegemónica. Los protagonistas de algunas de las historias⁷¹ que le han contado sus informantes —santeros, descendientes de esclavos africanos—, son de varones feminizados a los que llaman *maricas*, *pederastas*, *mitad hombres*, *desgraciados*, *amujerados*, expulsados de “sectas” como la de los congos —en este caso se refiere a la *regla de palo monte*— y castigados con la muerte “por un orisha tan varonil y mujeriego como *Changó*, que repudia este vicio”; “la proporción de pederastas en Ocha —no así en las sectas que se reclaman de congos, en las que se les desprecia profundamente y de las que se les expulsa—, parece ser tan numerosa, que es motivo continuo de indignación para los viejos santeros y devotos” (Cabreras, 2014, p.69).

La siguiente historia se refiere a un *elegun* o caballo de santo, es decir persona que tiene la virtud de entrar en trance con divinidades, hijo del *oricha* epítome de la masculinidad hegemónica de quien se burlaban por su identidad de género

No hace muchos años, Tíyo asistió a la escena que costó la vida a un afeminado que llamaban por mofa María Luisa, y que era hijo de Changó Terddún: «La pena era que a aquel desgraciado le bajaba un Changó magnífico. Cuando para sacar a cualquiera de un aprieto, lo mandaba a que se jugase el dinero de la comida o del alquiler del cuarto al número que le decía, nunca lo engañaba. Ese número que daba Changó Terddún salía seguro. ¡Ah!, pero Changó no lo quería amujerado, y ya había declarado en público que su hijo lo tenía avergonzado. Fue en una fiesta de la virgen de Regla; María Luisa estaba allí, y todos nosotros bromeando con él, ridiculizándolo. En eso, cuando a María Luisa le estaba subiendo el santo, llegó otro negrito, un cojo, Biyikén, y le dio un pellizco en salva sea la parte. Ahí mismo Changó se viró como un toro furioso y gritó: “¡Ya está bueno!” Mandó a traer una palangana grande con un poco de agua y nos ordenó que todos escupiésemos dentro, y que el que no escupiese, recibiría el mismo castigo que le iba a dar a su hijo. María Luisa estaba sano. Era bonito el negrito, y simpático... ¡Una lástima! Cuando se llenó de escupitajos la palangana, se la vació en la cabeza. Al otro día, María Luisa amaneció con fiebre. A los dieciséis días lo llevamos al cementerio. Changó Terddún lo dejó como un higuito». (Cabreras, 2014, pp.69-70).

El texto de Lydia Cabreras fue publicado a mediados de los cincuenta del siglo XX, y grafica a través de esas historias, el rezago colonial de discriminación —herencia tanto española como africana—; el castigo aleccionador de la masculinidad hegemónica a través de la religión como dispositivo, a la disidencia sexual, y la reafirmación del poder masculino. Tal perspectiva heteronormativa fundacional de la *santería* hoy se ha ido superando en las

⁷¹ En el texto de Lydia Cabreras no aparecen historias de mujeres referentes a la transgresión del prestigio. Sí resulta muy interesante el abordaje de una asociación de lesbianas en La Habana, adoradoras del *oricha Inle*.

relaciones de género, en algunos roles rituales y en los criterios de iniciación y filiación religiosa *oricha*-hijo(a); *Changó* no discrimina ni por sexo, identidad de género u orientación sexual.

La *doctrina kardeciana* que ha estructurado litúrgicamente al *espiritismo cruzado*, estableció sus preceptos a partir de la Biblia. Históricamente, el texto, manual de ética cristiano por excelencia, ha definido y preservado una estructura ideológica de comportamiento moral que coarta toda libertad fuera de los preceptos que impone a través del castigo-temor-pecado y el alejamiento —del Paraíso— como recurso adicional del miedo masculino; “los juicios de valor que surgen de esos temores es la transposición del miedo a ese otro diferente, constituido en otro hostil” (Héritier, 2007, p.55). Para la Iglesia católica la homosexualidad es una atracción sexual no natural, contraria al orden binario establecido por Dios con una finalidad reproductiva y ejecutada dentro del matrimonio heterosexual; es el resultado de negar y desobedecer a Dios; la actividad homosexual es pecado (Génesis 19:1-13; Levítico 18:22; Romanos 1:26-27; 1ª Corintios 6:9), como todo pecado es ofensivo hacia Dios, y es una de las muchas razones por las que una persona puede quedar fuera del reino de Dios.

Los ordenamientos del poder se efectúan desde algún tipo específico de masculinidad: hegemónica-machista, subordinada, cómplice, o marginada (Connell, 1997); tanto las dominantes como las otras, impugnan y reorientan corporalidades, afectos, discursos y objetos (Parrini, 2016). La *masculinidad hegemónica* ha sido una estrategia de autorrepresentación positiva para el orden simbólico masculino; interpretada en Cuba como *machismo* (González, 2002), que es la hiperbolización del macho ubicado en el centro del universo como núcleo de poder, arraigado en el contexto religioso tanto en la Isla como en su diáspora.

Las religiones en tanto reproductoras de la ideología patriarcal, también producen modelos de masculinidad asociados a lo sagrado o *masculinidades sagradas* (Tamayo y Salazar, 2016a) o *masculinidad religiosa* (Badillo y Alberti, 2013). La *masculinidad sagrada* (Tamayo y Salazar, 2016b) no proclama ningún cambio en la inclusión de las mujeres en espacios de responsabilidad, de poder y de lo sagrado, porque implicaría su emancipación. Domina y controla el acceso a lo sagrado, la elaboración de la doctrina, la moral sexual, la manipulación de las conciencias y la apropiación de los cuerpos.

Los propios hombres son afectados por estas estructuras de dominación, especialmente cuando no encajan en los modelos prescritos. Mariana Badillo Bárcenas y María del Pilar Alberti Manzanares (2013), en su texto *Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical*, mencionan el *varón femenino*, no patriarcal, referente a la *masculinidad religiosa, marginada*, en la institución clerical. Sujeto en actitud pasiva, desacoplado del imaginario tradicional impuesto por la sociedad androcéntrica; carente de poder económico, político, social o de cualquier otra índole. El *varón femenino* consigue otro tipo de poder siguiendo el modelo de *masculinidad sacerdotal, masculinidad sagrada*, que ejerce la violencia simbólica al plegarse al poder de otros varones.

Para el *varón femenino* (Badillo y Alberti, 2013) más asociado a la *masculinidad marginada* (Connell, 1997) no es condición general o forzada su identificación con prácticas sexoafectivas homosexuales, porque aquí se refieren a las relaciones de poder económico, político, social, entre clases dominantes y subordinadas. Sin embargo, el *varón feminizado, masculinidad subordinada*⁷², es un antagonismo al interior del campo femenino; las masculinidades *marginada* y *subordinada* restringen los roles del varón no patriarcal, adscrito a otro contingente tradicionalmente situado en la frontera entre lo masculino y lo femenino y que tienen en común el rechazo de la patriarcalización (Vendrell, 2020).

La moral en la que están inmersos los esquemas heteronormativos en el *sistema religioso afrocubano* es puesta en circulación por la *regla de ocha*, la *regla de palo monte* y el *espiritismo cruzado*, generando diversos procesos de inclusión y exclusión de las sexualidades disidentes (Bárcenas, 2016). Predomina en el ámbito religioso, “la obsesión social de normalizar y contener tales expresiones” (Sierra, 2006, p.178): lesbianas y varones homosexuales son ubicados en un espacio de despersonalización, en el que la identidad sexual es aparentemente irrelevante no por igualdad ni equidad. En estos contextos religiosos que reproducen o reafirman los conflictos y preocupaciones sociales, la categoría *hombre* es transversalizada por el prestigio heteropatriarcal religioso, de manera tal que los varones que ejerzan prácticas sexoafectivas homosexuales no son considerados como hombres, pero

⁷² En la que prevalece la dominación de los hombres heterosexuales y la subordinación de los hombres homosexuales (Connell, 1997).

tampoco son mujeres, aunque sean *feminizados* por sus prácticas corporales. Y sus expresiones de género solo son asimiladas exclusivamente en un marco binario.

Los mitos cosmogónicos, fundacionales, de las prácticas de ascendencia *yorubá* y que influenciaron al *palo monte* así como también las espíritas kardedianas, confluyen en la determinación del carácter no divino de la homosexualidad —en muchas culturas africanas se considera un rezago colonial—, es decir no es una opción —según el mito— para la persona que escoge su destino antes de descender del Cielo a la Tierra; además de que los dioses crearon a los humanos (varones y hembras), a su imagen y semejanza, y es dentro de ese parámetro que se elige el destino, por lo cual no encuentran un referente en ninguna de las divinidades que dan sentido a la práctica religiosa.

2.2. El cuerpo como sistema simbólico. El trance-posesión en el espiritismo cruzado. Prácticas travestis

(...) que el loco, y de igual manera la mujer en trance o el simple durmiente, se constituyan en privilegiados mediadores entre el mundo de lo sobrenatural y el mundo de lo natural.

Roger Bastide

Las desigualdades entre mujeres y hombres dentro del *sistema religioso afrocubano* fueron fomentadas por los tabúes sobre el cuerpo y el género; según Foucault las diferentes formaciones y aparatos discursivos, dividen, clasifican e inscriben al cuerpo en sus regímenes de poder y de verdad. El cuerpo posee cualidades distintivas reconocidas para hombres/mujeres, masculino/femenino, en el discurso religioso: emotividad/razón, debilidad/fuerza, sensibilidad/lógica, emoción/inteligencia, volubilidad/firmeza (Ortiz, 1999). Como medio de expresión del imaginario colectivo, el cuerpo (físico) está limitado por el control que sobre él ejerce el sistema social, por lo tanto, el control corporal es una expresión del control social⁷³ (Douglas, 1988).

⁷³ Roscoe Pound (*Social Control throw Law*, 1942): “El control social es la presión que cada hombre sufre por parte de otros hombres de la sociedad para constreñirle a su función de sostén de la sociedad civilizada y para

La observación de articulaciones esencialistas sobre la *purificación* y la *moralidad* desde el cristianismo, tan recalçadas por los espiritistas en sus proyecciones y oraciones están asociadas a la santificación católica; tanto la acción de devolver al cuerpo su pureza a través de rituales como el bautismo, a la extinción del pecado y del mal como el respetar y ejercer el comportamiento prescrito por la moral cristiana (el libre albedrío, la conducta), el sentido de ser cristiano que es el sentido de ser espiritista, la emulación de la vida de Cristo según las interpretaciones coloniales, androcéntricas, dogmáticas, heteronormadas, imprimen “valores” en la construcción del ser persona y de sus lugares de enunciación. El cristianismo desde su posición privilegiada de poder, ha producido imaginarios sobre el negro⁷⁴ como constructo racial asociado a expresiones demoníacas, salvajismo e hipersexualización; mientras lo blanco ha representado la pureza, la santidad, lo magnánimo, las vírgenes y los ángeles; así como también sobre la homosexualidad y las etnias.

En el pensamiento simbólico del *sistema religioso afrocaribeño*, el cuerpo según el género, adquiere dimensión significado-significante, interior-exterior; es límite, frontera, umbral (Augé, 1998). Es el espacio donde se experimenta de manera emocional la unidad de lo secular y lo religioso, de lo sagrado y lo profano, de la estética y la ética, del espíritu y la carne (De la Torre, 2008). Su fragmentación imaginaria dota de sentido, simbolismo y divinización algunas partes, órganos y fluidos del cuerpo (la cabeza, el útero, la nuca, los

desviarle de una conducta antisocial, es decir, de un comportamiento en desacuerdo con los postulados de orden social”.

⁷⁴ El etnógrafo Rogelio Martínez Furé (2009, p.217) en su texto *El racismo proteico*, hace una referencia histórica de la colonialidad del lenguaje: “El español es una lengua imperial (...) una lengua que se impuso a todas las demás etnias de la península ibérica también a fuego y espada, y que terminó por expandirse por el resto del mundo como una lengua imperial. Una lengua que más tarde nuestros antepasados cimarrones, indígenas, asiáticos y blancos pobres fueron cimarroneando y trasmutando en lenguas nacionales mediante las cuales se expresaban nuestras ansiedades, nuestras utopías, nuestras frustraciones, nuestras rebeldías. Pero el español es una lengua cuyos términos mantienen hoy una carga tremendamente destructiva, sobre todo cuando designan a otras personas que no tienen la piel clara. En español, el blanco es pureza, luminosidad, creatividad, altura; el negro es oscuridad, suciedad, mugre, podredumbre; mulato significa hijo de mula, estéril. Por tanto, esas son denominaciones inventadas por las clases dominantes para humillar, para subordinar, para recordarle constantemente a este sector de nuestra población sus orígenes: el barracón, el látigo, el cepo o el ayuntamiento violento de la mujer negra con los dominadores”.

Es importante definir que *raza* no es una categoría de mi interés para el análisis, aunque se realicen algunas alusiones al tema, debido al contexto social en el que se enmarcan las etnografías. Sí la considero un factor importante y mencionaré, en el contexto histórico y político, y como una de las variables que subyace.

senos, la boca, la lengua, el semen, la menstruación, la saliva) determinados sagrados o profanos y reverenciados o escatologizados en disímiles ceremonias.

2.2.1. Cuerpos montados, identidades en trance-posesión

A primera vista, la posesión parece por tanto presentarse como una posesión del individuo por parte de un ser superior que le sustituye y en ocasiones habla por su boca. De este modo podría explicarse especialmente por qué aquellos poseídos que han sido desposeídos de sí mismos afirman no recordar el episodio durante el cual han sido poseídos: ni los gestos que su cuerpo ha realizado, ni las palabras que han salido de su boca

Marc Augé.

Todo lo que se pueda teorizar, narrar, sobre el trance-posesión debe pasar por el filtro de la experiencia corporal, aunque algunos médiums no recuerdan más allá de la experiencia sensorial y queda en manos de los presentes, los espectadores, contar lo observado. Sin ánimo de desestimar lo que otros investigadores han aportado sobre la trama simbólica, la cadena de acciones en que se unen cuerpo-espiritualidad-ritualidad como interacción transitada, su resultado es un ejercicio hermenéutico, una categorización etnocéntrica a partir de un fenómeno pre-interpretado que articula parcialmente el fenómeno religioso en sí: desde afuera.

Indistintamente emplearé los términos *trance-posesión* y *cuerpo montado*, partiendo de que el trance-posesión es una relación en la que el trance es una transición corporal e imaginaria cuyo estadio superior es la posesión, superior en cuanto a desarrollo espiritual del médium en comunicación con sus espíritus. *Cuerpo montado, estar montado*, es la corporeidad poseída por el espíritu, el muerto o el santo, considerado como caballo de santo o instrumento—los caballos son *agentes religiosos del trance* (Giobellina, 1986)—, por lo que remitirnos a *cuerpo montado* es trance-posesión. La utilización de una categoría situada, desde las nociones del otro, es un intento por descentralizar el discurso académico que debe ser repensado desde una antropología interdisciplinar. Los *cuerpos montados* hablan de estos nuevos escenarios del creer en donde se trenza la cotidianidad del sujeto a través del poder, lo económico, lo político, la salud; y viven la experiencia de *cuerpos frontera* porque limitan y a la vez comunican, habitan la paradoja y la contradicción (Castro, 2010).

M Chaviano, espiritista cruzada, *yaya* o sacerdotisa de la *regla de palo monte* e integrante del grupo de Facebook Espiritismo Cruzado, ofrece su percepción experiencial sobre lo que ella denomina *trance espiritual* para documentar el proceso de transición corporal desde el estado inconsciente, perdiendo toda agencia sobre sí misma

Cuando se cae en trance espiritual perdemos nuestra conciencia, pero no del todo sino de un modo especial. Si perdiéramos por completo la conciencia lo que ocurriría es que nos desmayaríamos. Estando en trance perdemos nuestra propia percepción del mundo real que nos rodea y pasamos, sin darnos cuenta, a “ver” el mundo tal y como lo ve el ser espiritual que está en contacto con nosotros en ese instante.

Hay médiums que se “desconectan” de la realidad más pronto que otros porque además de la capacidad de su cerebro también alcanzaron esa habilidad en las misas de desarrollo. Otros se “desconectan” por completo y otros lo hacen a medias. Científicamente se dice que el médium en trance espiritual experimenta las mismas sensaciones como si estuviera en un sueño lúcido.

El sueño lúcido se caracteriza en que el soñante es consciente de estar soñando, pero a diferencia del sueño lúcido donde el soñante puede controlar el contenido y el desarrollo del sueño, en el trance el médium puede escuchar o ver lo que está sucediendo, pero no puede controlarlo, ni cambiarlo. Esto es lo que comúnmente experimentan los novatos cuando caen las primeras veces en trance. Lo sienten todo, lo ven todo, pero no pueden controlar sus impulsos.

Otros dicen que es un estado temporal de semiconsciencia intermedio situado entre estar despierto y soñando. Como quiera que sea dejamos de ser nosotros mismos para adoptar la postura, conducta y actitud del ser espiritual en cuestión. A partir del momento en que se cae en trance, la integridad física del médium va a depender de las cualidades del espíritu, de sus intenciones y de su evolución. Por lo que no es correcto, ni ético dejar a un médium que está en trance a merced del espíritu que hizo contacto o a su propia suerte. Siempre el médium o el religioso que ya conoce que puede caer en trance, debe procurarse un acompañante que esté preparado y que se ocupe de su cuidado y atención.

Durante el trance se mantienen activos y sufren modificaciones todos los sentidos (percepciones), algunos se agudizan y otros merman, principalmente el sentido del dolor. Durante el trance nuestra piel pierde su sensibilidad. Es por eso que antiguamente se tenía por maña pinchar o pegar algo caliente a la piel de un médium para confirmar que realmente estaba en trance, cosa que en mi opinión está mal hacerlo.

El sentido del tiempo, y del equilibrio también son los otros que más se afectan.

Como ves, el trance espiritual conlleva cambios drásticos en el cuerpo de un médium, a nivel mental y celular que sólo se podrán minimizar si este alcanza un buen desarrollo espiritual. Esto explica porque nos encontramos con médiums que después del trance dicen estar super bien y otros dicen que no pueden ni con su alma. Recuerda, mientras más desarrollo tenga el médium, menos se verán afectados sus órganos vitales.

Un médium bien desarrollado fumará tabaco, tomará ron y luego que salga del trance no se sentirá los efectos del alcohol ni del tabaco. Las toxinas entrarán en su sistema pero se

sentirá menos afectado que el médium que no haya estado bien en trance, el cuál puede ser que termine borracho ya sea por el tabaco o por el ron.

A casi todos los médiums cuando están empezando a desarrollar le suceden cosas así y peores. Principalmente cuando no tienen el hábito de fumar y beber. Para eso es que se deben adiestrar en las misas de desarrollo.

La posesión es una forma muy elaborada de permeabilidad entre cuerpos y espacios sociales de todo tipo. Su aprendizaje fundamentalmente corpóreo marca la adquisición paulatina de un hábitus⁷⁵ espiritista, basado al tiempo en la repetición e improvisación de esquemas de percepción y comportamiento, y que aflora sólo parcialmente en los niveles discursivos. A medida que el desarrollo espiritual avanza, se produce la sintonización gradual del cuerpo del médium con configuraciones sensoriales más y más estables, que se expresan en esquemas corporales de mayor coordinación, ya identificables como espíritus concretos. Durante las ceremonias, los médiums navegan este continuo sensorial en viajes de ida y vuelta, a veces completamente poseídos, a veces solo parcialmente (Ferrándiz 2004).

Es un acto de *representación múltiple* en el que confluyen muchos significados e imaginarios del objeto en sí; y es un hecho teatral no solo por su carácter representativo sino por el juego de asociaciones, de poder, de complementaciones que se establece entre poseído y poseedor para actuar según sus rasgos y voluntades, sus “aspectos teatrales de la posesión” (Giobellina, 1986), mediante “una liberación concertada que exige, a la teatralización de papeles imaginarios, una despersonalización exaltante”, la “comprobación de un cambio, el desorden que resulta del paso de una frontera” (Duvignaud, 1997, p.12) con todo el desbordamiento gestual cual cadena de acciones que el propio cuerpo performa: se tuerce, danza, se contonea, convulsiona, pierde el equilibrio, la piel se enchina, pérdida de sensibilidad cutánea, a veces los brazos articulan palabras mediante señas, los giros continuos facilitan las transposiciones, hay gritos, modulación de voz, poses, entre otros.

El espíritu está imposibilitado de hablar en otro plano existencial que no sea al cual se ha asignado o imaginado; realiza el acto de testimoniar a través del médium bajo un cuestionamiento permanente de su veracidad (autenticidad); interpela al espectador incrédulo o no, expectante; pugna por no ser silenciado por una institución de poder como la razón. Ser

⁷⁵ El autor retoma la definición de hábitus, de Loic Wacquant, conceptualizado como grupo de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos de los individuos en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

montado por un espíritu es incorporar otra identidad (individual, colectiva, política, étnica, sexual, etc.) o lo que sería también aflorar la alteridad como autoconocimiento y comprensión del sí mismo; inscribiendo el espíritu sobre la corporalidad del médium sus trayectorias vitales, como recuperaciones de la memoria popular⁷⁶ y/o ancestral, adonde se reinterpretan los recuerdos transmitidos, herencias e imaginarios coloniales de violencia y subordinación rescatadas del olvido impuesto por la memoria historia —la cubana ha sido una conmemoración gloriosa de la concepción del Estado-nación—, y que persisten y se conservan en las clases populares oprimidas históricamente.

La complejidad de entender el cuerpo poseído como memoria popular de la realidad social en el *espiritismo cruzado*, es que no se trata solamente de la desestructuración del “uno mismo” para reestructurar al otro —el espíritu— en un modelo estereotipado, instituido, atrapado dentro de las limitaciones productivas de los esquemas reguladores generizados (Butler, 2002), sino de su dinamismo para entrelazarse con corrientes de opinión y experiencia cotidianas (Ferrándiz, 2004). Por lo que las narrativas de los espíritus del *patrimonio simbólico* que son conmemoraciones y reinterpretaciones populares de la historia y ofrecen soluciones mediante ritos terapéuticos, mágicorreligiosos, comunican mensajes para entender el existencialismo cotidiano, afrontar las dificultades de índole familiar, amorosa, laboral, se vinculan directamente con narrativas sociales y políticas de la migración, la fertilidad, la precariedad económica y la muerte en Cuba y su diáspora religiosa, constituyéndose en un espacio de salvación, resistencia, insurrección y opresión colonial cotidianas. El posicionamiento en la cabeza (la idea pre-concebida) y el cuerpo (la idea se materializa a través de la corporalidad) del médium, constituyen y expresan síntesis de la memoria historia y la concreción del tiempo pretérito en un nuevo espacio, y ello se identifica en el espacio de tiempo (pasado, presente, futuro) de los vaticinios, lo que demuestra un *continuum*; adquiriendo la *representación múltiple* visos de histrionismo imbricado en la historia y la vida cotidiana del presente (Ruiz, s/f).

⁷⁶ Cuando me refiero a memoria aquí, retomo el desenlace convulsivo que nos plantea Pierre Nora: la distancia entre la *memoria-historia* y la *memoria verdadera*. La *memoria-historia* integrada, dictatorial, sin pasado (escrita por los historiadores), todopoderosa, que reconduce siempre la herencia (héroes como antítesis del anti-héroe, orígenes, mitos, personajes homogenizados, estereotipados). Mientras la *memoria verdadera* que es social, intocada, moderna, vivencial, experiencial e individual, a ella como herramienta de rescate contra el Olvido, se apela posesión tras posesión, para que los espíritus recuperen sus rostros, sus nombres, sus emociones e idiosincrasias, su identidad, relocalizados en otros cuerpos, en otros espacios e historias de vida concretas.

Entre los intersticios e interpretaciones sociorreligiosas, el *espiritista cruzado* ejerce la práctica espírita desde la función social de la mediumnidad como virtud, don para salvar a la humanidad teniendo como premisas las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. El espiritista A Castro, en el grupo Espiritismo Cruzado, alegaba que más que un provecho, la práctica espiritista *es un sacrificio por el bien de la humanidad*; Y Sarría atestiguó: *siento y escucho los problemas de la gente; digo y hago cosas que no controlo, pero dejo que fluya porque sé que va a ayudar a personas*. El debate sobre el aprovechamiento personal y espiritual relacionado con la experiencia corporal en el *espiritismo cruzado*, ha sido introducido en el grupo; M Chaviano comentó sobre el desarrollo espiritual y el cuidado de su salud física y mental: *Cuando monto a la conga, sea para consulta o limpieza, siempre que vuelvo en mí me siento más despejada, con una sensación de relajación mental y física; sin embargo, cuando paso al misionero para limpiezas y situaciones de enfermedad, al terminar me siento cansada y agotada y tengo que pasar a la conga y todo termina bien. Cuando tengo un problema de enfermedad monto a la conga y me recupero. (...) Al inicio del desarrollo (espiritual) mientras más trances ocurrieron más mejoría obtuve, más mejoró la relación entre mis espíritus de trance, “mi yo” y mi materia, en el uso de las cuerdas vocales, el control de los movimientos del cuerpo y las predicciones*.

En un post titulado “El desespero por montar muerto”, L Kmpoz en el grupo Espiritismo Cruzado adjudica el deslumbramiento por la experiencia sensorial del trance, a los principiantes. Montar muerto es un diferencial de prestigio y autenticidad entre los espiritistas, cuyas corporalidades instrumento los espíritus usan a su voluntad. L Kmpoz relaciona, entre otras: 1) no todos tenemos la depuración correcta para incorporar a un espíritu en nuestra materia (cuerpo); 2) este espíritu baja a poseernos cuando es su voluntad y cuando le es permitido por Dios; 3) no todos nos concentramos correctamente para canalizar los fluidos del espíritu. G Pinto aseguró que la gente está fascinada por la incorporación del espíritu porque impresiona: *Desde demasiado pronto mi madre comenzó a incorporar (espíritus) sin control, sin poder ayudar y fue en absoluto un periodo muy difícil en nuestras vidas, queriendo ayudar y no saber cómo. Tenemos todos los sábados ver que ese fenómeno suceda, incorporar, sin entender nada (...) y qué hacer. (...) creo que tanto quien está fascinado/a por la incorporación lo es porque no sabe bien lo que es verdaderamente un médium de incorporación serio. (...) energéticamente los espíritus consumen la energía del médium. Cuando llega un espíritu adicto a la bebida y la ves bebiendo whisky como agua*

potable, es extremadamente delicado. Ser cuerpo medio incorporación en mi punto tanto es una bendición como una maldición (...) no poder ir a cualquier lugar, un médium de incorporación tiene que tener un tipo de vida tranquila; no es todo bueno como todos piensan.

La permeabilidad no es la única preocupación en los cuerpos montados conscientes o semiconscientes. En el trance semiconsciente interactúan dos identidades-entidades en un solo cuerpo en tiempo real; J Ll abrió el debate en el grupo Espiritismo Cruzado, partiendo de su preocupación como médium en desarrollo, sobre las incorporaciones conscientes y/o semiconscientes. *Sucede que, la gran mayoría de las veces que entro en trance —postea J Ll—, soy consciente de todos los movimientos involuntarios que realiza mi cuerpo, y de todas las palabras que salen de mi boca, es una sensación demasiado rara. Al principio, como no podía apenas articular palabras de forma fluida, no me resultaba tan chocante; pero ahora que comienzan a hablar más, me resulta complicado asimilar lo que sucede y deslindar mis propios pensamientos, de los de ellos. ¿Hasta dónde habla el espíritu y hasta dónde el médium montado? Es la preocupación de los médiums semiconscientes, la contaminación o interpenetración ideológica influye en el mensaje transmitido.*

M Chaviano le aconseja que vea el trance estando consciente como algo normal, no como un defecto o incapacidad: *Esto le ocurre a la mayoría de los médiums que empiezan a desarrollar. Casi siempre a medida que se desarrolla el trance, se produce a niveles más profundos del cerebro y nuestra mente entra en un estado (alterado de conciencia) que luego no recuerdas. (...) mencionas algo que siempre le preocupa a los neófitos y es la duda de si es el espíritu o ellos los que están hablando, etc. Pues, en estos casos hay que aprender a entrenar la mente, concentrarnos y abstraernos del ambiente que nos rodea para “escuchar mentalmente” lo que los buenos seres nos quieren comunicar. Evitar sugerencias y estereotipos es fundamental. Luego que dominas esto solo, es dejarlo fluir. Tanto en su testimonio, como en el de L García —a mí me pasa exactamente igual y a veces no hablo, porque tengo miedo decir algo que no sé si creer que soy yo misma u otra persona—, este juego de interposiciones que propicia la mediumnidad o trance consciente con la alteridad como extensión de su propio yo, pasa por el filtro de veracidad; el médium se cuestiona.*

J Ll: *cuando estoy en trance consciente, me escucho y adentro digo, “no, no, no digas eso, y por gusto, lo digo, o más bien, lo dice ella”* (el espíritu). N de los Mares: *Tengo el concepto que la mediumnidad consciente es la más difícil, por el temor a estar confundiendo nuestra opinión con lo que dice el muerto, o simplemente el temor a estar loca o loco; a los que inician siempre les digo “bienvenidos al mundo de los locos”.* Para mí, los que inician con mediumnidad inconsciente, luego de mucho tiempo adquirimos la mediumnidad consciente, a lo que llamamos la excelencia del espiritista, ya que no necesita “bajar al muerto” para traer sus mensajes. Siempre habrá quienes, si no ven el show con el muerto abajo, dirán que no hay nada. (...) consciente o inconsciente lo primordial es que se cumpla la misión. La representación, la teatralidad tiene un efecto en la veracidad; el performance del cuerpo montado produce una expectación por lo que se representa, “la emoción catártica de los fieles observantes” (Ortiz 1999, p.83).

En la estructura organizativa del *sistema religioso afrocubano*, el *cuerpo montado* es femenino, está contaminado por las interpenetraciones sucesivas de los espíritus. En las religiones de prevalencia masculina y heterosexualidad exclusiva, como el *ifá*, se prohíbe para sus futuros iniciados el trance-posesión, como método de preservación de la integridad corporal. Este edicto prohibitivo es un tanto contradictorio cuando la posesión —común en el kardeciano adonde prevalecieron las médiums mujeres en sus inicios, y en los rituales de ascendencia africana—, está relacionada al mundo de los muertos, de *eggún*, de suma importancia en el culto a *ifá*; al respecto, me explicó S Vidal, *babalawo*, sacerdote de *ifá*: *Has escuchado seguramente eso de que “el que pasa muerto no puede hacer ifá”.* Dicho con fuerza de ley, cual si hubiese sido escrito de puño y letra por *Olodumare*, y por demás como si fuese algo que ante la duda vas o preguntas por un *odu* (signo de *ifá*) y te deja sin duda. *Pues no. No sale en ningún lugar. No está escrito ni en odu ni en patakin (historia) ni en nada. Según* (el *babalawo* venezolano) *Enver Arbelaez, uno de los tres discípulos occidentales más cercanos de Solagbade Popoola*⁷⁷, *en sus años de estudio de ifá nunca ha conocido ese tabú. ¿A quién le hacemos caso? ¿A las deidades, entre ellas algunas nada despreciables como Orunmila, Shangó y Oduduwa, que dicen haga ifá?; ¿o a una práctica*

⁷⁷ Popoola es un *babalawo* africano presidente del Concilio Internacional de Ifá y Orisa, y quien en un discurso en 2019 declaró que en la religión *orisa-ifá* no hay espacio para los homosexuales.

que debió responder a una de dos cosas o a las dos, que alguien con esa circunstancia lo hizo y no le salió bien, lo que sería actuar generalizando por una particularidad, o la otra que me sirve mucho al contexto de relaciones de poder dentro de la religión? Una persona con clarividencia es alguien que tiene adelantados varios pasos, no te voy a mentir, porque lo he vivido. Adiciona a eso, que le estés dando a alguien con un elemento innato algo como ifá que es un herramental fabuloso para entender la vida, estás armando a alguien de manera más desproporcionada y eso evidentemente a más de un babalawo con poder no le interesaba. En mi casa religiosa como en otras se hacen ceremonias no para quitar el muerto, sino para cambiar la manifestación de esa espiritualidad de lo material al hacer acto de presencia a través de mí, a lo sensorial, donde comienza a tener preeminencia en la conciencia, transitando de Eshu ni Ipakó (la divinidad que vive en la nuca), la primera vertebra, a Eledá (la bóveda craneal donde habita Orí el oricha personal). Tan sencillo como eso. Y heme aquí. Es que ifá es Eegun y es un culto primordial. Aunque S. Vidal reconozca la arbitrariedad del tabú del trance en ifá, ha buscado reacomodos para no transgredir, no salirse de la estructura de prestigio a la cual pertenece, que es un acto de supervivencia. Tanto en este caso, como en el siguiente, se evidencia la importancia de los espíritus, *egguns*, muertos, en el sistema religioso afro cubano, y su transversalización; la virtud de la mediumnidad consciente sin la implementación del cuerpo físico, es una mutación convertida en valor añadido para estos hombres iniciados en ifá que son proscritos del trance corporal.

En la interpretación del babalawo N Cabrera, a propósito del tabú de los sacerdotes de ifá para el trance-posesión —ubicado por el sacerdote en el *odu* de ifá *Osá Otura* u *Osá Uré*—, identifiqué un sistema poseedor del capital simbólico del conocimiento y el poder que es el oráculo de ifá, que cierra su heteroadscripción reafirmando “superioridad” no solo en los requisitos de heterosexualidad exclusiva, preservación corporal y militancia masculina, sino también otorgándole poderes y cualidades que poseen las otras divinidades y las otras prácticas del sistema religioso afro cubano a la divinidad regente de esta fraternidad masculina: *Orunmila*⁷⁸. Ifá tiene sus propias formas de comunicarse e interactuar con los espíritus, con

⁷⁸ Divinidad u *oricha* de la sabiduría, quien codifica los mensajes del Dios Supremo *Olodumare* a través del oráculo llamado ifá cuyos 256 *odus* o signos están dispuestos de forma binaria. La construcción arquetípica de esta divinidad es esencialmente masculina.

los ancestros, desde una praxis ortodoxa africana, en la que se preservan (higiene) de los cultos de disociación corporal femeninos.

Orunmila es el principal eggun me decían muchos mayores —comenta N Cabrera en mi post de su página homónima en Facebook “(...) ¿por qué a los que van a iniciarse en ifá les prohíben que monten muerto o santo? ¿Esta prohibición está recogida en algún oddu?”—. Orunmila no necesita valerse de eggun para comunicar. Los babalawos son el cable conductor de Orunmila y no necesita un eggun para comunicar cosas. La ceremonia que recibimos en la cabeza, sea yoruba tradicional u occidental, nos conecta directamente con la divinidad. Nos alinea a ella. Luego entonces es contranatura que un babalawo pase eggun para comunicar cosa. No quiere decir esto que uno no pueda sentir las energías y las corrientes. Yo tengo 39 años de consagrado Changó y 39 de ifá y he sentido esa corriente y más porque mi familia era de espiritistas y solo cuando niño experimenté cierto fenómeno. Pero nunca más en la vida; y después de ifá menos. Si una persona tiene en su destino ser babalawo y pasa espíritus, hay que hacerle una ceremonia para cortar ese fenómeno antes que la persona haga (se inicie en) ifá porque es superior el destino de ifá que el destino de pasar eggun y por lo tanto el babalawo se prepararía para recibir de la manera en que la recibimos, la energía de Orunmila. Un babalawo puede en su vida cotidiana recibir mensajes y eso es normal, porque tiene estados suprasensoriales y estos mensajes son como un complemento de ifá. Orunmila se vale del eggun para transmitirte cosas en momento en que no tienes opelé o ikin (dispositivos para la adivinación) en las manos. No conozco a mi nivel, odu de ifá que diga que el babalawo puede pasar eggun. Un eggun se identifica con nosotros por empatía de orí (divinidad personal que rige el destino de cada quien), pero nuestro orí está ocupado por Orunmila y el orisa (al que la persona se consagra).

La permeabilidad de las corporalidades que montan espíritus está en la expresión de género del espíritu que se representa, como habíamos visto antes en el ejemplo de Beba. La representación que realice el médium, del espíritu, no define su orientación sexual, aunque en ocasiones y a la par, la permuta de géneros sea un medio, estrategia o máscara para manifestar su verdadera identidad. Pueden producirse o no dicotomías entre el *género de la personalidad del espíritu* o el *oricha* —orientados hacia una visión esencialista de la masculinidad— y la identidad de género del médium; “la mujer (o el hombre) no se olvida en el modelo imaginario que ella figura (...) Ella representa y esa representación la

transforma (...) es como si se llenara de ‘significados’ cuyo ‘significante’ designara al grupo, allí, a su alrededor (...) lo esencial es que se produzca ese ‘efecto de alejamiento’ que provoca, durante todo el tiempo de la ceremonia, una distancia entre los papeles que la sociedad actual impone a hombres y mujeres, y esa capacidad momentánea de ser ‘otra cosa’” (Duvignaud, 1997, pp. 18-19).

Es innegable la posibilidad de deformación o desestructuración del “uno mismo” mediante el trance-posesión, “se sale del ‘sí’ que ha recibido y deja de ser una persona, de acuerdo con la definición que la sociedad le ha impuesto en su esfuerzo por reproducirse a sí misma (...) actuar como si esa mirada (de los demás) ya no tuviera ninguna importancia (...) ese juicio que me impone ser lo que soy, en una función, en un oficio, una ‘situación’, un trabajo” (Duvignaud, 1997, p.25), en una identidad. Sin embargo, en las corporalidades feminizadas que se ciñen a la heteronorma durante el performance ritualizado del trance, “espacios de relativa autonomía para expresar y desplegar su sentido del género” (Ferrándiz, 2002, p.85), tal “libertad” de desestructuración del “sí” mismo es limitada por las concepciones ético morales de la práctica en sí; existe un propósito impositivo de preservación del arquetipo masculino, del prestigio, del orden heterosexual en el ámbito religioso a través del esquema representacional de los espíritus masculinos y femeninos, no sugieren otro papel para representar fuera de ese margen. Tan frágiles se muestran las masculinidades religiosas, que no liberan las tensiones ni el control sobre la acción contaminante femenina que se pueda ejercer mediante la *reforma corporal* del trance en la expresión de género del varón, razón por la que muchos hombres se limitan.

Los médiums sintonizan sus cuerpos a los espíritus mediante el aprendizaje de la percepción sensorial de las fuerzas místicas: durante el trance, el continuum de sensaciones hasta la posesión, se manifiestan en *flujos espirituales* como ligeros temblores, sudoración fría, taquicardias, mareos, sensaciones de ansiedad, intuiciones repentinas, etc., de tal forma que el propio médium logra identificar mediante la energía reflejada en algún tipo de *flujo espiritual*, qué entidad masculina o femenina está requiriendo su corporalidad para manifestarse (Ferrándiz⁷⁹, 2004). La permeabilidad también se manifiesta en la trascendencia

⁷⁹ Ferrándiz investiga las diversas formas de construcción de la masculinidad en el espiritismo marialioncero en Venezuela, como escenarios del cuerpo en los que los médiums adquieren prestigio social; las formas de corporalidad y los protocolos de rituales como legítimos productores de identidad propia; la identificación de las experiencias corporales como formas colectivas de imaginar y actuar sobre las fuerzas de la historia; la

de los espacios rituales a la vida cotidiana, en la que los espíritus impregnan a las corporalidades de los médiums y les transmiten gestualidades propias de sus identidades espirituales corpóreas.

Los *cuerpos del peligro* (Ferrándiz, 2004) se refieren a las señales físicas selladas sobre las corporalidades de los médiums como cicatrices, heridas, marcas de torturas, amputaciones. Estas denominadas *corporalidades heridas* en el marco de referencias culturales, históricas y corpóreas diversas y diferentes, son característicos en los espíritus de africanos cuyos procesos de posesión en ocasiones conllevan procesos educativos porque manifiestan en las corporalidades de los médiums, las tramas de violencia que sellaron sus cuerpos; constituyen también *estereotipos de posesión* en los que se exaltan gestos corporales de los espíritus mediante la posesión como exploración crítica de los propios límites de la identidad del médium.

Es mediante el travestismo como práctica cultural articuladora de la adopción de otras corporalidades e identidades masculinas y/o femeninas, que se produce la representación de la posesión espiritual; en la que “la teatralidad se convierte en una variante de la normalidad” (Judith Butler como se citó en Lancaster, 1997a, p.166). Travestismo como referencialidad discursiva “en la que se produce una negociación con representaciones convencionales y con la estética y los patrones del género que quiere aprenderse o adquirirse” (Sierra 2006, p.163) y no como representación imitativa. No son cuerpos en transición, pero sí en transitividad de lo común, lo profano, a lo sagrado. Joel James (1988, p.25) se refiere a una *corporeidad trascendente*, a las aptitudes, cualidades, inclinaciones, defectos, pasiones y virtudes que caracterizan a esos espíritus que los médiums incorporan. Las prácticas travestis están revestidas de múltiples matices e intenciones complejas —quién se traviste y quién no, qué género asume, en qué contexto lo hace, por qué lo hace, a quién se muestra— y su eficacia está en la producción de los efectos de lo real (Lancaster, 1997b).

importancia de los proyectos de reforma corporal en la reconfiguración de la subjetividad y las prácticas de los grupos subordinados al revertir las políticas corpóreas del colonialismo en subversiones o disidencias desencadenadas en la identidad étnica y social, la memoria, el olvido, el género, entre otras.



CAPÍTULO III.

Un solo palo no hace monte.

(En la imagen —tomada de <https://es.zenit.org/2019/10/08/san-luis-beltran-9-de-octubre-5/> —, San Luis Beltrán, santo católico español de gran devoción entre católicos y espiritistas; protector contra el mal de ojo y las dolencias corpóreas y espirituales, hechizos, conjuros. Perteneció a la Orden de los dominicos y fue canonizado por el Papa Clemente X en 1671. Patrón de Colombia).

CAPÍTULO III

Un solo palo no hace monte.

Prácticas religiosas precedentes del *espiritismo cruzado*: doctrina kardeciana, *santería* y *palo monte*.

26 ene. 1748. - *Los espíritus, si les es permitido, pueden poseer a quienes hablan con ellos tan absolutamente que se creería que están por completo en el mundo, y de hecho, en una manera tan manifiesta que pueden comunicar sus pensamientos a través de un médium y aún mediante cartas, pues a veces, y de hecho a menudo, han dirigido mi mano cuando escribía, como si fuera la suya propia; de tal modo que pensaron que no era yo, sino ellos mismos los que estaban escribiendo.*

Enmanuel Swedenborg, científico, teólogo pluralista cristiano, filósofo y místico sueco.

Lo que pretendo aquí es identificar, contextualizar y trazar a partir de un escueto abordaje sociohistórico, la genealogía del *espiritismo cruzado* y su interrelación con la *regla de ocha* o *santería*, *regla de palo monte* y la doctrina kardeciana, espacios y procesos generadores de las referencias múltiples de las representaciones de los espíritus congos, africanos, monjes, gitanos, entre otros, que conforman el *patrimonio simbólico* cubano. Para ello, me adentro en espacios geográficos, sociales y culturales adonde se sucedieron procesos de anclaje y desanclaje del *espiritismo cruzado* como medio de resistencia o de adaptación, y de reajuste de marcos interpretativos que permitieron diversas reapropiaciones de la praxis, representación y materialización de la *santería* —en la que el *espiritismo cruzado* formó y aún forma parte como rol—, y la doctrina espírita kardeciana independiente *per se* (Juárez, 2019).

3.1. Caleidoscopio de género y espiritismo

Según Carlos Ferrera (2018), en su texto *Heterodoxias espirituales y utopías en el siglo XIX español*: el espiritismo surgió en los Hydesville, Nueva York, Estados Unidos, a mediados de siglo XIX y fue expandido en demostraciones públicas por las hermanas Fox en 1848. Lo que se considera inspiración religiosa reformista como respuesta a la crisis de fe cristiana en Estados Unidos, se extendió por Europa, Latinoamérica y algunas colonias. A partir de la

década de los sesenta del siglo decimonónico, logró predicamento entre sectores académicos. Hasta ese momento los fenómenos espiritistas se habían explicado mediante el mesmerismo, teoría que defendía la existencia de corrientes magnéticas y eléctricas entre todos los seres. La psicología desempeñó un papel protagónico, como demostró la creación de la Society for Psychic Research londinense en 1882. Esta institución siguió los postulados de la psicología victoriana, centrada en el estudio del sistema nervioso y su respuesta a los estímulos. Partió de una metodología basada en la introspección, recurriendo, asimismo, a la clarividencia, los sueños, la telepatía o la escritura automática.

En España se introdujo el espiritismo en la década de los cincuenta del siglo XIX, por Andalucía y Cataluña. En 1857 fue disuelta una sociedad espiritista en Cádiz. Cuatro años más tarde el obispo de Barcelona quemó en un auto de fe numerosas obras espiritistas del francés Allan Kardec. En 1865 se creó la Sociedad Espiritista Española en Sevilla, aunque no fue hasta el Sexenio cuando el movimiento conoció su auge, extendiéndose por toda la geografía del país, gracias al clima de libertad existente y al movimiento transformador nacido al calor de la Septembrina. Un ambiente en el que se observaron tendencias a recalcar lo espiritual dentro de las diversas corrientes filosóficas de raigambre liberal (Ferrero, 2018).

A Cuba llega a finales del siglo XIX como destino final de un itinerario que comenzó en Francia y se extendió a España. Se concibió como una alternativa religiosa, moderna y liberal entre aquellos cubanos que, directa o indirectamente, participaron en las gestas independentistas, por sus ideas avanzadas y progresistas diametralmente opuestas a la Iglesia católica que apoyó a la colonia española durante la Guerra de los Diez Años (1868-1878). Aunque los aborígenes taínos y siboneyes incluían en sus rituales algunos fenómenos mediúmnicos, es en la ya consolidada sociedad criolla cubana, cuando se fundan las primeras asociaciones espiritistas de raíz kardeciana, año 1857, en La Habana, Sagua la Grande, Sancti Spíritus, Manzanillo y Santiago de Cuba; se crearon federaciones, concentraciones espiritistas nacionales y se celebraron varios congresos. Asistimos entonces al nacimiento de la Sociedad Espiritista Cubana⁸⁰. Cuba junto a México, fueron los países con más

⁸⁰ Ulises Castillo (2005) define una Sociedad Espiritista Cubana compuesta por organizaciones espiritistas que surgieron a fines del siglo XIX y principios del XX cuando las ideas del espiritualismo moderno comenzaban a llegar a Cuba desde Europa y Norteamérica; cuyo único objetivo era dar esperanza y ayuda al prójimo mediante la caridad y la divulgación de las ideas espiritistas en medio de una crisis de fe del cristianismo. Estas

publicaciones espiritistas⁸¹ a finales de 1888, participantes en el Primer Congreso Internacional Espiritista —sin considerar a España y Francia— (Almanza, Pérez y Marín, 2012)⁸².

El 22 de julio de 1890 se fundó la primera organización espiritista cubana de carácter nacional, Sociedad Espiritista de la Isla de Cuba, y reunió a veintitrés instituciones del país. Su objetivo fue la unión de todos los centros espiritistas de Cuba, para extender la divulgación del espiritismo por medio de la palabra, escrita o hablada, y la práctica tanto pública como privada. De esa época se destacan la publicación del libro *La filosofía penal de los espiritistas* del escritor, antropólogo y criminalista Fernando Ortiz (1881-1969), quien se declaraba “neoespiritista”; así como los trabajos del periodista y patriota Francisco M. González Quijano (1862-1926), colaborador de José Martí, fundador del diario *La Voz del Pueblo* y participante en la creación de la Sociedad Espiritista Cubana.

A diferencia del kardeciano, el espiritismo que llegó a Cuba de Norteamérica no alcanzó popularidad ni se extendió por la geografía insular; languideció y desapareció definitivamente. ¿Por qué se aceptó uno y desapareció el otro? Jorge Domingo Ortega y Rigoberto González (1993), en *Espiritismo Moderno en Cuba. Su establecimiento en el país: una polémica todavía abierta*, lo atribuyen a la capacidad diferenciada que puedan tener ambos de acceder a la correlación de los elementos religiosos de los componentes del etnos cubano. Especialmente en tópicos como la posibilidad y necesidad de reencarnación del alma, presente en el kardeciano y afín con los fundamentos tradicionales de los cultos africanos y de la religiosidad popular española; así como el “carácter directo” de la

sociedades tuvieron a su vez diferentes nombres específicos y diferentes estructuras, no lucrativas y se organizaban desde pequeños centros espirituales hasta federaciones nacionales que organizaban congresos y participaban en eventos internacionales.

⁸¹ A partir de 1870 se comenzaron a publicar una gran cantidad de periódicos espiritistas, como *Luz de Ultratumba* (1874), *La Ilustración* (1878), *Luz de los Espacios* (1881), *La Antorcha de los Espíritus* (1882), *El Buen Deseo* (1884), *La Luz del Evangelio* (1885), *La Buena Nueva* (1886), *La Alborada* (1888), *La Nueva Alianza*, de Cienfuegos (Almanza, Pérez y Marín, 2012).

⁸² Para mayores referencias, consultar de Víctor José Almanza Tojeiro, Ramón Pérez Linares e Isidro Marín Gutiérrez, el texto *La práctica del espiritismo en una región histórica de Cuba. La sociedad espiritista en la provincia de Villa Clara* (2012). Disponible en https://www.researchgate.net/publication/280134397_La_practica_del_espiritismo_en_una_region_historica_de_Cuba_La_sociedad_espiritista_en_la_provincia_de_Villa_Clara

comunicación con lo sobrenatural, tan funcional para una sociedad cubana poco evangelizada, escasamente devota y con un sentido práctico-utilitario de la creencia. Fernando Ortiz (como se citó en Lago, s/f), escribiría en su texto *Una moderna secta espiritista en Cuba*

La notable difusión del espiritismo en Oriente se debió a la ineficacia secular del catequismo tradicional sobre todo en los barracones de esclavos, la obstinación del colonialismo borbónico y sus repercusiones adversas en la ideología popular, el prolongado abandono de la actividad misionera (...) la impetuosidad proselitista del evangelismo a comienzos del siglo XX, la escasa importancia étnica en aquella parte de Cuba de los negros yorubas y los ararás. (...) El espiritismo en su originaria doctrina Kardecista se presentaba como cosa nueva e independizadora, cosa de Cuba Libre.

Al abarcar un amplio espectro religioso asequible a los creyentes en función de resolver problemas existenciales, se difunde y arraiga el *espiritismo cruzado* en los sectores más pobres y desposeídos, haciéndose presentes valoraciones sobre problemas socioeconómicos y sociopolíticos. No se inscriben a reglamentos ni se institucionalizan sus creencias y prácticas, construyendo diariamente su propio espacio social a partir de su condición social; el espiritismo permite el reajuste de valores y normas y establece una visión de futuro que trasciende la finitud de la existencia individual (Hodge y Castañeda, 1988).

3.2. Perspectiva de género en la doctrina kardeciana y la lucha por los derechos de la mujer en el siglo XIX

Entre Dios y los hombres no puede haber escogidos ni privilegiados, porque Dios es el hombre, él es Dios, y todo se rige dentro de la verdad, dentro de esa ley suprema. Así es que el hombre debe trabajar para redimirse a sí mismo, y cuando esté limpio de pecado podrá empezar a conocer a Dios.

Amalia Domingo Soler

La Inquisición de ayer decía en absoluto: “Fuera de la iglesia no hay salvación posible”; y el Espiritismo de hoy exclama: ¡Humanidad! ¡Libre eres para creer! ¡La razón derribó a los dioses, y hoy la razón es diosa! ¡Hacia Dios por la caridad y la ciencia! ¡Esta es la síntesis del Espiritismo!

Amalia Domingo Soler

La doctrina kardeciana, su vertiente española, fue relocalizada, reinterpretada y propagada por los espiritistas cruzados a través de los diversos centros espiritistas y las nuevas variantes que se desarrollaron desde la zona oriental cubana y hacia toda la Isla, en procesos de formalización y ritualización para inculcar valores o normas de comportamiento por medio de su repetición. Lo que implicó continuidad con el pasado y la creación de rituales simbólicos complejos, *tradiciones inventadas* (Hobsbawm, 1983). También sirvió de vademécum para la praxis espiritista, extrayendo de *El libro de los espíritus* y *El libro de los médiums o guía de los médiums y de los evocadores* oraciones, plegarias o rezos para disímiles funciones ritualizadas y plasmadas en el texto *Oraciones escogidas de Allan Kardec*, varios de ellos reinterpretados desde una perspectiva de género contemporánea.

El libro de los espíritus, publicado el 18 de abril de 1857, contiene según la enseñanza impartida por los Espíritus superiores con la ayuda de diversos médiums, los principios de la Doctrina Espírita acerca de la inmortalidad del alma, la naturaleza de los espíritus y sus relaciones con los hombres, las leyes morales, la vida presente y la futura, y el porvenir de la humanidad. Mientras *El libro de los médiums o guía de los médiums y de los evocadores*, como continuación del anterior, contiene la enseñanza especial de los espíritus sobre la teoría de sus manifestaciones, los medios de comunicación con el mundo invisible, el desarrollo de la mediumnidad, las dificultades y los escollos que se pueden encontrar en la práctica de lo que se consideró espiritismo científico.

Allan Kardec fue, más que el seudónimo con el que firmó sus textos, un sacerdote druida que reencarnó en Hippolyte León Denizard Rivail (1804, Lyon, Francia-1869, París, Francia), profesor francés de enseñanza secundaria, ávido lector, traductor, filósofo, apasionado de las ciencias decimonónicas y sistematizador del espiritismo. Su doctrina⁸³ parte de la existencia de un Ser Supremo, creador de todas las cosas y de la existencia de la inmortalidad de los espíritus; y de una teoría que sintetiza las leyes físicas y morales a través de las cuales se explica la integración del Hombre en: *cuero* que es la envoltura material temporal; *periespíritu* la envoltura semimaterial que sirve de lazo o intermediario y en los espíritus errantes constituye el cuerpo fluido; *alma*, el principio inteligente, núcleo de la conciencia y

⁸³ Se refiere al conjunto estructurado de ideas, teorías y enseñanzas de un autor, una escuela, partido político o religión. Tomado de [Doctrina - significado de doctrina diccionario \(thefreedictionary.com\)](http://thefreedictionary.com)

la personalidad; y *espíritu* o el ser fluido de forma humana, invisible e impalpable en su estado normal, que está desencarnado y en cada persona se convierte en espíritu (Argüelles y Hodge, 1991).

En la lectura de ambos textos advertí como principio estructurador, la *valencia diferencial*: el poder que ejerce un sexo sobre el otro (Hétirier, 2007) —teniendo en cuenta que el sexo está inextricablemente unido al género hombre/masculino, mujer/femenino—, resultado de la construcción progresiva (histórica) simbólica de lo femenino sin la construcción simbólica de la contraparte masculina, otorgando a ellos (el significante) los significados de superioridad, divinidad y posesión del poder religioso (Jiménez y Sánchez, 2021). El espiritismo es una extensión de las relaciones binarias históricamente determinadas por la iglesia católica y el poder político de esta y el Estado. Aunque, la singular presencia de la mujer en él me ubicó frente a la fomentación de liderazgos feministas en la lucha por los derechos civiles y la educación laica en Estados Unidos, España y Francia en el siglo XIX, determinando a la doctrina kardeciana como un espacio generador de tensiones y antagonismos y la identificación en mujeres espíritas como la española Amalia Domingo Soler⁸⁴, de una vocación emancipadora femenina tras la *subordinación femenina* católica.

⁸⁴ Amalia Domingo Soler (Sevilla, 10 de noviembre de 1835-Barcelona, 29 de abril de 1909) fue una escritora débil visual y una de las espiritistas más famosas y comprometida socialmente de su época junto a figuras como la anarquista Teresa Claramunt y la dramaturga masona Ángeles López de Ayala, en la lucha a favor de la escuela laica para favorecer la educación de las niñas. Otras líderes surgidas en el seno espírita son Laura de Force, médium desde los 18 años, se postuló a senadora por California y encabezó la lucha por el sufragio femenino; y Victoria Woodhull, la primera estadounidense que aspiró a la presidencia de su país, en 1872.

Domingo Soler fue vicepresidenta en 1888, del Primer Congreso Espiritista Internacional, en Barcelona, cuyo programa aprobado incluía demandas pioneras de lo que se consideraría posteriormente el movimiento feminista español. Las delegadas debatieron temas como: Reivindicación de la igualdad entre géneros y liberación de la mujer; Enseñanza laica; Reforma penitenciaria para la integración social de los presos; Abolición completa de la esclavitud; Supresión gradual de las fronteras políticas; Desarme gradual de los ejércitos; Secularización de cementerios; Registro civil de nacimientos único y obligatorio; Matrimonio civil; Prohibición de la pena de muerte y cadenas perpetuas e Interpretación del espiritismo en calidad de religión laica, antiautoritaria, igualitaria y socializadora. En 1891, junto a la anarquista Teresa Claramunt y la masona Ángeles López de Ayala, fundó la Sociedad Autónoma de Mujeres de Barcelona, la primera asociación feminista de España, radicada en el centro espiritista del Raval. Allí se impartían clases nocturnas a mujeres trabajadoras y se organizaban marchas contra el clero y a favor de la educación laica.

La luz del porvenir, periódico dirigido por ella y realizado por mujeres, sale a la calle en 1879 y su primer número es suspendido por las autoridades durante 42 semanas. Publica luego *El Eco de la Verdad*, que también es suspendido. De todas formas, *La luz del porvenir* se editará durante un cuarto de siglo. Domingo Soler siguió escribiendo en medios espiritistas de España y Sudamérica hasta su muerte, en 1909, dejando inacabadas unas memorias que, supuestamente, terminó dictándoselas a una médium amiga en 1912. Para mayor información, consultar: Luis de la Cruz (1ro de noviembre de 2019) *Cuando los espiritistas luchaban por la igualdad de la mujer: el desconocido programa social de Amalia Domingo Soler*. Recuperado de [Cuando los espiritistas](#)

Amalia fue la divulgadora mundial más importante del espiritismo español del siglo XIX, alentando la creación de sociedades mediúmnicas en Cuba y Puerto Rico.

Los postulados de la doctrina kardeciana, preservan y transmiten las concepciones moralistas que definen el comportamiento cristiano de hombres y mujeres emulando la experiencia vital, los valores que Jesús llevó como enseñanza a los evangelios. Entiéndase moral como una estructura ideológica cristiana de comportamiento, hegemónica, con atribuciones divinas para juzgar los comportamientos de los que transgreden el orden simbólico religioso, coartando toda expresión de libertad. Las narrativas bíblicas están dentro de un contexto patriarcal, por lo que la concepción de la sexualidad femenina es regulada desde el orden masculino (Navarro, 2008). La representación masculina sexuada de Dios en la historia, Dios como varón, reafirmó el poder masculino y marginó a las mujeres, imprimiendo en sus corporalidades el pecado y justificando todos los castigos que lo mereciese con: persecuciones religiosas, tribunales de la Inquisición, quema de brujas y la condena de todo acto de desautorización del poder masculino religioso institucionalizado.

Los espíritus le comunicaron a Kardec en *El libro de los espíritus*, que la moral de los espíritus superiores se resume en la de Cristo de hacer el bien y no el mal

“El hombre encuentra en este principio la regla universal de conducta, incluso para sus más insignificantes acciones.

“Nos enseñan que el egoísmo, el orgullo y la sensualidad son pasiones que nos acercan a la naturaleza animal y nos sujetan a la materia; que el hombre que, desde este mundo, se desapega de la materia mediante el desprecio a las futilidades mundanas y la práctica del amor al prójimo, se acerca a la naturaleza espiritual; que cada uno de nosotros debe hacerse útil según las facultades y los recursos que Dios ha puesto en nuestras manos para probarnos; que el fuerte y el poderoso deben apoyo y protección al débil, pues quien abusa de su fuerza y de su poder para oprimir al semejante transgrede la ley de Dios”.

[luchaban por la igualdad de la mujer: el desconocido programa social de Amalia Domingo Soler | Somos Malasaña \(eldiario.es\)](#) y Agencia Sinc (5 de marzo de 2020) *Visionarias: la sorprendente historia de las médiums feministas*. Recuperado de [Visionarias: la sorprendente historia de las médiums feministas \(hipertextual.com\)](#).

En sus textos *Los cordoneros de Orilé* y *Buscando Luz en Monte Oscuro*, Fernando Ortiz menciona a Amalia Domingo Soler, quien era venerada e invocada como espíritu en la zona oriental cubana; su fotografía se ubicaba a la diestra de la gran cruz del centro espiritista “Buscando la Luz”, ubicado en Monte Oscuro, municipio de Bayamo, provincia de Granma, y que estaba dirigido por uno de los propagadores del *espiritismo de cordón*, el mambí Salustiano Olivera, discípulo de mi tatarabuelo Agustín Sánchez.

Tanto el libro de los médiums como el de los espíritus, están escritos por un hombre y para hombres; lo que parece ser el empleo de un masculino genérico, denota la exclusividad masculina en algunos planteamientos diferenciados sexualmente. Aunque considera la mediumnidad como una facultad, un poder que se desarrolla con la praxis y puede encontrarse en todas las edades, en ambos sexos y en los más diversos grados de desarrollo intelectual; en el tema referente a la asignación de sexo en los espíritus, Kardec lo plantea dotando al espíritu de una conciencia de género. Teniendo en cuenta que la reencarnación es una expiación de culpas para el desarrollo de su trayectoria como entes espirituales, el autor asevera que los espíritus encarnan como hombres o como mujeres porque no tienen sexo, pero “como deben progresar en todo, cada sexo, al igual que cada posición social, les ofrece pruebas y deberes especiales, así como la ocasión de adquirir experiencia. El que fuera siempre hombre sólo sabría lo que saben los hombres” (p.170).

El pensamiento binario transversaliza ambos textos; ubica a las mujeres en posiciones subalternas con relación a los hombres, lo que refleja la asignación de roles asignados a ellas, representación simbólica subalterna y con valor de uso utilitario, doméstico, como herramienta para experimentaciones. Ellas, juzgadas de pecadoras, histéricas e hipersensibles desde la narrativa bíblica, la hipersensibilidad es resignificada en cualidad para distinguirlas como las idóneas para la comunicación con los espíritus a través del ámbito privado/natural del cuerpo, los sentidos; a diferencia de ellos, que fueron destinados a estudiar el fenómeno desde el ámbito de la ciencia/público. En el siguiente fragmento del *Libro de los espíritus*, que forma parte del artículo *Estadística del Espiritismo* y que fuera publicado en la Revista Espírita (enero 1869, año XII, No.1), Kardec comenta sobre la presencia femenina en el espiritismo

La crítica se equivoca al afirmar que la doctrina espírita atrae más a las mujeres porque estas se inclinan a lo maravilloso. Todo lo contrario: esa inclinación a lo maravilloso y al misticismo las vuelve, en general, más refractarias que a los hombres. Tal predisposición hace que acepten con mayor facilidad la fe ciega, que prescinde de cualquier examen. El espiritismo, en cambio, sólo admite la fe razonada. A fin de ser bien comprendido, exige reflexión y deducción filosófica, para lo cual las mujeres, debido a la estrecha educación que reciben, son menos aptas que los hombres. Las que se liberan del yugo impuesto a su razón y a su desarrollo intelectual suelen caer en un exceso contrario: se convierten en lo que ellas llaman mujeres fuertes, y son portadoras de una incredulidad más tenaz.

Dada la época y teniendo en cuenta las limitantes de las mujeres a la educación y el confinamiento al ámbito privado, el propio Kardec lo reconoce al mencionar “la estrecha

educación que reciben” y el “yugo impuesto a su razón y a su desarrollo intelectual”, el acercamiento de ellas es al ámbito de lo maravilloso y místico, lo superficial, epidérmico, lo catártico, sin razonamiento (fe ciega), convirtiéndolas en rebeldes, lo cual dista de su doctrina espírita patriarcal, razonada, filosófica, para la que considera no son aptas. La doctrina espírita según Kardec es portadora de un nivel de entendimiento superior inalcanzable para las mujeres. Planteamiento cuestionado indudablemente con la emancipación femenina —la máscara tras la subordinación femenina— que se logró con la reversión del método patriarcal en el espiritismo, superando ellas el valor utilitario que se les dio como médiums solamente por sus corporalidades y predisposiciones sensoriales.

En el acápite *Igualdad de derechos del hombre y la mujer*, se visualiza cómo la estructura de dominación masculina detalla los roles sexuados, a través del diálogo entre el espíritu superior, el médium y Allan Kardec. Lo que parece ser una crítica a la hegemonía masculina y el binarismo, continúa con la reproducción de los estereotipos de género (fuerza/masculino sobre la debilidad/femenino) y la objetivación de la mujer inferiorizada por la moral

El hombre y la mujer, ¿son iguales ante Dios y tienen los mismos derechos? ¿Acaso Dios no otorgó a ambos la comprensión del bien y del mal, y la facultad de progresar? ¿A qué se debe la inferioridad moral de la mujer en determinadas regiones? Al dominio injusto y cruel que el hombre ha ejercido sobre ella. Es un resultado de las instituciones sociales y del abuso de la fuerza sobre la debilidad. En los hombres poco adelantados desde el punto de vista moral, la fuerza constituye el derecho.

Como vemos a continuación, otra vez se sitúa al cuerpo —contenedor del espíritu—, la corporalidad femenina al centro del discurso; detalla el *dualismo asimétrico* que construye las esencias de la masculinidad y la feminidad; el patriarcado religioso hegemónico —traspalado a estos nuevos escenarios reformistas— aspira a controlar y dominar la naturaleza, próxima a las mujeres y sensibles a experimentar el mismo control y dominio para mantener el “orden de las cosas”: reproducción de la especie (la maternidad responde a la normatividad heterosexual del género porque mantiene el orden social-heterosexual y legitima la “esencia” femenina que completa a las mujeres) y prevalencia en el ámbito privado, interior, asociado al dominio del útero y del hogar (Blake, 1989) desde donde reproduce/instruye la propia ideología que la somete

¿Con qué objetivo la mujer es físicamente más débil que el hombre? Para asignarle funciones particulares. El hombre es para los trabajos rudos, porque es más fuerte. La mujer, para los trabajos delicados. Y ambos lo son para ayudarse mutuamente a superar las pruebas de una

vida llena de amarguras. La debilidad física de la mujer, ¿no la pone naturalmente bajo la dependencia del hombre? Dios ha dado a algunos la fuerza para que protejan al débil y no para que lo esclavicen. Dios adecuó la organización de cada ser a las funciones que debe cumplir. Si bien ha dado a la mujer menos fuerza física, la dotó al mismo tiempo de una mayor sensibilidad, de acuerdo con la delicadeza de las funciones maternas y la debilidad de los seres que le ha confiado. Las funciones para las cuales la naturaleza ha destinado a la mujer, ¿son tan importantes como las reservadas para el hombre? Sí, e incluso más importantes. La mujer es quien imparte al hombre las primeras nociones de la vida. Dado que los hombres son iguales ante la ley de Dios, ¿deben serlo también ante la ley de los hombres? Es el primer principio de la justicia: no hagáis a los otros lo que no queráis que os hicieran. – Según esto, para que una legislación sea perfectamente justa, ¿debe consagrar la igualdad de derechos del hombre y la mujer? De derechos, sí. De funciones, no. Es necesario que cada uno tenga un lugar determinado. Océpese el hombre de lo exterior y la mujer de lo interior, cada cual según sus aptitudes. La ley humana, para ser equitativa, debe consagrar la igualdad de derechos del hombre y la mujer. Todo privilegio concedido a uno solamente es contrario a la justicia. La emancipación de la mujer es acorde al progreso de la civilización. Su esclavitud va a la par de la barbarie. Por otra parte, los sexos sólo existen en la organización física. Dado que los Espíritus pueden adoptar uno u otro sexo, no hay diferencia entre ellos en ese aspecto y, por consiguiente, deben gozar de los mismos derechos.

De la organización patriarcal de la sociedad cristiana, del orden simbólico masculino de los textos bíblicos, estos regímenes coloniales sobre la mujer ubican la sexualidad femenina en el ámbito profano debido a su carácter peligroso y contaminante, lo que denota temor y la necesidad de controlarlas mediante relaciones de poder. Mercedes Navarro (2008) en su texto *Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis* a partir de un análisis de género sospecha de los juicios que sobre la concepción femenina de la sexualidad de las mujeres se realizan en textos bíblicos androcéntricos y patriarcales; remitiéndonos a lo que Blake Tyrell en *Las Amazonas* denominó *lo femenino* como demostración del poder que ejerce un sexo sobre el otro, la mujer es “domesticada” al ser apreciados en ellas por los hombres aspectos del polo femenino similares al varonil.

El patriarcado religioso en el contexto eclesiástico utiliza la vida dada por las mujeres para alimentar el ego de los héroes, simplificándolas a generadoras de vida, mientras ellos son generadores de cultura y civilización. Las mujeres son violentadas impositiva y posesivamente, siendo condenadas por comportamientos que son ensalzados en los hombres; degradadas en linaje, nobleza y estamento, victimizándolas a cambio del poder de la belleza. La propia mujer fatal, es un invento de los varones sobre la peligrosidad de la sexualidad femenina, que tienta, seduce y conduce al hombre a un trágico destino; y la necesidad por ello de ejercer control sobre ellas confinándolas al espacio privado como potenciales madres

o hijas. Modelos que construyen la identidad de la mujer como sujeta religiosa, perviviendo y reproduciéndose a través de ellas (Navarro, 2008).

No obstante, lo anterior, muchas mujeres devenidas médiums famosas adquirieron relevancia social en la España del siglo XIX a través de la práctica espiritista. La reinterpretación de la doctrina espírita kardeciana empoderó a las mujeres al ser poseedoras de la virtud de comunicarse con seres superiores; lograron alcanzar autonomía que es poder, protagonizaron las sesiones espiritistas y llegaron a acusar a la iglesia católica de traicionar el mensaje de Cristo. El antropólogo Gerard Horta, autor de *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, precisó que el espiritismo implicó una reformulación absoluta del papel pasivo de las mujeres para convertirlas en agentes activos del cambio social en España. Este espiritismo español decimonónico: obrero, femenino y radical, que surgió en respuesta a una crisis de fe que lo transformó además de ciencia y filosofía, en una religión reformista que fomentó liderazgos femeninos en la lucha por los derechos civiles y la educación laica, contribuyendo a los orígenes del feminismo español. Permitía a las mujeres reunirse fuera del espacio del hogar, tomar ellas la palabra —dar voz era exclusivamente de hombres—, escribir y publicar sus experiencias mediúnicas en revistas espiritistas o teosóficas con su propio nombre, y participar en un programa político y social. Inicialmente, esposas, hermanas o criadas, fueron “mediumizadas” por los varones espiritistas debido a la creencia de que las mujeres eran más influenciables. Los mensajes que transmitían los espíritus a través de ellas estaban dirigidos a las mujeres víctimas de maltratos y a proclamas antiesclavistas.⁸⁵

3.3. Dios también habla a través del pueblo. Religiosidad popular española

La expansión y afianzamiento en la modernidad del credo católico sobre otros/as territorios y culturas colonizadas en América, consistió en métodos hegemónicos de superposición de lugares de veneración cristianos a sitios paganos, suplantación o imposición de festividades

⁸⁵ Para más información consultar: Agencia Sinc (5 de marzo de 2020) *Visionarias: la sorprendente historia de las médiums feministas*. Recuperado de [Visionarias: la sorprendente historia de las médiums feministas \(hipertextual.com\)](http://hipertextual.com)

religiosas según el calendario gregoriano, y el reemplazo de los denominados dioses paganos por el maniqueísmo religioso, Cristo, y su larga lista de mártires canonizados.

El bajo rigor de la liturgia católica de orientación romana, de la aculturación evangelizadora, en Cuba, respondía a una tradición de tolerancia, herencia inter y multicultural de comunidades árabes, judías, proveniente de la península ibérica bajo el dominio moruno; y a la promesa de fortuna y paraje paradisíaco en que se había convertido el nuevo continente para los segundones españoles: oriundos del sur de España, excluidos por la política y la religión lo que los convertía casi en fugitivos de la Corona y la Iglesia. La inmigración importa sus creencias y ocurre un contrapunteo entre la religiosidad del criollo y la importada de España.

Manuel Moreno Fraginalls (como se citó en Duharte y Santos, 1999), apunta como degradación del proceso de evangelización y tendencia al laicismo —a finales del siglo XVIII en los ingenios donde se desarrollaba con éxito la industria azucarera—, el abandono del adoctrinamiento religioso y la paulatina desaparición de las capillas y de los capellanes, vacío que intentan ocupar —sin éxito alguno— en la figura de los capataces, los mayores, ajenos a estudios teológicos, lo que derivó en el desarrollo de un catolicismo heterodoxo y al aprovechamiento, por parte de los esclavos, para mixturar a sus dioses.

Al alcanzar un carácter heterodoxo, este catolicismo popular favoreció procesos sincréticos con las religiones nativas africanas en los siglos XVIII y XIX en el surgimiento de la sociedad esclavista. La Iglesia debió replantear su actividad en medio de procesos seculares organizados por los gobiernos liberales españoles, la crisis de la esclavitud, el desarrollo de la cultura nacional y del independentismo político que apuntaban hacia una separación de la colonia española.

La transaccionalidad de estas creencias católicas instauradas en Cuba —mediadas por lo económico, político, social, espiritual, cultural y el imaginario colectivo—, cuestionó su ortodoxia por la influencia del misticismo: meditación, rezos personales con atributos mágicos, milagros, promesas, mortificaciones. Mientras, por un lado, Dios era una figura suprema e intransigente que utilizaba el castigo y la piedad popular; en la experiencia religiosa individual cobraba auge el reformismo protestante. Lo que derivó durante la etapa

republicana en Latinoamérica —en Cuba a partir de 1902 y hasta 1959—, a que se promoviera un proceso de adaptación y reactivación del catolicismo, ante su debilitamiento.

El espiritismo y las expresiones de religiosidad popular de origen africano alcanzan un nivel de madurez dentro de una identidad nacional ya surgida. La experiencia religiosa individual —la religiosidad popular—, se apoyaba en los paradigmas establecidos por el dogma para reinterpretarlos, apropiárselos y establecer la comunicación horizontal con la Divinidad. El espiritismo fue el difusor de las creencias africanas en Cuba a finales del siglo XIX y principios del XX a través de la creencia en los “ritos de posesión sobrenatural aun entre los blancos, en los cuales ya se había amortiguado” (Ortiz, 1942, p.106).

Un singular número de expresiones religiosas van conformando la identidad del criollo. En primer lugar, las devociones marianas, el culto a la imagen de María bajo la advocación de múltiples virtudes, gozaban de gran auge en Europa y llegan a la Mayor de las Antillas como protectoras de las expediciones al Nuevo Mundo a través de las cofradías de gente de mar: predecesoras de los hospitales navales e iglesias para marinos tanto en España como en América. Se instauraron paulatinamente en la Isla, mediante estas cofradías, devociones religiosas a las vírgenes de la Caridad, la Candelaria, la de Regla, la de las Nieves, la de Loreto, y la del Buen Viaje.

Las cofradías, cabildos de nación y hermandades, como organización social del trabajo, fueron instituidos bajo la protección de la devoción mariana y otras expresiones religiosas, y contribuyeron a ampliar las tareas de solidaridad humana entre sus integrantes, a la creación y celebración de tradiciones festivas según el calendario católico —fachada en muchos casos para la realización de acciones conspirativas contra el régimen colonial—.

En la conformación de la religiosidad del criollo⁸⁶, de su propia identidad, determinó el amplio desarrollo de un mundo de representaciones religiosas que se movían entre las importadas y las surgidas con anterioridad; la identificación del concepto de patria chica o patria región como expresión de una conciencia nacional, autóctona; la escasa producción de conocimiento situado debido a la implantación y el ejercicio de una Escolástica basada en un

⁸⁶ Se refiere a los hijos de los europeos nacidos en la Isla; también existía el término de negros criollos para los hijos de esclavos nacidos allí. En el siglo XIX el término se asocia a la conformación de la *cubanidad*.

sistema de ideas de supremacía universal, colonial, y por ende la “ausencia de un espacio teórico para la discusión o problematización de las realidades particulares” (Torres-Cuevas y Leiva, 2008, p.191), la insuficiencia de un clero sugestionable y mal preparado, y la influencia de elementos que originariamente no estaban ligados al catolicismo pero formaban parte de la religiosidad popular ibérica. La brujería, el misticismo, la astrología, la cartomancia, el cabalismo, provendrá de un español temeroso de espíritus, brujería, hechizos y la muerte, influyendo en la superstición y en la fantasía del universo criollo.

En la Europa de principios del siglo XVI, las formas religiosas de las culturas greco-romana, celta y germánica, y la influencia árabe, impregnaron gradualmente la religiosidad de los grupos sociales populares dando lugar a un sistema heterogéneo de creencias en el que aun fuertemente identificados con la doctrina de la magia, se conciliaban con la vida cristiana⁸⁷. Entonces la estrategia de la Contrarreforma⁸⁸ o Reforma católica de la Iglesia, proceso de renovación espiritual, pretendía reorganizarse y frenar el avance de la Reforma protestante luterana; la religión eclesiástica y la popular se movían aparentemente en lógicas distintas. En su texto *Fuentes para el estudio de la religión popular española*, Martí Gelabertó (2004) plantea, además, que todas las expresiones religiosas populares, por muy heterodoxas que

⁸⁷ Gelabertó (2004, pp.78-79) expone que “La religión que la autoridad eclesiástica quería reformar era la mayoritariamente practicada por la población campesina de la Europa Moderna, que representaba el 80 u 85 por ciento del total, en relación con la residente en las ciudades. Se trataba, fundamentalmente, de la religión de las masas trabajadoras rurales o semirurales masivamente analfabetas, en contraste con la religión oficial, propia de la institución eclesiástica, con su dogma y doctrina plenamente codificado, con el cual los grupos de la élite cultural laica y eclesiástica —predominantemente urbanos— estaban identificados. La religión popular que los reformadores calificaban de meras falacias y supercherías producto de la ignorancia popular no era un ensamblaje de creencias desfasadas procedentes de períodos anteriores. En Europa, bajo la presión evangelizadora de las ordenes mendicantes, tiene lugar entre los siglos XIII-XV una evolución fundamental. El viejo sustrato cultural de tradiciones folklóricas antiguas —largamente deudor del antiguo fondo de la cultura indoeuropea— se transforma substancialmente por las aportaciones de la cultura eclesiástica. Esta contaminación da como resultado la aparición de un conjunto de creencias distintas según las épocas históricas y con una gran variedad de modalidades locales, diferentes a las que propugna la institución eclesiástica, pero que, sin embargo, poseen una estructura coherente que intenta dar respuesta a un mundo exterior considerado hostil. La Iglesia cristianiza parcialmente un folklore que no desaparecerá completamente hasta la consolidación del modelo económico capitalista y la liquidación de las formas tradicionales de vida del que formaba íntimamente parte. La religión cristiana deviene entonces una religiosidad popular. Dos maneras de interpretar el mundo aparecen definidas sobre el escenario cultural de la Europa de la Baja Edad Media: la religión oficial de la institución eclesiástica, y la religión folklórica practicada por la inmensa mayoría del pueblo”.

⁸⁸ El Concilio de Trento va a reforzar esta política pastoral reflejada en la intensa campaña de evangelización misionera emprendida por las distintas órdenes del clero regular, cuyo objeto es depurar de la religión vivida por el pueblo toda creencia y práctica ceremonial considerada incompatible con el nuevo proyecto de sociedad surgido de Trento. Para llevar a cabo este trabajo los clérigos utilizaron intensamente todo un sistema de métodos y procedimientos de adoctrinamiento de masas (Gelabertó, 2004).

resultaran para los coetáneos eclesiásticos encargados de su reforma, se inscribían en el complejo de creencias cristianas cotidianas.

El antropólogo norteamericano William A. Christian Jr. (como se citó en Gelabertó, 2004, p.82) concibe la llamada “religión local” (popular) de las comunidades castellanas y catalanas de la Baja Edad Media:

“como poseedora de un comportamiento de representación de la realidad circundante ciertamente limitado, caracterizado por una adaptación a sus propias estructuras mentales de los modelos culturales transmitidos por la cultura eclesiástica, que no implican en ningún caso una quiebra del marco ortodoxo oficial. La religión local es presentada como un centro receptor que acoge y estructura según su propia lógica interna los valores externos que le son transmitidos, reordenando un orden de prioridades dentro de una escala de valores previamente existentes”.

La religión institucional se basa en un conjunto de doctrinas espirituales y prácticas litúrgicas y sacramentales, cuyo objetivo es la liberación del pecado mortal en los hombres y constituirse como el medio para conseguir la salvación eterna. Para ello deben someterse a un riguroso código panóptico de la conducta moral, en el que Dios como celador terrible y amenazante, castiga o premia según los merecimientos por el obrar de los mortales y en el que el único intermediario entre estos y la Divinidad, es el sacerdote. La religión popular, en cambio, se centra en las necesidades vitales de la sociedad, en los peligros cotidianos de la vida. Es una religión familiar y espontánea, poco inclinada a las instrucciones morales y a la rigidez del clero episcopal, del que se prescinde como intermediario porque el hombre busca tener un contacto directo con Dios. Más que en la reflexión religiosa individual y en el estudio y práctica de la doctrina cristiana catequista, la religiosidad popular se manifiesta en formas de espiritualidad fundamentadas sobre prácticas comunitarias devocionales como peregrinajes, procesiones, rogativas (Gelabertó, 2004).

Aunque aparentemente se mueven en lógicas distintas, entre la religión eclesiástica y la popular, el espiritismo, se tienden vasos comunicantes que las interconectan en una dinámica relacional de intercambios binarios, de *feedback*. Todo ello forma parte de un proceso de asimilación cultural de profunda cohesión interna, donde la forma institucional de la doctrina cristiana y la forma popular del cristianismo no están separadas ni son independientes la una respecto a la otra (Gelabertó, 2004).

3.4. *Ibae bayen t'orun*. Regla de *ocha* o santería, conceptualización y relaciones de género

La regla de *ocha* o santería⁸⁹ o complejo *ocha/ifá* es un sistema mágico-religioso que surge a fines del siglo XIX en la parte occidental de Cuba, básicamente La Habana y Matanzas, territorios con fuerte presencia de esclavos *lucumíes*; y que rinde culto a los elementos naturales convertidos en divinidades (*orichas*). Sus antecedentes están en el culto a *Oricha yorubá* —provenientes de las controversiales regiones africanas de Oyó y Egbadó, hoy Nigeria, Benin—, y los santos católicos de la religiosidad popular católica, además de la influencia del espiritismo y de los cultos aborígenes (Duharte & Santos, 1999), en un proceso sincrético, transcultural, desigual-colonial, de resistencia cultural, en el que se amalgamaron costumbres, tradiciones diversas, deidades como *Changó* —símbolo de la virilidad y el fuego— con vírgenes como Santa Bárbara, entre otros.

En su amplia cosmogonía, los dioses u *orichas* representan las fuerzas de la naturaleza y las pasiones humanas: *Yemayá* es una metáfora de la fuerza marina, *Olokun* de la profundidad del océano; *Oyá Yansá* del viento y el arcoíris; *Changó* es el fuego y la fuerza viril; *Ochún* las aguas dulces y la intensidad de los sentimientos; entre otros. El *oricha* es identidad individual, única, particular, propia e irrepetible. Es especificidad que opera como disciplina reguladora del modo de vida post consagratorio. Una entidad extrahumana y personalizada incorporada mediante rito iniciático, con el que el iniciado establece una relación de parentesco filial —padres e hijos—; y se constituye en patrones de comportamiento humano, arquetipos de conducta análogos a la naturaleza de la divinidad que influyeron en la expresión performativa socioreligiosa de hombres y mujeres iniciados, enriqueciendo la estereotipación de imaginarios contruidos desde la hegemonía católica.

Los *orichas* son intermediarios entre el Ser Creador, *Olofin*, y la humanidad; poseen colores y números simbólicos propios; son seres poderosos, benéficos casi todos, pero peligrosos,

⁸⁹ Nelson Aboy (2008) refiere que debido a la sistematicidad y cotidianeidad de denominar a los *orichas* “Los Santos” y a sus formas de culto “La Santería”; a los que se inician “Los Santeros”, y al proceso iniciático “Hacerse Santo”; fue en principio un prejuicio judeocristiano equiparativo e ignorante del colono español, posteriormente de los criollos con respecto a los variadísimos elementos etnoculturales de la complejísima y diversa cultura negra inmigrada, que enfrentaron, no entendieron y equiparativamente la sinonimizaron con su religión (la católica). El propio autor insiste en el carácter peyorativo del término *santería* y el desuso en algunos círculos donde se estudia o practica la *regla de ocha*.

personales, con motivaciones y comportamientos similares a los de los seres humanos, en cuya vida cotidiana intervienen constantemente por iniciativa propia o respondiendo a plegarias, sacrificios o ritos. Los distingue un color emblemático y piedra sagrada propia (*otán*) que varía según su número, forma, y representan cada fenómeno de la naturaleza del cual se convierten individualmente en dueños por designación de *Olodumare*.

La regla de *ocha* (Sánchez, 2017) incluye jerarquías sacerdotales, lugares sagrados, invocaciones privadas, celebraciones públicas, sistemas oraculares adivinatorios —oráculo del coco (*obi*) y del caracol (*dilogún*)— en cuyo centro figura el hombre y su pasado-presente-futuro, actividades mágicas y ritos de pasaje o transición, fundamentalmente de iniciación y funerarios. Es una experiencia social interconectada constituida en un solo campo de relaciones sociales, entendido como campo social transnacional donde maniobran redes de parentesco ritual, artístico o mercantil transversales, multidireccionales y policentradas, mediante las cuales circulan valores, creencias, prácticas y productos culturales. En ese ámbito, los individuos son portadores de una identidad en la que la multiplicidad de prácticas religiosas interrelacionadas en sí mismo establecen paralelismos (además de la regla de *ocha* y la regla de *ifá*, un mismo individuo practica el espiritismo, palo *mayombe*, sociedad secreta *abakuá*, masonería, regla *arará*⁹⁰), coexisten de forma dialógica, cuasi coherente, y tienen en común la obtención de un propósito deseado relacionado con la solución de los problemas de la vida cotidiana.

Depositaria de una “estructura más individualista y horizontal” (Guillot y Juárez, 2012, p.65), es una práctica portátil, portadora de un mensaje transponible —lo evidencia su carácter translocal—, con “premisas entendibles y aceptables en entornos lingüísticos y culturales distintos” (Thomas Csordas como se citó en Capone y Mary, 2012, p.36), lo que le ha permitido relocalizarse con fuerza en Estados Unidos, Puerto Rico, México, Venezuela y algunos países del Viejo Continente debido a la fomentación del turismo religioso en Cuba a

⁹⁰ Regla *Arará*. “Prácticas religiosas de los descendientes de esclavos cuyo origen étnico es del antiguo Dahomey (hoy Benin). Aunque muy similares a las de la Regla de *Ocha* en lo general, los nombres de sus deidades, su lengua, los cantos, instrumentos musicales, etc., poseen características propias. Sus deidades reciben el nombre genérico de *vodú* o *fodún*. Actualmente existen grupos *arará* solamente en La Habana (en forma muy reducida) y Matanzas, con algunas reminiscencias en el municipio de Abreus, en la provincia de Cienfuegos” (Ramírez, 2012, p.303).

partir de los noventa, y a las migraciones que se sucedieron a partir de los sesenta con la Revolución cubana y la creación del Estado-nación.

Entre los elementos que demuestran el aporte y presencia de la *regla de ocha* en la práctica del *espiritismo cruzado* se encuentran:

- Colocar un vaso de agua y una vela encendida detrás de la puerta. Se le dedica a *Elegguá*, *oricha* de los caminos y el destino en la *regla de ocha*; guardián que habita generalmente detrás de las puertas principales de las casas para no permitir la entrada de malas influencias espirituales.
- Colocar ofrendas a los espíritus en el *rincón del muerto* —puede ser el caño ubicado en la cocina, baño o patio—, o en las cuatro esquinas, en la pradera, al pie de determinadas plantas consideradas mágicorreligiosas, etc. El *rincón del muerto* es el espacio en el que se colocan mayormente en número de nueve (*Osa*⁹¹), numeral que en la santería vibra con el espíritu (*eggun*) relacionado con la *oricha Oyá Yansá*. Las ofrendas consisten en líquidos como agua con azúcar mascabada, café, agua simple, café con leche, bebidas alcohólicas, etc. Se sitúan dentro de un semicírculo trazado con la cascarilla, con flores —predomina la utilización de marpacífico rojo y las flores blancas o de colores indistintamente; la ubicación de girasoles u otras más específicas son en dependencia del espíritu al que se le dedica la ofrenda—, un pedazo de vela, la comida sazonada sin sal —que puede ser la que prefería el difunto—, coco como fruto bendito en nueve pedazos con manteca de corajo y una pimienta en cada uno, y también la clásica caldosa —caldo confeccionado con papa, calabaza, yuca, boniato, sazones, y una cabeza de cerdo, todo dentro de una olla de cerámica—.
- Presencia de muñecos y muñecas de madera, plástico o tela, vestidos de los colores representativos de los *orichas*, con los cuales son relacionados los espíritus a los que están dedicados. Y que tiene su origen en la adoración de fetiches tanto por los

⁹¹ *Osa, osá*. Nombre del noveno *oddun* (signo o letra) del *diloggun* (caracol para la adivinación). En él nacen los adenoides, la sinusitis, los glóbulos rojos y los órganos internos. Uno de sus refranes: “Su mejor amigo, su peor enemigo”. Cuando sale esta letra se menea un poco la cabeza de un lado para otro (Ramírez, 2014:278-279). En el oráculo de *Ifá*, que utiliza el sistema binario, cuando salen en posición doble se denomina *Osa Meyi*. “Signo femenino. Este *oddun* es representativo del mundo de los espíritus. Es rey curandero por excelencia, dueño de la muerte, de los brazos y las piernas; en él nace prender velas a los muertos para darles luz” (Ramírez, 2014:279).

yorubás como los *bantú* (sus figuras de adoración reciben el nombre de *nkisi*), es decir objetos materiales a los que se atribuyen fuerzas mágicas o espirituales —desde lo religioso—, que no escapan del fetichismo de la mercancía (religiosa) —confusión entre significante y significado o la relación ambigua entre el control del objeto por las personas y de las personas por el objeto— en la compleja cohabitación entre las representaciones y las relaciones sociales.

- Manifestaciones espirituales, e incluso estados de posesión, de los llamados “santos muerteros”, es decir relacionados con la muerte y los espíritus: *Babalú Ayé* —divinidad de las enfermedades y las curas, según el mito arrastra una carreta con los cuerpos de los muertos para llevarlos a la entrada del cementerio y entregarlos a *Oyá*, se sincretiza con San Lázaro—; *Oshún* —divinidad de la feminidad, de la intensidad de los sentimientos, de la miel, el amor, ríos y riachuelos; tiene una especial comunicación con los espíritus, de ahí que sus devotas (hijas) destinadas por el oráculo, tengan dotes espíritas; se sincretiza con la Virgen de La Caridad del Cobre, patrona de Cuba—. *Yemayá* —diosa del mar y la maternidad universal, sincretiza con la Virgen de Regla; es una divinidad que se relaciona también con los espíritus—; *Oyá* —mujer de temple, valiente y guerrera, portera del cementerio donde recibe los cadáveres que le entrega *Babalú Ayé* y que ella guía hacia las tumbas; se sincretiza con la Virgen de la Candelaria y Santa Teresa del Niño Jesús—; *Changó* —divinidad representativa de la masculinidad, la guerra, el fuego, la música, rey y adivino por excelencia—; y *Obatalá* —divinidad suprema de la pureza, de la inteligencia, la paz, constructor de la cabeza humana; sincretiza con La Virgen de las Mercedes, Jesús de Nazareno, San José de la Montaña, etc.—. Estos *orichas* son de los que gozan de mayor cantidad de devotos en la santería. Existen otras divinidades relacionadas con la muerte y los espíritus como *Obba* —guardiana de las tumbas, dueña de la inteligencia, de los astros, de los lagos y de la fidelidad conyugal; sincretiza con Santa Rita— y *Yewá* —*oricha* casta, dueña de la muerte; sincretiza con Nuestra Señora de Monserrate—.
- Realización de determinadas acciones relacionadas con el culto a los *orichas*, tales como limpiezas, despojos, baños, baldeos, ofrendas, “trabajos” mágicorreliгиозos para la obtención de disímiles objetivos de tipo existencial, etc.

- La ceremonia liminal “coronación espiritual” se celebra con el objetivo de establecer una conexión directa, más fuerte entre el médium y su espíritu principal; siendo de las prácticas rituales previas indispensables en las ceremonias de iniciación de la *regla de ocha*. Coronar el muerto y coronar al *oricha* consisten en una alineación energética con la persona a través de diferentes ritualidades con un mismo objetivo.

3.4.1. Okuní y Obiní (hombres y mujeres). Relaciones de género en la santería

El *babalawo* Orlando Vargas Castro, *awó Ogbè Àtè*, en su conferencia *Culto a Egungun, culto a los antepasados, a los ancestros*, transmitida por el canal de Youtube, *Ifá Orisa TV* y cuyo tema principal es el culto a la ancestralidad, a los muertos, expuso varias ideas que a continuación relaciono y que dan cuenta de cómo es construida la mujer desde *ifá* en relación con el proceso del trance, al culto a los muertos, al espiritismo: “Las mujeres son las que tienen la facultad de entrar en estado alterado de conciencia, de mostrar el espíritu”. “El espíritu, para los que tienen facultad, sube por el dedo gordo del pie izquierdo, pasa por la columna vertebral y desconecta el tallo reticular del sistema nervioso y entra en trance la persona”. “Los espíritus son asexuados al igual que los *orichas*”. “La parte espiritual es la que alimenta, la que lleva al verdadero desarrollo”. “Todas las personas pasan espíritus. A través también del sexo. Todas las personas cuando hacen el amor entran en trance (similares sensaciones: cansancio, falta de aire, relajamiento, etc.). Cuando las personas hacen el amor, están en estado alterado de conciencia. Si quiere tener un hijo, debe llenarse de espiritualidad”. “Las mujeres son las que pasan espíritus y los hombres son los sacerdotes. El sacerdocio para los hombres y la espiritualidad para la mujer”.

La genealogía de la *santería* nos devela una práctica liderada por mujeres que ejercieron su poder durante la primera mitad del siglo XX, como *obá eni oriaté* o maestras de ceremonia. Con la iniciación del primer hombre, se arribó al fin de la línea matrilocal santera. Dentro de la *regla de ocha* existe una subordinación del género femenino al masculino en casi todos los niveles de la vida ritual. Su estructura de género no permite la igualdad de funciones entre hombres y mujeres en la práctica religiosa, sustentada en la tradición oral (mitos, leyendas, tabúes, cantos, rezos, etc.), en la que la contribución de la subordinación femenina a la dominación masculina es innata e ineludible.

Dichas restricciones sexuales se legitiman desde su cosmovisión e impactan en la división sexual del trabajo. Los orichas varones durante la creación del mundo cumplieron roles característicos de la masculinidad: la fortaleza física en el ámbito material y espiritual, el conocimiento, el ejercicio del poder. Mientras, las *orichas* fueron mensajeras del Dios supremo, cocineras, artesanas, vendedoras del mercado, comerciantes, esposas, además de coquetas, sexuales y maternales, «roles propios» de la feminidad. La diversidad de funciones según el sexo dio lugar a relaciones de poder constituidas como relaciones sociales; creencias avaladas por una mitología legitimadora, reproductora y preservadora de prescripciones ético-morales transmitidas por la oralidad y mitos admitidos como algo común por la totalidad y sensibles a múltiples interpretaciones.

Los hombres y mujeres fueron creados por *Obatalá* a imagen y semejanza de los *orichas*, con los cuales establecieron relaciones de parentesco, por lo que los mortales iniciados en sus dioses tutelares reprodujeron en su mayoría los arquetipos de conducta característicos de cada divinidad, entre los que adquirió especial importancia lo establecido como femenino y masculino. En la *santería* se redefinen los géneros a partir de su organización cultural, las relaciones de parentesco religioso, en la estricta diferenciación de los roles en sus sacerdotes hombres y mujeres, *babalochas* e *iyalochas*, en los que el tabú sobre el cuerpo se convierte en un factor productor de desigualdades.

El hombre iniciado en la santería mantiene una hegemonía sobre las mujeres y conserva el conocimiento ritual. Cumple las funciones más importantes: es el tamborero u *olú batá* u *omó Añá*, percusionista heterosexual encargado de percutir esta batería instrumental sagrada mediante la cual se establece un diálogo con los orichas, y propicia su descenso al plano terrenal e interacción con las personas; es el único capacitado para realizar sacrificios de cuadrúpedos a los orichas (*ashogún*); y único iniciado en el culto a la divinidad de la farmacopea, *Osain*, especialización que también le está vedada a las mujeres y los homosexuales. Junto a estos últimos comparte la categoría de santeros o *babalochas*, padrinos de santo y maestros de ceremonia u *obá oriaté*.

Dentro del universo de mujeres practicantes —las *aleyas* o no iniciadas, las espiritistas, las *iyawós*, las *iyalochas*—, la figura de la *iyalocha* madrina de santo, iniciadora de fieles en la práctica, está llamada a ser un símbolo de su familia ritual. Aunque tiene la potestad de

dirigir ceremoniales de iniciación, es confinada a labores domésticas como la preparación del cuarto donde se realizan las actividades rituales, mantener su limpieza; la preparación de las aves sacrificadas para su degustación; el servir las vísceras de los cuadrúpedos sacrificados a los orichas; mantener limpios todos los recipientes utilizados en las ceremonias y servir la comida a los oficiantes mayores.

3.5. *Bititi menso* (mirar en el espejo). Conceptualización y relaciones de género en la regla conga o regla de palo monte

Los paleros han sido acusados de idólatras, fetichistas, politeístas, magos, asesinos, bebedores de sangre de niñas blancas, ladrones, vagos, delincuentes natos y de negros remisos a dejar explotar su fuerza laboral por los blancos amos de tierras, bienes raíces, esclavos, animales, plantas, dinero, poder, gobierno, comercio y ejércitos y leyes.

Teodoro Díaz Fabelo, (1998, p.11).

Para los congos, nacer es tristeza, morir alegría. A la tierra se viene a sufrir.
Teodoro Díaz Fabelo (1998, p.114).



Ilustración 7. Tata nganga

Sacerdote de la *regla de palo monte* o *palo mayombe* junto a sus *ngangas* o calderos, invocando a los espíritus que viven en ellas. Destaca en la imagen, la ubicación de muñecos sobre las *ngangas* como representaciones de *mpungos* —divinidades de ascendencia *bantú*— y de espíritus. Foto de archivo.

La *regla conga* o de *palo monte* es una de las expresiones de religiosidad popular de matriz africana que aportaron rituales y elementos simbólicos al *espiritismo cruzado*; se interconectan a través de la *misa espiritual*, el llamado *caldero del muerto*: versión espiritualizada, híbrida, de la *nganga conga*, así como la variedad de espíritus que conforman su patrimonio simbólico. El *espiritismo* es un componente orgánico más del *palo monte*; resuelve, según el propio Joel James Figarola (2012a) la insuficiencia escatológica el conocimiento de adónde va el palero o mayombero una vez que fallece: “el Palo, (...) no se resigna a esta carencia y la resuelve incorporando el espiritismo a sí mismo por el expediente de las misas espirituales, como antesala de sus más representativas ceremonias” (James, 2012b, p.121).

La *regla conga* es monoteísta, su eje cultural se centra en la divinidad suprema *Inzambi*⁹² a través de sus creaciones (divinidades y muertos, espíritus), que son una extensión de su existencia; padre *nganga*, *gangulero*, *taita nkise* se les llama a los hombres que se inician, mientras que las mujeres iniciadas se les llama *yaya* o *yayi*. Su sistema mágico-religioso es más complejo por sus aspectos teológicos, demonológicos y cosmogónicos; es expresión de cultura; “una manera de insertar al cubano en su naturaleza física e histórica” (James, 2012, p.20). Las funciones básicas del *palo monte* son curar o hacer daño, resolver un problema o provocarlo, unir o desunir, abrir o cerrar los caminos de la vida (Fuentes, 2014). Cada persona, animal, vegetal, objeto o circunstancia en ella tiene su poder de vida o muerte, malo o bueno, es la esencia inherente a cada entidad y no producto del maniqueísmo medular del catolicismo colonial (James, 2006).

Este sistema mágico-religioso “se define a sí mismo musicalmente” (James, 2012, p.51) al conferirle poder a la palabra para las maldiciones, los conjuntos orales de todo tipo y las canciones propias de los enfrentamientos entre congos a los que llaman *cantos de puyas*. Tiene puntos de contactos con los credos *bantúes* del Bajo Congo, específicamente de las etnias *bakongo* y *ambundu*, en las prácticas del *kinkisi* (fetichismo), el *kindoki* (hechicería) y los cultos relacionados con determinados *mpungu* o *nkita* (espíritu o divinidad) (Fuentes, 2014).

⁹² *Inzambi* es el Dios Supremo de la Regla de Palo Monte, equiparado al *Olodumare* de los *yorubás* y al Dios de los cristiano. Ver más en Glosario.

En la práctica del culto a los muertos y espíritus en general, el ejercicio religioso es de límite⁹³ (predestinación) y de resistencia (a vencer). Ello sustenta la dependencia entre vivos y muertos, entre el practicante congo y la *nganga* en un intercambio de energías⁹⁴. Los muertos y sus almas para los paleros, según Joel James Figarola (2012) se encuentran en otro plano elevado, dígase cielo asumiendo el concepto católico; pero la materia (osamenta, el cuerpo) no se desprende del todo de esa energía llamada alma o espíritu, es un factor asociativo, comunicante. En la *regla conga*, el cuerpo físico no es desechado, conserva esa identidad terrenal que a la vez lo vuelve místico y lo dota de una multiplicidad de utilidades

El muerto que tiene el *gangulero* en su *nkise* casi nunca pertenece a su linaje; puede ser, por ejemplo, el ánima de una mujer mala, de un asesino implacable o de un hombre famoso; pero nunca, un *mukulu*, ancestro. El conguito, el chino, el indio (sioux o apache) con que cuenta el practicante en la “comisión” de entidades protectoras tampoco son ancestros tutelares y mucho menos parientes consanguíneos (aquí exceptuamos, por ejemplo, al abuelo o al padre de un palero que haya sido practicante y que se menciona como entidad en la “obra espiritual”, ceremonia que precede al rayamiento) (Fuentes, 2014, p. 91).

Varios tipos de muertos se ajustan a una determinada función en la palería. Según Joel James (2012, pp.159-160) se encuentran:

- Muerto con quien se ha pactado y reside permanentemente en el caldero, ya es un *nfumbi*.
- Muerto con el cual no se ha pactado pero es susceptible de pactar e ir al caldero.
- Muerto oscuro solo útil para trabajos ocasionales.
- Muerto con quien no se puede pactar y por ende tampoco ir al caldero por sus condiciones personales en vida, normalmente por haber gozado de alta estima social.
- Muerto dado a conocer al palero por revelación, del cual no se tienen restos y que por su poder se aproxima a la condición *mpungo*.

⁹³ Toda creación es fijación de límites. Y la fijación de límites es, precisamente, la razón única de ser de la entidad creadora. La acción de limitar es la acción suprema del Verbo o del Logos. Cuando se nombra algo, se están estableciendo límites; en cierta forma, siempre al nombrar se excluye lo nombrado, y con ello desaparece la alternativa de que lo que es por nombramiento, por la llana Virtud del Verbo o el Logos al nombrar, pueda existir en aquellas cosas que no son —por no haber sido nombradas— (James, 2012, p.140).

⁹⁴ Ver más en Vocabulario.

- Muerto que se asimila a *ndoqui* y se dedica a accionar definitivamente y de forma permanente sobre los vivos. Es un agente del mal sin necesidad de ceremonia alguna.

El *palo monte*, que en la producción identitaria le concede al practicante un alto sentido de auto-afirmación propia basada en la interactividad con sus semejantes y con la naturaleza —todo ocurre dentro de un ámbito binario—, está destinado a proporcionar, o preservar, la fuerza o el poder —como encantamiento mágico—. Basado en el principio general de que todo posee poder, sus mayores concentraciones de fuerza están en los palos (pequeños troncos o ramas), la vegetación; “cada persona en relación con su alma, tiene tanto la necesidad como la posibilidad de fortalecerse con esas entidades del monte” (Jame, 2006, p.476). Y ello se pone de manifiesto en rituales como los “cambios de vida”⁹⁵.

Variedad de plantas divididas entre machos y hembras, han sido dotadas desde esta perspectiva mágico-religiosa, de poderes o fuerzas y funciones fundamentales como construcción, reactivación y efectividad de la construcción de la *nganga* y de activación, reanimación y desactivación de esta. Ambos, *lo femenino* y *lo masculino*, deben estar presentes, debido a un principio de equilibrio. También ocurre con el empleo de animales para los sacrificios y en la selección de los huesos de los cadáveres que conforman los fundamentos o *ngangas*, debido a la presencia de deidades masculinas como *Lucero*, *Nsasi Siete Rayos*, *Sarabanda* y femeninas como *Madre de Agua*, *Chola Nguengue*, *Centella Ndoki*⁹⁶ (Rubiera y Argüelles, 2007).

La *nganga*, *ganga*, caldero, fundamento o prenda es un producto netamente cubano de raíz *bantú*. Es uno de los elementos que se apropia el *espiritismo cruzado* de la *regla conga*, el antecesor del *caldero del muerto* cuya única diferencia con la *nganga* radica en la no incorporación de restos humanos. La cazuela de barro o hierro es la contenedora del “fundamento” de toda la actividad mágica de la *nganga*, lo que produce un desplazamiento

⁹⁵ Para mayor ampliación, ver *Vocabulario*.

⁹⁶ Para mayor ampliación de las divinidades, ver *Vocabulario*.

semántico al interrelacionarse mediante rituales con el sacerdote —su cuerpo cargado⁹⁷ mediante incisiones en ceremonia liminal adquiere un carácter sagrado, contenedor de elementos naturales—; representa el centro de la actividad mágico-religiosa de la praxis palera, construida con una amalgama de elementos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza —llamados *ngandos*— que representan las manifestaciones de *Inzambi*, a los que se les atribuyen poderes singulares y diferenciados como el reordenamiento aparente de la vida (Fuentes, 2014; James, 2006). Con su confección se sella un pacto (*funcional del vivo con el muerto*), entre el sacerdote y el espíritu, el muerto que le servirá como esclavo y vivirá eternamente en la *nganga*.

La *nganga* es un signo de resistencia cultural, de cimarronaje, de emulación de la “libertad” que significó el bosque, el monte y todo el misticismo que lo envuelve, adonde escapaban los africanos; pero podría asociarse también en su función fértil, a un útero, a un vientre fértil donde se invoca una existencia desde la muerte.

Diversas *ramas* o linajes, tradiciones diversas de ejercer la liturgia palera, se distinguen por un apego estricto al “tradicionalismo bantú” como en la denominada *Mayombe*, mientras que la *briyumba*, *malongo* o *shamalongo*, y la *kimbisa* tienen como denominador común la apropiación de elementos de la regla de *ocha* o *santería* y del *espiritismo cruzado*.

Las ceremonias principales de la *regla conga* (Fuentes, 2014) son: 1- Rayamiento⁹⁸ o iniciación en el credo, en las que los hombres pasan a ser sacerdotes o *tata nkisi* y las mujeres sacerdotisas o *yaya*; 2) Montaje del *nkise* o fundamento, 3) Recibimiento de la prenda o iniciación como sacerdote o *tata nganga* y 4) Juegos de palos o ritos de cumplimiento. Y sus componentes esenciales: a) Presencia de un receptáculo llamado *nganga* o caldero de muerto;

⁹⁷ Según el investigador Abelardo Larduet, *Cargar* es Introducir elementos en un objeto para que adquiriera propiedades sobrenaturales. Así se preparan resguardos, talismanes, *ngangas*, etcétera.

⁹⁸ Ceremonia en la que “(...) el cuerpo del practicante, al cual se le hacían incisiones en el tórax, espalda, y extremidades y en ellos se depositaba, previamente reducida a polvo, la carga en cuestión. Reminiscencias de esta práctica se mantienen aún, atenuadamente, claro está, en las ceremonias de iniciación. Y este recurso sí estaba totalmente a salvo de cualquier sospecha o descubrimiento por las autoridades. (...) Estamos en presencia de un hombre que rinde culto, todos los cultos que quiera rendir, a las fuerzas de lo trascendente que se encuentran dentro de sí mismo, y desde ahí actúan y se manifiestan de muchas maneras distintas, de modo constante. (...) La persona con su cuerpo cargado es teóricamente invulnerable e inmortal. Tiene a *Inzambi* dentro de ella misma, en términos físicos” (James, 2012, pp.34-35).

b) Creencias en entidades espirituales, *mpungos* o *nkitas*, seres supremos, espíritus, fetiches; c) Realización de ceremonias de iniciación y rituales de cumplimiento; d) Toques, bailes, y cantos para propiciar la acción de los muertos u otras entidades; e) Sacrificios de animales relacionados con la creencia animista; f) Ofrendas de comidas; g) Utilización de la residencia del padrino o de la madrina como espacio de consulta o casa templo; h) Creencia en un Supremo Hacedor: *Inzambi* (Fuentes, 2014).

La *regla conga* tiene su epicentro en los poderes naturales y sobrenaturales del mundo mineral, vegetal o animal; en la creencia en la espiritualidad del monte⁹⁹ y su hábitat de espíritus y divinidades ancestrales

En la cosmovisión bantú los lugares de residencia de los *nkitos* o fuerzas sobrenaturales son representaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino, tal es el caso del monte y de la manigua. Por su parte la energía portadora de las aguas de los ríos y de los mares es considerada femenina. Mientras que la tierra es tenida, a la vez, como femenina y masculina (Rubiera y Argüelles, 2007, p.152).

En la *regla conga* hay una gran variedad de cultos individuales —la autonomía del sacerdote palero en la realización de ceremonias empíricas, en la Regla se consideran manifestaciones del propio *Inzambi*— y ello se pone de manifiesto en los *dioses inmediatos*¹⁰⁰ (James, 2012, p.64). Ritualiza el espacio circundante del *altar natural*; los elementos naturales en él presentes son deificados porque representan lugares de fuerzas¹⁰¹, energías de la creación,

⁹⁹ El monte es un *territorio extensible* (Segato, 2005a, p.44) de la selva Mayombe, espacio de desarrollo de las prácticas mágico-religiosas de los bantúes. Los esclavos congos cargaron con este *marcador territorial a cuesta* (Segato, 2005b), y el territorio adquirió movilidad logrando su transponibilidad en la producción de identidad con la consagración religiosa de puntos geográficos concomitantes con el territorio de origen, y que se enmarca en una de las tres actitudes religiosas diferenciales de las nuevas tendencias de la religiosidad contemporánea en el nuevo orden territorial: la *visión esencialista del territorio*. La sierra de Mayombé (Maiombe en Angola, Mayombé en República del Congo y RDC, y Mayumba en Gabón) es una cadena de montañas bajas en la costa occidental de África que se extiende desde la desembocadura del río Congo, en la frontera de Angola con la República Democrática del Congo, hasta Lambarené, en Gabón. Disponible en [Sierra de Mayombé - Wikipedia, la enciclopedia libre](#)

¹⁰⁰ “El culto a los dioses inmediatos, basamento de los trabajos paleros, prodiga todos estos beneficios y placeres; los dioses inmediatos que gozan, además, de estos poderes fuera de lo común, de una gracia especial, la gracia de la invulnerabilidad; pues los dioses inmediatos residen en los pequeños espacios, y en esos ámbitos conjugan en una sola entidad el bien y el mal, lo divino y lo demoníaco. En su universo reducido, son invulnerables” (James, 2012, p.73).

¹⁰¹ “El concepto de lugares de fuerza o de poder se relaciona con el concepto de punto crítico, de lugar crítico, que lo asumo como la zona, la región, donde suceden los acontecimientos, donde las cosas y las gentes se combinan para dar de semejante interacción resultados concretos. Los lugares críticos, en relación con las distancias que guardan entre sí los elementos concurrentes en él, se establecen por sí mismos, sin sujeción a voluntad exterior alguna, y desaparecen de igual manera por sí mismos, existiendo con una temporalidad muy

una extensión de la esencia del propio Dios Supremo *Inzambi* reflejo de su omnipresencia. En esa amplia cosmogonía, los *dioses inmediatos* son fuerzas ligadas a las urgencias y necesidades que le dan origen, mucho más cercanas a los creyentes —podrían denominarse divinidades menores, pero no menos importantes, generalmente son plantas específicas como la palma real y la ceiba donde se realizan rituales—; complementan e interactúan con divinidades (*nsambe*), espíritus y muertos

La carencia de dogmas es uno de los rasgos fundamentales del Palo Monte. El carácter de culto de los dioses inmediatos permite que cada palero posea su propia modalidad cultural; que tenga su propio tratado, su propio cuerpo de indicadores, para la elaboración del ámbito mágico-religioso dentro del cual se mueve, tratado en cuestión que suele irse construyendo por los mecanismos de revelación espontánea (James, 2012, p.65).

Entre sus sistemas adivinatorios se encuentran: la *mpaka vititi mensu*, tarro de toro o chivo sellado con un espejo y cargado místicamente con los mismos elementos que contiene la prenda o *nganga*, a través del cual se puede observar por las virtudes de la videncia propia del sacerdote o *tata nkisi*, y le hablará al consultado y recomendará para su futuro; la pólvora o fula directa o con güira; el plato blanco y el trance mediúmnico cuando el perro de prenda es poseído por el espíritu principal de la *nganga*; y las conchas de mar abiertas o *nkobo* en número de 7, 14 o 21 en similar procedimiento de lectura oracular que el sistema del *dilogún* de la Santería (Bolívar y González 1998).

3.5.1. *¿Mano wuanyala? (¿Quién manda aquí?): La mujer en la regla de palo monte*

En la mayoría de las expresiones de religiosidad popular de matriz africana —excepto en la sociedad secreta *abakuá* y en la regla de *ifá*—, hombres y mujeres comparten los mismos derechos de ser iniciados; no hay límites sino limitaciones para actuar, propio de un sistema socioreligioso con una estructura de género hermética, esencialista y cosificadora, generadora de reglamentaciones ceremoniales en las que la diferencia entre *lo femenino* y *lo*

variable que no se sujeta a ley o principio alguno, sino que se remite al universo de lo caótico, o a la dimensión de lo azaroso. Si hay lugares críticos, existen también momentos o períodos críticos, que defino como la época en que ocurren los acontecimientos. Las mismas determinaciones especiales se presentan en el ámbito de lo temporal. Los lugares y los monumentos críticos, al interactuar, crean una expectativa de suceso de una amplitud que tiende al infinito” (James, 2012, p.71).

masculino es una constante (Díaz, 1998; Rubiera y Argüelles, 2007); y el hombre se ubica al centro de los rituales

El hombre es el centro de fuerza mágica por excelencia, por ser como *Inzambi*. (...) todo lo que se hace en términos de Palo Monte, ritualmente hablando, es para conciliar al ser humano con todos los caminos de sus íntimas libertades; para hacerlo uno, cerrado y fuerte como un palo del monte, que resuma tanto lo escogido como lo desdeñado. Porque en términos congos cubanos lo que es tiene tanta importancia —y tanta validez, tanta vida— como lo que puede ser. Cada hombre, en todo el horizonte de posibilidades, tanto las realizadas como las no realizadas, es un resumen del universo y, con él, de la humanidad; el hombre, con su vida y su muerte factual, al igual que con las vidas que pudo tener y no tuvo y las muertes que pudieron ocurrir y por suerte o por desgracia, no ocurrieron. El ser humano es uno y múltiple tanto en el espacio como en el tiempo, y en ello radica uno de los más escondidos misterios de la Regla Conga cubana (James 2012, pp.16-17).

Aunque la mujer —*muana* en lengua *bantú*; también se le llama *ndumba* (Bolívar y González, 1998a)—, según el estricto código palero, pueda ser novicia (*ngueyo*) o sacerdotisa (*yayi*) y desempeñe funciones de cierto activismo dentro de la liturgia de la *regla conga*, especialmente en los ritos liminales siempre vistiendo pantalón (elemento considerado masculino dentro de la práctica), no escapa del binarismo heteronormativo, del control corporal —el tabú de la menstruación— ni de los roles biológicamente distribuidos que le son impuestos a las féminas e impactan en su vida social, psicoafectiva y sexual. G Sánchez, *tata nkisi* de más de 30 años de oficio congo me aseguraba que sin la presencia de la *yayi*, no puede haber *rayamiento* (ceremonia de iniciación) ya que ella es, entre otros menesteres, la que alumbrá, la que trae de vuelta al iniciado del inframundo; “se limita a dar fe de la realización de la actividad, a portar el vaso de agua, la vela o el crucifijo que se utilizan en la misma” (Rubiera y Argüelles, 2007, p.152). Limitaciones que, según Natalia Bolívar y Carmen González (1998b, p.69) se deben, contradictoriamente, a “querer aislar a la mujer de las prácticas que involucran, en gran medida, al mundo interior, a la espiritualidad”.

Dentro del ámbito de lo sagrado, del templo o *munanso congo*, muchos rituales y labores son sexuados, y se ejecutan también mediados por niveles jerárquicos, a los que no escapa la orientación sexual. Lo que denota subordinación femenina:

“A partir de esa situación ella va condicionando su subjetividad, la que construye por medio de un conjunto de valores, ideas, etc., que incorpora a su experiencia religiosa la que se refleja en su forma específica de asumirse como mujer consagrada y en su interactuar con sus hermanos y hermanas de fe. Al no sentirse discriminada, consciente

o inconscientemente, hace propia y reproduce en su vida religiosa el carácter sexista de esa expresión religiosa” (Rubiera y Argüelles, 2007, p.152).

y asistencia al hombre, aunque en ocasiones la mujer asuma roles masculinos, pero no protagónicos —*dimensión funcional del género* (Segato, 2010)—, es decir ocupa un lugar secundario, limitada para labores como el sacrificio de animales cuadrúpedos —en algunos templos de tradición ortodoxa, tampoco pueden sacrificar aves—. La mujer es enmarcada en el ámbito doméstico: elaboración y distribución de los alimentos. Y la acción contaminante de la menstruación la limita de rituales importantes como la confección y consagración de la *nganga*, la presencia ante ellas, su posesión hasta cuando deje de menstruar, entre otras limitantes

Las mujeres pueden, siendo viejas sin menstuo, ser madres de prenda; no pueden ser jerarquizadas como tatas, que es un capítulo patriarcal. (...) las mujeres rayadas madres no pueden recibir *mbele*¹⁰², machete, que es atributo masculino. Es decir, que en la sociología bantú persistente en el palo monte, nos encontramos con una compleja estructura aldeano-campesina en la que los individuos, consanguíneos o no, forman un núcleo cabeceado por un padre de prenda; a ese núcleo pueden pertenecer o no mujeres. (Díaz, 1998, p.122).

Con la creación de estereotipos, en el *sistema religioso afrocubano* en general, y la *regla de palo monte* en particular, se normalizan conductas prescritas que tipifican el deber ser de hombres y mujeres mediante roles de género definidos por lo biológico. La construcción de mitos, por ejemplo, en un sistema religioso caracterizado por un cerramiento hacia los no iniciados en él, prefiguran roles sexuados mediados también por códigos morales y sociales. A pesar de sus vasos comunicantes con el *espiritismo cruzado*, la *regla de palo monte* es más hermética y poco receptiva a influencias del propio espiritismo, como vemos en este post de la espiritista cruzada M Chaviano: *siempre escuché decir a los mayores religiosos, que en el munanso* (templo de la *regla de palo monte*) *no hacían trance ni las gitanas, ni los árabes, ni espíritus homosexuales (manganionis) y en la actualidad se ven todo este tipo de cosas*. La presencia del varón homosexual en la *regla de palo monte* es muy controvertible; según

¹⁰² Además de constituir uno de los elementos imprescindibles, que completa la imagen de poder, de fuerza y violencia que se le dota al *nfumbe* en particular y a la *nganga* en general; me atrevo a asociar al *mbele*, el machete, con un elemento fálico, el arma de la emancipación cimarrona, de los negros esclavos que distinguió el imaginario bárbaro y salvaje del negro forajido y que posteriormente heredaron los criollos llamados mambises, insurrectos, tras la independencia de la Isla de Cuba.

los linajes se acepta o no su iniciación con limitantes claras en cuanto a la práctica como veremos en las etnografías, en las que son cuestionados por sus prácticas corporales.

Debido al intercambio de elementos o tendencias entre las mismas expresiones de religiosidad popular [*principio de concurrencia simultánea* (James, 2006, p.253)], propio de los procesos sincréticos, la apropiación de rituales como la *misa espiritual* diversifican el trabajo de la mujer dentro de la *regla conga*, sin despojarla de su subalternidad: “(...) en la misa espiritual la mujer monopoliza todos los roles protagónicos, y es el hombre quien ocupa un papel secundario” (James, 2012, pp.121-122).

La *nganga mundumba*, según Teodoro Díaz Fabelo (1998), es un poder mágico solo para mujeres que pertenecen a sociedades netamente femeninas entre los *bantúes* del Congo; rituales donde los hombres no participan. Esas liturgias no llegaron a Cuba o se perdieron debido a la importación de esclavos bajo criterios de selección de mano de obra esclava masculina y joven, inexperta; una de las argucias de la deculturación colonial.

La *yayi* o madre *nganga* aun dejando de menstruar, con un prestigio ganado en la praxis religiosa, perteneciendo a un templo reconocido en la comunidad religiosa, tiene como tabú el iniciar un *ngueyo*. Actividad netamente masculina. Así como tampoco puede ser *perro de prenda*, es decir su cuerpo no puede servir de instrumento para ser poseída por el *nfumbe* o espíritu principal de la *nganga*, le restaría credibilidad al *munanso* como institución religiosa

Puede, en cambio, recibir en un momento dado las vibraciones del *nfumbe* que habite una *nganga*, pero nunca llegarán a pasar o materializar a dicho espíritu con la fuerza con que éste se manifiesta cuando los Padres *Ngangas* preparan a un iniciado. En el transcurso de nuestra investigación de campo, sin embargo, hemos encontrado casas que poseen “perros de prenda” que se materializan a través de una mujer. Aunque si los *mayomberos* ortodoxos realizaran determinadas pruebas, la incapacidad de los padrinos de la casa quedaría demostrada, así como la falta de seriedad de la casa en cuestión (Bolívar y González 1998, p.69).

En el *bantú* residual¹⁰³ que se hablaba en Cuba, existen algunas expresiones y calificativos propios de un lenguaje masculino por momentos sexista y misógino: *Enantoinuso*: mujer de porquería, sin condiciones; *Muana kotuto kamulele*: mujer desnuda; *Ndumba yalea*: mujer

¹⁰³ Según Teodoro Díaz Fabelo (1998) es una lengua atropellada, alterada y transculturada en el choque lingüístico con lenguas *lucumíes* y en especial con el castellano.

honrada; *Muana nkobele nkoi*: la mujer quiere al mulato; *Nkentonsile*: mujer sin hijo; *¡Konturia Kuako!*, *¡Kontoria Wako!* *¡Kunankuako!*: ¡La puta de tu madre!; *Ndwa Nsale*: Prostituta; *Ntarikasi*: lesbiana; *Yaya*: Madre; *Mubata*: Nombre de mujer que significa camarera del rey (Díaz, 1998). Así como en los refranes, adagios, sentencias, dichos, proverbios *bantúes*, encontramos expresiones culturales de los principios filosóficos, morales, religiosos, sociales; muchos desaparecieron por falta de interés como tema de investigación. Del texto de Díaz Fabelo (1998, pp33, 34, 35) seleccioné estos proverbios de congos y criollos cubanos cultivadores de la cultura residual conga en Cuba: *El amor propio pierde a los hombres*; *El blanco le pide a Dios oro, poder, bienestar y mujeres. El negro le pide salud, tranquilidad y comida*; *El que no quiere a su madre no quiere a nadie*; *Las mujeres se van con el que tiene el poder*; *Los que buscan mujeres, dinero o poder no se paran ante nada*; *Todo lo que toca Fulana se convierte en Porquería*; *Fulano está entrando en rozamiento con la ndumba (mujer) para caer en el engranaje* (se refiere al coito).

La *regla conga* heredó desde África una fuerte tradición matrilocal. Mujeres de renombre dentro del ámbito religioso como Manga Saya, Ño Filomena, Ño Secundina, María Josefa de Cárdenas, entre otras, prestigiaron una tradición que se truncó con el adueñamiento por parte de los hombres y por ende la limitación femenina.

La propia bibliografía consultada, tanto científica como de carácter religioso, está escrita mayormente desde una perspectiva masculina en la que el hombre a través de la figura del *tata nganga* se ubica al centro de conjuros, rituales —sacrificios—, prendas, muertos y ceremonias de iniciación, es decir en toda la dinámica del culto.



CAPÍTULO IV.

Espiritistas a cantar.

(Imagen tomada de un fotorreportaje por la peregrinación al Santuario del Rincón el 17 de diciembre, publicado en el sitio oficial Cubadebate [<http://www.cubadebate.cu/noticias/2012/12/17/cuba-peregrinacion-por-san-lazaro/>]. La peregrina, iniciada en la *santería* —lo certifican las pulseras en su brazo izquierdo— lleva sobre su cabeza una imagen de bulto de San Lázaro, santo popular en la *santería* y el *espiritismo cruzado*, patrón de la salud y las enfermedades. Por su postura, es muy probable que ella vaya cumpliendo alguna promesa de petición o agradecimiento, muy común entre los que visitan el Santuario por esas fechas).

CAPÍTULO IV

*Espiritistas a cantar*¹⁰⁴.

Médiums, imaginarios y producción simbólica

Los muertos viven, hablan y orientan a los vivos, y permiten identificar los límites éticos que no pueden rebasar.

Silvia Rivera Cusicanqui.

El espiritismo es psique, es transformación de la conciencia.

Eduardo Silva, espiritista.

Todas las formas simbólicas producen constructos significativos que son interpretados y asumidos por los propios individuos que los producen, y se insertan en sus propios contextos sociales e históricos específicos (Thompson, 2002). Se estructuran de diversas maneras, por ejemplo, como dispositivos de las *estructuras de dominación* —la religión es una de las instituciones que contribuye a la violencia simbólica, y el género es un categorizador de jerarquías y productor de arquetipos—; a través de la movilización discursiva que los sacerdotes-agentes religiosos realizan con estrategias de legitimación y deslegitimación para aumentar su diferencial de poder religioso (Osés, 2014), ya sea por poseer conocimiento, o alguna virtud mediúmnica o representación mágicorreligiosa de probada efectividad. O elabora representaciones arquetípicas, ya sea a través de símbolos transmisores de la creencia

¹⁰⁴ *Espiritistas a cantar* es el nombre del disco de canciones espirituales que el grupo musical cubano Los Nani, lanzara el 3 de febrero de 1997; justo en la década en que en Cuba se deshace la curva de tensión entre el Estado y los religiosos.

en un poder trascendente, sobrenatural, o de rituales. Siempre asociado a la incorporación de un poder superior al cual el individuo permanece sujeto (Álvarez, 2001).

En el presente capítulo, retomo la visión feminizada de Dianteill sobre el *espiritismo cruzado* a partir de la prevalencia de mujeres y varones feminizados y como constructo significativo en relaciones de poder/opuesto complementario a otras especializaciones del *sistema religioso afrocubano* consideradas religiones para hombres (*regla de palo monte* y *regla de ifá*), para: identificar los elementos de la feminidad simbólica —el agua, la paz, la luz, lo espiritual— que lo constituyen, en *conurrencia simultánea*, es decir en lógica de interconexión, de convergencia, concediéndole un estado sagrado; para finalmente, desde dos enfoques de análisis del *espiritismo cruzado* como especialización de la *santería* y como doctrina independiente, abordar las experiencias y narrativas corporales de los médiums con el objetivo de interpelar los imaginarios populares que se han construido de subversión del orden heteronormativo, en las antípodas de la visión moralizante y heteronormada de la religión.

4.1. Sistema de concurrencias en el *espiritismo cruzado*

El universo tangible e intangible del *espiritismo cruzado* está conformado por un amplio registro de elementos que concurren en los rituales y en la cotidianidad del espiritista, portadores de funcionalidad y vitalidad mágicorreligiosa en interacción, lo cual otorga sentido al espacio y al ritual *per se*. Elementos que se repiten en otros rituales dentro del propio *sistema religioso afrocubano*, integran constructos simbólicos que forman parte de representaciones múltiples más complejas, y definen un microcosmos feminizado por exclusión y jerarquización que es *lo espiritual*.

Fueron feminizados el altar o bóveda espiritual¹⁰⁵, centro de poder desde el que se establece comunicación con el mundo espiritual, y más específicamente el cuadro espiritual

¹⁰⁵ Consta de una mesa con un mantel blanco, seis vasos o copas transparentes con agua clara ubicados en dos hileras que representan a los espíritus protectores y los auxiliares; al centro una copa dedicada al Santísimo y que generalmente se le coloca dentro un crucifijo o se adorna con un rosario; un candelabro, un jarrón para poner flores. La cantidad de vasos o copas varían según los espíritus representados. Es muy común encontrarse en ella fotos de familiares difuntos, cirios, e imágenes católicas en estampa y hasta de bulto. Allí no se realizan ofrendas ni sacrificios animales.

(...) una bóveda espiritual contribuye a neutralizar los factores materiales negativos, dispone al médium a recibir la protección y ayuda espirituales necesarias para la superación de errores, y debilidades, y lo capacita en cuanto a interpretar, transmitir y ejecutar los pensamientos del espíritu (Bolívar et al, 2019, p.41).

Así como las imágenes de bultos de los santos católicos sincretizados con los dioses africanos: Santa Bárbara, la Virgen de la Caridad del Cobre, la Virgen de Regla, San Lázaro; las misas para limpias, para quitar muertos, de investigación; las yerbas mezcladas con el humo del tabaco, la colonia barata y el aguardiente; el Padrenuestro, el Avemaría, el credo, las plegarias, los cánticos llamando a las diferentes comisiones de espíritus; los rosarios, los inciensos, las flores blancas, de colores, marpacíficos, girasoles, lirios, azucenas.

A la bóveda, me comenta J Baltazar —*tata nganga* o sacerdote mexicano de la *regla de palo monte*, santero y espiritista cruzado, administrador del grupo Espiritismo Cruzado en Facebook—, *acuden en nuestro auxilio, nuestro guía personal y espíritus protectores, pero para guiarnos, protegernos y despojarnos de lo malo que pudiéramos haber agarrado. La bóveda es una puerta dimensional por donde entra lo bueno y sale lo malo. Todo eso cuando está bien consagrada, ya que solo acuden el cuadro espiritual y espíritus de luz que se manifiestan para darnos su ayuda y consejos. Y también espíritus faltos de luz divina y que buscan poder acercarse al Creador.* Cada vaso y/o copa transparente de los siete, nueve o hasta veintiún ubicados en posiciones estratégicas de la bóveda —en descanso, reposo u otras—, contienen agua. El líquido vital es transmisor del fluido de la espiritualidad entre los vivos y los espíritus; también está asociada a funciones purificadoras y regeneradoras como acción divina. Para los espiritistas promueve la vida, esencia primordial de la Tierra.

También se coloca en la bóveda: *agua bendita* para protección contra el mal y para el control de espíritus oscuros; la *vela* o *veladora* es el aire y el fuego que simbolizan la vívida energía espiritual, la vida y la luz que ésta da a todos los espíritus que buscan la verdad; la *cascarilla* es un filtro contra las malas corrientes y energías negativas resultado de brujerías, hechicerías, etc; las *flores* que simbolizan la belleza de la Tierra, el suelo donde se cultivan y crecen; la *colonia* o fragancia es la esencia fundamental para atraer las buenas corrientes espirituales, principalmente a los espíritus familiares.

Para invocar a las comisiones indias y africanas, principalmente se emplea el *tabaco* (puro). El *aguardiente* simboliza la bebida de los esclavos africanos, así como el *vinoseco*, por

excelencia, para los espíritus misioneros de San Lázaro. El *incienso* se relaciona con rituales de purificación. Tiene un uso importante en el budismo, en la iglesia católica (para la adoración eucarística, procesiones, etc.), y en la Divina Liturgia de la Iglesia Ortodoxa. La *albahaca* es la planta preferida para despojos, recogimientos y baños depurativos, y es representativa de las comisiones africanas. Para despojarse y santiguarse está la palangana o bandeja plástica, que dentro se vierte agua natural, flores (blancas casi siempre), colonia y cascarilla, también se le puede agregar agua bendita, indica purificación y regeneración a la vida espiritual.

La práctica del *espiritismo cruzado* se establece en la *iconodulia* o veneración de imágenes, íconos o fetiches¹⁰⁶ mediante la “unión hipostática¹⁰⁷ entre el cuerpo del fetiche y su espíritu residente” (Bueno, 1989, p.250), condición de habitáculo que deriva de manera circunstancial, el espíritu pasa a ocuparlo y puede llegar a estar fuera de él. Tanto en él como en sus precedentes, *regla de ocha* o santería y *regla de palo monte*, se ritualiza a la muerte, al espíritu y al cadáver como objetos fetichistas. Las imágenes de santos católicos como las advocaciones de María, Virgen de la Caridad del Cobre, Virgen de Regla, San Lázaro, Santa Bárbara, Virgen de las Mercedes, Santa Teresita del Niño Jesús, Cristo crucificado, Nazareno, entre los más conocidos, son objetos de culto que afirman las lógicas de la monopolización del poder desde la estructura de la iglesia y que han sido apropiados en el contexto de la religiosidad popular y asociados a espiritualidad, a pureza, y también a superioridad. Se fetichizan los restos de cadáveres en la *regla de palo monte*, principalmente los cráneos o *kiyumbas* del *nfumbi* o muerto con el que se pacta para que habite la *nganga*, en los que permanece la inteligencia del difunto; y también se fetichizan las muñecas del *espiritismo cruzado* que representan a los espíritus, relativos ambos a la magia y al animismo.

La apropiación de la muñequería para la representación de los espíritus, tiene su precedente en los *nkisis* y *ndokis* de los *bantú* y que hoy rigen las *ngangas* de la *regla de palo monte*;

¹⁰⁶ El término colonial *fetiche* —cuyo origen es *feitiço* = producto de brujería—, no es mi predilecto para ilustrar la representación de los espíritus en los muñecos, por el carácter degradante y la alusión al primitivismo y barbarie de culturas no occidentales. La Real Academia Española lo recoge como: “Ídolo u objeto de culto al que se atribuyen poderes sobrenaturales, especialmente entre los pueblos primitivos”.

¹⁰⁷ De la hipóstasis o relacionado con ella en tanto que unión de la naturaleza humana y la divina en la persona de Jesús.

forman parte del *sistema de concurrencias* dentro del *espiritismo cruzado* en el que “se reorganizan lo real con lo imaginario” (Duvignaud, 1997, p.16). Son figuras de protección individual y/o colectiva, cuya función mágica es destruir o debilitar malos espíritus, prevenir o curar enfermedades, para conjuros y artificios mágicos, cambios de vida, entre otros. En estos muñecos y muñecas devenidos fetiches, se corporizan, “adquieren vida” los espíritus; recuerdo al *babalocha* JM González, sacerdote iniciado en *Obatalá*, relatarme las experiencias que ha tenido con su muerta la conga Lucía, y cómo según él, ella flirteaba con su *oricha alagbatori* o ángel de la guarda *Obatalá*, a tal punto de que en ocasiones y como un muy básico remedo de la cópula sexual, JM González destapaba la sopera o receptáculo del respetable *oricha* para sentar sobre sus piedras consagradorias a la representación de la conga, “desnuda”.

Las representaciones masculinas de espíritus como José, Francisco, Julián, Juan, son confeccionadas en cerámica, telas, madera o los apropiados de la muñequería infantil, plásticos, abandonando estos sus funciones lúdicas para formar parte del ritual; pintados de negro asemejando la piel africana y con vestidos muy sencillos, conjunto de camisa, o chaleco, y pantalón ya sea de tela de algodón o de saco, con los colores distintivos de los *orichas*; indispensable sus sombreros de guano o yarey, emulando la figura del hombre trabajador de campo, el garabato o bastón de madera y el machete —representativo del *oricha Elegguá* el primero, y de *Oggún* el segundo, son indumentarias distintivas del trabajo agrícola en las plantaciones—.

Abundan las representaciones femeninas de espíritus como Francisca, Rosa, Rufina, Regla, que además de los modelos anteriormente descritos, se han integrado las reconocidas Barbies, muestran mayor complejidad en la confección de sus vestuarios: mantienen el mismo código simbólico cromático, se visten con batas largas y vaporosas, adornadas con encajes, doble falda y en algunas con una falda superior de nueve o siete colores diferentes menos el negro, que transmiten su estado en función de defensa o su identificación con la *oricha* dueña de los vientos y portera del camposanto *Oyá Yansá*, suelen ser de colores enteros o con lunares cuando son gitanas las identificadas; se adornan con argollas, pulsos, turbantes, peinetas, y se les agregan canastas, o castañuelas o abanicos. Mientras mayor sea la opulencia en la representación, mayor adquisición económica demuestra su protegido al acceder a los servicios de un mercado religioso que aumenta sus tarifas indiscriminadamente; aunque, no

son pocos los espiritistas que se esfuerzan en embellecer sus espíritus, como parte de las exigencias de un sistema de prestigio religioso que demanda cierta sofisticación estética. Tanto hombres como mujeres “materializan” estas representaciones por petición de los propios espíritus; pero en el caso de los varones, a quienes se les inculcó desde pequeños la sexualización de los juguetes, la atención —colocación de ofrendas como flores, o comida, o yerbas mágicas, o velas— ocurre en relaciones puntuales con la muñeca que representa en sí al espíritu mientras otros menesteres como el cambio del vestido, lavado, peinado del cabello de la figura ritual, es realizado por una mujer.

4.2. Entrevistas etnográficas

Las entrevistas etnográficas — *relatos biográficos cruzados*, recogidos en *entrevista en profundidad*—, se diseñaron con el objetivo de construir una estructura polifónica que registrara las narrativas de espiritistas cruzados de los países que conforman la diáspora de la *santería* adonde se relocalizó el *espiritismo cruzado* como rol —México, Venezuela, España, Panamá y Estados Unidos—, de ambos sexos, y desde la intersección de nacionalidades diversas, iniciaciones en otras religiones como parte de la perspectiva multi e interreligiosa, con experiencia en la praxis espiritista y también de identidades de género diversas transversalizadas por la religión y sus regímenes heteronormativos en los que se dispone el binomio hombre/mujer inextricablemente anclado a lo masculino/femenino, para construir un discurso multicentrado. *Seguir la vida o biografía* (Marcus, 2001) mediante una *etnografía multilocal* que tomara trayectorias de formaciones culturales interconectadas en las localidades y sitios de actividad adonde se ubican los sujetos situados.

Aunque están normalizadas las relaciones subordinantes en la *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema religioso afrocubano*, apelando constantemente a un principio de ancestralidad que legitima sus ritualidades, introducir en el contexto del *espiritismo cruzado* un debate sobre tales dinámicas genera en estos médiums detener la mirada en lo común, aflorar reflexiones que subyacen en sus cotidianidades y que reafirman u objetan el discurso masculino histórico, político, introyectado por la religión. Todas las narrativas espiritistas nos conducen al cuerpo: construido simbólicamente; femenino y feminizado; el cuerpo como un instrumento del trance, propiciador de la materialización del espíritu; y a la creación de imaginarios y arquetipos de *lo femenino* y *lo*

masculino que circulan en múltiples representaciones y *sincretismos cosmológicos* (Castro, 2017), móviles, constantemente performatizando las identidades individuales, produciendo sentido de lo que es *ser espiritista* como un modelo dinámico, que se abre a múltiples experiencias corporales y sensoriales entre los médiums y las entidades espirituales.

4.2.1. Médiums masculinos, espíritas mujeres e imaginarios de género

I.

H Cárdenas es cubano y radica en la Ciudad de México. Su *oruko* o nombre de iniciado en la *santería* es *Eshu Miwá*. Es un gran conocedor, un *alagba-lagba* o bendecido por la longevidad según su edad ritual porque se inició muy joven. Tiene más de sesenta años de vida. Cuando le comuniqué mi interés de entrevistarle, en menos de una semana estábamos sentados frente a frente para dialogar —tal cual ejercicio genuino de la memoria—, en el espacio sagrado de su hogar adonde se celebran las ceremonias de iniciación.

H Cárdenas es uno de los más prestigiosos *ení oriaté* (maestro de ceremonia) en la *regla de ocha* y patrimonio vivo; amplio conocedor de la historiografía religiosa cubana de matriz africana que data de antes de la primera mitad del siglo XX, cuando todavía se preservaba la línea matrilocal santera. En el *espiritismo* y otras expresiones de religiosidad popular de matriz africana, sus genealogías develan prácticas lideradas por mujeres que ejercieron su poder hasta la inserción de la figura masculina. En el tránsito del final de la sociedad liderada por las mujeres hacia la ascensión del régimen patriarcal, entre la regulación y control corporal, las féminas fueron desposeídas del capital de autoridad religiosa que era en sí el poder y el conocimiento.

Pero en el *espiritismo cruzado*, con una posición desventajosa en la estructura jerárquica religiosa, se generaron procesos de hibridación desde comienzos del siglo XX en que según H Cárdenas surge el *espiritismo cruzado*. Me relata que el espiritismo kardeciano se une a la religión *yorubá*, al *lucumí*, y al *palo monte* y empieza a venir el espíritu de Francisco, Francisca, Tomás, el negro congo, el negro *bantú*.

Con la aparición de la primera espiritista cartomántica, mujer, iniciada en la ocha en Ochún, empiezan muchas espiritistas a mezclarse con las religiones de matriz africana; y

los espiritistas ya para el campo —se refiere a la zona oriental de Cuba—, nos encontramos con personas homosexuales dirigiendo el espiritismo; fueron aceptados porque no había en ese momento por ejemplo como en Sagua —provincia de Villa Clara—, muchos religiosos; en lugares del interior eran uno o dos babalawos, no había más nadie. Tampoco se aceptaban oriateces que fueran homosexuales. Ifá no acepta, pero la regla de ocha y el espiritismo son religiones madres; el (espiritismo) kardeciano cuando llega a Cuba se une al africano, al criollo, al canario, que trae un tipo de espiritismo muy acentuado en (los roles del) hombre o mujer, y en la gitana. No el cartomántico o la cartomántica, el espíritu de la gitana, con castañuelas, mantón, pañuelo, el baile jondo. Del kardeciano pasamos a este tipo de espiritismo en Cuba, el cruzado.

Las historias que nos cuenta H Cárdenas ocurren en el tránsito de una Cuba republicana — de 1902 a 1958— a una Cuba posrevolucionaria —después de 1959— en la que “muchas de las concepciones en materia socio-sexual del pasado colonial permanecerán intactas (...) (y) se reforzará la imagen masculina cristalizada en la heterosexualidad nacional, que construye y alimenta mitos” (Sierra 2006, p.73), imaginarios del deber ser. La irrupción en la *ficción dominante del género* es aceptada en espacios religiosos; con la inserción del varón feminizado en el *espiritismo*, varios elementos identificados como femeninos: el delantal, las maniobras con el abanico, las manillas, que estaban normalizados en la práctica, acentúan su expresión de género; ocurre lo que H Cárdenas denomina *cruce* al ser incorporados al performance de los espíritus femeninos montados en cuerpos masculinos. Parte de esa población disidente sexual¹⁰⁸ que se amalgamó en estadísticas, cifras vacías, o se perdió en la finitud de los difuntos, regresa del olvido a través de la memoria de H Cárdenas.

El amaneramiento se hace más fuerte, lo mismo en el homosexual que en el hombre espiritista; porque aquí tenemos que ver también hombres espiritistas que tienen un espíritu que se llama Francisca o Juliana. Conocí uno que su espíritu se llamaba Margarita, señor abakuá, varón, varón, ¡¡varón!!!, pero cuando llegaba su espíritu Margarita había que ponerle flores en la cabeza, su delantal, sacar el perfume y darle el abanico, y consultaba

¹⁰⁸ En el caso de las lesbianas, de la bibliografía consultada, solo *El Monte* de Lydia Cabrerías (2014) hace alusión a una supuesta sociedad de lesbianas en el siglo XIX en La Habana, que eran devotas del *oricha* de la medicina y la pesca, *Inle*, y de otro personaje, la Zumbado, lesbiana, que preparaba unas tortillas de huevo, muy deliciosas, la víspera de San Rafael.

(vaticinar). *Él se molestaba mucho. Como él, conocí varios en Sagua. Había uno muy buen espiritista, que se ponía su mantón y una bolsa llena de hierbas y cantaba: Son de almendra y guayaba son. Y ¡¡zas!! sacaba el abanico y se abanicaba, pero cuando hablaba, ¡¡mis respetos!! Aquí hay un espíritu así y así, e iba sacando esta yerba, pero con gestos totalmente femeninos. Como si se hubiera incorporado una mujer. Dicen que es cuestión que el espíritu está materializado. No, el espíritu no está materializado. El espíritu se incorpora y se siente.*

H Cárdenas también hurgó en la unión entre parte del *espiritismo* y el *palo*, narraciones similares de resistencia al trance y a la exaltación de lo femenino, y de la inserción del varón feminizado a la *regla de palo monte*. *El homosexual entra en el palo, aunque lo nieguen — reafirma—. Sí entra en el bantú y sí incorporan a Chola, Madre de Agua, Mawisa Culosucio: espíritu que le daba a un homosexual; ya puede imaginarse Mawisa Culosucio, todo lo que ese espíritu bailaba, y hablaba y tiraba agua y había que ponerle una falda.*

Las prendas de vestir fijan los roles estereotipados del género; en los rituales del *sistema religioso afrocubano* y muy marcadamente en el *espiritismo cruzado*, cuando “ofician” las mujeres deben usar saya (falda) y el hombre, pantalón. Al caer en trance, las entidades espirituales masculinas en algunas ocasiones se enojan al verse con una falda; por ello en las misas espirituales, las espiritistas lo prevén y debajo visten su pantalón de saco u otro material, siempre del color que el espíritu haya indicado directamente. No es el mero hecho de travestir, de representar una realidad teatralizada, sino la referencialidad discursiva de una corporeidad trascendente cuyo prestigio y poder está en su expresión de género.

H Cárdenas recordó a las mujeres subidas con *mpungos* irascibles como *Sarabanda*, negros esclavizados o cimarrones fugitivos escondidos tras la gracia de los viejos taitas Francisco o José, o rasgando sus vestiduras femeniles que quebraban la masculinidad de sus entidades espirituales.

Un pantalón y el gesto de hombre, de bailar, y eran mujeres, no eran lesbianas. Hombre y mujer (bailando) y tú no sabías quién tenía más gestos de varón. (...) Tenemos a Guadalupe Estable con El desconocido, vestida de varón 24 y 48 horas, sin irse el espíritu. No sabemos si es un espíritu o es algo. Había que ver a las mujeres con el espíritu de San Lázaro. ¿De qué la vistes? De pantalones. Así conocí a Nena, que cuando venía el misionero de San Lázaro se arrastraba por todo el piso. La posición era un viejo. Te estoy hablando de mi

campo, de mi pueblo, donde existió el espiritismo puro y después fue nutriéndose de todo lo que era el bantú y la santería.

Siete Rayos levantando la pata (el pie), como el de Gladys Cabezas —recuerda H Cárdenas, imitando el gesto iracundo del mpungo relacionado con el orisha Changó—que se enfrentaba a lo que se tuviera que enfrentar, hasta a la policía como lo que es Siete Rayos, un hombre. La difunta Fina oni Changó, cuando su madrina la inicia en los (años) cuarenta, quieren hacerle un traje tipo Santa Bárbara, con falda, a Changó, y el día del medio¹⁰⁹ cuando Changó vino, lo primero que hizo fue romper la falda porque él era un hombre y cómo un hombre se iba a poner una falda. Las he visto quitarse las pestañas: Yolanda. Cuando le daba Ta Manuel se quitaba las pestañas en el (cabaret) Tropicana y decía Esto está caliente hoy. Quitarse el maquillaje; pedir el tabaco. Así la vi en su casa; era una bailarina femenina totalmente, cuerpazo, altura, negra, bonita, y entonces ¿esa feminidad de aquella bailarina cómo aquí se incorporaba Ta Manuel? Era un varón. Entonces ahí no estoy de acuerdo en que digan que la feminidad es de la mujer. La feminidad de la mujer es ser femenina en su momento, pero si su orisha tutelar o su espíritu que la incorpora es varón, las actitudes son varoniles. Se acabó la feminidad.

La homosexualidad fue aceptada y respetada; como espiritistas muchos llegaron a tener ahijados, gente de posición, hombre y mujeres. Hubo una parte dentro de este espiritismo que fueron de mujeres. Las que en realidad lo implantaron; y ellas iniciaron no solamente a hombres sino a homosexuales y desarrollaron a estos homosexuales que tenían su don de espiritualidad. Y fueron muy respetados. Tengo una ahijada lesbica que nunca usó falda, dicen que para que ella fuera a la escuela aquello era un problema (...) porque ella era un hombre en el cuerpo de una mujer. Cuando se le hace su santo, cuando le viene su espíritu que era mujer, no había que estar insistiendo en que se pusiera la falda. Y ella era mecánico, como Zaida, que también fue mecánico. Eran hombres, no eran mujeres, eran lesbicas hombres con espíritus mujeres. Esta señora mecánica, de la primera que te hablo, cuando venía su espíritu Francisca era toda una dama. Una dama de flores, de cosas femeninas. Entonces el espíritu era el que era femenino, pero ella era todo un varón. (...) El homosexual

¹⁰⁹ *Día del medio* se refiere al segundo día de la consagración o rito de pasaje de la *regla de ocha*. Es en ese día en el que el recién iniciado o *iyawó*, degusta de todas las comidas que se preparan, se viste con el traje que representa a su deidad tutelar y es visitado por integrantes de su familia religiosa y de sangre, amigos, etc. El objetivo es comunicar a la comunidad sobre la nueva iniciación.

o el hombre que se incorpora con un espíritu mujer es..., tampoco estoy de acuerdo con que la feminidad nada más es de las mujeres porque los hombres espiritistas les da Ma Francisca, Ma Tomasa.

Cuando se quiso hacer la tesis de las manillas de Oshun, una persona me preguntó si era válido que un hombre usara manillas de Oshun. Y le dije que las manillas eran una feminidad entre comillas, porque si miramos nuestros ancestros varones todos usaban abanicos, manillas y eran varones. Entonces, ¿cuándo vino el complejo de no ponerse las manillas de Oshun, de Yemayá? Cuando empezó a imperar de nuevo el machismo y la falta de respeto dentro de nuestra religión. Porque las manillas eran obligatorias a los tres meses (de iniciada la persona). Tenían que ponerse las manillas los hijos de Oshun las de Oshun, y los hijos de Yemayá las de Yemayá, y los de Obba las de Oshun también, que eran muy pocos los hijos de Obba.

Muchos plantean que los homosexuales se apegan al espiritismo, al trance-posesión, porque es una forma de vivir su feminidad, ¿qué opinión tiene H Cárdenas de ello?

Entonces aquí caeríamos en una contradicción, que viene desde el año 40. En el año 40 decían que fulanito¹¹⁰ se subía con Oshun para demostrar en realidad su feminidad, y era un hombre. Conocí varios hombres, pero este señor, mis respetos para él. Su gran sufrimiento fue que su padrino no le permitió más sentarse a tocar añá (sagrado tambor batá) porque Oshun bajó en odon¹¹¹. Y Oshun vino en la presentación y en el tambor que dio para su mayor. Y ese era su sufrimiento y se alejó un poco. Pero en ningún momento dejó de ser femenina Oshun; él era un hombre. Entonces no estoy de acuerdo con que el homosexual busca la feminidad.

¿Bueno y los homosexuales que nada más tienen un muerto varón, dónde los dejamos? Porque en este caso hay que estudiar las variantes y los aspectos de los espíritus. Hay que

¹¹⁰ Por respeto a la privacidad, en esta historia muy particular H Cárdenas decidió no mencionar el nombre del *omo añá*, limitado por prejuicios a seguir ejecutando los tambores sagrados *batá*.

¹¹¹ Con *odon* se refiere al trono donde se realizan las ceremonias de iniciación, y una de ellas es la famosa “llamada” en la que invocan a los *orichas* y el *iyawo* que se está iniciando, puede caer en trance con su divinidad tutelar.

saber qué cosa es... varón, pata en el suelo, la voz le cambiaba, parecía que bufaba, entonces ahí no hay feminidad. No es un homosexual buscando una salida o un camino para demostrar su feminidad. Que hay homosexuales en el espiritismo que quieren ser más femeninos, sí lo acepto. Somos humanos y tenemos que aceptar todos los errores. Todas las teorías tienen sus pros y sus contras. Para decir que el homosexual busca el espiritismo como una feminidad, entonces nada más le da Francisca, la gitana, la monja, pero ¿y los que son hijos de Francisco y no viene la hembra? Y los que consultaban con el espíritu, y se pasaban tres, cuatro, cinco, seis, siete horas con un espíritu hombre incorporado. En esas cuatro horas no hay ninguna feminidad. Cuando se fue el espíritu: ay, que cansado me siento, a mí no me gusta. Volvió la parte femenina del homosexual. Eso lo vivimos y aún nos tocará vivir algunos que otros aspectos.

H Cárdenas cerró esta entrevista, con la historia de un joven travesti que se inicia en la *regla de ocha*. Es nieto suyo por la red de parentesco religioso, y en la narración están celebrando la *misa de coronación espiritual*¹¹², ritual previo al rito liminal de *kariocha* o consagatorio:

*Está de iyabó*¹¹³, y antes de estar de iyabó se le hace su coronación espiritual a uno que se viste de mujer, que estaba preparándose para una cirugía. Se le hizo la coronación y yo estaba presente, por ser su abuelo de santo, de orisa, Y le dije, pero no tiene espíritu mujer. Yo muy reservado para una parte, porque no me gusta meterme en campos así. Muchas veces voy a estudiar y a analizar y dije, no, hay que llamar al espíritu varón. Quíntenme la falda porque él tiene sus partes de hombre, él no está operado, lo digo yo. ¿Usted está operado señor? No. ¿Usted tiene tetas? No. Quítese todo eso; vístanmelo de hombre. Cuando se sentó, que se le jaló (conjuró la presencia de) su espíritu, vino un hombre: su abuelo. La madre, las

¹¹² M Chaviano describe la *misa de coronación* como “la ceremonia en la cual damos ‘asiento’ o sea, coronamos a nuestro guía protector (espiritual). Consiste en una misa espiritual donde varios espiritistas laboran para que nuestro guía baje o se haga presente y poderlo coronar. Antes de llegar a la misa de coronación el neófito debe conocer bien su cuadro espiritual y haber investigado mediante varias misas las características de sus espíritus. En la *santería* es donde más se orienta realizar la *misa de coronación espiritual* como un paso previo a la coronación del santo o *kariocha* por aquello de que sin muerto no hay santo, o el muerto parió al santo *ikú lobi ocha*”.

¹¹³ *Iyabó* o *iyawó* es la persona que se inicia en la *regla de ocha* o *santería* y permanece un año vestido de blanco, que simboliza la depuración y en el que atraviese diversas pruebas de su riguroso cumplimiento. El término *yorubá iyawó* significa la esposa del oricha, y es empleado indistintamente para hombres o mujeres.

tías, lloraron porque él no conoció a su abuelo y cojeó y le daba al pie igual que su abuelo. Cuando se fue, volvió otra vez a ser aquello: vístase de mujer. Ahora mi pregunta, la hago aquí también para esta tesis: ¿Cómo lo vamos a vestir cuando se inicie? Porque ya él es espiritista y él va a tener ahijados. ¿Cómo lo vamos a vestir? La madrina me dijo: ¿cómo usted cree? Dígole (sic), como hombre. Porque yo creo en esto —se refiere a la religión—, como hombre. Siguió la intriga de que, si tenía senos, sus partes (genitales), si tenía o no tenía pene. Y varias gentes se me acercó (sic) y me preguntaba si iba a entrar al cuarto — cuando se desviste al iniciado para el baño purificador en la ceremonia de asiento, consagración o iniciación de ocha—, y yo les decía, no yo no voy a entrar al cuarto porque yo sé que tiene pene y no tiene senos. Porque está vestido de hombre. Y en ciertas ceremonias que se hacen cuando se llamó —se invocó mediante el canto a su divinidad tutelar—, parecía un niño arrastrándose en el piso con Elegbá, porque tiene el don (del trance). Y Elegbá no partió la mano, no abanicó (gestualidades culturalmente consideradas femeninas). Elegbá bailó con su garabato¹¹⁴ hasta la puerta y de la puerta de la calle a la esquina, de una esquina a la otra. Y yo decía, ahorita vamos presos, a mí ni a él, éntrenlo que vamos a ir presos. Y tuve que empezarle yo a cantar a Elegbá; te estoy hablando de orisha.

¿Por qué te hago esta historia? Cuando llega itá¹¹⁵, tiene el oddu¹¹⁶ de un tío de santo, que buscó una feminidad y le costó la vida. Se hizo senos y al tener este muchacho el mismo oddu, porque joven, le dije, ese mismo oddu es de fulano de tal e hizo esto y esto y esto. Se fue hasta España, a México y se hizo senos y cuando llegó a Cuba murió. Agarró una infección que acabó con él y los senos. Yemayá le había prohibido feminidad, no había senos. A ti te lo estoy diciendo yabosito¹¹⁷, no puedes ponerte senos, no puedes vestirse jamás de mujer. Palabra santa. Pero mire es que yo a veces tengo mi trabajo. Es travesti. Tu trabajo

¹¹⁴ El *garabato* es el instrumento de poder del *oricha Elegbá*, consiste en un bastón de madera en forma de hoz, utilizados generalmente para apartar el pasto que va a ser cortado.

¹¹⁵ *Itá*. Ceremonia consistente en arrojar los caracoles por parte del *oriaté* durante el *kari-ocha* o ritos del asentamiento de santo, también conocido como *sodorisa* (nacimiento en *ocha*). Se lleva a cabo en la tercera jornada de la iniciación con el fin de efectuar el marcaje de los *eué* (*ewé*) o prohibiciones para el iniciado en el santo, aspecto de suma importancia pues estas regirán durante toda su vida (Ramírez, 2014, p.168).

¹¹⁶ *Oddu*, signos también llamados letras mediante los cuales reciben los mensajes de los *orichas*, tanto en la *regla de ocha* como en la *regla de ifá*.

¹¹⁷ *Yabosito*, diminutivo de *yabo*, *iyawo*.

puede ser de travesti, pero cuando usted termine de trabajar, usted vuélvase a vestir de varón porque ni su espíritu ni su santo, que le viene a dar vida, quieren que usted haga esto. Entonces, ahí es donde no coincido con la feminidad. Si viene un oddu y estamos hablando de algo un poquito más, el caracol, si viene un oddu tal donde dice que las manillas de Oyá mujer u hombre te van a salvar la vida, no es una feminidad es un amuleto. Es un resguardo, una protección que tú te estás poniendo como si te pusieras el idefá, la manilla de Orula. Te está salvaguardando de la muerte, no es una feminidad.

II.

La experiencia ritual ha llevado al *tata nganga* o sacerdote de la *regla de palo monte*, santero iniciado en el culto a *Oggún* —*oricha* de la guerra, de los metales, y del monte que es el bosque sagrado— y también espiritista cruzado mexicano J Baltazar —a sus cincuenta y tantos años se ha convertido en un hombre reflexivo, serio, observador, humilde, enérgico y muy brujo—, a discernir que los espíritus son asexuales, se manifiestan según deseen en el *espiritismo cruzado*, ya sea la última encarnación o la más adecuada para la materia que guía o protege, así como la edad que representa. Pero, en la *regla de palo monte*, antecedente del *espiritismo cruzado* y otro de los cultos a los muertos de matriz africana, existen negativas de iniciaciones de hombres homosexuales según la variante (*malongo*, *briyumba*, *Santo Cristo del Buen Viaje*, u otras) fundamentadas sobre el prestigio y la organización binaria de su estructura.

Yo paso un espíritu que se manifiesta como mujer, Juliana Siete Sayas, —me confiesa J Baltazar— y desde el momento que siento su presencia comienzo a cruzar las piernas y a juntar las manos. Es extraño, pero uno sabe que son espiritualidades, tampoco actúa como toda una mujer o pide saya (falda). No, no, solo es más femenina y ya. Y he visto mujeres que pasan espíritus que se manifiestan como hombres y son más varoniles. Ya cuando alguien (hombre) dice que pasa una mujer y se pone falda o coquetea y esas cosas, yo creo que más que pasar un espíritu está proyectándose y sacando parte de su yo reprimido, al igual en las mujeres.

En la regla de palo monte manejamos muertos de bajo estral, macho y hembra; tan es así, que los huesos los escogemos por el sexo. Cuando trascienden son asexuales. Pero no es por el muerto, yo lo entendí porque conocí a dos lesbianas que me decían que la espiritualidad

no puede prohibir esto. Tú los ves desde su punto de vista, y puede ser. Pero entramos en otros campos como el abakuá, el malongo, la mexicanidad, ifá, y otros cultos más son herméticos. Tiene una razón de ser. En Cuba me dijeron que el muerto no se anda con medias tintas, y hay gays que de repente jotean y el muerto no los soporta, y se les va encima, por eso dicen (los paleros) Somos o no somos, o sea eres blanco o colorado, no puedes ser tibio, porque hasta en la misma Biblia lo dice: lo tibio lo vomita Dios. Pero tibio en el sentido de ser coherente y no de otra cosa. Es que a veces son una forma y luego son de otra (los homosexuales) y el muerto es ríspido. Por eso el santo los recibe, porque el santo es amoroso, es más, comprende; es benigno; son espiritualidades elevadas. El espiritismo también porque son espiritualidades elevadas, espíritus de luz, asexuales. Lo malongo es bruto, salvaje.

Conozco una vestida. Pajarito¹¹⁸ le dicen en Cuba. Una mujer, mujer, y su padrino es de Guanabacoa¹¹⁹ y sabe, el de aquí sabe porque tiene conocimiento. Pero el tener conocimiento tampoco te hace bueno. Y cuando trabaja malongo es macho, y después es hembra, eso es lo que no le gusta al malongo. Eres blanco o eres colorado. Mi punto es, viene iniciado y enseñado de Cuba. Lo que no sé si su padrino también es gay. De Cuba han salido. Mi padrino también es gay. Él es de los sacaraempeño, y sabe de malongo. La homosexualidad ya no existe. La espiritualidad ya no existe. Los mejores espiritistas son homosexuales. Dijera que les dijeron, no puedes entrar al palo (monte), pero serán buenísimos ahí (en el espiritismo). Son buenísimos, no todos.

En alguno de sus viajes a Cuba, J Baltazar consultó con cuatro paleros ya viejos de La Habana y de la zona oriental, la negativa de iniciación de hombres homosexuales en su linaje religioso. *Se supone que esos ritos no se pueden modificar sus estructuras sin importar el país. A otros también les pregunté, pero solo me decían ¡¡coño!!, porque no y ya; como ifá y abakuá. Un babalawo me dijo que la mayoría porque los hacen de niños y ya grandes pues sale que son así, pero no ofician. Los viejos, que el malongo es un culto de hombres donde*

¹¹⁸ *Pajarito* es un término peyorativo para llamar a los varones homosexuales. Otros términos similares en Cuba: *maricón, cherna*; en México: *joto, puto*.

¹¹⁹ Guanabacoa es uno de los municipios de la capital de Cuba, La Habana, célebre por los asentamientos de africanos esclavizados que existieron en ese territorio durante la colonia española y el posterior desarrollo de cabildos de nación en los que se preservaron y transmitieron las religiones de origen africano.

no se tienta el corazón. Que el homosexual específicamente hombre, tiene su energía dispersa; algunas veces actúa como hombre y otras como mujer y eso al muerto no le parece, es una afrenta que actúen femeninamente ante una fuerza que es única. Es decisión, es actitud. El hombre homosexual al ser penetrado ya no es apto para malongo, porque disfruta el miembro masculino y eso al muerto no (le agrada). En cambio, una lesbiana por más actitud masculina que tiene, cuando es penetrada disfruta naturalmente y se vuelve femenina.

Yo la verdad no los rayo¹²⁰ porque de donde vengo, no lo hacen, y sé que es tabú. Pero tengo muchos que atienden —mediante prácticas adivinatorias o de limpias (despojos), etcétera. —. Los cuatro viejos me dijeron que atenderlos, sí, claro, son hijos de Dios y hay que ayudarlos; algunos paleros ni los atienden. Darles un makuto¹²¹ etc., pero no meterlos —se refiere a iniciarlos—. Si los rayan, no pueden officiar, porque luego comienzan ellos a rayar a sus congéneres y se forman casas de palo de homosexuales. Los que están ya rayados, en muchas casas no se les reconoce. Por ahí vi una explicación muy rebuscada que decían que no se aceptaba porque desde el Cielo se habían mandado como hombres, y en la Tierra cambiaron; y eso era una afrenta a la astralidad; que el muerto detectaba esa ofensa. Algo así más o menos. Es un tema muy escabroso. Yo lo único que diría es si aquí no pueden entrar por esa norma, ¿por qué querer a fuerza? Yo no le pregunto al muerto si lo acepta y no por si es homosexual o no, el muerto ve todo. Tampoco si son delincuentes, malas personas o que simplemente no tienen nsila (camino). Si no tienen camino, de nada sirve que entren.

¿Y si en una misa espiritual mandan a la persona a rayarse?, le pregunté. J Baltazar me respondió: Yo estoy en contra de que en misas espirituales los espiritistas manden a rayar o hacerse lo que sea en palo. Para mí solo son recomendaciones, quien decide es cada culto. Que un tata diga que no, solo por la sexualidad, tampoco lo veo mal porque son reglas. Solo se ajustan. Quizás deberían dar explicaciones. Tengo un amigo homosexual que quería fuera su padrino, y le dije, mira, preguntemos, y el muerto dijo no. Y es una excelente persona, a

¹²⁰ *Rayar* (Valdés y Pravdová, 2019, p.251). En *palo monte* llaman de esa forma a la ceremonia de iniciación debido a las rayas o cortaduras que se hacen en algunas partes del cuerpo.// Entre los *abakuás*, persignar con la tiza.// Iniciarse en *palo monte*. Se utiliza con igual significado *cortarse, marcarse*.

¹²¹ *Makuto* (Valdés y Pravdová, 2019, p.74). Saco, bolsa. Resguardo, carga mágica, entre los seguidores de la regla de palo monte.

mí me cae bien. Si (el muerto) me hubiese dicho sí, me hubiera puesto en una disyuntiva. Ir contra mis enseñanzas y con lo que dice el muerto. Pero también es cómo es interpretado. Siempre he dicho que no importa la respuesta, importa la pregunta. Le puedes decir a la nganga, ¿Ud. acepta a esta persona en esta casa? Eso es subjetivo y el muerto dirá sí, porque es buena gente y para estar no importa, ya con eso lo usan de excusa. Pero si se dice abiertamente ¿Ud. acepta a esta persona para que camine en malongo y sea parte de este linaje y de este munanso?, ya dirá otra cosa y no por mala persona. Solo por astralidad.

Sobre el tema, la espiritista cruzada M Chaviano me comentó: *Si ser homosexual limitara trabajar con los nfumbes estoy segura de que no hubieran podido rayarse en el palo monte; hasta hoy no he sabido de que Sambí o los mpungos hayan “castigado masivamente” a los mayores y ahijados que han transgredido este tabú. Los muertos de uno y los nfumbes ven más allá de la sexualidad. Hay cosas que están vigentes en nuestras religiones como reglas, criterios, etc., que yo no comparto, pero las respeto y obedezco; en mi casa yo no inicio homosexuales por respeto a esta regla, pero sí los acepto como ahijados, incluso los consulto y limpio frente a la nganga, solo que les explico las limitantes.* Todo parte de un dogma pactado e instituido por los ancestros —se refieren a los africanos esclavizados y sus descendientes—, una *memoria-historia* (Nora, 1984) que reconduce la herencia y es vivida como el deber-ser de este principio de ancestralidad.

III.

H José es un ferviente estudioso y practicante de la *santería*, que le viene por ósmosis, y lo ha conectado a la hornada de religiosos descendientes de los iniciadores de la *regla de ocha* y a muchos ahijados en Cuba, España —su país de residencia—, y del mundo en sus más de cincuenta años de vida. Su *oricha alagbatori* o ángel de la guarda es *Obatalá* —El Rey de la Tela Blanca, de quien se podría decir que heredó el verbo pausado y la paciencia—; es *obá oriaté* y *espiritista cruzado*, su “pan de cada día” y a través del cual siempre trata de llevar un mensaje espiritual a la comunidad religiosa que lo sigue en redes sociales:

El religioso que no crea en el mundo espiritual, que concentre toda su atención en letras muertas y tratados de memorias, que no tenga la experiencia en sus ancestros y espiritualidades, no podrá nunca tener raíz profunda, el que no encuentre su salud en sus antecesores, que no busque cultuarlos y rendirle *moforibale* a los que ya han pasado, no sabe de esto ni tan siquiera lo primordial...

Eggun es raíz, es encuentro, es firmeza, es baluarte para todo: para la vida, para lo que viene, para la mejor orientación... *Eggun* y su culto (sea cual sea) espírita o desde otro punto de vista, es quien te abre a lo trascendental a lo desconocido... a lo que no se sabe con los cuatro sentidos... Sin *Eggun* no hay *Osha*... Sin *Eggun* no hay nada... Porque *Eggun* es la matriz de todo...

En la nómina de espíritus que le asisten, figura el *Hermano José* que toma como seudónimo, una entidad que acompañó a la médium Leocadia Pérez Herrera durante toda su vida y que le diera reconocimiento internacional, legando el ícono que aparece en la portada de este texto. La presente entrevista, es el resultado de intercambios mediante el Messenger de Facebook, sin orden aparente. Cuando lo interpele sobre los hombres homosexuales que pasan espíritus femeninos, me respondió con un *emoji* de decepción.

Es que, de haber, los hay. La situación de los espíritus no es que pasen, sino que resuelvan, porque los espíritus se manifiestan con la licencia de Olodumare, de Dios, para resolver o ayudar a la gente que vive en la Tierra, para no decir los cristianos. Los espíritus vienen para eso. Entonces, todo espíritu se ha hecho famoso en la Tierra es decir se les recuerda con memoria, porque han hecho algún bien o porque han hecho demostraciones de que no es que vengan, sino que funcionen.

En el caso de las Franciscas y cualquier otro espíritu de nación, hay una matización de la feminidad y la homosexualidad puesto de que están los dos extremos. Uno de ellos puede ser del homosexual que se hace más pájaro, se feminiza más pasando un espíritu, y no es en la acción, sino que a lo mejor se pone una saya, o se pone unas manillas, o se pone una peineta, no sé, todo eso te lo puedes encontrar en diferente tipo de persona. Conozco personas muy famosas del espíritu de Francisca Moncada que cuando venía a la Tierra, se ponía manilla y se ponía una saya. Un compadre mío que es muy famoso en el espiritismo y el padrino de él, de cuando no se conocían, estoy hablando de hace 40 años, cuando lo vio montado con el espíritu la primera vez, le quitó todo eso. Le dijo no, no, no, ¿entiendes? Porque a veces las personas se van dejando llevar por diferentes cosas. De la misma manera que a un muerto le puede poner un sombrero, por ejemplo y viene Miguel, he visto personas, aquí sobre todo de años, mujeres que pasan muerto y tienen que ponerse pantalones porque abren mucho las piernas y entonces tú las dejas porque piensas que se le va a ver lo otro...

Vamos a ver, yo tengo mis plumillas —se refiere a rasgos de afeminamiento—, pero no sé hacer jay!, —modula la voz como una mujer dando un alarido—. Yo paso —entra en trance

con— una Francisca, y cuando la paso te puedes morir conmigo porque Francisca viene riéndose estilo Oshún¹²² y habla de la papaya¹²³, de remedios, y que nosotras las mujeres, y ahora entre eso y otra cosa, ella resuelve. Entonces, se hace mujer, y yo no paso el espíritu por pena. Francisca viene para cerrar el año, después viene para abrir el año. Cuando las personas vienen a recibir Olokun¹²⁴ en mi casa, yo les hago una misa espiritual y Francisca viene. Cuando en las misas hay reunión de mujeres, Francisca viene. Cuando hay hombres, Francisca no viene. Mi Francisca es partida total¹²⁵, es una versión yo estilo mujer; y se ríe y se ríe, y se pone la mano en la cintura; han venido aquí a regalarme una muñeca para representarla a ella, pero yo no quiero ni muñeca ni nada de esas cosas. Y ella está presionando para hacerle su fundamento¹²⁶ —su caldero espiritual— pero yo no lo he terminado de hacer.

Entonces eso es difícil, ¿entiendes? Tienes que encontrar a alguien que le ponga coto a la mariconada, porque cuando vienes a ver estás haciendo una función de travestismo. Hay que tener cuidado. Y conozco también a un oriaté por aquí, dicen que él es muy varón, muy varón, muy varón, pero tiene un espíritu mujer. Dicen que se viste y todo y que se pone unas manillas también. Oye, ese lleva la bayamesa dentro¹²⁷, no me vengan con cuento ni con

¹²² Oshún es la *oricha* yorubá de la feminidad, cuya risa característica asemeja la cadencia del sonido de los cascabeles en un constante coqueteo.

¹²³ La papaya es la fruta con la que se identifica, en la cultura popular cubana, a la vagina.

¹²⁴ Olokun es una divinidad u *oricha* andrógino, cuyo poder está en el control de los océanos, de ahí el carácter comercial de su culto. También está asociado a la salud y a la estabilidad. No tiene sincretización religiosa y se identifica mucho con la *oricha* Yemayá, madre del mundo y dueña de los mares.

¹²⁵ El empleo del vocablo *partir* se refiere a quebrar, quebrar la masculinidad y se emplea para caracterizar los gestos de afeminamiento de algunos homosexuales que emulan el contoneo y la gesticulación femeninas. Se considera ofensivo, incluso se emplea en género femenino. Otras acepciones del habla popular son *desaguacatada*, *maricona*, *cherna*, *loca*, *pájara*, *pato*, etc.

¹²⁶ La confección del fundamento del espíritu consiste en preparar un caldero o recipiente similar a la *nganga* de la *regla de palo monte*, en el que se ubican diversos elementos naturales, pero en este caso de variante espiritual va sin restos humanos. Construir o “montar” el fundamento del muerto o espíritu contribuye a su “materialización” entendido en fortalecer su energía.

¹²⁷ La expresión *llevar la bayamesa dentro*, se refiere a los hombres que reprimen, esconden y niegan su verdadera orientación sexual homoerótica, pero también se le acomoda a los hombres que su forma de hablar, de caminar, gesticular, no acorde al modelo masculino hegemónico de macho rudo, levantando “sospechas” sobre sus verdaderas preferencias.

historia. Porque a mí si mi Francisca me dice que tengo que ponerme una saya, primero no me la pondría nunca y en segundo lugar más nunca la paso. No, no, no que yo no paso muerto que me haga pasar una vergüenza, yo no sirvo pa' eso.

Cada día son más los inventos y menos los médiums. Entonces eso sí lo debes tener claro, que hay mucha mediumnidad inventada, te vas a encontrar con menos personas que te puedan dar un dato. Yo tengo un espíritu mujer y a mí no me gusta pasarlo, pero porque yo tengo un espíritu hombre por el cual me valgo y con ese doy el frente. Mi espíritu hombre resuelve y todo queda monije (perfecto, todo resuelto), pero el espíritu mujer cuando viene no sabe comportarse. Sin embargo, el espíritu de mi Francisco se comporta perfectamente y hace todas las cosas coherentes. Francisca y Francisco son dos entes, dos espíritus y por tanto son dos personas diferentes; y yo soy otro. Cuando ya no sé qué voy a hacer en la misa y todo el mundo tiene cara pálida y la gente me dice: sí pero no, y no sé qué, entonces llamo a mi Francisco y viene. Y cuando yo regreso todo el mundo tiene una sonrisa de oreja a oreja. La comida de mi casa la trae Francisco, yo feliz con mi muerto.

Por eso Francisca cuando viene, viene, jajajaja, viene porque metió la cabeza; es decir, yo paso a Francisco y cuando yo quiero cerrar ella no deja. Y Francisca viene hasta fuera de la misa espiritual, cosa que no dejo yo por nada porque son una falta de ética, pero ella viene cuando quiere. Yo pa' que pase es porque me empuja entonces ya pierdo la conciencia, ¿entiendes?

IV.

D Rosario está iniciado en *Obatalá*, y con la facultad espiritual (de la mediumnidad), como dicen sus paisanos boricuas, desde pequeño; radica en Miami y a pesar de su juventud, es reconocido como espiritista cruzado. Él identifica la problemática del travestismo en el trance, en la cultura; pugna el machismo intrínseco que transversaliza la estructura del sistema religioso afrocubano con la esencia del espiritismo cruzado. Debemos entender el espiritismo cruzado, que es de obra, magia, de labor, activo, muy vivo, que consiste en ciertos atributos que son para el ser (espiritual), refuerzo, la voluntad y el apoyo material a la hora del espíritu trabajar a través de su mediumnidad. Dentro de la cultura, porque también el espiritismo está influenciado por la cultura que uno trae, por donde uno viene. En la cultura

de nosotros los caribeños hay muchos espíritus que por muy elevados que sean, siempre mantienen su identidad para poder identificarse con sus propios creyentes y mediumnidades.

El espiritismo tiene un propósito muy aparte de la sanidad —relacionado con la calidad de vida, con la paz espiritual—, que debería ser el propósito primordial: la sanidad, el amor, inspirar la fe, la esperanza y dar caridad. El de dar prueba de la continuidad de la vida después de la muerte. Cada personalidad, con sus atributos y características, viene de una espiritualidad. Porque es lo que nos identifica. Nos han enseñado que el hombre tiene que estar con la mujer, el hombre tiene que darle niños a la mujer, y viceversa; pero el alma es más grande que eso, la espiritualidad marca esa alma, que fluye, que emana, esa alma encarnada es más fuerte aún. Entonces nosotros que somos encarnados, cómo a los seres desencarnados no lo vamos a tener a la hora de pasar a través de los instrumentos —los cuerpos de los médiums— que le corresponden.

Yo he sido prestado como instrumento, como mediumnidad para varios espíritus mujeres, pero por la que todos me conocen en la labor es por el de la vieja Ofelia Mercedes —su fundamento está representado en una muñeca morena de plástico con rostro apacible, sombrero de guano sobre su turbante azul; vestida toda de blanco en bata con bordes de encaje sobre el que descansan pañuelos amarillos y azules con borde blanco; en su cuello reposa un discreto collar de imitación de perlas; ella está sentada en un taburete o silla rústica de madera; y al pie de este, una fuente de porcelana con una piedra porosa de mar, muy usual en espiritualidades relacionadas con Yemayá y Madre de Agua y cuya función es filtrar espiritualmente además de ser el habitáculo donde mora la energía de esa espiritualidad—. A la hora de personificarse se identifica mucho por su voz, según lo que me dicen, la forma de mover las manos. Mi espíritu en momentos dados sí ha trabajado con falda puesta, con perfumes de mujeres, algo que a mí no me gusta. No es de tomar en jícara cuando está en su casa, si está afuera sí. En casa mi espíritu toma en taza, con su plato. Ella tiene descendencia haitiana y su papá fue indio taíno. Trae por sus ancestros, facultades espirituales, capacidades, habilidades, como dicen los espiritistas su mediumnidad, tanto de curanderismo, pasar seres, de adivinación. Al incorporarse por mí es muy afeminada, pero es una persona mayor. Me considero gay masculino, no soy de pelucas, ni maquillaje, ni perfume de mujeres, ni de actuar muy afeminado, son mis características; me gusta vestirme

como hombre. Pero, a la hora de incorporar un espíritu mujer, se va a manifestar con las características y atributos de ella.

De historias de espiritistas, D Rosario me contó la de un hermano *abakuá* que es instrumento de una espiritualidad femenina llamada *Sara*. Es la segunda historia que escucho de un miembro de la *sociedad abakuá*, institución de resistencia, etnicidad, integrada por hombres cuyo requisito de admisión es la heterosexualidad exclusiva y la masculinidad hegemónica; afincada sobre presupuestos machistas y conservadores; el *abakuá* aborrece a los homosexuales, especialmente a los que emulan la *feminidad*.

Tengo un hermano de la obra que es abakuá, jurado en plante —templos donde se reúnen, confraternizan y se inician los abakuás—, pero muy buen médium, espiritista, de familia de templo; y él está pasando espíritus desde muy joven. No se dedica a trabajarlo, pero le hace una fiesta todos los años a su ser, un espíritu que pasa por él, que dice llamarse Sara y es muy importante en su vida. Te estoy hablando de un hombre no solamente hetero, sino también machista, de los que no le gusta rodearse mucho de gays. A la hora de este ser pasar por él, muy aparte de las pruebas contundentes que ha dado en la Tierra hacia los creyentes y hacia los que no la conocen, las características de ella se manifiestan mucho por él. Usa falda, se pinta los labios, le gusta manosear, este espíritu es de hablar con las hembras muy tipa zalamera, y a la hora de hablar con los hombres, para qué hablar... ¿Si nosotros tenemos características que nos identifican, cómo los mismos espíritus no van a venir con sus atributos? Es la parte que yo discrepo y discuto con algunos hermanos de la obra que dicen que los espíritus no tienen que venir con tanta materialización de sus vidas pasadas. Creo que el espíritu tiene que entender que ya no está en esa existencia, pero a la misma vez, se tiene que identificar para uno poder reconocer que es la espiritualidad de uno. Porque a la hora de que un espíritu tiene tanto progreso espiritual y no necesita reconocer sus vidas pasadas, no tiene por qué estar al lado de una asistencia ni de una mediumnidad ni estar pasando por la Tierra. Sería entonces un ser supremo, superior, de alta jerarquía, un espíritu puro, que ha depurado sus vidas carnales y no tiene por qué manifestarse en la Tierra. Son espíritus de intuición, de inteligencia, pero los demás seres que aún siguen con sus misiones terrenales, a través de sus propios médiums, por el médium, por la humanidad y también por ellos mismos, para seguir depurando como almas porque todavía tienen misiones, cosas que

cumplir, cosas que ver, que hacer, van a manifestarse a la hora de bajar a la Tierra, pasar por sus instrumentos, y van a venir con sus características.

V.

Este brevísimo testimonio llega de la voz de J Ochosi —*Ochosi* es el *oricha* de la cacería y la justicia; es brujo y quien provee la comida en la casa—, mexicano, masajista profesional, 49 años de edad, no está iniciado en la *regla de ocha* pero sí en la *regla de palo monte*; a su espíritu le llama *El pariente*; y posee la virtud mediúmnica de la clarividencia ya que no ha podido desarrollar el trance-posesión. Su amor y afinidad por la *santería* se convirtió en un difícil peregrinar por diversas casas o templos santeros y espiritistas, tratando de encontrar su familia religiosa. Estafado producto de la mercantilización de bienes y servicios simbólicos y de discriminación por su orientación sexual, el relato de J Ochosi nos devela, además, algunas modificaciones en la relocalización del *espiritismo cruzado* en la geografía mexicana.

Soy aleyo (no iniciado) en la religión yorubá desde hace 20 años. Tengo dos puntos en el mundo espiritual: soy gay, y he estado en muchas casas de santo. En algunas del Estado y la Ciudad de México me indicaron que como espiritista que soy, no puedo bajar eggun heterosexuales porque mi orientación es homosexual. Que los espíritus no pueden bajar por una persona homosexual, no pueden transmitir un mensaje; ellos no lo ven correcto porque la persona no es correcta en la vida. Me dijeron que, si yo quería seguir en esta cuestión religiosa, tenía que cambiar mi orientación sexual para que pudiera dar mensaje en el espiritismo, por lo que decían los espíritus. En otras casas religiosas yo veía que había homosexuales y pasaban muertos en las misas espirituales. Si era un hombre hablaban mujeres o si eran mujeres, hablaban hombres, y me quedé como medio sacado de onda cuando llegué a esta casa religiosa.

Otro tema delicado es el asunto de la ocha. En cuestión religiosa ya para coronar santo, yo tengo mi mano de Orula, soy hijo de Ochosi, independientemente de la casa donde me dijeron que no podía transmitir espíritu, estuve viendo casas religiosas porque me decían que como homosexual tampoco podía coronar Ochosi porque es un santo muy recto, muy recto; sus hijos deben ser 100 % heterosexuales, no puede haber un hijo gay. No fue uno, sino varios santeros los que me dijeron esa cuestión; recurrí a santeros de otros países que tengo

contacto por medio de Facebook que son mayores y tienen más de 20 años siendo religiosos. Ellos me dijeron, no, aquí hay una mala información; esos santeros no tienen realmente la cuestión o no tienen una forma de llevar la religión, porque el santo es una cosa y nosotros como seres humanos somos otra cosa.

Varios santeros de Venezuela, Estados Unidos, de España, me decían que esa situación estaba mal porque el santo es el santo y el sexo es de la persona; el santo escoge a su hijo tal como es. Conozco otras personas que pasaron situaciones similares, que no podían pasar eggun en cuestiones del palo, etc. De hecho, tengo una amiga mexicana que es lesbiana, su ángel de la guarda es Olokun y le hicieron Yemayá con oro para Olokun. A ella le dijeron que por ser lesbiana y Yemayá es la madre de todos los santos y de la humanidad, cómo era posible que ella siendo hija de una de las santas que da la vida, no iba a parir un ser humano. Tengo un cuate de un grupo de amigos, en el que salió el tema religioso. Me quedé helado con lo que le dijeron a un amigo que es un poco afeminado, para que veas lo que son los religiosos mexicanos: el padrino con el que estaba, vocalista de una orquesta mexicana muy popular, por ser él homosexual le dijo que no podía ser más que aleyo. Yo creo que esa situación es la de muchos santeros aquí en México.

VI.

Otras experiencias, ha vivido A Ramírez, quien se asume gay en su cotidianidad, en todos los ámbitos donde se desenvuelve incluso en el religioso. La palabra de orden para él ha sido respeto. Es originario del Estado de Veracruz —de allí es muy reconocido Catemaco, tierra esotérica de brujos—, México: *soy originario de Minatitlán, esta ciudad se encuentra ubicada al sureste del estado, colindando con Villa Hermosa.* Tiene más de cuarenta años y está iniciado en la *regla de palo monte*; en la *regla de ocha* su *oricha alagbatori* es Yemayá; lee cartas (baraja española) y tarot; realiza limpiezas para disolver energías negativas y dirige misas espirituales; tiene su propia escuelita de desarrollo espiritual y un canal de YouTube. Sus padrinos son de Cuba, adonde se celebraron sus ceremonias de consagración de *oricha*.

A Ramírez carga con un legado de saberes espirituales en el que se entrecruzan diversas culturas, a la sombra de los espíritus de las mujeres que lo acompañaron hasta su juventud: su madre, su abuela y su bisabuela. *Si...*, (pausa) *escuchas en esta grabación* (pausa),

entrecortada mi voz (pausa), es porque traigo la melancolía de estos espíritus porque siempre están conmigo (pausa, respira profundo).

El don del espiritismo, como él mismo le llama, le llega por ósmosis; su abuela materna sanaba a través de la oración. Luego practica *espiritismo trinitario mariano* que es el espiritismo mexicano, en el que se encuentra con las *Oraciones Escogidas* de Allan Kardec, *esta corriente espiritista (...) trabaja con espíritus aztecas, hechiceros, japoneses, samuráis, de todo tipo, hasta extraterrestres y con las deidades de Dios Padre, Dios Hijo que es Jesucristo y Dios Espíritu Santo que es el padrecito Elías como les enseñan la Virgen María* (sic). Se desarrolla espiritualmente en el templo Lucero, ubicado en Cuautitlán, caracterizado o representado por la *Santa Muerte*, una “deidad” que lo impacta y aterrera hasta conocer que *es un ser de luz, que muchas veces lo usan para hacer maldad, pero al mismo tiempo es un ángel.*

A diferencia del *espiritismo cruzado*, en el *trinitario mariano* las entidades que se apropian de A Ramírez como instrumento, son masculinas de ascendencia azteca: el hermano Moctezuma Xoconostle, el hermano Águila Pluma Blanca, el hermano Lobo Gris. Mientras las narrativas sensoriales femeninas, protagonizadas por espíritus de negras congas y gitanas son diferentes.

Con María Regla que es el espíritu de Madre de Agua con el que trabajo a veces, entra muy diferente, de trancazo, es muy impulsiva y cuando veo ya está hablando, está dentro. La gente que he consultado me dice que la cara se me pone finita, como especie de arruga y un poquito tosca. María Regla —ella preside la bóveda espiritual de A Ramírez y está representada en una muñeca morena, con el cabello rizo suelto y una banda que cubre el nacimiento de su frente, vestido de falda amplia amarillo con vuelos azules por su tendencia o desdoble con Ochún y Yemayá—, es un espíritu que habla, habla y habla y puede seguir diciendo cosas, pero también tiene un desdoblamiento. A veces llega como una persona ya grande, anciana y a veces como joven, como es espíritu de Madre de Agua hace desdoblamiento de mujer adulta o anciana a mujer joven. Empieza a hablar muy fuerte, muy rápido y a veces creen que está regañando y después va disminuyendo el tono de voz a uno dulce, suave, como cariñosa.

En un cajón o festividad a los espíritus, A Ramírez fue montado por dos divinidades arquetípicas masculinas y femeninas del *palo monte*, que se disputaban la posesión de su corporalidad: *Sarabanda* y *Mamá Chola* —*mpungo* o espiritualidad del *palo monte* de marcada proyección femenina que se relaciona o tiene tendencia con *Ochún*—. Tras la estimulación rítmica para el trance, A Ramírez comienza a montarse. (...) *llego a zangolotearme, a marear, a sentir extraño. Y cuando empiezan a tocar los músicos, más fuerte, comienzo a sentir una pesadez en mi cuerpo como si me estuviera partiendo a la mitad. Entonces, de un lado tenía el espíritu de Sarabanda y del otro el espíritu de Mamá Chola que querían entrar. Estaban peleándose para ver quién era el primero. Quien entró realmente en mí fue Mamá Chola, porque empecé a sentir cómo me crecía la cadera, me pavoneaba. Así comenzó un baile como medio entre sensual, entre algo brusco, y había movimientos de cabeza, de cadera, de brazos. Llegó un momento en el que salí del trance porque me caí y fue cuando se rompió toda la conexión con el espíritu. El trance duró aproximadamente 20 minutos. Igual yo no recuerdo absolutamente nada. Al día siguiente, sentí el cuerpo muy cortado como si hubiera hecho ejercicios o un esfuerzo, el cuello adolorido, los brazos cansados, las piernas, todo.*

El pasar el espíritu de una mujer —asevera A Ramírez—, no tengo ningún conflicto en cuestión de prejuicio. Es espíritu y yo soy carne, es la diferencia de que soy únicamente un conducto, un recipiente para este espíritu poder transmitir mensaje. Lo que se busca es ayudar a la gente, darles un rayo de luz, de esperanza y poder levantar al pueblo. Y fíjate que mucha gente le agradece al espíritu de María Regla la conga, porque entra hablando con la seguridad de lo que ellos quieran saber antes de preguntar y mucha gente se ha quedado sorprendida. También traigo una gitana, más tierna, más coqueta, más dulce, callada; y cuando empiezo a leer las cartas, esta gitana lo único que me hace es echar flores y me echa loción; y este espíritu de María Rita que es la gitana viene con una tendencia a Oyá dándole vueltas a la saya. La gente ha quedado muy complacida, y sobre todo viene luego a traerle cualquier tipo de regalo como por ejemplo flores, girasoles, rosas, un puro, y como saben que María Regla le gusta el aguardiente, le traen aguardiente o su puro, porque esta señora le encanta fumar mucho.

VII.

F Kòládé es *oba eni oriaté* o maestro de ceremonia en la *regla de ocha* y su ángel de la guarda u *orisha alagbatorí* es *Obatalá*. Vive en La Habana, Cuba. Filósofo de formación académica, sexagenario, investigador-practicante, es el ejemplo de la tendencia actual no generalizada, de prescindir del *espiritismo cruzado* en los rituales de la *santería* que sería, según su visión, prescindir de lo sincrético. No tiene trascendencia espiritual en su linaje religioso; está más orientado hacia la filosofía de *ifá* desde donde también ha rendido culto a *eggún*. Cuando recibió el fundamento de *Oduduwa oricha* del inframundo, F Kòládé fue marcado por la profecía “enfermedad por el guía espiritual” cuyos efectos nocivos de una proyección inadecuada por la acción de la espiritualidad principal de su cuadro espiritual, estaba incidiendo en su psiquis, en su salud mental.

Hice un poco de dejación del trabajo espiritual —conmemora F Kòládé sobre su tránsito por el espiritismo y la regla de palo monte—, porque yo hacía trances semi conscientes, no perdía la conciencia, y aquello no me daba la seguridad, no me convencía porque escuchaba el conversar de las personas, e inclusive y a veces, por experiencia, no lo oculto, recibía mensajes de una forma y no los concebía yo de esa forma y era capaz, con la mente mía, humana, de darle cambios o toques y no me parece que era honesto ni tenía la luz necesaria. Déjame decirte inclusive que yo estoy rayado. El día que me rayé, consulté allí a mucha gente, y aquello fue bonito. Cogí mucha fe en aquel espíritu, pero después me hice santo muy influenciado por las cosas ifistas y por criterios creo que de alguna manera fue errónea.

Sobre los espíritus de nómina, del *patrimonio simbólico cubano*, me comentó: *En estas cosas del espiritismo cruzado lo que más me choca es que los egguns que más pululan son los de corte africano, los más maltratados, estropeados, vejados y no sé cómo se puede utilizar, cómo se puede tener en progresión de vida, un espíritu con estas magnitudes para ser guía espiritual o para ser líder, porque eggún es una sombra que lega lo que vivió. Por ejemplo, cuando un caballo de eggún, un médium, se monta con un espíritu y el espíritu tose, por equis motivo que dejó de existir, ya sea por problemas respiratorios, el caballo hace lo mismo porque eso le está legando el espíritu. Si el espíritu cojea, el caballo cojea, entonces con eso hay que tener un cuidado muy detallado porque eggún es una sombra que lega lo que vivió. Muchas veces es muy superficial el trabajo de investigación espiritual porque hay que saber qué espíritu se acopla. Creo que aquí —en el espiritismo cruzado que se practica en Cuba— eso está muy de rutina, eso va a la carrera.*

Si eggun es una sombra que lega lo que vivió, evidentemente cuando un hombre es poseionado por un espíritu femenino, las proyecciones tienen que ser así. Eggun desde el punto de vista metafórico es una idea, porque quien lega a eggun es Ikú (la muerte) e Ikú es una idea porque nadie la ha visto. Es un concepto filosófico de manifestar, de ver a eggun como idea. Por ejemplo, conozco a alguien (hombre) que es muy buen espiritista, uno de los más convincentes para mí por su estilo de trabajo, por su forma de hacer el espiritismo y lo hace de forma vidente, no lo he visto montarse. Y, él tiene un espíritu, o sea a él lo domina mucho en su proyección un espíritu femenino, él trabaja con abanicos y demás, y te puedo decir algo: me di cuenta de manifestaciones feminoideas de esa persona y para nada tiene homosexualidad.

En Cuba, —a propósito del planteamiento del trance como expresión de la realidad social del médium y la dimensión funcional del género, F Kòládé opina— la condición sociopolítica también ha hecho mucho daño, políticamente hablando, porque aquí la gran revolución prohibió todo lo que eran las proyecciones y tú no puedes ir en contra de la idiosincrasia de los pueblos. A partir de eso, la gente empezó a hacer esto (la religión) de forma oculta y eso no puede ser. Entonces se pierde el desarrollo, eso es igual que en África. El continente africano fue un continente que fue devastado de mano de obra a partir de la trata negrera. Por tanto, mira a ver cómo resurge el continente africano, se perdieron costumbres porque la trata negrera sacó mucha gente en edad productiva y era gente joven, la que portaban los legados de la vivencia porque los viejos no hacían falta. Trajeron jóvenes que se los quitaron a las familias, los viejos fueron muriendo y la generación que fue viniendo después, fue naciendo con falta de valores a partir de la tradición. Entonces, todas estas cosas deben hacerse a mayor temprana edad posible para evitar que ciertas situaciones de índole natural que como espíritu femenino a esa edad, tengan, para mí, una proyección que no es sana, porque a cada cual le toca cumplir con el destino y esta revolución hizo afrenta a estas situaciones, acabó con la idiosincrasia.

En estas cosas espirituales, como eggun lega, con el tiempo me he dado cuenta de que infiera también en los seres humanos. Si no tienen un control o una proyección a partir de oráculos, habría que tener mucho cuidado porque pueden hacer mella, es mi criterio, en la personalidad. No quiere decir que eggun venga y por lo que proyecta llegue, y al que es hombre lo haga homosexual y viceversa, no sé. Si no, hay que tener cuidado, ¿por qué

razón?, porque si ahora un niño tiene en su cuadro espiritual eggun de índole femenino y de índole masculino, y en su crianza ambas proyecciones espirituales tienen fuerza y poder, y en su crianza es tendiente o está dada a vivir entre mujeres y estar en esa convivencia con mujeres, yo pienso, el sentido común me indica que los espíritus que más pueden alzarse con respecto a la empatía del contexto son espíritus femeninos. Y eso, si la actitud masculina, es mi forma de ver, fíjate si la actitud masculina material no ronda a través (sic) (alrededor) de esta persona, yo considero que las inclinaciones pueden llegar a una distorsión en ese sentido. Porque hay una realidad, la fuerza de eggun es grande.

Toda ritualidad, prescripción, o identificación de espiritualidades relacionadas con la ancestralidad, con eggun, recomienda F Kòládé: *Necesitan ser atajadas desde las más lozanas épocas de vida. Considero por ejemplo que el santo —la iniciación en la regla de ocha o santería— debe hacerse entre los 7, 14 o 21 años. ¿Por qué razón? Son las fechas donde se va conformando la personalidad humana. Definitivamente el espiritismo cruzado funciona, esa misma función de cruzado se requiere de una atención a muy buena temprana hora para poder agarrar, acorralar todas estas situaciones que vienen con la vida.*

Es importante recibir el kofá y la mano de Orula a temprana edad¹²⁸. La mano de Orula no es más que el plan de destino de cada uno de los seres humanos, (...) hay un tiempo de comodidad, de facilidad, para poder inferir en ese problema e ir trabajando y buscar la solución. ¿Por qué razón?, porque entonces son los desvíos que se van viendo en muchachos. El que considere que su estilo de vida debe ser homosexual, es su problema, su preferencia, pero si no es realmente así lo que está predestinado para mí, porqué lo vamos a dejar que coja un camino equis que no es el que le toca, porque a la vez que tú distorsionas la vida en función de cosas, cuántas cosas futuras se distorsionan o cuántas cosas se pueden perder que no tenían que perderse o cuántas pudieron alcanzarse que no se pudieron alcanzar.

No considero que la práctica (del espiritismo cruzado) sea como tal un espacio de feminización. Uno tiene que saber y determinar qué espíritus están ubicados en tu cuadro espiritual, eso requiere un análisis a temprana edad. El problema no es la feminización sino

¹²⁸ Tanto la mano de Orula como el kofá, el primero para los hombres porque es como una extensión de Ifá el oráculo mediante el cual se comunican con Olodumare Dios Supremo, y la antesala del sacerdocio; y el segundo es el único fundamento que reciben las mujeres pues a ellas está negado el sacerdocio en Ifá. Orula u Orunmila es la divinidad de la sabiduría y el gran testigo de la creación.

la acción de los espíritus como tal, (...). Aquí —se refiere a Cuba— las santeras te dicen que hay que vestir un delantal y quilla y la exigencia más grande que se ve en la proyección de una santera es saber vestir una mesa de santo, etc. Eso era lo que hacían los esclavos. Las proyecciones de la santería eran las que hacían los esclavos, porque el delantal es un elemento de esclavitud, la quilla en la forma en que se usa también es un elemento de esclavitud. Muchos de los conocimientos se han basado en estos problemas de esos legados y no nos damos cuenta, que estamos exacerbando las proyecciones espirituales esclavas, que, por cierto, nada bueno auguran porque los esclavos fueron los que más sufrieron.

No me considero homofóbico —asevera F Kòládé—, pero mucha gente con estas desviaciones (se refiere a las prácticas homosexuales) considera que es un mérito social, sienten un orgullo enorme. Yo no sé qué pasa que la vida ha dado tantas vueltas con este deterioro. En mi criterio personal no considero que sea una preferencia, hasta cierto punto y con tremendo respeto, es una deficiencia porque por ejemplo ahora hay transgéneros, se cambian los sexos, y ahí hay un hombre con un espíritu femenino. Y podrás cambiarte el sexo y ponerte la vulva más grande, pero tú nunca vas a poder ser mujer porque no engendras y ante los ojos de Olodumare (el equivalente al Dios cristiano) cómo se pudiera ver eso.

Yo tuve una ahijada mexicana que ibae (descansa en paz), y me decía: padrino yo quiero atender el espíritu de mi madrina Luisa, y por supuesto a los espíritus de índole femenina les toca comer (se les sacrifica) una gallina y a los masculinos un gallo. Y siempre había problemas con eso. Hasta que un buen día mi ahijada me dijo: padrino, mi madrina se llamaba Ernesto y ella se operó. Ah, pero no, no, no, mi ahijada, háblame de Ernesto y no de Luisa. Porque yo pienso que Olodumare a la hora de soltar el espíritu y darle la libertad como espíritu, no se la da a Luisa, se la da a Ernesto. A una persona que se haya transformado y que haya sido hombre, Orula no lo reconoce con kofá, sino con awofakan (mano de Orula).

Esta concepción binaria no es exclusivamente un rezago de la colonización del cristianismo; F Kòládé se refiere a la desaprobación de la ruptura que provoca la homosexualidad y la transexualidad en los modelos hombre/mujer cuyo rol esencial es la procreación, ante el también Dios creador varón yorubá *Olodumare* y se remite a un mito —el mito es afianzador

del rito, mediante el performance, para fijar y perpetuar el modelo, el arquetipo— relacionado con la selección del destino personal en el Cielo antes de nacer, que el *babalawo* Leonel Gámez también abordó en una entrevista en la que afirmó que la práctica homosexual para los *yorubás* no es opción, porque fuimos creados a imagen y semejanza de sus dioses varones y hembras y dentro de ese parámetro es que se elige el destino.

VIII.

Las narrativas sobre el trance-posesión, la incorporación de espíritus masculinos en las mujeres son similares a las de los varones feminizados, aunque menos frecuentes, espectaculares y cuestionadas. Recuerdo con especial cariño ver a mi madrina María Inés Ferrer, *Eshu Ade*, “subida” con el *oricha Elegguá* o alguno de los espíritus africanos, o a mi *oyubonakan* Beba, *Eshu Bi*, con el espíritu Benito, y ser ataviadas con sombrero de guano, pantalón a media rodilla, camisa, sin que esto ocasionara expectación alguna más allá de recibir estas entidades posicionadas en sus cuerpos.

La experiencia femenina es similar en los contextos diaspóricos. La espiritista cruzada e iniciada en el culto a *Yemayá*, N de los Mares, vive en Panamá, una nación que fue puerto de esclavitud africana y adonde se relocalizó la *santería* y con ella el *espiritismo cruzado*; y también una nación marcada por el machismo. *Sin embargo* —me relata N de los Mares—, *dentro del espiritismo cruzado (en Panamá), la mayoría de los practicantes que hayan desarrollado su espiritualidad son mujeres. Los hombres participan activamente pero no podría asegurar que se esfuerzan por ser caballos de espíritus. En la práctica que he llevado en cuarenta años, los hombres que bajan muerto en un gran porcentaje, diría yo más del 80 por ciento son gays. En cuanto a la vestimenta según el muerto que administra al médium, no es usual encontrar hombres que se vistan de mujer, mas sí mujeres con atuendos masculinos. No es frecuente, pero si sucede, y no es visto como algo raro.*

Realizando una revisión bibliográfica, poco o casi nada se ha escrito sobre la lesbiana en las religiones africanas de matriz africana, más allá de las reuniones de lesbianas y homosexuales en el Barrio del Ángel, en La Habana colonial del siglo XIX, en las festividades de San Rafael sincretizado con el *oricha* galeno *Inle*, recogidas en par de párrafos escuetos redactados por Lydia Cabrerías en su libro *El Monte*. Recuerdo también un episodio familiar, en que una madre no quería que su hija fuera rayada en la *regla de palo monte* en un *mpungo* masculino,

porque podría “convertirla” en lesbiana. Al igual que las otras mujeres, la lesbiana está limitada a oficiar mientras menstrúa e iniciarse en las especializaciones de exclusividad masculina, pero su propia orientación no la limita de realizar las mismas actividades que las demás mujeres.

Las siguientes entrevistas, ofrecen testimonios diversos sobre la experiencia del transeposición en las mujeres enmarcadas en dos aspectos medulares, la transitividad hacia lo masculino y su cuestionamiento, dicotomía que no ocurre cuando los espíritus femeninos las poseen:

IX.

Y García tiene 35 años, es española, vive en su natal Tenerife (Islas Canarias); de estatura pequeña, rubia, considera poseer un carácter fuerte asociado al género de la personalidad de su *oricha alagbatorí* y a su espíritu guía, dos entidades masculinas. Tiene coronado *Changó* y su *oruko* o nombre de santo es *Oba Adde Aina* —significa el rey de la corona de fuego—, pero su don principal está en el espiritismo y en el misticismo del tarot. *En la sociedad donde vivo, se ve todavía como algo diabólico (la santería), negativo. No es aceptado del todo, aunque cada día hay más seguidores de la santería; pero muchos por moda y pocos por fe.* Y García se inicia por fe y por salud, y también por la necesidad de encontrar respuestas a una serie de eventos que posteriormente logró identificar como conexiones espirituales con su abuelo ya fallecido. Luego siguieron sueños y pensamientos premonitorios. Tales experiencias llegaron a afectar su salud física y mental.

El testimonio que acá se registra, ha sido el resultado de una serie de conversaciones de años. Aunque no ha vivido discriminaciones severas por su transformación con el *eggún* masculino, sí es recurrente la desconfianza de actores varones principalmente en su entorno religioso como su padrino, con quien ya no se relaciona. Y García nos comparte, los *flujos espirituales* y la sucesiva cadena de acciones que se ocasionan a nivel corporal; cómo ha sido incorporar a sus espíritus hombres en las misas de desarrollo que celebraba el padrino todos los sábados.

Todos alrededor de la bóveda, despojos, rezos, cantos, puros, y los presentes comentando lo que supuestamente les transmitían sus espíritus. Ese día de repente empecé a sentirme mal,

como con una ansiedad tremenda, el corazón a mil. Me agarré con las dos manos a la silla y con los ojos cerrados sentía como que brincaba y levantaba la silla con fuerza. Mi padrino se acercó, no lo veía, pero lo sentía, y escuchaba cómo me preguntaba si estaba bien, pero yo no le podía contestar. Perdí el conocimiento y al despertar de ese trance me sentía como muy cansada, estaba con la ropa mal puesta, mis zapatos tirados por allí, pues yo ni me descalcé y los allí presentes mirándome con asombro. Empecé a descargar toda la adrenalina que sentía en ese momento llorando, mientras que abrazada a mi padrino le preguntaba qué era lo que me había pasado. Me dijo que había bajado un espíritu con mucha fuerza y que casi no podían controlarlo. Que estuviera tranquila que tenía que estar feliz porque tenía una fuerza espiritual que muy pocos poseían. Ese día salí de allí con una sensación extraña, de que algo había cambiado en mí, como que algún canal o no sé, se había abierto.

El episodio se repitió, esta vez sentada frente a la bóveda espiritual en su casa. *Me sentí mareada, el corazón nuevamente a mil y temblorosa, muy temblorosa. Recuerdo me senté en una silla porque pensé que me iba a caer al suelo. De repente sentí cómo las piernas se me dormían y una energía recorría todo mi cuerpo hasta llegar a mi cabeza; en ese momento se me cerraron los ojos; yo era consciente de que los cerraba, pero no podía controlar nada de lo que hacía. Empecé a colocarme en la silla con una postura que no era la mía e intentaba hablar, tartamudeaba, me sentí como que me estaba viendo, sintiendo en tercera persona.*

El cuerpo era mío, pero mis gestos no; y no podía controlar nada. Hacía gestos con la mano señalándome hacia a mí con una postura masculina, piernas abiertas y por fin entre tartamudeo empecé a hablar, con otro acento y vocabulario que no era él mío. Con una actitud chulesca y muy varonil, entre gestos efusivos dije: yo soy aquel que todo lo ve, si yo lo veo tú lo ves si tú lo ves yo lo veo. Porque yo soy tú y tú eres yo. Seguí hablando con ese acento que luego descubrí que era cubano, porque te repito, no era consciente del todo, no podía controlar nada, pero sí podía escucharme. Era un espíritu de un cubano hijo de Changó que Olofi lo había mandado para ayudarme y cuidarme, entre otras descripciones más sobre él. El espíritu cubano le gusta (vestir) pantalón solo un poco remangado, fumar puros, y no le gusta verse la ropa mal puesta ni con camisas largas. Le gusta verse limpio, guapo, rodeado de mujeres. De beber le gusta el ron de cualquier tipo, pero le gusta más fumar. Es muy mirón.

Y García también incorpora un negro congo, flaco, con tendencia a *Siete Rayos*, sucio y con mal carácter. *Hoy por hoy como ya sabes, sigo ayudando a personas, consulto con las cartas del tarot, pero en verdad todo es pura intuición, ya que mis espíritus me hacen saber todo a través de mi mente. La gente cuando me ha visto siempre ha sido casi la misma reacción. De sorpresa, impacto y algunas personas con miedo, pero porque no entienden. Todos coinciden que en ese momento mi mirada, mis gestos, imponen respeto y que desprendo una energía muy fuerte que pone los pelos de punta.*

X.

El otro testimonio es de J León, su experiencia de *agente religiosa del trance* está marcada por señales físicas sobre su propio instrumento, *corporalidad herida* resultado del escepticismo sobre las mujeres que son caballos de muerto y/o de santo. Ella está consagrada en *Oggún* —divinidad *yorubá* de la fragua, el monte, la tecnología, la guerra y los instrumentos de trabajo, se sincretiza con San Pedro—, y su *oruko* es *Oggún Akinwalé*. Es actriz de profesión. Nació en Venezuela y hoy vive en Colombia, adonde emigró en busca de mejor calidad de vida. Ha logrado instaurar su propia casa templo y su negocio de confecciones textiles santeras. J León es caballo de espíritu de palo y caballo de santo. *Muchas personas dicen que es muy bueno mi Oggún, certero. Es bastante fuerte para una mujer incorporar espiritualidades masculinas sobre todo la de Oggún. Quizás la del muerto para mí sea más suave y la pueda tolerar más. Quedo cansada pero no como cuando incorporo a Oggún. Es una energía distinta, una fuerza inexplicable.*

El espiritismo trae menos restricciones —J León además del *espiritismo cruzado* al cual llegó por la *santería*, ha practicado su natal *espiritismo mariolioncero*—, *por eso yo siempre he dicho que el espiritismo es un mundo puro, bonito. A nadie se le denigra, se le excluye. Puedes pasar espíritus masculinos o femeninos, las cortes traen de todo tanto hembras como machos. Ahí no hay ningún tipo de restricciones. Si viene un chico que es homosexual, él puede subir mujeres u hombres, lo que quiera. Incluso siendo ¡hombre, hombre!* —esta repetición afirmativa-exclamativa de la palabra hombre la emplea refiriéndose a un sujeto con preferencia sexoafectiva heterosexual—, *puede llegar la negra Francisca, lo que quiera. En el caso mío que soy venezolana, el espiritismo uno lo ve desde pequeño porque es un país*

netamente espiritista. Hay montañas como Sorte, Quibayo, que reflejan lo que es la parte del espiritismo.

J León ha sido sometida a pruebas rigurosas que han dañado su cuerpo como darle a beber corajo¹²⁹ caliente en estado de trance-posesión, en una ceremonia colectiva como lo es un toque de tambor *batá*, cuestionando su aptitud y “don” siendo mujer y caballo de santo¹³⁰ del *oricha* masculino *Oggún*. *A Dios gracias Oggún ha pasado todas esas pruebas que, aunque no me gusta que estén haciendo esas cosas, como soy mujer estoy a la deriva con ellos — reflexiona J León. No existen muchas montadoras de Oggún. El día que me dieron a tomar corajo caliente, tengo muchas operaciones a nivel del estómago, después que despidieron a Oggún quedé con un malestar por siete días, en el esófago, el estómago, por esa cantidad de corajo caliente que se tomó Oggún.*

XI.

M Chaviano, espiritista cruzada cubana, considera que, desde las experiencias del trance: *Las mujeres gozan de más libertad que los hombres en el espiritismo cruzado. Una mujer hace trance con un congo, se saca la saya y se deja y arremanga una pata del pantalón, fuma, bebe aguardiente y dice groserías y está bien visto, es bien aceptado. Los presentes alabarán el que tenga un “muerto” tan fuerte. Pero por el contrario un espiritista masculino hetero, generalmente evitará laborar o hacer trance con un espíritu mujer porque teme que los presentes lo señalen como “afeminado” por muy masculino que sea.*

¹²⁹ La manteca de corajo es un ingrediente indispensable en las ritualidades de la *santería*, especialmente para las divinidades masculinas. Es un aceite que se extrae del corajo, fruto de una palmácea de hasta siete metros, de tronco ancho en el centro y estrecho en los extremos. El corajo es redondo, amarillo y en su interior tiene una nuez blanca, carnosa, de sabor parecido al coco. En Cuba se consume mayormente en la religión, pero en Brasil varios platillos se confeccionan con el aceite de este fruto.

¹³⁰ Según el espiritista cruzado *E Silva*, el espíritu de muerto no es lo mismo que un *oricha*, el cual no monta a nadie que no esté consagrado en la *regla de ocha*. *Ocha* son las fuerzas de la naturaleza que personalizadas por los iniciados africanos se les denomina *Changó, Yemayá, Ochún*, etc. *Oricha* es un espíritu de muerto con relevancia en vida que a su muerte es divinizado. Este espíritu de cierto modo deja de ser un espíritu de muerto para convertirse así en una espiritualidad de la *ocha* o poder de la naturaleza, o sea un *oricha*, y es el que viene a asistir a su *omó* (hijo) y responde en su receptáculo consagrado o sopera, lebrillo o batea según sea el caso. Este *oricha* solo monta a un iniciado en *ocha* y guarda diferencias en su forma de venir e irse. Aunque para el profano le pueda parecer igual. Un médium con *ocha* consagrado puede pasar espíritu de muerto y al *oricha* que tiene consagrado en su *lerí* (cabeza).

Nunca he visto a un espiritista hetero pedir una saya para trabajar, ni ponerse una flor en el pelo cuando llega una gitana. Lo más común es que se contonee al caminar o suavice la voz, y extrañas veces pide el abanico para oficiar. En mi opinión es ahí donde radican las mayores diferencias. Nuestras creencias afrocubanas son en extremo machistas y ese machismo se ve reflejado en el espiritismo desde la óptica popular, que considera apto al sexo masculino sólo para actividades rudas. Por eso en el imaginario popular se asocia a los homosexuales con la tirada de las cartas, las misas espirituales y a los heteros con malongo e ifá. Son los estereotipos que están arraigados en nuestra cultura y religiosidad popular.

El espiritismo cruzado que yo concibo como el original, o el más nativo, es el espiritismo en el cual las personas creen en los orichas y las deidades de malongo pero no están rayadas ni tienen hecho santo. Desde mi punto de vista, las cosas han ido cogiendo otra connotación a raíz de que los espiritistas comenzaron a consagrarse en malongo y en la ocha. Recuerdo desde mi infancia, y en las cosas que pude participar antes de consagrarme, que los espiritistas comenzamos sin consagraciones hechas. Así empecé yo, mi mamá; los ahijados que llegan a mi casa y tienen que desarrollar espiritualmente, cuando llegan, trabajan y desarrollan el espiritismo cruzado sin estar rayados ni consagrados en ocha. Por eso insisto en que no podemos mezclar las cosas, no podemos decir que el espiritismo cruzado es el que las personas tienen que hacer estas consagraciones, ¡no!, el espiritismo cruzado es una creencia que tiene sus bases, principios, su estructura, que no la encierra, no es dogmática, pero tiene una estructura que las personas la han ido cambiando. Hasta donde yo conozco y pude observar a mi alrededor, la menstruación no era tabú cuando se trataba solo de espiritismo sin otras consagraciones. Hago este hincapié porque las mujeres cuando somos espiritistas sin consagraciones en el malongo, porque ya la ocha es otra cosa, vamos al monte y limpiamos con pollos, hacemos rompimiento en el río, y otras ceremonias, y no necesitamos del hombre para hacerlas. La mujer con la mano tuerce el cuello del ave y lo rompe, con la paloma igual. Nunca vi, pero yo soy un grano de arena en una montaña. Yo nunca vi a una espiritista usar un cuchillo para una matanza (sacrificio). Tampoco vi una espiritista sacrificar un carnero o un chivo, siempre lo que vi fue el pollón y la paloma. Es lo que conozco de La Habana.

En Oriente conozco espiritistas mujeres que sacrifican chivo o carnero indistintamente a Santa Bárbara, creencia que no tiene nada que ver con malongo, ni vodú ni otras de ese tipo. He tratado de indagar sobre el tema, hay personas que conocen desde afuera y otras la reproducen por tradición familiar, en realidad no conocen el origen. Pero sí han venido a buscarme a mi casa aquí en La Habana para que yo haga un sacrificio a Santa Bárbara y cuando he averiguado, lo que me explican que es espiritual, ponen a Santa Bárbara, abren un hueco (hoyo) y ahí dan la sangre de un chivo o un carnero. Por la parte de la ocha, Changó (se le sacrifica) carnero y Elegua (se le sacrifica) chivo; uno piensa y lo relaciona con la ocha, pero no, se ofrece chivo o carnero indistintamente. Todo es muy variado.

En la actualidad, a la hora de involucrarse con la ocha y el malongo, la mujer espiritista hace misa espiritual, consagración espiritual como santiguarte, la coronación espiritual, etc., pero ya no hace limpias con animales. Acude al hombre, por la influencia y la acción del malongo y la ocha, que se han inmiscuido en las prácticas espiritistas cuando en realidad eso nunca fue así. La mujer tenía antes la potestad de sacrificar los animales, las aves principalmente pero ahora se ve limitada por el prejuicio y el tabú.

Nosotros decimos que las religiones afrocubanas son machistas. Yo tengo esa opinión. Pero tampoco podemos decir que sean feministas (se refiere a que ponderen la feminidad). Vas a hacer una misa espiritual y te dicen que vienen dos hombres a oficiar, y en tu mente inmediatamente dices son homosexuales. Existe la idea de que la presencia en el cordón espiritual de espíritus de determinado sexo influye en la sexualidad de la persona. Se ve de una sola parte de la situación. Se dice por ejemplo el hombre que tiene espíritus mujeres en su cordón, es más sensible o tiene más tendencia a volverse afeminado o sacar esa parte de la sexualidad, por causa de los espíritus y yo creo que no. ¿Por qué no pasa con las mujeres? Hasta hoy no conozco ninguna mujer que se haya visto influenciada en ser masculina por causa de que tiene espíritus masculinos. Quiere decir que por ahí no va la cosa. Creo que es la justificación y el argumento que han encontrado algunas personas para no reconocer que esa es su sexualidad, y que tienen derecho a expresarla. Los tabúes, prejuicios, influyen y se mezclan con la religión para darle respuesta a la sociedad, a las personas que nos rodean, cuando no debiera ser así. M Chaviano separa los prejuicios y tabúes de la religión, cuando es esta última quien los produce, ejecuta y distribuye.

¿Por qué no atreverse y transgredir lo establecido, como de cierta forma realizan las mujeres en el oriente cubano que sacrifican cuadrúpedos a Santa Bárbara? Con la venia de sus propios ancestros, consultados por su propia mano, con su propio sistema adivinatorio.

XII.

Todo lo que narra R Zamora, espiritista cruzado cubano e iniciado en el sacerdocio al *oricha Ochosi* —dios cazador y brujo, relacionado con la justicia y sincretizado con San Norberto—, es parte de la intervención que realizara en la página de Facebook *Siete Potencias Espirituales* en febrero de 2021. Es un mulato de más de cuarenta años, luce gorro o *akete* relacionado con la práctica religiosa, variados en colores y diseño de imitaciones de piedras, lentejuelas y cuentas de colores según el *oricha* que se represente; viste playeras con o sin mangas que detallan su complexión física corpulenta; lentes oscuros, collares indistintamente; siempre con una expresión facial severa, hiperboliza su oratoria con ademanes cortantes, contundentes, retóricamente machos, propios de la *guapería* cubana que no es más que la *fanfarronada* según el diccionario de americanismos de la Asociación de Academias de la Lengua Española. Porque tradicionalmente el hombre cubano, para ser macho tenía que ser guapo.

R Zamora tiene su propia página como muchos espiritistas, tarotistas, santeros, ofreciendo sus servicios, realiza directas e interactúa con el público, transmitiendo un mensaje espiritual a cambio de que compartan la transmisión en vivo en sus perfiles. Hace muchos años que se inició en el campo espiritual y es de los pocos que pasan espíritus mujeres a las que rechazaba por ser hombre. Tema que aborda desde la experiencia de su corporalidad permeable, es decir la invasión del espíritu a su cotidianidad —penetra hasta la vida íntima del médium—, trascendiendo el espacio ritual y desde la performatividad cotidiana de su masculinidad.

Tengo un espíritu mujer que se llama Lupe; (ella) fue de la vida (prostituta); cuando me inicié a trabajar la obra espiritual no me irradiaba. Con el tiempo comenzó a irradiarme la sombra de ese espíritu. Yo decía cómo va a pasar un espíritu mujer por encima de mí, ¿qué cosa es eso? Pero me fue dando pruebas para que entendiera que ella era una base y un eslabón importante en mi vida. Cuando empecé a rechazarla, en el amor, las relaciones, no tenía suerte. ¡Ni una mosca se me pegaba! Una vez fui a una sesión espiritual, y me dijeron tienes un espíritu que lo rechazas y te está dando pruebas para que sepas la magnitud de la fuerza

espiritual que tiene. Porque el problema es que cuando uno tiene un cuadro espiritual bastante extenso, hay espíritus nganguleros, árabes, indios, mujeres; y todos quieren sentirse identificados en el cuadro espiritual de la persona porque cada ente viene a resolver una problemática en la vida del instrumento por el cual se vale. Espíritu que hoy en día, maferefún (expresión de agradecimiento) eggun, maferefún la sombra de ese espíritu de Lupe, de Justina, de Matilda, un espíritu monja que tengo.

Los espíritus mujeres hasta donde tengo conocimiento del tiempo de antaño, siempre han tenido más fuerza espiritual que los espíritus hombres. El espiritista se va por el espíritu ngangulero, el espíritu del caldero, grave error. Y los espíritus mujeres diría yo prioridad número uno en el cordón espiritual de la persona —la razón que ofrece R Zamora es por la maternidad, la reproducción, la vida que se gesta—. Los espíritus mujeres hoy (son) hermanas espirituales; en el caso de Lupe es muy zalamera, cuando baja a la Tierra le gusta cantar baladas, se fuma un cigarro. Estos espíritus mujeres son tan complejas que son hasta capaz de quitarte a la pareja que tienes al lado, porque son celosas. Fui víctima de eso, y en todo momento exhorto a las personas que tienen ese tipo de espiritualidades, que las identifiquen, las representen, y que trabajen mucho con estos espíritus.

Los espíritus mujeres dan salud; te resuelven el proceso de la abundancia, la prosperidad, el vencimiento de las dificultades. En el caso de nosotros los hombres que tenemos espíritus mujeres, son espíritus que te libran una situación con cualquier obinisa (mujer). Hay que tenerlas muy bien centradas, he tenido pruebas de eso. Hace muchos años le hice una labor a un muchacho que es babalawo, omó (hijo de) Ochosi, y en esa misa salió la acción de un espíritu mujer que se llamaba Rosario y dijo que buscara una muñeca; él estaba pasando por un trance muy grande aquel momento. Me acuerdo que su mamá vive en España (y) tenía que pasar por un proceso de operación muy grande y económicamente estaban mal. Pero (el espíritu pidió) que le buscara la representación (muñeca) que ella le iba a dar prueba en poco tiempo, ella (el espíritu) iba a traer a su mamá para Cuba y le iba a resolver el problema de la operación. En menos de un mes, esa mujer estaba en Cuba; a las dos semanas la operaron. El espíritu dijo que no era de ella, pero como era hijo suyo ese espíritu quería estar durante todo el proceso de la operación, en el hospital. Para todo lo que se le hiciera a ella, estar presente como espíritu.

Te puedo hablar de los espíritus monjas, que dan una paz y una tranquilidad inmensa. Los identifican como personas mayores, que vivieron una etapa de su vida bastante triste, amarga, pero cuando te acercas a ellos dan una tranquilidad que no eres capaz de imaginarte. Están los espíritus monjas que vienen en corriente del santo altar de Jesús, fíjate la magnitud de estos espíritus hasta dónde llegan, que hacen una trascendencia de Santa Teresita de Jesús. El arquetipo de la monja instaurado en el espiritismo cruzado por sus nexos con el catolicismo, está asociado, según M Chaviano, a mujeres compasivas, altruistas, que renunciaron a cualquier práctica de placer carnal, imaginarios de austeridad y fragilidad, de servilismo a la Divinidad.

Desde que R Zamora comenzó a rechazar a su espíritu Lupe, se me pegaba tanto que yo hacía gestos de mujer y personas que me conocen a mí me decían Oye mi hermano qué bolá, asere te veo con la mano pa arriba, con la mano pal lao, qué cosa es eso —es decir, comenzaban a cuestionar toda la gestualidad propiamente femenina—. Yo le decía, tranquilo mano, el problema es que la mostra, el espíritu, lo tengo pegado; de lugares públicos a los que iba en Cuba y me hacía pasar pena. Las personas que me conocen verdaderamente saben que yo no tengo que ver con esas corrientes de espíritus mujeres. Y parejas me han preguntado, después que he empezado en el camino (espiritual), si yo era homosexual.

Fíjate hasta dónde (llegan) los espíritus mujeres y los santos mujeres en los hombres, que se compenetran tanto. Los santos mujeres, obini Yemayá, Oyá, Oshun, Yewá, Oshanlá, con una espiritualidad tan grande que se acerca tanto a la persona, que llega un momento en que la persona tiene un poder de conocimiento y de captación. Muchas veces el santo pare de todo, bueno, malo, regular, y te voy a tocar el tema de los espíritus mujeres y las personas que son amanerados. Personas que vienen con su diagnóstico y preferencia sexual, personas que son homosexual y tienen espíritus mujeres y hombres los cuales quieren pasar por ellos. Lo vi en Cuba. Me topé con una persona que es homosexual que tenía un espíritu hombre que hizo estragos en su vida. El cual, hasta la magnitud de que la persona vivió mal, pasó mucho trabajo, y yo le hice una investigación espiritual y salió un espíritu mujer el cual esta persona nunca le hablaron. Y él me dijo: qué bueno como yo tengo mi preferencia sexual a veces las personas piensan que si en un momento el espíritu me viene, que yo voy a ser más mujer de lo que soy. Grave error, porque si ese espíritu Olofi lo marcó en tu vida, es porque va a resolver un problema y una situación en tu vida. Yo les digo a todas las personas, el campo

espiritual no tiene género, de femenino o de hombre. El campo espiritual es abierto, es lo primero, lo más grande que Olofi pudo haber creado. La espiritualidad. Y hay personas homosexuales que cuando pasan los espíritus mujeres se ve la transformación, por eso yo le digo a toda persona hombre que tenga espíritu mujer como yo, que se pongan de frente a estos espíritus.

Estamos hablando un tema bastante complejo en el sentido espiritual, donde estas personas —se refiere a los homosexuales— tienen que llegar a un proceso de rayamiento y ante una entidad mujer que es la que le marca el rayamiento. Y estos espíritus mujeres dan tantas pruebas, que a veces son homosexuales y se sienten menos que nadie, y estos espíritus le dan tanta fuerza que llega un momento que adquieren un lugar espiritual y santoral en la vida de todas las personas.

XIII.

J Mandué es mexicano y tiene hecho *Changó* con oro para *Aggayú*, dos divinidades masculinas que, aunque le aportan la dureza del carácter y firmeza de sus acciones, de su mirada, contrastan con la feminidad de sus gestos y manierismos. Su *oruko* es *Obá Tolá*. Entrevisté a J Mandué en su habitación para actividades religiosas, amalgama de creencias inter y multiculturales: a mi izquierda, su bóveda espiritual de nueve vasos y el lienzo con la representación de *Mara*, gitana mexicana y su guía espiritual, morena de cabello negro rizo con mirada reflexiva y penetrante; al lado de la bóveda, en el piso, descansa una tinaja o tibur de cerámica, relativa al *palo monte* pero “preparada” espiritualmente, con muchas ramas de árboles específicos y que representa la materialización de un espíritu femenino. A mi derecha, un poco más alejado, el altar dedicado a las brujas, con tres figuras de cerámica negra presididas por Hécate, la diosa griega de la magia, la hechicería, la brujería, las encrucijadas, el conocimiento trivial y la nigromancia.

Frente a mí, la amplia mesa de madera donde lee el tarot y graba directas para su página en Facebook; detrás, sus veladoras mágicas preparadas para diversos propósitos relacionados con el amor, la prosperidad, la salud; además de inciensos, collares y la representación de un espíritu congo vestido de rojo y blanco. Cigarrillo en ristre, J Mandué comienza...

Yo me hago santo —se inicia en la regla de ocha o santería— a la edad de 21 años por manos de Claudia Hernández, Omi Yomi, y Alejandro Rodríguez, Ogunsafiolé. Entré a la religión a los 13 años, porque desde niño veo cosas, siento, percibo cosas. Nosotros no éramos una familia religiosa, nadie estaba metido ni dentro del espiritismo ni dentro del palo ni de la regla de ocha. Al comienzo los espíritus se me manifestaban, pero no eran seres de luz sino oscuros, gente descarnada —J Mandué veía cuerpos en putrefacción, mutilados, heridos—, al punto de que mi conciencia quizás por la poca edad que tenía, se cuestionaba si era falso o verdadero.

J Mandué narra que de pequeño vio salir de su ropero por algún tiempo un espíritu de un hombre totalmente quemado. Se volvió solitario, alejado, cohibido, no tenía amigos y se refugiaba en su mamá. *En todo este proceso de ataques espirituales lo que hice fue recostarme en Cristo, fui monaguillo, asistente de catequista, ¡hasta quería ser padre! Acercándome a la oración y a la iglesia, esto se detenía, no me perturbaba, era muy inconstante, pero en la iglesia también me pasaban cosas. Y también llegué a ver espíritus en la iglesia.* A través de un amigo de una red social conoció el mundo de los orichas y luego celebra su primera misa de investigación espiritual. *Ahí monté. Me dijeron tú eres materia dispuesta para que un espíritu entre en ti. Hoy entró un espíritu pasante, porque ni siquiera fue el guía espiritual, espíritu que venía pasando y que quería fumar, tomar; no dio caridad, solo tomó posesión; lo despojaron, le dieron camino, a mí me dieron el nombre para que le hiciera una novena pues poner un vaso de agua con una vela en el suelo. Y rezarle a nombre de él. Y yo, pues qué trauma, ahora se me meten los espíritus.*

La espíritu guía de J Mandué es Mara. *Una gitana mexicana que no vivió del gitanismo. No leía cartas, ni la mano ni hacía cosas de gitanos, no. Ella vivió una vida normal en México; su papá es español, embaraza a su madre que era una campesina y nace ella. El papá la lleva a España en varias ocasiones. Pero toda su historia es en México. Sabe leer cartas, sabe ciertas cosas espirituales porque las aprendió de su abuela paterna y no porque las trajera en su sangre. Ella es mexicana, mi bisabuela por parte de mi papá es española; ahí yo ato los cabos y digo, ok, sí tengo esta descendencia, sí puede venir por ahí el espíritu.* Brian Weiss —siquiatra norteamericano especializado en terapias de regresión, autor del texto *Muchas vidas, muchos maestros*— *demuestra que tenemos espíritus protectores y espíritus que vienen de vidas pasadas; y tienen un lazo o conexión con todo lo que vienes*

haciendo en esta vida. Los espíritus no son adoptivos, no es como que vaya el congo pasando y diga este cuerpo me gustó y aquí me voy a quedar. Hay un cordón plateado que une los espíritus y es en donde estos se van afincando según tu vida. Brian Weiss dice incluso que hay espíritus que podemos ver como guías espirituales y realmente no son guías sino esencias de lo que fuimos en una vida pasada. Allan Kardec demuestra que los espíritus sí no son adoptivos pero que nosotros somos un conducto para muchos de esos seres. Cualquiera puede hacer contacto por medio de un médium, pero también nos dice que todo el cuadro espiritual está conformado por seres guías y del lazo sanguíneo. Por eso yo cuestiono el porqué todos tienen un congo; es complicado que como mexicanos, tengamos estas espiritualidades; porque, qué nos une a ese lazo cuando un cordón espiritual está formado no solo por una creencia sino por una descendencia.

Lo que en Cuba se ha dispuesto tradicionalmente como una regla, especialmente en las ceremonias previas al rito liminal de la regla de ocha, en el contexto mexicano ha cambiado: *Conozco a santeros, obases oriateces que no lo practican (el espiritismo). Que no hacen misas de investigación ni de coronación, o sea está vetado. Te hacen santo y ya. Porque, qué tiene que ver el espiritismo con esta religión, y es real. Ahora, en odi tonti odi (7-7)—odu o signo del sistema adivinatorio del caracol o dilogún—habla del espiritismo, pero es algo adoptado realmente. La religión se dio cuenta que el espiritismo tiene una potencia muy fuerte porque no solo veneramos a eggun en una teja o a los egungun, podemos hacer contacto con estos espíritus, hablar, se manifiestan. El espiritismo tiene algo que hace que tu alma se desarrolle y trascienda. Estoy atendiendo a un chico que tiene hecho Elegguá, y no le hicieron misa de investigación ni de coronación porque su padrino no cree en eso. No cree en eso y es cubano. Para su padrino, el espiritismo no existe en la regla de ocha.*

Yo practico un espiritismo cruzado realmente —comenta J Mandué—, porque mi cuadro espiritual está formado por mi guía espiritual, por Marcelino Torres que fue en vida espiritista y por Elena Hernández que es una anciana mexicana de Oaxaca, que en vida practicó herbolaria, magia negra y fue bruja. El espiritismo no es solo sentarse en una bóveda espiritual, hacer esa conexión y tener esa videncia. Hay tres ramas que son el espiritismo de mesa, el de cordón y el espiritismo cruzado que viene de estas situaciones caribeñas en las que mezclamos todo. Pues ahora el espiritismo cruzado lo tuvimos que modernizar, transformar. Te tienes que adaptar a lo que ahora se vende o tal vez está

promoviendo. Pero, yo creo que es lo más fuerte en todas las religiones y fundamental para todas las creencias. Si te pones a pensar todo viene desde el más allá. Tú llegaste a hacerte santo porque un espíritu es el que te conduce a hacerte santo. O tienes familiares que tuvieron santo hecho y esto mismo forma un cordón espiritual que te va a orientar entonces.

Háblame sobre tu relación con el *palo monte*. Te iniciaste, pasaste la ceremonia liminal de *rayamiento* e incorporas en trance, entidades masculinas del *palo monte* en el cual es fuertemente cuestionada la iniciación de hombres homosexuales. ¿Cómo han sido tus experiencias en estas trayectorias?

El día de la ceremonia (de rayamiento) se manifestó tanto ella (la gitana Mara) como un espíritu hombre que tengo, que se llama Marcelino Torres, que perteneció a un templo espiritista. Ya con los ojos vendados en la penitencia (ceremonia previa a la consagración), recuerdo me dijeron me rayaban con Siete Rayos. Yo te juro que vi todo lo que estaba pasando, con los ojos vendados. Vi quiénes estaban, quién llegaba, lo que habían hecho en la puerta, vi hacia donde iba a caminar hacia las prendas. Vi todo el ritual. Ya frente a las prendas me presentaron unas cosas, hicieron unos cantos y ahí perdí conciencia. Me contaron que había entrado el espíritu de Marcelino; pidió que me hicieran el juramento, pero con él dentro de mi cuerpo; el tata que era cubano no estaba de acuerdo con eso porque el pacto quería hacerlo conmigo presente. Pues decidieron que sí. En posesión me rayaron, con el ser dentro que es Marcelino Torres.

Trabajé tres años para un palero, Edgar, y mi cuerpo le servía para hacer contacto con los muertos de sus prendas. Había en especial un espíritu con influencia de Siete Rayos que era el que tomaba posesión de mí siempre. Hoy tengo una guía espiritual de nombre Ana María que es (conga) criolla con corriente de Madre de Agua e influencia de Yemayá. Yo de palo no sé nada. Sé decir malafo, nfumbe, mpemba, patipemba, y el nsalah malekun¹³¹ y hasta ahí. Bajan muertos congos en cajones que he ido, no les entienden pues yo menos. La verdad.

¹³¹ *Malafo, nfumbe, mpemba, patipemba y nsalah malekun* son vocablos empleados regularmente en la *regla de palo monte*. *Nsalah malekun* cuyo significado es “que la paz sea contigo”, es de procedencia árabe y fue apropiado por los practicantes de la *regla de palo monte* como saludo entre quienes la practican. *Malafo* se emplea generalmente para nombrar las bebidas alcohólicas que se emplean en los rituales, como son el vino, el aguardiente o el ron. *Nfumbe* es el muerto, la osamenta. *Mpemba* es la tiza con que se dibujan las llamas *patipemba* o firmas características de cada divinidad o *mpungo* de la *regla de palo monte*.

Mi espiritismo en un principio fue solo kardeciano. Mis oraciones espiritistas de Allan Kardec, como lo enseña en su doctrina: contactas con el espíritu, da el mensaje y ya. No investigues más allá, no muevas más allá, déjate guiar, respeta el consejo, sé buen ser humano; pero, llega el momento en que me dicen que debo tener nganga y eso fue un problema terrible porque ella (señala a la representación de Mara) no conoce de santería, no conoce de palo mayombe, ni del mundo espiritual como nosotros lo vivimos. Realmente un 80 por ciento de mi vida es influenciada por ella. Días antes de hacerme santo, porque ya yo hacía misas espirituales, ella bajó en una misa espiritual que hice y dijo este es mi lugar, yo soy la dueña, la mera mera y me envió Dios para cuidarlo y a partir de hoy su vida la decidimos Dios y yo. Así queda Mara como la más fuerte. Antes del santo dijo que no le gustaba, pero lo iba a permitir. El muerto de Siete Rayos que bajaba por mí en los cajones —toques rituales— de palo, que para eso me contrataban, un día dejó dicho que yo me iba a coronar lo que él tenía coronado que era Changó, que iba a ser pinaldero¹³², sanlazarero¹³³ y que iba a ser obá oriaté como él lo fue en vida; y que él no era el muerto de la prenda (de Edgar) sino de mi cordón espiritual, pero que había hecho contacto o canal por medio de la nganga. Entonces como que Mara contactaba con él y empezó a aceptar varias cosas.

Con mi madrina Omi Yomi empiezo a ver todo eso de los congos, de que en las misas espirituales no solo se habla de la luz que irradia a la persona sino también que hay una corriente de Mamá Chola y que viene un espíritu de Centella bajando y limpiándote, y que es al pie de Oggun. Y que Mamá Francisca, y que Ta José, y yo me decía, pero cómo es esto. Comienzo a tener diferencias porque asistimos a misas en los que ellos ven un (espíritu africano de) Ta José y yo lo que veo es un (espíritu de un) shamán. Y me pregunto por qué yo veo un shamán y ellos lo manifiestan como un Ta José o un Ta Manuel. Y ahí empiezo a abrir mi mente.

¹³² Pinaldero se refiere a *pinaldo*, “cuchillo de Oggún. Al santero que lo pueda ostentar (nacido en el *odu* o letra del caracol *oggundá*), se le entrega el *pinaldo* y símbolos de *Oggún*. Así se completa la personalidad religiosa del iniciado al obtener el máximo afianzamiento o protección. A partir de ese momento está autorizado a sacrificar animales de cuatro patas” (Ramírez, 2014, p.296).

¹³³ *Sanlazarero* se refiere a San Lázaro, sincretizado con el *oricha Babalú Ayé*, de las enfermedades y las curas. La expresión *sanlazarero* se refiere a los que recibieron a esta divinidad, se inician como su sacerdote y se dedican a la expansión de su culto.

Cuando tenía 17 años, una amiga me pide que la acompañe a un cajón. Recuerdo que llegó un chico cubano y empezó a cantar a Siete Rayos así durísimo y perdí mi conciencia. ¿Qué pasó cuando este espíritu de Siete Rayos bajó, que es un criollo? Habló con el tata (sacerdote de la regla de palo monte) de la casa, y para darle la prueba se pone a hablar con toda la gente. Y es ahí cuando él creyó. Toda la gente me amaba ese día. Se me acercaban y me decían, gracias mijo por lo que me dijiste y yo dije pues qué pasó. Mi amiga me comentó que había bailado como nunca, tomado dos botellas de aguardiente y fumado como 20 puros. El padrino de la casa quedó impactado. Yo que no sabía nada de congo, ahí empezó todo. Pasa como un mes y me habla este señor, que si podía bailarle un cajón. Pues que bailo el cajón, el primero, tendría yo 17, 18 años. Y ese espíritu bajaba, pero solo en esa casa. Si yo hacía misas en mi casa bajaba Mara o Marcelino, pero él jamás. El congo era de la casa; después anduvo un tiempo conmigo. Un día se hizo una misa espiritual para hablar con el congo, y no vino él sino ella (Mara) y le dijo que ese muerto no era mío ni de él, que ese muerto se había pegado por todo el desmadre que tenía de prendas (ngangas). Entonces, ahí me hago como de una fama porque este señor hacía cajones cada 15 días y rayamientos, y me hablaba para que yo conectara con este espíritu. La gente me ubicaba como Mandué pero el de Siete Rayos, nunca por Mara. A ella no le gusta ni la palería ni la santería, decía yo no voy a bajar en estas fiestas extrañas. Pues con pantalón arremangado, sin playera, tomándome la botella, hablando congo, voz más gruesa; yo que siempre he sido flaquito me decían que cuando se me metía ese muerto me veía más mamado, que me trabo, tomas mucho. Hasta que Mara dijo basta, este muerto ni es de aquí ni pertenece a nuestro cordón espiritual. Me mandó a hacer unas cosas en la bóveda espiritual. Ese muñeco que ves ahí es por ese espíritu.

Sobre el mueble adonde tiene los ingredientes para preparar sus veladoras, está sentado un muñeco de plástico, moreno, vestido con chaqueta roja de bordes dorados y pantalón blanco, colores y atuendo típicos del *oricha Changó*, que trasmuta en *Siete Rayos* y en Francisco.

A los 22 años, que hago santo —se inicia en la regla de ocha o santería—, jamás volvió a hacer presencia. Yo llegué a hacer cajones en mi casa y bajaba él todavía y lo amaban. Porque dicen que lo que él decía, era verdad, y era criollo y le entendían un poco. De hecho, una vez fui a un cajón y bajó él, y bajó el muerto del padrino de esa casa y no estaba montado. Y el muerto fue y le dijo que dejara de jugar. Fuerte. Me han metido en una de problemas;

también ella. Te lo juro, yo llegaba a los cajones y hasta me daba pánico escénico porque comenzaba el toque y todo el mundo viéndome. O sea, esperando a que yo entrara en posesión. Su gente ya me quería mucho, al muerto pues, porque sí los ayudaba y les decía cosas que hasta el día de hoy me digo por qué no sigue bajando, porque formó un pueblo en esa casa, enorme. Entonces la gente estaba muy acostumbrada a eso, a verme en hombre, beber aguardiente, fumar puro, hablar muy cañón así.

¿Esa imagen cambió con la llegada de Mara?, le pregunto.

Mara dice ya basta, porque soy aquí la mera mera, en una misa que hago en mi casa. Todavía no tenía santo hecho. En esa misa dijo quiero una muñeca así y así, me llamo Mara tal tal, morí así, y yo soy la que manda. Mi vida sí cambió porque vengo de una familia de futbol, de hombres, donde te orillan a ser masculino; sabían que era gay pero me apoyan totalmente, siempre me conduje por la masculinidad. A partir de que Mara se apega a mí, sí cambié mucho. Me hice más dócil, más femenino, más sentimental, más delgado todavía, más mujer por así decirlo. Y sí hay un cambio, porque la gente se acostumbra a verme con un muerto hombre, criollo, grotesco, y directo, y de pronto baja una mujer y me ponen una falda y me llenan de pulseras, mascadas, fumando así, la voz más suave, abrazando. Sí es un cambio cañón más por la costumbre de la gente que me decía, es que el (espíritu) negro, padrino y ahora pues ya es Mara. Pero ¿ella qué hizo?, se empezó a hacer de su pueblo también, ella sola, a que le tuvieran fe, cariño, a que empezaran a creer en ella.

Ella me dijo que no quería bajar en cajones, no quería que la alquilara y no quiero que me vendas. Ella es fuerte. Si yo voy a un cajón, voy con miedo a veces porque digo ay Dios mío, por favor, Mara, si tú ves que alguien finge, tú no digas nada, a ti qué te importa; tú da tu caridad y ya, o sea no te metas. Así. Por eso cuando me dicen báilame un cajón les digo que no puedo, o pregunto quién va a estar, van otros montadores, ¿quiénes?, tal, ah no los conozco, no voy a ir. Las únicas personas con las que he bailado cajones es con Leonardo Herrera Echubi, Said, Carlitos el Oshun. Trato de ser meticuloso.

Fíjate que ya la gente se acostumbró (a Mara). Siento que la gente quiere más a Mara que a mí. La aman. Porque yo soy una persona dura, frío, directo, soy feo. No soy de estar ahí con los ahijados de hijo te quiero mucho, no. Yo soy feo, Mara no. Dicen que es dulce, los abraza, los quiere, los bendice, les dice cosas feas, pero con una dulzura. Me dicen ay padrino es

que Mara es super linda, es que Usted no es como Mara. Así. Entonces a la gente le encanta verme con falda, pulseras y mascada en las misas. Cuando no viene, están jode y jode. ¿No va a venir Mara? Pues si viene que venga; pero a veces no viene. Es una muerta especial. Lo ha dicho ella, yo no conozco de santería ni de palo mayombe ni quiero aprender. De pronto sí les ha dicho cosillas así raras como que..., siempre les especifica: no soy santera, no fui, no quiero ser, pero ve al pie de Oshun y pon esto. En muchas de las coronaciones que he hecho, ella ha dicho quién es la mamá o el papá de santo.

Es una muerta fuerte que se ha ganado su lugar, su respeto. Muchos me dicen ay padrino ya véndase, ya alquílese, le iría muy bien, pero si ella no quiere. Me han hablado a misas. Sí, sí voy. ¿Cuánto me cobras? Cuatro mil para tantas personas. Vas. Y ese día me enfermo horrible, horrible así de muerte. Y yo le digo Mara por favor déjame ir, necesito dinero. No voy. Cancelo. Mara tiene su poder espiritual, le dice a la gente cierra los ojos. Porque además como su abuela por parte de madre era una gitana romaní, a ella le enseñaron a hablar romaní. Entonces hace rezos romaní. Y a las personas que se lo ha hecho cuando abren los ojos dicen que no me ven a mí, sino que la ven a ella, así como está ahí (en el cuadro). Y fumaaaa. Se ha acabado dos cajetillas de cigarros en una misa. Te lo juro. Dos botellas de vino. Cuando recién bajaba tomaba pura agua con miel. Luego una vez le hice una misa a una enfermera, y la invitó a una copa de licor de ciruela japonesa. Ahí le gustó. Ya para todo pide licor de ciruela japonesa. Sabe tan horrible, es un licor dulcísimo, tiene un sabor feo y se lo toma eh, se ha tomado hasta dos litros.

4.2.2. Grupo Espiritismo Cruzado de la Congregación Espiritual Alma Inmortal San Miguel Arcángel

A la par de las entrevistas, realicé una búsqueda de páginas personales, grupos de Facebook (*Caridá Omiladde, Médium y orichas, Olokun Tarot, El tarot de Mandué, Espiritismo Cruzado y Santería en Cuba*), en internet, para contrastar a partir del tema planteado: subversión del orden heteronormativo en el *espiritismo cruzado* a través del trance posesión (evento off-line), cómo se articulaba y qué otras aristas relacionadas con el tema (homosexualidad, papel de la mujer) se abordaban en espacios on-line. De las páginas personales analizadas, pude constatar que los temas de mayor importancia estaban en las llamadas “directas” en vivo, en las que los espiritistas intercambian cara a cara con sus

seguidores para debatir temas religiosos (fundamentalmente *regla de ocha*, *regla de ifá*), o para promocionar sus servicios: misas espirituales, venta de elementos utilizados en los rituales espiritistas, predominando la lectura de baraja española, tarot, mediante dinámica interactiva en tiempo real en la que los seguidores de la página plantean un problema relacionado con su cotidianidad, es decir de tipo existencial, y reciben una posible solución. Los participantes deben proporcionarle al espiritista su nombre y apellidos, y fecha de nacimiento; si la persona necesita profundizar, puede solicitar una consulta por privado y esta lleva un costo determinado por el propio espiritista.

De los colectivos de Facebook, que tienen como tema principal el espiritismo, escogí la Congregación Espiritual Alma Inmortal San Miguel Arcángel cuyo grupo en la plataforma se llama Espiritismo Cruzado, favorecedora del debate sobre género y espiritualidad; me interesaba abordar el marco interpretativo del *espiritismo cruzado* como sistema religioso cubano, independiente, que cohabita con las demás prácticas sin perder autonomía —es la perspectiva de la mayoría de sus integrantes que se definen primero como espiritistas y también son santeros, paleros, etc.—. A diferencia de los otros colectivos, en este grupo está prohibida la publicidad religiosa; el espiritismo se ha sistematizado con el abordaje de disímiles temas: exorcismo y *espiritismo cruzado*, transexualidad, trance, vidas pasadas, espiritualismo trinitario mariano, clarividencia, curaciones con agua, amarres, religión y política, el espíritu del alcohol, ángeles, demonios y espíritus, etc.

Anualmente organizan un coloquio online sobre espiritismo, con la voluntad crítica de cuestionar y actualizar, contextualizar, perspectivas filosóficas, científicas, además de la introducción de otros saberes que contribuyan al desarrollo del cuerpo como materia para el trance y el espíritu, desmitificando el imaginario discriminatorio de barbarie y racismo que sobre el *espiritismo cruzado* se ha propagado, debido a sus raíces africanas.

Realicé aquí la observación, observación participante, teniendo resultados favorables en cuanto a la interacción con sus miembros y la buena recepción de mi post sobre la homosexualidad, aunque es un tema recurrente abordado desde la transexualidad, el karma, etc. En la introducción del debate sobre la homosexualidad en el *espiritismo cruzado* y la subversión del orden heteronormativo, los criterios de los integrantes de la Congregación Espiritual, paradójicamente nos conducen a un principio de que todos los espíritus son entes

asexuados. De los espiritistas con los que pude interactuar en el grupo, además de la revisión de otras publicaciones sobre el tema, ellos normalizan el trance-posesión porque están conscientes de la incorporación de una identidad otra en el cuerpo del médium que este mismo cede. Por lo tanto, se modifica su expresión de género, corporal, y es admitido en tanto no incluya elementos externos yuxtapuestos a los esquematizados en la tipología tradicional del género binario: pulseras, faldas, abanicos, en el caso de los hombres, y que ellos consideran irrelevante, indicio de frustración; o se acentúe la sexualización del espíritu, ya sea en insinuaciones eróticas, y que denotan impureza y atraso. Este último criterio es controvertible entre algunos espiritistas, que consideran que el *espiritismo cruzado* es representación.

En la doctrina kardeciana, paradójicamente los espíritus poseen conciencia de género, pero encarnan como hombres o mujeres indistintamente, porque no tienen sexo; dentro de las interpretaciones sobre las otredades sexuales, como la transexualidad, se consideran inadaptaciones al sexo del espíritu. Perspectiva que no es compartida por algunos espiritistas del grupo, quienes han ubicado a la transexualidad, por ejemplo, desde un enfoque multifactorial, ya sea por el karma, afectaciones al peri-espíritu, la reencarnación y la elección del destino en el Cielo antes de bajar a la Tierra, y el desvío o incumplimiento de ese destino. Y también desde el libre albedrío y la responsabilidad personal.

La espiritista cruzada M Chaviano sobre ese debate argumentó en el grupo que *para los espíritus la opción de reencarnar como hombre o mujer refleja únicamente necesidades evolutivas, generalmente ligadas a los mecanismos de la Ley de Causa y Efecto (karma). Por lo tanto, vale la pena enfatizar: nadie nace con un género. De Kardec y Blavatsky conocemos que el espíritu conserva inteligencia individual, y según Blavatsky, el Ego al reencarnar ya es conocedor, en alguna forma, de este vehículo mental-espiritual que el Ego usó antes y después de la muerte, lo que le permite retener su identidad y de concebirse a sí mismo como ese Yo soy Yo durante su existencia terrenal.*

El abordaje del desarrollo de la mediumnidad en la niñez y adolescencia, es debatido a partir de la doctrina kardeciana, que plantea según conversación del propio Kardec con los espíritus sabios —aparece en la segunda parte de *El libro de los Médiums*, capítulo XVIII, páginas 284 y 285—. Los espíritus sabios a través del médium, hacen énfasis para el desarrollo de

cualquier tipo de mediumnidad, del campo sensorial, en los niños, el desarrollo físico relacionado a la corporalidad y la autenticidad como facultad espontánea, natural, transversalizados por la moral en su acción reguladora. O sea, qué consecuencias morales acarrearía la sobreexcitación imaginaria de la mediumnidad.

Kardec: ¿Hay inconveniente en desarrollar la mediumnidad en los niños?

Respuesta: “Ciertamente, y sostengo que es muy peligroso; porque estas organizaciones tiernas y delicadas se conmoverían demasiado y su joven imaginación se sobreexcitaría; por lo mismo los padres discretos les alejarán de estas ideas o al menos solo les hablarán desde el punto de vista de las consecuencias morales”.

Kardec: Sin embargo, hay niños que son médiums naturalmente, ya sea para los efectos físicos, ya para la escritura y las visiones, ¿tiene esto el mismo inconveniente?

Respuesta: “No; cuando la facultad es espontánea en un niño, es que está en su naturaleza y que su constitución se presta a ella; eso no es lo mismo que cuando es provocado y sobreexcitado. Observad que el niño que tiene visiones, se impresiona generalmente poco por ellas; le parece una cosa muy natural, en la cual solo se fija débilmente, y a menudo olvida; más tarde el hecho se le presenta en la memoria y se lo explica fácilmente si conoce el Espiritismo”.

Kardec: ¿Cuál es la edad en la cual se puede, sin inconveniente, ocuparse de la mediumnidad?

Respuesta: “No hay edad precisa; eso depende enteramente del desarrollo físico y aún más del moral; hay niños de doce años que se afectarán menos que ciertas personas adultas. Hablo de la mediumnidad en general, pero la que se aplica a los efectos físicos fatiga más corporalmente”.

A propósito de lo planteado por uno de mis entrevistados sobre *lo que lega el espíritu*, M Chaviano me comentó que el mayor riesgo está en la imposición del desarrollo espiritual a niños que no lo necesitan o no están preparados, y la afectación que puede ocurrir en su psiquis:

No estoy de acuerdo con la idea de que el trance legue feminidad o masculinidad —enfatisa la entrevistada—. Al menos no ha sido la experiencia que he tenido con los niños a los que he tenido que orientar su mediumnidad. Un desarrollo bien orientado no da lugar a que esto ocurra. El niño desde su casa ya viene con una educación o predisposición, ya sea por lo que oye hablar o ve, y por su propia personalidad. Un niño de tres, cinco y hasta diez años, como decimos en Cuba “amanerado” —con rasgos considerados cultural y socialmente de afeminamiento—, puede ser que se sienta más cómodo o atraído por la corriente de una gitana, y esto afirmarle su feminidad. Pero es porque ya lo trae, no porque lo adquiere por el desarrollo espiritual. Lo curioso-interesante en este sentido es que esto no ocurre con las niñas que hacen trance con espíritus hombres. Digo esto en base a lo que he podido observar

en los años de labor con niños que tienen mediumnidad. Quizás debiéramos preguntarnos, ¿son los espíritus femeninos más fuertes que los masculinos como para que esto suceda?

Multiplicidad de temáticas de la cotidianidad son relacionadas en los post con *el espiritismo cruzado* como práctica, y más específicamente con la acción de los propios espíritus en las vidas de hombres y mujeres en interrelación, priorizando el abordaje de historias de vida en las que se normaliza la heterosexualidad como principio moral desde una clara incidencia de la perspectiva cristiana incluso en temas como el aborto¹³⁴, no habiendo encontrado abordajes sobre otras sexualidades en ese mismo rango —*hay una realidad, los espíritus bajan en dos géneros masculino y femenino siempre*, asevera J Baltazar—, ni de la homosexualidad sino desde la pedagogía del castigo (karma), la limitación y la transgresión del orden natural de las cosas. Realidad que se aborda en diversos posts, de manera contradictoria y compleja, según no son los espíritus quienes discriminan sino los propios espiritistas, lo que nos devela una fuerte resistencia a abandonar el estatismo de las polaridades sexogenéricas en los creyentes.

Cuando conversé con E Silva sobre el tema específicamente, él reconocía que mis preguntas guardaban los prejuicios generalizados sobre la circulación de los polos femenino y masculino durante el trance. *Un hombre que pase espíritus de mujer o a la inversa es normal, profesional y competente* —me comentó—. *Si hay prejuicios, complejos o críticas son solo futilidades, desconocimiento y tontería. Dentro del cordón espiritual como guías y protectores no he visto espíritus homosexuales; realmente un espíritu es asexual o sea técnicamente no posee sexo. Pudiera encontrarse un espíritu homosexual quizás como espíritu familiar o de un conocido que aún se presenta como en vida fue. Es irrelevante el tema de que un hombre pase espíritus de mujer o una mujer espíritu de hombre. Es algo común y corriente. No hace*

¹³⁴ Sobre el aborto publicó E Silva en el grupo: “Sin entrar en actitudes moralistas, obliga a señalar que el aborto es un asesinato si las causas no son naturales, en consecuencia tenemos una alma resentida a la que no se le permitió nacer y por lo mismo es casi seguro que quede pegada a los padres para hacerles la vida imposible, ocasionalmente al padre si fue quien la convenció para interrumpir la gestación, pero quien realmente padece la venganza es la madre, pues haya sido por decisión propia o por presiones finalmente era la que tenía la última palabra y por lo mismo fue la principal responsable por haber terminado con la vida del producto. Si bien este tipo de *Abikú* son asesinos de almas infantiles o jóvenes, a quienes sonsacan para no nacer, morir durante la gestación o en su caso mantener una actitud apática ante la vida. En muchas ocasiones el alma abortada queda agazapada dentro de las cavidades huecas del útero y vagina, dónde se siente como y protegido y desde donde está dispuesto a defender su lugar de cualquier intruso que pueda aparecer de otro embarazo, causando así el aborto. Esto último no debe confundirse con ciertos Entes que con los que también pueden ocurrir los mismos hechos”.

diferencia. Ningún espíritu guía infunde orientación sexual, aunque sea un niño. Importa poco si es espíritu femenino o masculino el guía. Ellos están por encima de esas cosas que realmente no definen la condición humana.

En otro post que presento a continuación, se aborda la homosexualidad desde un enfoque patológico. J Marín concuerda en que el ser espiritual es asexuado y *este reviste el sexo solamente en su cuerpo espiritual y su cuerpo carnal, cuando en las existencias humanas lo necesita para adquirir las necesarias experiencias para evolucionar, como hombre o como mujer. La tendencia o inclinación homosexual o bisexual, puede tratarse simplemente de una sexualidad viciada, que harta de experiencias y de placeres sexuales busca la novedad de estos.* La deuda kármica es retomada por J Marín, entendida como el pago del espíritu “padeciendo homosexualidad” como pedagogía del karma y del dolor, por haber hecho daño en otra vida encarnada a una persona del mismo sexo que posee ahora. De lo anterior, publicó el siguiente post en el grupo:

Normalmente se tratan de inclinaciones naturales con las que nace la persona y lo son, o bien por reminiscencias que conserva del sexo contrario que tuvo en una vida anterior, o por causas kármicas para su correcto y equilibrado aprendizaje espiritual, como por ejemplo, cuando estando en el mundo espiritual después de haber pasado por esta vida, el espíritu que ha sido hombre o mujer, comprende que ha abusado de su rol sexual, perjudicando y dañando por medio del mismo a otra u otras persona del sexo opuesto, por lo que en otra existencia renace con ese sexo al que perjudicó para comprender y asimilar íntimamente en su alma el error de la postura que sostuvo en aquella existencia; el que fue hombre, tal vez para que como mujer comprenda que hay que respetar a la mujer y a no abusar de ella y el que fue mujer, comprenda lo que es ser hombre para que asimile el respeto y fidelidad que se debe al hombre sobre el que tanta influencia ejerce normalmente la mujer. Y estas causas kármicas que motivan que el espíritu que apoyándose en su sexualidad se portó mal con el sexo contrario, nazca en la siguiente existencia con sus anteriores tendencias intactas, pero con una sexualidad diferente a la que psicológicamente aún conserva, no son nunca un castigo, sino un proceso necesario de aprendizaje para la evolución y mejora de esos espíritus. Nunca es un error de la Naturaleza ni de Dios.

Luego, J Marín acotó: *Yo estoy consciente de la influencia ética y moral de la sociedad, de la educación en la familia, de la parte biológica (genética, hormonal) pero lo que propongo entender es la visión espiritual de esta orientación sexual. Entendible y aceptada.*

J Baltazar suscribe el planteamiento introducido por *J Marín*, y mantiene la deuda karmática: *La homosexualidad si bien no es un castigo tampoco es un premio. Porque la pasan muy mal; y no solo hablemos de sexo si no en discriminación, intolerancia, violencia, enfermedades, maltratos y eso es parte de lo que deben vivir. Digamos que, como un curso intensivo en una vida, todo lo elegimos nada es fortuito, pero no hay que confundir que también se elige reencarnar y ser: pedófilo, zoofílico, asesino, violador, etc. eso no se elige como tal. Aunque haciendo un paréntesis hay espíritus de bajo astral que siempre van y vienen y evolucionan, pero en el lado negativo y es parte del universo por el libre albedrío. Pero regresando a esas tendencias, se elige regresar con ciertas tendencias fuera de lo normal, bajas pasiones, sentimientos y manías difíciles de controlar. Y como olvidamos todo al reencarnar, todas esas inclinaciones, según se lleven se controlen o se manejen es como se va creciendo y evolucionando. Aun con los que traen el Dharma o sea vienen a vivir una vida llena de riquezas y buena suerte y si no la fomentan y trabajan en eso, lo pierden. Todos venimos a aprender sea como sea que reencarnamos. Entenderlo es difícil. Es más fácil culpar a la vida, a los padres, al país, a Dios. Pero bueno es mi percepción.*

El tema es abordado casi con regularidad en el grupo. J Marín lo vuelve a introducir, desde el planteamiento de un déficit de reencarnación y deuda karmática. Al nacer una persona con orientación homosexual, se cuestiona J Marín desde el espiritismo, *¿Qué ocurrió al momento de encarnar ese espíritu en materia?* E Silva lo considera multicausal. Surgen nuevas interrogantes en el grupo. PM Rodríguez: *¿y usted cree que tampoco tenga que ver con el guía espiritual? ¿O sea que un hombre tenga como guía una gitana y sus gustos y preferencias repercutan en la cabeza que guía?;* J Marín, *¿no está el espíritu encarnado en el cuerpo biológico equivocado? No lo digo como que sea un castigo de Dios. Si existe es porque Dios así lo creó y lo quiso. Pero es increíble como el caso de las lesbianas; es decir, una mujer homosexual actúa, se comporta, habla como un hombre. Incluso entre santos, de*

*los orichas y sus caminos*¹³⁵ se habla de que tiene la influencia de Oggún o Changó y la fémina puede tener comportamiento rústico, masculino, guerrero.

La mujer en Espiritismo Cruzado

A partir de las experiencias y la participación en el grupo, identifiqué que las mujeres que en él participan tienen cierta libertad en la práctica espiritista, especialmente en el trance-posesión incluso de espíritus masculinos, aunque son condicionadas por su cuerpo contaminante; también dirigen misas espirituales y otros ritos como despojos, obras espirituales. Varias de ellas al frente de casas o templos religiosos y con un vasto conocimiento. Además, el grupo se ha convertido en un espacio horizontal de transmisión e intercambio de conocimientos en equidad de género, logrando un ecumenismo ante todas las mediaciones interseccionales posibles, especialmente las relacionadas con la diversidad de prácticas religiosas; temas sobre la criminalización del aborto y el espíritu abortado, la creencia de que este permanece en las cavidades huecas del aparato reproductor, y defiende su espacio ante la formación de otra criatura o se alía a ella, entre otros temas.

Cuando postee en el grupo mi interrogante sobre las funciones o roles que cumplen las mujeres en el espiritismo, un varón (O King) me respondió: *las mismas que los hombres*; al que siguió el comentario *Eso no lleva más respuestas*, de otro varón, D Goitisoló. J Baltazar, luego de haber interpelado si la menstruación establecía alguna limitante para la práctica espiritista, agregó: *En el espiritismo todos somos iguales, hombre, mujer o quimera. Mismo respeto, misma responsabilidad; la menstruación en el espiritismo no afecta en nada, lo que sí afecta y no es por género, edad o condición social es: la mala actitud, la arrogancia, la soberbia, el desgano, la ambición, el inventar, el querer imponer un grado religioso, eso sí.*

¹³⁵ *Caminos* o avatares. Son formas o representaciones en que se revelan los *orichas* y aunque en cada uno de ellos mantiene su identidad, manifiesta una característica particular en su forma de ser, actuar o influir en el mundo de los hombres, distinto nombre, residencia y procedencia, facultades, atributos, colores, vestimenta, adornos, predilecciones, según el sentido de las historias o *patakines* que protagonizan y que aparecen en los sistemas adivinatorios. Por ejemplo, *Yemayá* es la oricha del mar, y tiene varios caminos, entre ellos *Yemayá Mayelewo* es la que vive en el centro del mar, rige las corrientes marinas, viste de azul además de paños de siete colores menos el negro y es comerciante, mientras que *Yemayá Asesú* vive en las aguas turbias, fétidas, viste de color azul clarito (Sánchez, 2017).

Conclusión, cualquier ser humano que sea espiritista, puede hacer lo mismo; y ser muy buenos o malos.

C Tristá, integrante del grupo, espiritista e iniciado en la *santería* hace más de veinte años en el culto a *Oshún*, considera que la mujer no debe trabajar el espiritismo durante su ciclo menstrual: *No hay respeto a los espíritus; de hecho, casi todo el mundo tiene la bóveda en el mismo cuarto de los santos e incluso las mujeres no deben ni pararse delante de los santos con la menstruación. Eso sin contar que tiene que trabajar con saya (falda). ¿Te imaginas que esté trabajando y ahí mismo le baje un chorro de sangre, delante del muerto?*

Al abordarse en el grupo, el tema de los espíritus que asedian sexualmente a sus víctimas, prevalecieron las historias de mujeres. El espiritista E Silva a partir de su experiencia en el trabajo espiritual ha identificado en misas de investigación, a personas que tienen espíritus que se acuestan a su lado o encima durante el sueño, y tienen prácticas sexuales. Denominados también como entes, formas astrales o fragmentos astrales de difuntos, E Silva comenta que se alojan por lo regular en la vagina, vejiga, ovarios, testículo, intestinos; son capaces de cambiar los hábitos o conductas sexuales tanto en hombres como en mujeres con sus consecuencias psicológicas y emocionales; y pueden causar patologías de aversión al sexo, frigidez, tendencia a la promiscuidad, aparición de interés por personas del mismo sexo, impotencia, eyaculación precoz, aparición de preferencias sexuales no antes deseadas (parafilias), entre otras.

E Silva: *Algunas de las víctimas de estos espíritus por lo regular son mujeres que han confesado tener sueños eróticos donde se excitan y hasta han sentido placer. En el caso de los hombres, lo más común es que causen disfunciones sexuales llegando incluso a la impotencia eréctil. La mayoría son producto de brujería, donde existe alguien despechado(a) y muy enojado(a) que quiere tomar venganza, no queriendo permitir que encuentre otra pareja en su vida o que no pueda estar —tener relaciones sexuales o lograr una relación de pareja— con nadie más. Por lo regular, una vez quitados y recogidos estos espíritus, las dificultades o problemas causados por estos, desaparecen.*

D Fernández, internauta mujer comentó que ya le había sucedido, y le realizaron un rompimiento: ceremonia en la que se rasgan las vestiduras y culminan con baños purificadores, para quebrar toda atadura espiritual. La espiritista N de los Mares relató que,

en su natal Panamá, una mujer mestiza fue asesinada por su cónyuge por haberle hecho brujería para que no tuviera relaciones sexuales con su esposa ni con ninguna otra mujer mientras estuviera ella viva. El espíritu de la difunta mestiza lo visitó todas las noches para hacerle el amor. S Pimentel compartió que siendo señorita, un espíritu oscuro “hacía vida” con ella: *Resultó que era un trabajo de brujería para mi mamá, una señora que quería separar a mis padres; y el muerto cuando lo recogieron le dijo a mi mamá, a mí me mandaron para ti pero cuando llegué allí, ella, que era yo, me gustó más que tú y me fui con ella.* M Chaviano atendió a una cliente de más de treinta años, la cual le confesó con naturalidad que frecuentemente mantenía sexo con un espíritu congo protector de su esposo, y que ella sospecha haya sido enviado por su cónyuge con la misión de mantenerla atada a él. M Chaviano reconoce la frecuencia con que ocurren este tipo de hechos en mujeres incluso contra niñas, teniendo conocimiento de una sola experiencia en un hombre.



V. *Con Dios empezamos y con Dios nunca terminamos.*

(En la imagen —tomadas de <https://www.azagaia.es/general-information/origen-las-7-potencias-africanas/>—, la representación de las *siete potencias africanas*, que son los siete poderes o divinidades afrocubanas más reconocidas).

*Con Dios empezamos y con Dios nunca terminamos*¹³⁶.

¿Se subvierte el orden heteronormativo en el espiritismo cruzado?

Consideraciones finales

La identificación del *espiritismo cruzado* dentro del *sistema religioso afrocubano* como una práctica protagonizada por mujeres y varones homosexuales, considero que no subvierte ningún orden heteronormativo. Más bien, nos devela una intención higienista de aislamiento y control por parte de la estructura sociorreligiosa a la que pertenece, soportada sobre la base del orden simbólico masculino y en la que mujeres y varones feminizados son cuestionados y controlados por sus prácticas corporales. La construcción masculina del “deber” ser femenino tanto para ellas (cuerpos femeninos) como para los varones que disienten de la heteronorma (cuerpos feminizados), los segmenta hacia dentro y hacia fuera del propio contexto espiritista y transversaliza todo el *sistema religioso afrocubano*.

Independientemente de analizar los roles asignados a los espiritistas cruzados en su praxis y la ubicación del *espiritismo cruzado* en la estructura jerárquica del *sistema religioso afrocubano*, hice especial énfasis en el trance-posesión como virtud mediúmnica muy valorada, así como su incidencia directa sobre las expresiones y narrativas corporales que se derivan a la par de otras funciones terapéuticas, rituales, adivinatorias, del propio trance-posesión. Detuve la mirada en una cotidianidad, normalizada, en la que varias mujeres en ocasiones llegan a ser “violadas” por espíritus masculinos africanos y los varones homosexuales montan, se travisten para representar espíritus de gitanas zalameras.

Desmontar la estructura, que es uno de los objetivos y propuesta de este texto, conlleva acciones para revertir el orden que establece los límites del cuerpo femenino: de sujeción, de

¹³⁶ *Con Dios empezamos y con Dios nunca terminamos*, es el cántico que cierra la misa espiritual mientras los presentes, espiritistas o no, sostienen en alto los vasos espirituales despidiendo a los entes que a través de la corporalidad de los médiums llegaron a ese territorio simbólico para transmitir un mensaje a alguno o a todos los participantes.

subordinación de unos cuerpos a otros, entre otros menesteres políticos y socioreligiosos, y la primera sería resignificarlo. Parafraseando a Paul B. Preciado, con el fin de la naturaleza, de la biología y la desnaturalización del tabú de la impureza del cuerpo menstruante y sus imaginarios de debilitamiento de energías espirituales. Esta creencia despersonaliza a las sujetas religiosas, cosifica sus corporalidades naturales; refuerza el imaginario de vulnerabilidad femenina al convertirlas en corporalidades indefensas, violadas y controladas por fuerzas simbólicas de prácticas religiosas masculinas (*regla de palo monte*), con actos lascivos provenientes de espíritus masculinos que representan al macho hegemónico desde la espiritualidad que habita en receptáculos mágicoreligiosos y se alimenta de la esencia de la mujer menstruante. El trance-posesión en el caso de las mujeres, resignifica el cuerpo femenino —sin abandonar su condición contaminante como tabú— en locus propicio para la penetración de múltiples identidades, feminizando estas prácticas. Las prácticas feminizadas de la *regla de ocha* y el *espiritismo cruzado* son consideradas religiones madres y se identifican con las experiencias sensoriales (recepción, transmisión, percepción).

Revertir el orden también implica desmitificar a la mujer único modelo y arquetipo del mundo de la naturaleza, o sea, hay muchas formas de ser mujer y no siempre en consonancia con el cuerpo biológico. Se trata de liberarla de la sujeción que la propia praxis religiosa establece a ciertos correlatos sociales, políticos, culturales, del ámbito privado, así como el falso mito de la maternidad legitimadora de la esencia femenina que preserva y reproduce el orden patriarcal heteronormativo. La maternidad entendida por los médiums, desde la construcción de un imaginario de perdón, amor, entrega, sacrificio, protección, cuidado, paciencia, en la figura de la mujer servidora, guía de sus hijos, proveedora de amor y tiempo para los otros, en la ficción y alegoría de lo intuitivo, el corazón grande de la madre que “abriga sentimientos y ensancha el mundo con amor y dicha”.

El *sistema religioso afrocubano* como estructura de dominación, reproduce la violencia simbólica mediante una pedagogía del deber ser que ciñe y esencializa en dos constructos, para ejercer el control social y perpetuar lo masculino performado en una dialógica concurrente de espíritus-*orichas-mpungos* y en el principio de ancestralidad y memoria-historia que determina y legitima el tradicionalismo y la autenticidad de su praxis. Se han introyectado tanto tales disposiciones, que en la *lógica de la estructura de las relaciones entre hombres y mujeres en el sistema afrocubano* y en el *espiritismo cruzado* en particular,

no se existe un ejercicio crítico que cuestione ni deconstruya la estructura. El problema no es espiritual sino más bien estructural. Los cultos de posesión son espacios de tensión, de contradicciones, cerrados y/o abiertos por la propia conformación de sus estructuras, de sus lógicas de intercambio, instituidos sobre la visión de dos formas únicas de estar en el mundo, pero que las sexualidades disidentes han sabido insertarse y apropiarse de espacios de reconocimiento, socialización y aceptación, desde la aceptación, reconocimiento y reproducción de las limitaciones que el propio sistema les impone: binomio hombre/mujer inextricablemente anclado a lo masculino/femenino.

La intención de higienizar, de “aislar” al *espiritismo cruzado* como culto de disociación corporal hacia una periferia imaginaria, se puede interpretar de dos formas:

1) desestimación del *espiritismo cruzado* de la lógica interreligiosa del *sistema religioso afrocubano* por constituir una mezcla de diversas culturas, siendo el mayor exponente del sincretismo de las religiones de matriz africana con el espiritismo kardeciano, la religiosidad popular católica y el cristianismo; justo en medio de una tendencia poscolonial contemporánea en el ámbito religioso afrodiaspórico de retorno a la raíz, al tradicionalismo indígena, “puro”, mediante la separación y el desconocimiento de elementos de prácticas coloniales y que es evidencia de luchas de resistencia cultural, de hegemonías aculturativas, de legitimación y deslegitimación por el poder —desde la mercantilización de bienes y servicios simbólicos—

2) como mecanismo de preservación corporal de las masculinidades religiosas hegemónicas que alcanzan su supremacía en las especializaciones con requisito de heterosexualidad exclusiva, poseedoras del capital simbólico del conocimiento y el poder, y que a través de las relaciones interreligiosas que la propia práctica propicia —la transversalización y el intercambio del *espiritismo cruzado* con sus precedentes y el *sistema religioso afrocubano* en general—, han pactado un hermetismo irrevocable; y también como mecanismo de control de las corporalidades femeninas y feminizadas que a su vez propicia control social.

Con la hibridación de la *regla de palo monte* y el *espiritismo cruzado*, la figura del *varón feminizado* logra penetrar en este espacio del *palo* todavía en disputa y negación según la denominación, pero cuyo pase de entrada lo otorga la virtud mediúmnica, el trance-posesión y sus múltiples funciones, la cualidad estereotipada de ser “los mejores”, aptos para ser

caballos, para ser montados por los espíritus y *orichas*, cuya intención no es el reconocimiento en sí del *varón feminizado* como sujeto, sino la ubicación de su corporalidad en roles femeninos y por lo tanto feminizados. La acción de estar montado, ser montado, no implica penetración física imaginaria que bien pudiera cuestionar el prestigio masculino en la praxis y el ámbito sociorreligioso; es una metáfora del cuerpo poseído, de la corporalidad feminizada por su capacidad de instrumento y la función a la que históricamente fue designada la mujer por las condiciones y capacidades sensoriales que le atribuyó el orden simbólico masculino; otras estereotipaciones más de su naturaleza.

La unión entre el *espiritismo* y el *palo monte* reafirmó y proliferó constructos simbólicos que esencializaron la feminidad y la masculinidad como la diversidad de espiritualidades congas. Los *mpungos* del *palo monte* —permeados esencialmente por los *orichas* de la *regla de ocha*—, se constituyen en arquetipos heteronormados que desvalorizan toda práctica que subvierta el orden simbólico masculino, como reflejo del temor a la propagación, la contaminación y la pérdida del poder y el prestigio. La inserción del *varón feminizado* en el *malongo*, produjo narrativas diversas de resistencia al trance y a la exaltación de lo femenino en las representaciones de las espiritualidades femeninas. Asimismo, se le añadieron otros calificativos reprobatorios de resistencia a su integración, como la construcción falocéntrica de imaginarios de indefinición, debido a comportamientos fuera de los esquemas heteronormados preestablecidos; el empleo del vocablo *partir* —se considera ofensivo, incluso se emplea en femenino—: *partir* simbólicamente es quebrar, quebrar la masculinidad; *partir* es afeminar: caracterizar los gestos de afeminamiento de algunos varones homosexuales que emulan el contoneo y la gesticulación, social y culturalmente determinadas como femeninas; y a la penetración fálica que significa pérdida del prestigio masculino y refuerza su afeminación con la inversión de roles heteronormados. Lo cual establece imaginaria y culturalmente, distinciones entre los hombres y los varones homosexuales, recurrentes en los discursos de los médiums.

El cuerpo en el *espiritismo cruzado*, es dotado de un estado sagrado o profano desde los discursos coloniales de la purificación y la moralidad, asociados a la santificación católica y apropiados por la doctrina kardeciana, la necesidad de purificarlo a través de rituales como el bautismo, la extinción del pecado y del mal, el respetar y ejercer el comportamiento prescrito por la moral cristiana sobre el libre albedrío, la conducta de los hombres y mujeres,

las prácticas sexuales, etcétera. La correlación cuerpos sexuados/espíritus asexuados resulta una paradoja del discurso espiritista que promulga la igualdad sobre presupuestos ideológicos binarios y esencialistas, y la homosexualidad como castigo kármico. Como herramienta lingüística, desde las corporalidades se construyen narrativas de la memoria colectiva, sociales, culturales, individuales, de la moralidad. Pero también se disciplina y se regula al cuerpo y sus compuestos de género, se restringe la expresión de sus componentes o lados masculinos o femeninos en la desestructuración del uno mismo y reestructuración del otro mediante el trance-posesión.

Las tríadas de significados en sistema de concurrencia y representación múltiple de espíritus-*orichas-mpungos*, representan la identidad étnica como referencialidad histórica, son imaginarios sociales devenidos arquetipos dentro del *espiritismo cruzado*, que dan cuenta de la aspiración histórico-social sobre la cual se moldearon las diversas representaciones simbólicas del ser hombre o mujer. Lo que nos demuestra que el *patrimonio simbólico*, la memoria historia, contribuyen a procesos de estandarización y cosificación que se valen de figuras social y culturalmente reconocidas, para implantar, preservar, distribuir e influir sobre ciertos valores, patrones y ordenamientos sociales. Los arquetipos que conforman el *patrimonio simbólico* reflejan la concordancia, la coherencia discursiva entre el Estado y la religión; el Estado como productor, reproductor y legitimador de los arquetipos que históricamente conformaron la *nación sexual imaginada* basada en principios masculinos de rebeldía, heroísmo, la significación de lo femenino, etcétera, correlacionadas con la religión, ya no la iglesia católica sino las religiosidades populares.

Esta intención deriva también del ajuste cultural entre las culturas entrecruzadas en Cuba, un diálogo sincrónico que encontró narrativas similares en los contextos adonde se relocalizó el *espiritismo cruzado* como rol de la *regla de ocha* o santería; la condición primaria de cruzamiento y los mecanismos de relocalización, circulación y mercantilización en los territorios de la diáspora como México, Estados Unidos, Venezuela, exacerbó y fortaleció a través de los imaginarios sociales y/o arquetipos de los cultos de disociación corporal, los discursos binarios de las identidades sexogenéricas, la performatividad del macho, que compartían culturalmente. El mito cosmogónico binario y heteronormado afianza el rito, mediante el performance, para fijar y perpetuar el modelo, el arquetipo: la persona construida a imagen y semejanza del Creador que es un Dios varón; y la desaprobación de la ruptura

que provoca la homosexualidad y la transexualidad en los modelos hombre/mujer ante el también Dios creador varón *yorubá Olodumare*. Se identificó un caso aislado y peculiar en México, de un espiritista *varón feminizado* que se le exigió como requisito para poder realizar el trance-posesión, el “cambio” de su orientación sexual; y la valoración de su vida como “incorrecta” desde un juicio moralizante de fuerte influencia colonial y fundamentalista cristiana.

Si el *patrimonio simbólico* a través de sus espíritus devenidos arquetipos, dicta una manera de estar en el mundo: lo masculino y lo construido desde lo masculino que es lo subalterno femenino, es en este polo que el *varón feminizado* encuentra su propio referente, mientras que cuando se desarrolla en lo masculino reproduce el propio modelo hegemónico. La performatividad de espiritualidades masculinas por varones feminizados, coadyuvan a la restauración y/o preservación de la moralidad socialmente establecida. Ninguna alternativa le ofrece inclusión. Al identificarse y performar el polo subalterno femenino, el *varón feminizado* aun ubicado en un ámbito de subalternidad, durante la *reforma corporal* del trance-posesión, ciertas expresiones de género deberá restringirlas. Adquiere credibilidad, respeto y aceptación, mientras sea capaz de contener la expresividad de la identidad opuesta que incorpora y representa. Es decir, la difícil manera de representar la mujer sin dejar de ser macho; su corporalidad se somete constantemente al control masculino, a la vigilancia patriarcal sobre qué/cómo/cuándo/dónde interpreta o representa. Normalizado o no, hay límites establecidos que no se deben transgredir, linderos que separan la representación religiosa, la autenticidad, de lo que algunos consideran *show* de travestismo y exacerbación de la representación teatral.

Este relacionamiento sujeto religioso (hombre o mujer), cuerpo, espíritu, no ocurre como hechos aislados y temporal o coyunturalmente determinados, sí hay disposiciones en cuanto a ello, pero la conexión es permanente, es un tránsito constante entre lo sagrado y lo cotidiano, de infiltración y correlación entre cuerpos físicos y espirituales y espacios sociales. Muchas veces, el comportamiento de la persona se atribuye a la influencia de un muerto. Según esa concepción de la existencia humana, el “ser-persona” y el yo, está marcada por la síntesis de partes propias y de los muertos y constituye su condición permanente de relación con su vida concreta (Von Wangenheim, 2009, p.186). El sujeto es un *compuesto de género* (Segato, 2010, p.77) cuya composición mixta, plural, varía en los ámbitos de experiencia que

constituyen su interioridad, entonces, la relación entre el sujeto y las identidades que se performan a través de sus espíritus y *oricha alagbatori* o ángel de la guarda transita y se establece por un campo vibracional en el que la segmentación sexogenérica prevalece. El sujeto vibra con una energía masculina o femenina traducida a la determinación del ángel de la guarda u *oricha alagbatorí*, al guía protector o espíritu principal de su cuadro espiritual, al género de la personalidad de ambos coincidente o no, pero influyendo directamente sobre la expresión de género del sujeto a través de fluidos corporales, etcétera., condición que muchos espiritistas cruzados tienen muy claro y la emplean o controlan a su favor.

Lo más cuestionado en el *espiritismo cruzado*, es el performance del trance-posesión de un espíritu mujer por un varón feminizado. Reconozco que entenderlo ha sido difícil para mí, que he transitado constantemente durante la realización de esta tesis en las intermitencias del investigador-practicante que llega a la academia con una formación y trayectoria religiosa— más ligada al estudio que a la praxis en sí, y con experiencias sobre la piel de los efectos nocivos de la mercantilización—, nodal en mi identidad individual. Ciertos presupuestos ideológicos propios se dinamitaron cuando me encontré, por ejemplo, con la violencia simbólica de Bourdieu —autor que siempre revisito— que me condujo a deconstruir todo un discurso religioso heteronormado normativizado que reproducía inconscientemente, en detrimento a mi propia orientación sexual. Luego de esta suerte de catarsis interna, comprendí, sin abandonar mi lugar de enunciación desde adentro, la necesidad del desmontaje y casi imposible reconfiguración de las estructuras religiosas que son dispositivos de poder social y discursan en disonancia con la espiritualidad de las divinidades, de los espíritus; espiritualidad como sinónimo de energía. ¿Cuántos sujetos religiosos adscritos a cualquier identidad de género, no han sido privados, limitados por la estructura religiosa y los edictos heteronormados que apelan a un principio de ancestralidad?

Los que se encuentran dentro de los esquemas de comportamiento normativizados son también limitados, y reproducen esas limitaciones; es una retórica operacional del orden simbólico masculino, estandarizado en sus disposiciones patriarcales desde la segmentación de los roles, de la división sexual del trabajo, de las relaciones de parentesco religioso, pero también desde el prestigio y el principio de ancestralidad para coaptar todo intento

“desestabilizador”. El principio de ancestralidad —“tradición inventada”¹³⁷ según Hobsbawn—, se refiere al dogma pactado e instituido por los ancestros, que reconduce la herencia y es vivida como un “deber ser”.

Aceptar la posibilidad de que el *varón feminizado* viva su feminidad a través del trance-posesión, como un espacio para el desocultamiento de su identidad, y que las prácticas de apropiación simbólicas muestran “el deseo del hombre por manifestar los aspectos femeninos de su personalidad” (Bruno Bettelheim como se citó en Moore, 2009, p.45), cuestiona la veracidad y autenticidad del performance del caballo montado con la espiritualidad femenina. Tal afirmación fue cuestionada por varios de mis entrevistados, tanto en la identidad individual del sujeto religioso como en la feminización de objetos de uso ritual; la transitividad de género varía en el caso de los objetos según la utilidad ritual que se les otorgue en un ámbito sociorreligiosamente feminizado. De todos los elementos empleados en el *espiritismo cruzado* con similares funciones en el *sistema religioso afrocubano*, destaca la reconfiguración de la utilidad lúdica a utilidad religiosa de las muñecas y su empleo ritual por varones feminizados o no. En cuanto a la identidad del sujeto religioso y la posibilidad de que el *varón feminizado* viva su feminidad a través del trance-posesión, nos demuestra la diversidad de expresiones que pueden suscitarse según el contexto cultural, social, adonde se produzca, el propósito del médium de posibilitar la incorporación de determinada entidad espiritual; así como la posibilidad de una mediumnidad inventada, no legitimada, cuyo objetivo principal es mercantil y la demostración de algún tipo de poder.

Otras perspectivas desde otras epistemologías como la psicología analítica de Jung, contribuyó a que entendiera que cada hombre es portador de una mujer indeterminada que es patrimonio inconsciente, vivo, inmaterial, heredero de todas las experiencias de la serie de antepasados de naturaleza femenina (ancestral), que opera sobre las emociones y afectos en los hombres, otorgándole virtudes y rasgos asociados a la mujer. Las propias narrativas de los espiritistas muestran cómo a través del trance-posesión, mediado por tensiones sociales, se pone de manifiesto este patrimonio ancestral femenino en los cuerpos de los varones y la existencia

¹³⁷ Las *tradiciones inventadas*, entendidas como grupo de prácticas regidas por reglas aceptadas abierta o tácitamente, de naturaleza simbólicas o ritual, cuyo objetivo es inculcar valores o normas de comportamiento por medio de su repetición e implica una continuidad con el pasado.

del temor al despertar de la mujer interna, lo que limita a muchos varones espiritistas, mientras en las mujeres, el despertar del hombre interno ocurre de manera natural.

Las prendas de vestir que utilizan los médiums mediante el trance, fijan roles estereotipados de género. Mientras que es normalizado en las mujeres, la expresión de género durante el trance-posesión en el *varón feminizado* cuestiona o refuerza su identidad sexoerótica al vestir elementos culturalmente determinados femeninos como falda, manillas, peineta, abanicos, etcétera, que lo convierten en mujer. Razón por la cual, muchos *varones feminizados* prefieren coaptar o restringir estos trances, por prejuicios y “falta de comportamiento correcto de los espíritus femeninos”, alegan; mientras otros, lo consideran un medio de identificación con sus creyentes, una expresión de la diversidad cultural tanto del espíritu que se incorpora o de la cultura del propio médium.

Los otros varones espiritistas no identificados como feminizados, son *femeninos* (Badillo y Alberti, 2013) carentes del poder de pertenecer a las fraternías masculinas de exclusividad y legitimidad heterosexual (*ifá*) y que se superpone al poder de otros varones, para los cuales no es condición generalizada o forzada su identificación con prácticas sexoafectivas homosexuales. Este grupo que es en ocasiones contaminado por la acción del *varón feminizado*, y la práctica en sí, tiene temor a ser alejado, higienizado, sería una cuestión de prestigio que se exacerbe su componente femenino en el trance; por ello, los performances del opuesto femenino son contenidos o definitivamente no propician el trance de las espiritualidades femeninas, lo que coadyuva a otra manera de preservación de la integridad corporal y del prestigio. Aunque, inevitablemente y fuera de este marco estricto de género, en la estructuración del cuadro espiritual, del espíritu guía en concordancia con los *mpungos* del *palo monte*, el *oricha alagbatori*, interactúan energías femeninas y masculinas que pugnan su poderío.

La incorporación de espíritus mujeres en cuerpos de hombre y viceversa, como *corporalidades permeables*, impregnan al médium de su proyección de género; según algunos espiritistas cruzados, el espíritu lega lo que vivió, y puede legar masculinidad o feminidad. Este planteamiento de legado en los niños médiums es controvertible entre los espiritistas cruzados, quienes consideran que, en edades tempranas, el espíritu puede influir

en la formación de su orientación sexual en consonancia o disonancia con las cualidades, costumbres, proyecciones, creencias, que impregnan al infante en su entorno circundante.

La homosexualidad es considerada por algunos espiritistas cruzados como la causa de una deuda o karma por el comportamiento negativo del espíritu que en su vida anterior habitó un cuerpo del sexo opuesto —generalmente femenino—; nacerá homosexual en la próxima vida que reencarne como necesidad evolutiva para su correcto y equilibrado aprendizaje espiritual. ¿Estaremos en presencia de una *disforia espiritual de género*? No obstante, la paradoja cuerpo sexuado/espíritu asexuado que rige los discursos de género sobre el *trance-posesión* y la identidad de los espíritus en el *espiritismo cruzado*, lo anterior devela la creencia en la existencia de una conciencia de género en los espíritus —se cree desde el espiritismo, que la inteligencia individual no perece con la muerte física—, con la preservación de prácticas e ideas que adquieren, acumulan y transmiten en su tránsito de reencarnación. Se reitera la creencia en las “distorsiones” o disidencias sexuales que pueden provocar la dinámica funcional del género, o esta como método correctivo de errores de vidas pasadas.

La integración lógico-significativa del control del espacio-cuerpo femenino mediante el tabú es un tributo de reafirmación masculina otorgado por las propias mujeres (Segato, 2013). La ocurrencia de múltiples sincretismos entre el *espiritismo cruzado*, el *palo monte*, la *regla de ocha* o santería y otras prácticas, que convergen en la condición multi e interreligiosa de sus iniciados, ha limitado a las mujeres para la realización de actividades de su potestad como el sacrificio de animales y hoy son filtradas por la valencia diferencial de los sexos y la determinación del tabú corporal femenino, estableciendo una dependencia ritual hacia los hombres.

Fue también el instrumento del *trance-posesión*, propiciador de la reinterpretación y resignificación del significante del *cuerpo* de la mujer, en tránsito de ser elemento contaminante a dispositivo para el *trance-posesión*. Lo que fuera un mecanismo de introyección del género, *la subordinación femenina*, ha mutado históricamente en estrategia para alcanzar similares niveles de poder que los hombres. En el tránsito del final de la sociedad liderada por las mujeres hacia la ascensión del régimen patriarcal, las féminas fueron desposeídas del capital de autoridad religiosa que era en sí el poder y el conocimiento. Empleadas como instrumentos de posesión —las mujeres espiritistas en la España de finales

del siglo XIX fueron precursoras del feminismo español—, lograron emanciparse siendo reconocidas en muchos espacios y ámbitos de exclusividad masculina; publicaron y firmaron sus artículos en revistas espiritistas; superaron limitaciones tan severas como el acceso a la educación. Debatieron en congresos espiritistas temas como la reivindicación de la igualdad entre géneros y liberación de la mujer; enseñanza laica; reforma penitenciaria para la integración social de los presos; abolición completa de la esclavitud; supresión gradual de las fronteras políticas; desarme gradual de los ejércitos; secularización de cementerios; registro civil de nacimientos único y obligatorio; matrimonio civil; prohibición de la pena de muerte y cadenas perpetuas e interpretación del espiritismo en calidad de religión laica, antiautoritaria, igualitaria y socializadora.

Las narrativas sobre el *trance-posesión* de espíritus masculinos en las mujeres son similares a las de los *varones feminizados*, aunque menos frecuentes, espectaculares y cuestionadas. La transitividad hacia lo masculino y su cuestionamiento permean algunas experiencias de las *agentes religiosas del trance*; mientras unas son alabadas por la fuerza representada en la espiritualidad masculina incorporada, otras son marcadas, *corporalidad herida*, resultado del escepticismo a legitimar a mujeres que son caballos de muerto y/o de santo capaces de incorporar en sí la fuerza energética masculina.

La mujer es concientizada en el *espiritismo cruzado* y en el *sistema religioso afrocubano* en general, de una supuesta igualdad y del supuesto micropoder que ella ejerce, a la par que el propio sistema inflige la violencia simbólica en su cuerpo desde el autoconvencimiento. Otra expresión de la violencia simbólica que se identifica en este ámbito religioso es la narrativa del silencio y la subordinación femenina, aquello que no se dice por no irrespetar una autoridad masculina autorizada para dar voz. Las formas de violencia visible o invisible como rezago colonial, están perfectamente enquistadas a la lógica de la cotidianidad de las mujeres, y muy especialmente en las que construyen, reciclan o actualizan sus propias identidades como sujetas religiosas.

En las narrativas experienciales en el *espiritismo cruzado*, la mujer como sujeto protagonista es recurrente en historias relacionadas con el amor romántico: relaciones de amor-odio donde es victimizada, frágil, dominada; son las que mayormente acuden a los clásicos métodos de *amarres* amorosos para someter a la pareja sentimental y lograr la fantasía del amor

romántico y sus respectivas consecuencias a nivel espiritual y social, terrenal. Lo que denota un imaginario de la mujer construida como ser incompleto, dependiente de la pareja masculina para lograr que socialmente se considere exitosa: el modelo de familia heterosexual.

La asociación de la oscuridad, lo negro, a lo malo, lo negativo dentro del *espiritismo cruzado*, sería prudente realizar un estudio y valorar las incidencias en lo social. La concepción demoníaca de los espíritus o *muertos oscuros*, *lo brujo*, vinculado a los congos provenientes de la etnia *bantú* y los practicantes y sacerdotes de la *regla de palo monte*, debido al uso de restos humanos en sus rituales y otras prácticas mágicorreligiosas, refuerza el discurso racista¹³⁸ y colonial del imaginario de lo negro, lo africano; y en lo cual se identifica una marcada marginación histórica, política, religiosa y social hacia esa comunidad imaginada y racializada que forma parte del *sistema religioso afrocubano*. La construcción de la otredad negra colonial, con la Iglesia como figura principal, se basó en condenar patrones de conducta de los africanos —hipersexualidad, liberación emocional, hiperbolización del eros y el

¹³⁸ Rómulo Lachateñeré (2001), en su texto *El sistema religioso de los afrocubanos* a propósito de las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término *brujería*, determina que el estudio de las supervivencias africanas en el entonces llamado Nuevo Mundo se llevó a cabo con cierta ligereza —interpela la perspectiva primaria de Fernando Ortiz—, y a veces aplicándose prejuicios raciales hacia lo heredado de África y religiosos hacia todo lo que estuviera fuera del marco católico.

El término *brujería* en la sociedad africana era aplicado para determinar un agente antisocial o perturbador, considerado un desnaturalizado, cuyos actos criminales merecían toda repulsión. Eran severamente castigados con la pena de muerte y los propios sacerdotes eran los encargados de juzgarlos. Tan pronto la religión se acerca a la *brujería* es para actuar como un agente de represión, porque las religiones en la mayoría de las sociedades africanas, relacionadas íntimamente con el poder represivo del Estado, perseguían el delito de *brujería* como un elemento antisocial severamente condenado (Lachateñeré, 2001).

En la prensa durante la época de los esclavos (1790 – 1840) y en el período republicano (1902 – 1959) en Cuba, se publicaron algunos casos de delitos criminales por *brujería*, exagerados por el sentido de prejuicio y racismo coloniales. Muchos de los casos eran niños de corta edad desaparecidos, cuya culpabilidad de asesinato caía sobre algún africano esclavizado:

“(…) es muy posible que, entre los esclavos, y en los primeros días de la República, se cometieran, por los siervos recientemente libertados, actos de esta naturaleza; puesto que se sabe había brujos y criminales tarados entre dichos esclavos, cuya vida maleante debieron continuarla por algún tiempo, y más en las plantaciones azucareras donde el aislamiento y la opresión daban margen a que el hombre, que no tuvo ley en su tierra, continuara sus desafueros en aquel terrible ambiente. Pero estos son casos criminosos que deben catalogarse fuera del estudio de las religiones. Que los *brujos* usaran de tales crímenes para practicar la magia negra es cosa muy distinta que los llevaran a cabo con móviles religiosos; y aceptar esto último o es desconocer el fenómeno religioso afroamericano o bien hacer una indistinguible mezcla entre magia y religión” (Lachateñeré, 2001, p. 202).

sexo—que culturalmente atentaban contra la moralidad religiosa y que fueron, para los africanos esclavizados, catarsis efecto del sistema de vida esclava infrahumana en las plantaciones. “La esclavitud distorsionó la vida sexual del esclavo, y los racistas justificaron esas distorsiones inventando el mito de la sexualidad sádica del negro, la inmoralidad de la negra y la lujuria de la mulata” (Moreno, 2009, p.32); además de ello, el temor hacia el negro creció con la Revolución de Haití y los sucesivos alzamientos de cimarrones. El falso mito del negro violador y sus relatos de terror; los hombres negros como bestias devoradoras de mujeres blancas; asociación de lo negro con el mal; la representación iconográfica del diablo con piel negra; racializaron términos como violación, masculinidad y violencia.

Fernando Ortiz en *Los negros brujos, apuntes para un estudio de etnología criminal* caracteriza a los africanos esclavizados en general con calificativos como: brujos por sus creencias (facultades) primitivas (mágicas), adoradores de fetiches, supersticiones afroides, salvajes, amorales, bárbaros, inferiores, delincuentes (atrasados en la escala evolutiva viviendo en la civilización), y “la expresión más bárbara del sentimiento religioso desprovisto del elemento moral”; aunque detalla específicamente como brujo, hechicero, al *tata nganga*, lo llama *negro brujo congo*, distinguiendo la figura masculina, criterio de género a tener en cuenta sobre todo en la descripción que realiza sobre el *espiritismo* de los años treinta, cuarenta del siglo XX—etnografía a los espiritistas de cordón de Orilé, variante de fuerte arraigo indígena, en Bayamo, provincia de Granma—y su posición ante la *santería* y el *palo monte*

La atracción de las supersticiones afroides entre los blancos se explica en parte porque persiste la milenaria idea europea de que el negro es más temible brujo que el blanco. Allá en el Viejo Mundo esa creencia general llevó a transformar la voz **Necromancia** “magia y adivinación por medio de los muertos” en **Nigromancia**. El “muerto” se trocó en “negro”. Sin embargo, entre los cordoneros **del Orilé** esta idea está contrapesada por la premeditada antiafricanía de que ellos alardean, aun cuando las tradiciones africanas más o menos “blanqueadas”, influyan en ellos, para los **trabajos fuertes**; y en algunos centros cordoneros se observen elementos transculturales procedentes de la **santería** lucumí y de la conguería (...). Aquí ocurre como en Brasil, según el sociólogo Roger Bastide, “el espiritismo se disfraza de afroamericanismo”, cuando en ciertos ambientes persisten ciertos trazos culturales africanos que pueden ser fundidos; pero hoy día es también muy frecuente que las tradiciones afroides se encubran con formalidades y nomenclaturas del espiritismo “blanco” para poder ser admitidas en más elevados rangos sociales. Son muchos los que a la vez “trabajan por lo material y por lo espiritual”, como ellos generalmente dicen (Ortiz, 1942, p. 106).

Sobre la aparición de espíritus congos que narra Ortiz, aunque asegura que no hay racismo en el imaginario de identificación con “lo malo” a los congos, otros calificativos como “obra

atrasada” o “menos desarrollados” cuando se refiere a los rituales africanos o a los propios espíritus, nos muestra una intención de higienización y jerarquización, de distinción entre lo oscuro y malo que es lo africano, y lo bueno que es este espiritismo de base cristiana:

Los cordoneros dicen que la santería es “obra atrasada”; abomina sobre todo de los ritos sacromágicos de los congos. Con frecuencia se presenta en los “centros” un muerto negro africano. “Los congos vienen para malo”, dicen; pero en ello nada hay de discriminatorio por razón de color. Sencillamente tienen a los congos por espíritus de los menos “desarrollados” y, por tanto, hay que defenderse contra ellos, “dándoles luz”. A veces vienen “congos arrepentidos”, o sea espíritus ya “desarrollados”, y son muy estimados” (Ortiz, 1942, pág. 107).

En el *espiritismo cruzado*, se tipifican historias de mujeres y hasta niñas víctimas de acoso y violaciones sexuales por parte de espíritus masculinos de congos o espíritus oscuros que son enviados, en el caso de las mujeres, por sus esposos para ser controladas sexualmente o por otras mujeres que se disputan la misma pareja sentimental. Las mujeres vulnerables en entornos hogareños adonde conviven con fundamentos religiosos como *ngangas* y *Osain*¹³⁹ que pertenecen al esposo, atrayendo a esas espiritualidades por el deseo sexual (el cuerpo femenino) o alejándolas, debilitándolas, por el misticismo energético del sangramiento menstrual (contaminante); la influencia de los espíritus como arquetipo en el ámbito de las relaciones sentimentales, por ejemplo la creencia en que las espiritualidades de las monjas causan la frustración de las relaciones de pareja por su sufrimiento en el claustro, la vocación o a decepciones de la vida, en las parejas sentimentales de sus protegidos; o el celo de los congos por sus protegidas femeninas o el de las gitanas y las traiciones amorosas no superadas.

Como culto de disociación corporal, el *espiritismo cruzado* es una expresión de la realidad social y es un medio más para controlarla a través del cuerpo como ente y constructo social. El *trance-posesión* es la máxima expresión de la mediumnidad, es el acto palpable de la memoria historia que pone en escena personajes vernáculos que representan imaginarios sociales, arquetipos del inconsciente colectivo que constituyen un legado familiar, idiosincrático, espiritual del “deber ser”, que los propios espiritistas reproducen en sistema de representación múltiple, en concurrencia, y qué modelos debemos imitar. Si bien ello

¹³⁹ *Osain* es la divinidad de la farmacopea *yorubá*, posee todos los secretos de las plantas, sus utilidades. Es un oricha muy importante en las ceremonias de iniciación, y está presentes en las plantas que se emplean. En su sacerdocio solo se inician hombres, ya que las mujeres son limitadas por la menstruación.

podría constituir una buena manera de estandarizar valores espirituales como el amor, la caridad, entre otros, desde el ámbito del *sistema religioso afrocubano* y de perspectiva de género, ha constituido un mecanismo de control binario.

El *espiritismo cruzado* debe abrirse a espiritualidades emergentes aptas para asumir roles de guía espiritual y espíritu protector; espiritualidades emergentes que aporten a la evolución histórica, social, cultural, y a su propio entendimiento. Desplazar su mirada hacia otras tramas históricas del *patrimonio simbólico* adonde también se construyen arquetipos; reorientar y reconfigurar sus discursos a la diversidad y a la contemporaneidad.

Muchos espiritistas, sin ánimo de generalizar, no tienen clara esta percepción de necesaria consideración y actualización de las narrativas espirituales sobre lo social, que generen dentro del contexto del *espiritismo cruzado*, espacios de verdadera reflexión sobre las relaciones y las identidades sexogénicas hacia adentro y su evolución social; de espiritualidad entendida como una ruptura con la doctrina heteronormada, que propicie el ejercicio de una comunión identidad individual-espíritu, libre de atavismos y desde la riqueza de sus individualidades; en el que se revierta el orden simbólico masculino, la jerarquización, desde el diálogo y la necesaria reconciliación y reivindicación con el pasado histórico y el presente histórico.

¿Qué han legado estos arquetipos de espíritus del *patrimonio simbólico*? Detrás de la fiereza, de la voluntariedad de defender a sus protegidos, cargan y han transmitido a sus médiums, a sus protegidos, historiales de violencias, desarraigo, pobreza, enfermedad, precariedad, desventajas sociales, vejaciones, torturas, el aniquilamiento de su propio yo, el dolor de la esclavitud sobre sus pieles y su conciencia, la huida o la sublevación como únicas alternativas de libertad. Los espíritus son constructos simbólicos en los que el hombre proyecta su realidad; son un reflejo en el espejo no solo del inconsciente colectivo, de la historia colectiva, sino de nuestro propio inconsciente, de nuestra propia historia. Hay mucho más de nosotros en la construcción arquetípica de estas entidades espirituales, que lo que ellos puedan fijarnos; su relevancia está en actualizarlas desde el presente, en guiar, inspirar, sanar y complementar individual y colectivamente.

GLOSARIO

Añá. Según Ramírez (2014) es un *oricha* menor, dios de la música y vive dentro del mayor (*Iyá*) de los tres tambores *batá*: conjunto de tres tambores bimembranófonos y ambipercutivos empleados en fiestas sagradas y profanas de la santería. Se tocan percutiendo con las manos, acostados sobre las rodillas del ejecutante y en algunas ocasiones colgados al cuello. Aunque sus tamaños son distintos, tienen la misma forma. Su caja es clepsídraca, semejante a los antiguos relojes de arena. Sus cueros se mantienen tensados por tiraderas longitudinales hechas de piel de toro.

Brillumba, Briyumba, Regla Briyumba Congo. Nace del *Mayombe*, pero ha sido muy influenciada por la *ocha* y algunas manifestaciones acriolladas del espiritismo. Esta mezcla puede encontrarse en todas las ramas de *palo monte*, que no son excluyentes de otras creencias. La *regla de palo monte* se basa en el pacto con el *nfumbe*, desde el momento en que se marca a una persona ésta recibe las emanaciones y la protección que brindan los *nfumbes* a sus seguidores (Bolívar y González 1998). *Sarabanda-Oggún*, señor de todos los metales, es el guía principal de los *brillumberos*.

Cambio de vida. (También *cambio de cabeza*). “Transmisión de la enfermedad de una persona a un animal, a un muñeco o a otra persona mediante determinados ritos. Los creyentes se abstienen de visitar a muchos santeros enfermos de gravedad para evitar de que los utilice para un ‘cambio de vida’” (Ramírez, 2014, p.74).

Chicherekú. El *chicherekú* es un muñeco construido por el propio palero, con tela o con madera o con ambas cosas, el cual permanece sobre la *nganga* o muy cerca de ella, siempre dentro del ámbito místico que ella abarca o cubre, para ser imantado por su magia lo cual dota de espiritualidad que pasa de ser una simple representación para encarnar al mismo espíritu (James, 2012).

Centella, Centella Ndoki. Es un *mpungo* cuya prenda o *nganga* es una de las más fuertes del palo monte. Su equivalente en la santería es la *oricha Oyá Yansá*, dueña de los vientos, huracanes y portera de los cementerios.

Comisiones espirituales. Las comisiones espirituales que aquí presento tienen un papel activo en los rituales del *espiritismo cruzado*, y fueron descritas por usuarios espiritistas en el grupo de Facebook Espiritismo Cruzado.

L Kmpoz describió la *Comisión despojadora*: son espíritus que laboran mediante el despojo o eliminación de energía negativa, estos espíritus de acorde a su tendencia laboran de manera distinta, algunos despojan con plantas, flores, frutas, muñecos, oraciones, pañuelos etc. Son espíritus necesarios para quien realiza limpiezas y labores de sanación, dándole un lugar importante dentro de sus labores como espiritistas. Son espíritus generalmente fuertes e inteligentes con la capacidad no sólo de despojar o limpiar sino de recoger espíritus oscuros y expulsarlos. Muchos de estos espíritus son baluartes contra el mal de ojo y otras enfermedades y dolencias. Dentro de este grupo tienden a estar los misioneros, algunos congos, algunos haitianos, monjas e incluso espíritus que en el ayer se dedicaban a estas labores espirituales.

La *Comisión científica* relata *L Kmpoz*, es un grupo de espíritus dedicados a ofrecernos conocimientos de las distintas materias, allí encontramos abogados, médicos, profesores, matemáticos o físicos. También encontramos pintores y músicos. Estos espíritus se le ponen en sus representaciones, objetos afines a su labor como compases, instrumentos técnicos etc.

Otra comisión espiritual es la *china*. Sobre ella posteo *M Chaviano*: *La Comisión y los espíritus chinos también están presentes en el cuadro espiritual de muchas personas sin embargo muy poco se habla sobre la atención a estos espíritus. Son seres cuyo arquetipo casi siempre se asocia con personas humildes y muy perseverantes, sumamente trabajadores por lo cual logran prosperar económicamente. Casi siempre que alguien tiene un espíritu chino piensa en representarlo con una imagen del Buda Gordo, Hotei o Buda Feliz sin embargo es bueno saber que esto no es del todo correcto porque por supuesto todos los espíritus chinos no fueron budas. En la atención a los espíritus chinos, además del vaso con agua, las flores y las velas se pueden incorporar el incienso, bolas de arroz cocido, frutas y vino de arroz. En China la tradición es ofrendar el vino llamado “Baijiu” que es considerado la bebida nacional de China y que también se conoce como “licor Chino” o “licor transparente”, y proviene de la familia de licores destilado y puros del sorgo, del arroz glutinoso o del trigo. Además, se les puede representar con un cuenco o tazón con tres*

monedas chinas dentro (sueltas o atadas por una cinta roja) y cubiertas con una capa de arroz crudo y un incienso dentro. Los chinos tienen por tradición quemar papel pues creen que este se dispersa hacia el más allá y allí puede ser usado por los difuntos. Generalmente, sobre los papeles se representan elementos de lujo como vehículos, dispositivos electrónicos, mansiones, objetos de aseo, entre otros elementos que las personas fallecidas puedan utilizar donde quiera que estén. Este papel se conoce como papel joss o papel fantasma/espiritual, como también es conocido, ya que es un papel que se suele quemar como ofrenda a los antepasados. En este rito u homenaje no puede faltar la quema de papel joss el cual tenga impreso billetes falsos ya que esto simboliza la riqueza para la próxima vida. Para representar a estos espíritus o agasajarlos se les puede poner una linterna blanca de papel. Las flores preferidas son los crisantemos principalmente los de color rojo. El espiritismo kardeciano también dirigió su mirada al espiritismo chino. En la Revista Espírita de 1868 Kardec dedicó ocho páginas a un artículo sobre la filosofía china y la Doctrina de Lao-Tse.

Comisión árabe: Comisión de movimiento y traslado, compuesta por seres de luz de alto nivel evolutivo como árabes, moros, etcétera., que cumplen funciones de guías espirituales; es la comisión de aquellos seres que se movían de pueblo en ciudades, de ciudades a países, de desenvolvimiento económico, negocios. Seres muy espirituales, la mayoría trabajaban con los astros; se les puede atender en la bóveda o en el techo de la casa o en un lugar abierto donde se tenga visión del cielo. Se puede colocar en una copa de agua, una piedra blanca de cuarzo, una Luna, una estrella, un Sol, dedicado a la comisión árabe; también un plato con arena, una pirámide y monedas.

Comisión de curas y monjas: Comisión cristiana compuesta por curas, monjas, frailes, seres de una elevada evolución espiritual que cumplen la misión solo de ser guías espirituales. En ella buscamos el consuelo a nuestras penas, la ayuda, la paz y el amor que podamos necesitar. Se puede atender en la bóveda o visitando una iglesia católica y escuchando misa; se le puede poner en la bóveda una Biblia, un rosario, azucenas o mariposas e incienso de iglesia. A esta comisión se le reza padre nuestro, avemaría y se le cantan himnos de la Iglesia. Estos espíritus pueden bajar por el cuerpo de sus hijos igual que otro espíritu, solo que no se quedan mucho tiempo en el plano físico.

Diferencia ontológica entre espíritu y muerto, relación *espiritismo cruzado* – regla de *palo monte*. La diferencia ontológica entre *espíritu* y *muerto*¹⁴⁰ radica en la capacidad de acción que se le conceda al espíritu, presente como término y como individualidad en ambas variantes de expresión de religiosidad popular; y en el desarrollo de ambas entidades, por los procesos de reencarnaciones sucesivas, y por el grado de elevación que en cada momento pueda obtenerse (James, 2012).

El espíritu sería “la posición de divinidad, en términos de inteligencia, conciencia, capacidad de creación y comunicación, etc., que cada persona posee por el sencillo hecho de nacer” (James, 2012, p.122) y es asumible como alma por su capacidad cognoscitiva; reside en la cabeza de cada individuo; se adhiere a la osamenta por un tiempo, tras fallecer la persona. Para la doctrina espírita kardeciana, los espíritus son seres inteligentes de la Creación, que pueblan el universo fuera del mundo material, y constituyen el mundo invisible. Son las almas de aquellos que han vivido en la Tierra o en otros mundos, y que han dejado su envoltura corporal (Kardec, 2009).

En el *palo monte*, el muerto posee cierta naturaleza de materialidad, como en ningún otro sistema mágico-religioso cubano ama la materia, la desea, la persigue y la encuentra por la mediación del palero, “el propósito del Palo Monte es obtener beneficios, de uno u otro tipo, para los mortales en la vida de los mortales; su meta es el hombre que anda por las calles

¹⁴⁰ “La diferencia entre muerto y espíritu (...) puede ser establecida si se acepta el principio de la reencarnación. Todo espíritu, antes de ser espíritu, fue muerto. En la medida en que el muerto inicial, primario o en la primera fase o paso de la evolución en el sentido del perfeccionamiento, vaya ganando en espiritualidad, podrá convertirse en espíritu puro, habitando en el espacio de las fuerzas trascendentes creadoras. Claro que el proceso de perfeccionamiento no siempre es lineal y ascendente, sino que en ocasiones se retrocede hacia una etapa ya andada o hacia varias; es decir, el muerto en sus reencarnaciones puede como quien dice resbalar y caer. Y este descenso, que es un riesgo siempre patente, puede hacer retroceder al muerto a la condición de *nfumbi* en el interior de un caldero. Porque el perro de prenda, el *nfumbi* en el vientre de la *nganga*, es la base menos espiritualizada del muerto, más cercana a la terrenalidad, la cual, en efecto, acaba, en términos religiosos, de abandonar y la añora con mucha fuerza, con muchos deseos de gozar lo que la gozó cuando era mortal, y esta cercanía a la terrenalidad es, precisamente, lo que hace posible el pacto con el palero. ¿Cuándo puede decirse que el muerto, en su ascenso, ha roto ya la fuerza gravitacional —por llamarla de alguna manera— que lo atrae a la tierra, la fuerza de sus pasiones, deseos y ambiciones que sufrió o disfrutó estando en vida, y por tanto, con ello podrá iniciar un ascenso menos riesgoso y comprometido? Puede afirmarse eso cuando el difunto se presenta en el cordón espiritual, o en la misa espiritista que precede a toda ceremonia de Palo Monte, y da testimonio evidenciando su conciencia de encontrarse en una situación nueva, la cual ha aceptado con resignación. Así pues, una explicación a la diferencia entre muerto y espíritu, dentro del universo religioso de la *ngangulería* y el espiritismo cubano, radica en el grado de desarrollo de ambas entidades, por procesos de reencarnaciones sucesivas, por el grado de elevación que en cada momento pueda obtenerse” (James, 2012, pp.118, 119).

caminando y respirando, y para alcanzar ese beneficio utiliza al o a los muertos” (James, 2012, pp.120-121).

Égungun. En África, los atributos que lleva *Égungun* son: una máscara, amuletos, tambor característico, un machete utilizado para sacrificar ofrendas a *Égungun*, *alapata* y *alate Orun* (símbolo del culto de *Égungun*). Este *oricha* prohíbe: la tela roja, el aceite de las almendras de las nueces de palma, el melón y la manipulación de sus atributos por las mujeres cuando atraviesan el período menstrual. Las mujeres no deben entrar a la capilla de *Égungun*. A *Égungun* se le ofrecen chivos, chivas, gallos, gallinas, palomas, nueces de cola, aceite de palma, panes fríos de maíz, razupo de frijoles, maíz cocido, ginebra, vino de palma y pimienta de guinea (De Souza, 2005).

El espíritu de los antepasados se materializa en *Égungun*. Este es la encarnación de los espíritus en una persona muerta de quien se cree que ha venido de *Orun* (el mundo espiritual) a visitar a sus hijos; de aquí que se le llame *Ara Orun*, «el ciudadano del Cielo». Muchos *Égungun* utilizan diferentes máscaras o amuletos que se han puesto negros por los años que han permanecido en contacto con la sangre de sacrificios. Se cree que la persona viva que se pone el traje de *Eggun* de la familia, también adquiere los poderes espirituales de los antepasados que representa. En esta forma materializada, el *Eggun* puede hablarles a los vivos y rogar por ellos. A las mujeres y a los no iniciados les está prohibido acercársele y los hombres que se le enfrentan deberán quitarse el sombrero y los zapatos, y postrarse (De Souza, 2005).

Eggun y los espíritus. *Ègúngún* (*Égungun* o *Eggun*) es la divinidad u *oricha* que representa el culto de los antepasados, a los ancestros familiares y religiosos, y no la muerte misma como algunos piensan; también se le conoce como *El muerto*. La relación espiritual del africano con sus muertos, es decir su genealogía, se basa en relaciones afectivas (De Souza, 2005).

La palabra *eggun* es relativa a energía espiritual, se refiere también a otros espíritus con una connotación diferente a la del *espiritismo cruzado* ligados a la práctica de *ifá* y al *palo monte*. Esta tipificación de espíritus no se considera *pura* en la doctrina kardesiana ni por los espiritistas cruzados de prácticas más “ortodoxas”, debate contradictorio no resuelto en la relocalización, contextualización de estos postulados básicamente cristianos, ya que la

denominación de *cruzamiento* ha sido la integración a esta élite colonial clasificatoria de los espíritus de los africanos esclavizados, lo que por momentos produce un espacio de tensiones. *Espíritus puros, de luz, ángeles guardianes, guías espirituales* son entes que han alcanzado la perfección espiritual expiando sus culpas terrenales, que los hace acreedores de ser ángeles guardianes e invocados en la *bóveda espiritual* principal espacio de culto; se diferencian según el poder, la inteligencia, el saber y la moralidad, y su proximidad a Dios.

No son considerados puros en esta visión ortodoxa kardesiana, los espíritus que fuman, beben, ni los que requieren del trance para comunicarse con los humanos —cuestionamiento presentado por la espiritista *M Chaviano* en el grupo de Facebook, *Espiritismo Cruzado* de la Congregación Espiritual Alma Inmortal San Miguel Arcángel bajo el título *¿Puede un espíritu congo ser Ángel de la Guarda?*—. Su impureza o imperfección espiritual está determinada a la sujeción a las necesidades y vicisitudes de la vida material, lo mundano, y al repertorio de acciones que caracterizan la presencia de espiritualidades de esclavos cuyos códigos expresivos de violencia como enterrarse agujas, alfileres, quema del cuerpo, succión de llagas, ingestión incontinente de alcohol, girones violentos, siendo la ira representada, un medio de expresión del horror de la esclavitud.

Espiritualismo trinitario mariano. Es una religión popular muy extendida en los medios urbanos marginados mexicanos, que surge en la Ciudad de México a mediados del siglo XIX; e integra elementos del cristianismo —cuyo eje está en la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, y también en la Virgen María— con conceptos y técnicas de trance del espiritismo europeo que tuvo su auge en los años previos a la revolución mexicana. Del texto de Silvia Ortiz (1999) *Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano* he rescatado algunos planteamientos que dan cuenta del principio estructurador de esta práctica en la que la participación femenina en sus rituales adquiere relevancia.

Ortiz (1999) no solo realiza un análisis de la valencia diferencial sino también de la construcción simbólica de la corporalidad femenina y el poder que esta adquiere mediante el trance posesión. La concepción del género y su función social son asignados mediante el ritual: cátedras de enseñanza doctrinaria y ritual curativo, y la asociación a una identidad espiritual reconocida. Las mujeres que se inician en el espiritualismo trinitario mariano participan en las jerarquías religiosas, encuentran respuestas a sus necesidades espirituales,

sicológicas y sociales mediante un poder simbólico relevante que las dota de prestigio y reconocimiento social. Es mediante la domesticación del trance, que ellas se apropian simbólicamente de las cualidades genéricas masculinas valoradas socialmente como superiores, propiciando lo que la autora ha denominado terapia compensatoria.

La participación mayoritariamente femenina en el culto está basada en las fundamentaciones de su creador el líder carismático Roque Rojas Esparza y la Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías, fundada en 1866. Uno de los rasgos de la institución era la oposición a la práctica machista en la administración, con la participación igualitaria de hombres y mujeres por lo que constituyó el ingreso del sector femenino a la estructura eclesial, un acto de democratización de la rigidez a partir del argumento de la igualdad espiritual de ambos géneros (Ortiz, 1999).

El cuerpo en el *espiritualismo trinitario mariano* ubica al sujeto en el universo y en la naturaleza mediante dos sustancias opuestas y cualitativamente distintas: el *cuerpo físico* —distingible por la diversidad biológica— y el *cuerpo espiritual*—se basa en cualidades distintivas para hombres o mujeres—, con atributos y características opuestas y complementarias denso/sutil, material/inmaterial, finito/perdurable, intrascendente/trascendente. Las cualidades del cuerpo ritual son citadas frecuentemente en el discurso religioso para caracterizar los espíritus masculinos o femeninos: emotividad/razón, debilidad/fuerza, sensibilidad/lógica, emoción/inteligencia, volubilidad/firmeza. Lo cual proyecta la realidad social al imaginario colectivo y preserva la dominación de uno de los géneros sobre el otro; identificado en el discurso patriarcal de sumisión y obediencia al Padre Eterno Gran Jehová como arquetipo modelo de la vida familiar así como en la fuerza sobrenatural adjudicada al poder masculino, fuerte, sabio, determinante, decisivo y autoritario, mientras la Virgen María como modelo femenino y en función subordinada, media en las solicitudes de los fieles ante la jerarquía mayor y es asociada a lo femenino, a la emotividad, sensibilidad, dulzura y benevolencia (Ortiz, 1999).

Para el *espiritualismo trinitario mariano* el trance es una contracultura de liberación catártica, se regula y domestica para funciones de terapia emocional aplicadas a minorías oprimidas que expresan síntomas neuróticos de inconformidad, por ello según la autora, en sus templos son reclutados individuos con síntomas de despersonalización frecuente, estados sicomotores

amnésicos como sonambulismos y ciertas formas de desdoblamiento de la personalidad, epilepsias y estados histéricos frecuentes en el sector femenino. Se encuentran mediante la transferencia ritual del trance, la resolución simbólica de tendencias homosexuales inconscientes o reprimidas, que se liberan durante el trance sin lesionar la autoconciencia y sin menoscabar la personalidad en conflicto (Ortiz, 1999).

Lucero Mundo, Lucerito, Cuatro Vientos o Simandó. *Nganga. Cuatro Vientos o Simandó* es la fuerza del punto cardinal sur, y a la vez es la fuerza causal del poder de los vegetales, cuya máxima ostentación es el bosque o selva, fuente de vida y muerte. También es el juego de fuerzas contradictorias naturales, semejante al concepto dialéctico de la naturaleza; es lo bueno y lo malo en una concepción unitaria muy difícil de concebir, y más de explicar a los occidentales. *Simandó* siempre está presente en todo y todas partes. Sin él o ella no hay realización perfecta con firmeza (Díaz, 1998). *Lucero* en la *santería* es *Eleguá, oricha* mayor. Dueño de los caminos, las encrucijadas y las puertas. Se sincretiza con los santos católicos San Antonio de Padua y el Niño de Atocha.

Energía. En el *palo monte*, según Joel James Figarola (2012) se asume como cantidad de fuerza que activa y une, articula, establece un flujo constante entre singularidades distintas, de interacciones e interinfluencias. Para la Regla, la relación practicante-nganga es el ejemplo por excelencia de presencia de energía. Cuando se realiza un ejercicio cualquiera —de un signo u otro, con una intención u otra— hay desprendimientos direccionados de energía que van desde los fundamentos del Tata que realiza el ejercicio en cuestión, hacia el individuo a favor del cual o en contra del cual el ejercicio se lleva a cabo (James, 2012).

Ikú lobi ocha. La transcripción de la frase ha resultado controversial entre los practicantes de la *regla de ocha* o *santería*; generalmente se ha entendido además, que varios *orichas* alcanzaron su condición “divina” tras la muerte y ello se pone de manifiesto, por ejemplo, en la deificación de *Changó* quien fuera rey de Oyó en Nigeria, adorado tras su muerte como divinidad del fuego. Al respecto, el *babalawo* e investigador, Víctor Betancourt (*Omolofaoró*) en su *Tratado sobre la Corrupción Lingüística de los Afrodescendientes*, acota: *IKÚ LÒ BÍ ÒŞÀ*, “La muerte se utilizó para que naciera la tradición”. Esta frase popular, muy extendida en el saber de los afrodescendientes, se interpreta como: “El muerto parió al Santo” (*Eegún bí Òşà*). Lo que para muchos estudiosos significa: “Hacer

exactamente lo que nuestros antepasados, hicieron antes que nosotros”. De ello, es que se pudiera considerar el costumbrismo a seguir y las fieles enseñanzas de nuestros mayores. Sin embargo, el hermetismo y las condiciones de marginación por las que atravesaron muchos afrodescendientes, frenaron y afectaron, significativamente, la acostumbrada tradición oral. Por tales motivos, se debería tomar muy en serio la fuente del conocimiento de donde queremos recibir el legado.

Inzambi. Dios Supremo de la *regla conga*. *Nsambi kuna ezulu* (Dios está en el cielo); *Nsambi kuna ntoto* (Dios está en la tierra).

Es el culto a *Insambi*, *Nzambi*, *Nsambi*, *Zambia*, *Pandilanga* o *Nsambia* (Ramírez, 2014; James 2012; Bolívar y González 2009; Fernández 2005; Díaz 1998) el objetivo principal de la Regla Conga. *Insambi* proyecta en ella, como Dios supremo, un vitalismo más que un animismo; no se ocupa de los problemas personales, es el Sacerdote o Tata Grande a quien hay que pedirle licencia, bendición y ayuda. No se le adora; se representa en una gráfica geométrica sagrada o *patipemba*¹⁴¹. Manifiesta su poder de vida a través de lo creado: *Ntango* el sol, y por los otros astros del firmamento. Es fuerza cósmica vital, de vida y muerte que todo lo puede y sabe. Es la energía y la fuerza creadora de todo cuanto existe. Habita en el espacio, y por eso se llama *Nsambia Mpungun*. Creador de lo que existió, existe y existirá.

Itá, ceremonia del. Ceremonia consistente en arrojar los caracoles por parte del *oriaté* —maestro de ceremonia— durante el *kari-ocha* o ritos del asentamiento de santo, también conocido como *sodorisa* (nacimiento en *ocha*). Se lleva a cabo en la tercera jornada de la iniciación con el fin de efectuar el marcaje de los *eué* o prohibiciones para el iniciado en santo, aspecto de suma importancia, pues estas regirán durante toda su vida (Ramírez, 2014).

Lucumí. El origen de esta palabra, según William Bascom, es el vocablo yorubá *oluku mi*, que significa “mi amigo”, y era el saludo entre los negros esclavos, por lo que se le atribuye que los españoles comenzaron a llamarlos *lucumí*.

Malongo, Regla Malongo o Shamalongo. “La forma de trabajar de esta rama de Palo está fuertemente influenciada por la *regla de ocha* o *santería*. Sus seguidores se identifican con

¹⁴¹ Firmas sagradas que identifican a espíritus y divinidades.

sus *orishas*, y sus trabajos son con flores, hierbas, despojos y rogaciones. Pero también toma mucho del así llamado Espiritismo Cruzado. Los devotos del *Shamalongo* tienen guerreros en calidad de guardieros, que adoptan distintas formas: de ave, de garabato y de muñecos confeccionados con palos duros, llamados luceros. Sus *nkisis* tienen el mismo fin que los de las demás ramas: proteger y proporcionar prosperidad a sus dueños y a los ahijados de estos” (Bolívar y González 1998, p.46).

Los devotos del *Shamalongo* tienen una gran aceptación como “paleros espirituales”, utilizando en muchos casos oraciones propias del espiritismo, así como flores, hierbas y cantos muy asociados a los rituales espiritistas. A muchos de estos Padres o Madres no se les enseña cómo entrar a un *nso nganga* donde se esté “jugando” Palo, ni tampoco se les adiestra en los cantos que en él se entonan —los muy famosos cantos de puya—, recreación criolla de los que cantaban los esclavos *congos* y *ngolas*. Esos cantos exacerban los ánimos, al punto de que muchas veces se inician trifulcas por lo tajante de sus letras y lo picaresco de sus alusiones (Bolívar y González 1998).

María Lionza. El culto de posesión venezolano de María Lionza, es un fenómeno religioso híbrido, de debate, reelaboración y producción cultural. De gran flexibilidad y extraordinaria capacidad de diálogo sobre aspectos de la realidad nacional como la modernidad petrolera, es considerado arcaico y entronca con un paisaje esencial prehispánico. Culto rural de principios de siglo XX, síntesis de algún tipo de prácticas y creencias de origen indígena que soportaron el empuje de la evangelización católica y se mezclaron con elementos africanos traídos por los esclavos de las haciendas de la región; degenerándose y prostituyéndose al caer en manos de las clases populares y por la mezcla con la santería y la *macumba* brasileña (Ferrándiz, 1999).

Francisco Ferrándiz (1999; 2002) en sus textos *El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos* y *Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano* sintetiza algunos criterios de género en las prácticas mariolionceras: producción de formas de corporalidad contemporáneas producto del entrelazamiento histórico de prácticas, imaginarios e ideologías políticas (populares, elitistas, masivas), así como de la textura de las territorialidades en las que se ha desenvuelto el culto.

Primero: *Construcción de identidad étnica y de género en negociación permanente con los espíritus mediante el trance*. El trance espiritista no es un estado de consciencia absoluto, sino un continuo de sensaciones hasta posesiones de gran profundidad e intensidad. En este contexto los espiritistas mariolionceros hablan de los recostamientos o “arrastramientos” parciales del universo corpóreo espiritista al ámbito de la vida cotidiana. Una vez que las materias adecuan sus cuerpos y capacidades sensoriales a la percepción e interpretación de fluidos, el trance se convierte en una latencia permanente, y algunos de sus rastros llegan a permear la cotidianidad. Uno de los elementos típicos de este desbordamiento del trance es el traslado a la vida diaria de las materias de algunos de los gestos característicos de los espíritus que les poseen, por lo que muchos hombres se resisten a ser poseídos por los fluidos de espíritus de mujeres porque temen que los “afeminen”. Actitud que encontré en muchos otros médiums varones y que no tiene tanta incidencia entre las mujeres espiritistas. Para lo cual se han desarrollado técnicas de contención del trance para tratar de expulsar los fluidos femeninos (Ferrándiz, 2002).

Y las *transacciones carnales que tienen lugar durante la posesión y cómo estas son determinantes en la construcción de la masculinidad de los médiums*. Dentro de las múltiples categorías de espíritus presentes en el panteón de María Lionza, cada grupo de culto desarrolla una serie de afinidades que son de índole tanto individual como colectiva, por lo que colectivos masculinos dejaban pasar con mayor asiduidad en sus cuerpos, espíritus masculinos como los chamarreros, caciques indígenas, malandros entre otros (Ferrándiz, 2002).

Mayombe. Nombre de un bosque en el Congo, un reinado poderoso y muy antiguo y una orden mágico-místico-religiosa de palo monte o *sutamutokuni*. Fue el primer estilo religioso *bantú* llegado a Cuba, y que le dio origen a cuatro estilos, de los cuales dos crearon otros tres nuevos estilos; por ello se considera la más pura. En esta rama o genealogía religiosa palera, el palero entra en trato directo con el *nfumbi* o muerto de la prenda (Díaz, 1998; Ramírez, 2008).

Monte, selva, bosque. En lengua *bantú* o conga: *Nfinda Anabutu*. “Primeramente en la selva se enterraban, junto a árboles protectores, los cadáveres humanos; así la selva fue a la vez

*nfínda kalunga*¹⁴², campo de los muertos. El monte, bosque o selva tiene valor religioso y mágico entre los descendientes *bantúes* de Cuba. A pesar de que la gran parte de la mística y rituales han sido reducidos a su mínima expresión, se conservan ceremonias, prohibiciones y fórmulas para visitar y conducirse en el monte.

Moyuba. Saludo al *oricha* (divinidad), tributo, alabanza. // Solicitud de autorización al *oricha*. *Moyugba personal* se refiere a la invocación de cada sacerdote (*babalocha* o santero) o sacerdotisa (*iyalocha* o santera) de la *santería*, “la cual debe decir al comenzar los ritos o los actos adivinatorios. Esta se la debe enseñar su padrino o madrina y la cual, aparte de los rezos y *súyeres* (cantos) iniciales y comunes para todo consagrado, debe contener la relación de todos los familiares (...) difuntos del iniciado y la relación de todos los santeros y santeras y *babalawos* (sacerdotes de *Ifá*) de la familia religiosa a la que pertenece y que estén fallecidos” (Ramírez, 2014, p.211).

Mpungu, mpungo¹⁴³ y *nfuiri*. Espíritu. “Fuerza vibratoria natural. Fuerza o principio vitalizador. Para los congos, los *orichas lucumíes* son *mpungos*. Hay *mpungus* para bien y para mal, según su naturaleza y funciones y usos” (Díaz, 1998).

Muerto y espíritu. “La categoría de muerto como concepto, de manera general, nunca asciende, se mantiene siempre en tierra. Para el espiritista, el espíritu asciende a las entidades superiores en virtud de los rezos y demás oficios religiosos de los mortales que han quedado, por ahora, del lado de acá de lo existente. Para el Espiritismo, a diferencia del Palo Monte,

¹⁴² La voz *kalunga* se presta a investigaciones lingüísticas, porque significa agua de mar, la mar. Es un título del *mpungo Yaya Lango* o *Madre de Agua*. También se usa para comprender un título de la necrópolis: *nfínda Kalunga*. Si ciertamente *Kalunga* es título de la *lucumí Yemayá*, habrá que admitir que este *oricha* entre los *congos* representa o patrocina a la muerte, mientras entre los *lucumíes* es la Gran Madre o el agua de mar donde tuvo origen la vida orgánica (Díaz, 1998).

¹⁴³ “El *mpungo* es una entidad superior al muerto, dentro de la concepción trascendentalista de la palería, y esto le otorga un poder y una rapidez en la actuación muy por encima de iguales referencias en cuanto al muerto. Los riesgos estriban en que el *mpungo* puede virarse contra el palero que le ha solicitado que realice el trabajo en cuestión, bien porque el palero no haya cumplido los términos de lo acordado previamente para la consumación del daño, pues con los *mpungos* existen también modalidades de pacto, o bien porque el *mpungo*, en tanto visión superior por mayor cercanía a *Inzambi*, en la propia realización del trabajo dañino haya cobrado conciencia de no llevarlo a término por considerarlo inconveniente al orden de lo establecido. Tanto en un caso como en el otro, el castigo al palero consiste en hacerle sufrir un daño semejante al que él había intentado causar a otra persona” (James, 2012, p.135).

el espíritu no juega un papel activo, no se trabaja con él tal como se realiza en el Palo, en el cual el espíritu siempre es reversible a la inmediata condición anterior de muerto. En Espiritismo, a la inversa, el muerto siempre es remitible a su inmediata y superior circunstancia espiritual. El espíritu es llamado, convocado para ser consultado para que ayude, para que aconseje. En cierta forma, la *nganga* y cualquier otro tipo de caldero, y la media unidad espiritista, son términos equivalentes, es decir, ocupan el mismo lugar dentro de cada sistema respectivo, pero de signo contrario desde el punto de vista operacional. Uno, el congo, juega un papel mucho más activo que el otro, el espiritista, que se ajusta mejor a una actitud pasiva, como de espera” (James, 2012, p.120).

“Para el espiritista, en cambio, el propósito es ayudar al perfeccionamiento de los seres humanos, por reencarnaciones sucesivas, en su doble condición de materia y espíritu; para lograr esto el espíritu utiliza transitoriamente y en cada fase de superación, a la singularidad corpórea de un mortal determinado. Como se ve, los términos ocupan lugares exactamente opuestos a cada sistema” (James, 2012, p.121).

Ndoki. “Entidad mandadera de la prenda. Es el espíritu de la prenda. Es el espíritu de un muerto que el tata *nganga* usa como *ndoki* de la prenda. No es equivalente al diablo judaico-cristiano; tampoco es malo o bueno, sino que puede ser usado para lo que moralmente son acciones calificadas de malas o buenas. Por otra parte, un *ndoki* es bueno cuando hace lo que se le pide, malo cuando no” (Díaz, 1998, p.112).

Ngando. “Atributo del fundamento” (Díaz, 1998, p.114). Extensión de la *nganga* o prenda principal, y que puede consistir en un tarro mágicamente cargado hasta la confección de una *nganga*.

Nkisso, nkise. “Espíritu de otro mundo (muerto) que habita esclavizado en la *nganga*” (Ramírez, 2014, p.224).

Nkita, Nsasi Siete Rayos. *Changó lucumí*, Santa Bárbara católica. “También los paleros lo llaman *Siete Rayos*, pero su verdadero nombre es *Nsasi*. Su color es rojo bermellón y lleva una espada de guerrero jefe; es rey con mando y representa una fuerza natural, la del fuego, no obstante la personificación social. Es la fuerza cósmica del este; es positiva y opuesta a la del oeste, representada por *Sarabanda*. *Nkita* representa una fuerza muy activa equivalente

al fuego, el cual es un principio natural. Esta fuerza la aplaca *Tiembla Tierra*. Se transcultura con *Changó* y con Santa Bárbara a causa de ciertas semejanzas en las significaciones, no obstante se trabajan con distintos métodos. Estas fuerzas (estos *nsambes sutamutokuni*) no son los santos católicos, aunque en ellos se han transculturado en Cuba, lo que ayuda a oscurecer las ideas originales” (Díaz, 1998, p.129).

Changó es un *oricha* mayor que goza de gran popularidad en la *regla de ocha*, de quien se dice es su rey. Divinidad del fuego, del rayo, del trueno, la guerra, los tambores, la música y la belleza viril. Representa todas las virtudes y defectos concentrados en una persona: trabajador, valiente, buen amigo, adivino, curandero, pero también mentiroso, mujeriego, pendenciero, jactancioso y jugador. Es el fiscal de la *ocha*, está presente en todas las iniciaciones de la Santería en la representación simbólica del racimo de plátano que cuelga de uno de los laterales del trono. Patrono de los guerreros y tempestades. Padre de los dioses gemelos *Ibeyes*. Sus collares son rojo y blanco alternos.

Odu. También llamado *oddun*, *oddú*, *ordú*. Letra o signo que conforma el sistema adivinatorio de *Ifá*, aunque también así se le denomina a los determinados en sistema de adivinación por los caracoles (*dilogún*).

Olokun. *Oricha* mayor dueño del océano, le pertenecen sus riquezas y sus misterios. Es andrógino. Se considera esposo, padre o uno de los caminos de *Yemayá* y también esposa del *oricha* agricultor *Oricha Oko*. Es *oricha* de comercio, muy entregado por los *olocha* especialmente por problemas de salud y estabilidad, en una hermosa ceremonia que comienza y culmina en el mar. Tiene mucha relación con los muertos (*egun*). Algunos *patakinés* cuentan que *Obatalá* lo tiene encadenado en el fondo del océano, por ser *Olokun* el (la) causante del diluvio universal. En sus collares predominan las perlas cristalinas, distintos tonos de azul, verde y rojo. No se sincretiza con ningún santo católico ni tiene caminos. *Sus hijos* tienen las mismas características que los de *Yemayá*.

Oricha. Deidad del panteón *yorubá* equivalente a los santos en la religión católica o a los dioses y semidioses de la mitología griega y romana. En Cuba han sido objeto de adoración unos cuarenta *orichas*, algunos de los cuales están actualmente en desuso o son adorados por muy pocos *ilé ocha* (templos de la Santería). Los *orichas* se multiplican en caminos o avatares, cada uno con características peculiares, pero sin dejar de tener los elementos

esenciales. Los *orichas* pueden ser mayores o menores (Ramírez, 2014) y representan los elementos de la naturaleza y las imperfecciones de los seres humanos, de los cuales fueron formados algunos a imagen y semejanza. Pueden llegar a ser arquetipos establecedores de modelos de expresión de masculinidad y feminidad tanto para iniciados en su culto o no, aportando varios elementos que contribuyen a una reductibilidad heteronormativa de expresión de género, social y cultural.

Oyá. Según el *babalawo* Víctor Betancourt, *Oyá* fue la primera esposa de *Ògún*, a quien abandonó y siguió a *Şàngó*. También se dice que es la madre que castiga nueve veces o madre de nueve hijos. Ella está conectada con el mercado (*Ojà*). El mercado representa el comercio y el trueque económico, el porqué el dinero cambia tan rápidamente de unas manos a otras; produce fortunas o las disipa en un segundo; el pobre deviene en rico y el rico en pobre. Hasta hoy se le rinde culto con un trono que imita al mercado denominado *Aasàràsan*. Conocida en la jerga cubana como “*sarasa*”. En su aspecto benéfico contribuye a que los frutos caigan de los árboles para ser recolectados por las mujeres y llevados al mercado. Es también conocida como la portera del cementerio, ya que metafóricamente, el Cielo y la Tierra están separados por el mercado mítico conocido: *Ojà Eejìgbómekùn* que, a su vez, simboliza una funeraria. Por esas razones *Oyá* está de acuerdo con la muerte (*Ikú*). *Oyá* es dueña de los funerales y por ello se le pide para que postergue la muerte de una persona. Está conectada con los espíritus de los antepasados, mediante su mensajero llamado *Afeefe* “brisa gentil”. Fue la primera mujer que apaciguó y domó a *Egúngún* utilizándolo contra el poderío de los hombres. Por tal motivo, todas las festividades mortuorias llevan todos los símbolos alegóricos de este *Òrìṣà*. Con las tiras de su ropa desgarrada es que se viste a *Egúngún* y los bastones ancestrales (*iṣa*). Es adorada en el río *Odò Oyá*, afluente del Níger donde se cree que se ahogó. La tradición nos dice que el río se formó originalmente por las copiosas lágrimas que ella derramó el día que murió su esposo. Sus Tabúes son el humo de tabacos, de cigarrillos y el carnero. Las ofrendas de comidas de *Oyá* son: la berenjena, el *ègbo* (maíz guisado y machacado, cocinado muy blando), y el *àbódo* (pudding de maíz de la tierra). Su collar es confeccionado con cuentas de matipó.

Patipemba. Diagramas que conjuran mágicamente a santos y espíritus en la *regla conga*. “Dibujos cabalísticos en la regla de palo monte, utilizados en la confección de las *ngangas* o cazuelas para llamar a la deidad hacia estas. Unas son más complejas que otras. Aunque con

elementos comunes en un mismo santo, difieren unas de las otras. Si la *nganga* es para hacer el bien (cristiana), se hace con yeso blanco; si es para el mal (judía), con carbón. La firma no se traza sin antes invocar a *Nsambia* y pedir permiso a los muertos y al *mpungo Lucero*. Ningún *ngangulero* hace su firma completa en público para no exponerse a que la utilicen para hacerle daño o restarle poder” (Ramírez, 2014, p.136). Constituyen signos de identidad religiosa, relación magia-individualidad, prestigio y poder al interior del culto.

Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje. Es un producto netamente cubano. Fue fundada a mediados del siglo XIX por Andrés Facundo de los Dolores Petit, un hombre blanco. Este hombre sorprendente y profundamente místico era, al mismo tiempo, Terciario de la Orden de San Francisco del pueblo de Guanabacoa (La Habana), devoto de la *regla de ocha*, *Issué de Bakokó Efor* en la *sociedad abacúa* y Padre *Nkisi* de la *regla de palo monte* que él mismo fundara. Aunque no hemos podido encontrar pruebas de que Petit fuera también Hermano Masón, en la liturgia y los ritos *kimbiseros* se aprecian rasgos de la masonería. La *regla kimbisa* difiere del *mayombe* y de la *brillumba* en que su creador trató de incluir en ella no sólo algunos de los ritos y conceptos de las otras manifestaciones religiosas afrocubanas, sino también del espiritismo y del catolicismo. Es posible afirmar, pues que si hay en Cuba una práctica religiosa real y deliberadamente sincrética, esta es la *regla kimbisa* (Bolívar y González, 1998).

Rayamiento. Ceremonia liminal en la que hombres y mujeres, en igualdad de condiciones, llegan al sacerdocio —*tata nganga* o *yayi* respectivamente— en la *regla conga*, lo cual constituye también un prestigio;

“(…) toda iniciación, y acceder a ver es una forma de iniciación, es morir, estar con los muertos y resucitar ya de acuerdo con ellos. El cerrar los ojos equivale a morir; mirar la llama de la vela es estar con los muertos; ver es resucitar de acuerdo con ellos. De aquí se desprende que la luz se equivale a la muerte” (James, 2006, p.495).

Se le nombra Rayamiento a la ceremonia de iniciación en general, y a la incisión en la piel, de diagramas sagrados que legitiman el acto, e imprimen un sello mágico en el cuerpo del recién iniciado; “una manera de recuperar activamente la ancestral práctica de la tortura mística, del sufrimiento religioso, y una manera de mantener viva la costumbre de las marcas tribales africanas” (James, 2012, p.79).

La iniciación palera se reviste de importancia, no solo por la obtención del conocimiento, sino por la creación de una nueva dimensión dentro del propio ser, de una sustancia divina mágicamente adquirida y que le propicia, según Joel James (2012, pp.51-52), mediante el ajuar y el movimiento litúrgico del mismo en los ejercicios paleros:

1ro. La revelación del hombre con las fuerzas trascendentes.

2do. Mantener el equilibrio entre estas propias fuerzas trascendentes.

3ro. Realizar el gran viaje, el viaje del hombre al hombre el cual se lleva a cabo por el expediente de la posesión y que supone un resultado en términos de perfeccionamiento y enriquecimiento humanos.

El pacto o alianza que ocurre, ceremonia de iniciación mediante, entre el recién iniciado, el *pino nuevo*, y su *mpungo* tutelar, le otorga al iniciado como beneficio la protección del propio *mpungo* en la asistencia en las circunstancias difíciles, en el permanente sentimiento de autoestima y seguridad en sí mismo. Mientras la entidad espiritual, casi en acción de trueque, recibirá del nuevo *tata nganga*: ofrendas periódicas.

Santa Clara. La espiritista cruzada *M Chaviano* escribió en el grupo Espiritismo Cruzado, sobre esta monja tan popular en los rituales espiritistas: Santa Clara aclaradora, que es como casi todos los cubanos la conocemos, no es otra que Santa Clara de Asís. Su fiesta se celebra el 11 de agosto. Sincretiza en la santería cubana con *Yewá* —*oricha* femenina del inframundo, simboliza la castidad y la contención de los sentimientos—. Es patrona de los clarividentes, del buen tiempo y de los orfebres. Es una de las santas católicas que más se invocan en el *espiritismo cruzado* en Cuba para solicitar que “se aclare” lo mismo un problema espiritual que aqueja a una persona, como para un problema de salud o amoroso. La frase más común es: “Santa Clara aclaradora aclara (y se hace la petición)”.

Santa Clara nació en Italia, en 1194. Fue seguidora fiel de San Francisco de Asís. Junto a él fundó la Segunda Orden Franciscana (hermanas clarisas). Fue la primera y única mujer en escribir una regla de vida religiosa para mujeres. Murió con 59 años. Sus restos mortales descansan incorruptos en la cripta de la Basílica de Santa Clara, en Asís, Italia. Un año después de su muerte fue canonizada por el papa Alejandro IV.

Se representa con el hábito propio de las clarisas: sayal marrón y un velo negro, atado con el tradicional cordón de tres nudos de cuyo cinturón sale un rosario. Los tres nudos simbolizan los 3 votos: pobreza, obediencia y castidad. Los atributos tradicionales son la custodia y el báculo. Junto a ella siempre se representan lirios blancos, porque es la flor que simboliza pureza y virginidad. Debido a la costumbre tan arraigada en mi país de mezclar lo católico con lo espiritual, podemos encontrar que existen sinnúmeros de obras espirituales que se dedican a esta Santa para solicitar sus poderes mágicos.

Cuando alguien fallece sin haber recibido oraciones o limpias antes de su partida; o partió del plano terrenal de forma violenta; o se encuentra falto de luz, se acostumbra a poner la siguiente asistencia: En un lugar alto se pone un vaso o copa con agua y dentro una clara de huevo y una tira de papel blanco con el nombre del difunto escrito con lápiz. Casi siempre se aconseja agregar algunas gotas de colonia o esencia. Esta obra se puede alumbrar o no con una vela encima de otro platillo blanco.

En el *espiritismo cruzado* que se practica en Cuba existe la fuerte creencia de que si la clara del huevo asciende, fue bien recibida la obra. De lo contrario debe repetirse pues algo todavía no está bien. Muchas personas, con dones espirituales, pueden "leer" la forma que toma la clara del huevo dentro del vaso o copa y hacer predicciones.

También es costumbre poner 2 huevos de gallina (de cáscara blanca preferiblemente) sobre un plato blanco para limpiarse los ojos pidiendo que se nos aclare la vista espiritual. Cuando existe algún problema de salud en los ojos se acude mucho a esta limpia. Antes de usarse para este fin, los huevos se lavan con agua y después de secos se untan generalmente con manteca de cacao o cascarilla.

Sarabanda. *Mpungu congo* cuyo asiento es una piedra de color negro con vetas grises, recogida en la manigua (llanura) o en el monte. *Sarabanda* es vibración espacial, corporal y mental perturbadora, y para tal función es usada mágicamente, pero se le puede arreglar y ennoblecer para bien. Se transcultura con *Ogún lucumí*, con *Gu* dahomey y el San Pedro católico. A *Sarabanda* pertenecen los metales de hierro y acero de la *nganga*, un machete, una vestimenta, un complejo alimentario, botánico, zoológico, amoroso, etc. Es un arquetipo de poderes, personalidad, cultura y conducta, como lo es cada *mpungo* o cada *oricha*. No equivale a muerto desencarnado y santificado (Díaz, 1998). *Ogun* es un *oricha* mayor.

Guerrero. Dueño de los metales, la guerra, la fragua, el monte y está representado en la tecnología, la ingeniería metalúrgica. Patrón de los herreros, mecánicos, los ingenieros, los físico-químicos y los soldados. *Ogun* es un *oricha* voluntarioso al que se le atribuyen todos los instrumentos de trabajo y armas, aunque siempre porta en sus danzas un machete. Sus collares se confeccionan de cuentas verdes y negras.

Shola. También se le llama *Chola Wengue*. Divinidad de la *regla de palo monte* que representa el amor femenino, la gracia (Díaz, 1998) y se identifica con *Ochún*, *oricha* mayor, de las más populares del panteón afrocubano. Representa la intensidad de los sentimientos. Divinidad de los ríos y manantiales, de la maternidad y la femineidad. Símbolo de la coquetería, la sensualidad y sexualidad femenina, aspecto que ha sido malinterpretado. *Ochún* es la Venus *lucumí*. Se representa como una mulata bella, sensual, buena bailadora, siempre alegre y con el persistente tintineo de sus manillas. Sus collares llevan cuentas amarillas y color miel, y pueden ser alternados con cuentas rojas, verde esmeralda o amarillo mate, ámbar. Se sincretiza con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba.

Tiembla Tierra. Equivale al *Osiris* egipcio y al *Obatalá lucumí*. Se le llama *Mamá Tengue*, *Yayá Ñaba* y *Tronco Ñangue*. Trabaja con la Luna cuando en cuartos tiene los ángulos de arco hacia el norte, entonces trae frío y lluvia. ***Tronco Ñangue***: Virgen de las Mercedes, *Obatalá* (Díaz, 1998). *Obatalá* es el *oricha* mayor de la pureza, la justicia, la paz, el escultor de la figura humana, dueño de las cabezas, los sueños y de todo lo blanco, que es su color. Gobierna los pensamientos y las ideas. Rige la buena conducta y es capaz de aplacar a las divinidades más violentas: *Ogun* y *Changó*. Dueño de la plata y de los metales blancos. Es el *oricha* de los albinos —a los que creó luego de haberse emborrachado con vino de palma—, los discapacitados. Dicen los santeros que son 24 *Obatalás* entre hembra y macho. Sus collares son fundamentalmente de color blanco, y se insertarán otros colores según el camino: rojo, verde, morado, coral, ámbar, azul y negro. Se sincretiza con varios santos: la identificación más popular es la Virgen de las Mercedes, también con Jesús Nazareno, Santa Ana, San José de la Montaña, San Joaquín, Santísimo Sacramento y Cristo de Limpias.

Yaya Lango, Kalunga. *Madre de Agua, Yemayá lucumí*. “Representa el agua de mar, amor de madre. La llaman madre de madres: *Iyá-Iyá* en *lucumí*. También la conocen como Juana la Llorona. Se invoca en el cruce de los ríos. Su representación simbólica es la serpiente.

Cuando la Luna en cuartos tiene los ángulos hacia el sur, está trabajando a toda intensidad la fuerza de *Madre de Agua*. Esta fuerza es respetada y adorada por los *abakuás* también” (Díaz, 1998, p.135). Otros nombres son *Siete Sayas* y *Baluande*.

Yemayá es *Oricha* mayor. Es la madre universal, de la vida, de todos los *orichas*. Dueña de las aguas salobres, de lo infinito del mar. Es la representación de la mujer trabajadora, incansable, que gusta del ambiente familiar. Le gusta cazar, chapear y manejar el machete. Es indomable y astuta, trabajadora y vendedora de alimentos; tiñe telas y fabrica aceites de semillas de melón. Sus collares llevan siete cuentas de cristal transparente, llamadas de agua, y siete azules; se introducen cuentas de otro tipo según el camino: azul oscuro y de agua, combinación de azul pálido y las opalinas o cuentas de jabón y cuentas de coral, rojo, negro y verde. Se sincretiza con la Virgen de Regla. Según Natalia Bolívar, *Yemayá* es amiga de la buena compañía y del lucimiento; aunque es madre virtuosa y sabia, también es alegre y sandunguera. Sus hijos son voluntariosos, fuertes y rigurosos. En ocasiones son impetuosos, arrogantes, maternales o paternales y serios. Les gusta poner a prueba a sus amistades, se resienten de las ofensas y nunca las olvidan, aunque las perdonan. Aman el lujo y la magnificencia. Son justos, aunque un tanto formulistas, porque tienen un innato sentido de las jerarquías.

Yewá. *Oricha* mayor de la muerte (*ikú*) y del inframundo. Mora en la fosa mortuoria. Es considerada virgen y se representa como una señora muy mayor que prohíbe a sus hijos todo tipo de comercio carnal. Según Natalia Bolívar, en presencia de *Yewá* nadie puede desnudarse, tener amores o disputas y ni siquiera hablar en voz alta o comportarse con rudeza. Sus collares son de cuentas rosadas, azules y rojas. Se sincretiza con Nuestra Señora de los Desamparados, Nuestra Señora de Monserrate, la Virgen de los Dolores y Santa Clara de Asís. Sus hijos son generalmente mujeres mayores, dominantes, severas y exigentes; aunque en la actualidad tiene muchos jóvenes de ambos sexos consagrados en su culto. Asegura el *babalocha* José Taito Reyes —en un comentario publicado en el grupo de Facebook: Santería 305 Miami—, existió un culto netamente de mujeres a esta divinidad y solo fueron iniciados algunos varones; era parte de una tradición. La hija de *Yewá* no debe haber tenido marido y mucho menos hijo; edicto que se ha perdido. Para consagrar *Yewá* se corona directo o a través del sacerdocio a *Obatalá* u *Ochún*. En la *regla conga* se conoce como *Batolonqui*.

Yorubá. Este término es adoptado, a mediados del siglo XIX, por la Sociedad para las Misiones a África y el Oriente (en inglés, *Society for Missions to Africa and the East*) —formaba parte de un grupo de sociedades británicas anglicanas y protestantes fundado en 1799—, para aglutinar etimológicamente a algunos pueblos del África subsahariana que se proponían evangelizar, nombrándolos a todos bajo un nombre común. Su expansión comenzó por los grupos Ijebu, Ijesha, Egba, y otros que compartían costumbres lingüísticas, culturales y religiosas como la práctica del Culto a *Orisa*, antecedente de la denominada Santería. Luis E. Ramírez Cabrera (2014, p.345) en su *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba* lo recoge como “Lengua de un conglomerado étnico de los mal llamados lucumíes. En esta se llevan a cabo los rezos, ritos y acciones de la santería, constituyendo de esta forma la lengua litúrgica de esta religión. // Etnia africana que habita una importante zona que comprende fundamentalmente a la actual Nigeria. También se le conoce a esta extensión territorial como Yorubaland”.



Bibliografía

(En la imagen —tomada de <https://www.todocoleccion.net/libros-antiguos-parapsicologia/devocionario-espiritista-allan-kardec~x287776898>—, la portada de una de las ediciones de la Colección de oraciones escogidas de Allan Kardec)

- Anderson, Benedict (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Argüelles, Aníbal & Hodge, Ileana (1991) *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), La Habana, Cuba.
- Argyriadis, Kali (2012) *Cambios estructurales en el parentesco ritual santero*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (Pps. 119-127). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.
- Augé, Marc (1998) *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. Editorial Gedisa. España.
- Badillo, María & Alberti, María del Pilar (2013) *Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical*, Relaciones 133, invierno, UNAM, México.
- Bárcenas, Karina (2016) *Espiritualidades queer: Heterotopías de la igualdad en la diferencia*. En Hugo J. Suárez, Karina Bárcenas y Cecilia Delgado (coord.) *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Ciudad de México.
- B. C. Devalle, Susana (2002) (comp.) *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, México, (Pps. 11-29).
- Bolívar, Natalia & Carmen González Díaz de Villegas (1998) *Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte*. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.
- ... & Carmen González (2009). *Las reglas de Palo Monte. Orígenes y fundamentos*. En Esther Pérez y Marcel Lueiro (Eds.). *Raza y racismo*. Editorial Caminos. Cuba. Pps. 145-158.
- ..., Carmen González & Natalia del Río (2019). *Corrientes espirituales en Cuba*, Editorial José Martí, Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba.
- Bourdieu, Pierre (2000) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama. Barcelona, España.

- ... (2006) *Génesis y estructura del campo religioso. Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Volumen XXVII, número 108, El Colegio de Michoacán, México.
- Bueno, Gustavo (1989) *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Madrid. España.
- Cabrera, Lydia (2014) *El Monte*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba.
- Calzadilla, Erasmo (2011) *Toque de cajón*. Disponible en <https://havanatimesenespanol.org/diarios/erasmo-calzadilla/toque-de-cajon/> Accedido el 1ro. de marzo de 2020.
- Capone, Stefania y Frigerio, Alejandro (2012) *Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una “nación yoruba imaginada”*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 175-197). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.
- ... y Mary, André (2012) *Las translógicas de una globalización a la inversa*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 175-197). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.
- Castellanos, Jorge y Castellanos, Isabel (1988) *Cultura Afrocubana. El negro en Cuba, 1492-1844* (Tomo 1). Ediciones Universal. Miami, Florida, Estados Unidos.
- Castro, Luis (2010) *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Colombia.
- ... (2017) *Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia)*. Chungara, Revista de Antropología Chilena, volumen 49, No. 1, Chile. Pp. 133-142.
- Césaire, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo, Carta a Maurice Thorez y Cultura y colonización*. Ediciones Akal, Madrid, España.
- Chiriguini, María Cristina (2015) *Identidades socialmente construidas*. En Chiriguini (comp.) *Apertura a la Antropología*. Editorial Proyecto. Buenos Aires, Argentina.
- Colectivo de autores (2016) *Léxico de la cultura popular tradicional*. Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, Cuba.

- Connell, Robert W. (1997) *La Organización social de la masculinidad*. En Teresa Valdés & José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es. Poder y crisis*. (pp. 31-48). Ediciones de las Mujeres, No. 24. FLACSO, Santiago de Chile, Chile.
- De Lahaye, Rosa María (2010) *¿Adiós al sincretismo?* (I, II, III) Disponible en <http://www.cubadebate.cu/noticias/2010/12/15/adios-al-sincretismo/> Accedido el 1ro. de marzo de 2020.
- De la Torre, Renée y Patricia Fortuny (1991) *La mujer en “La luz del mundo”. Participación y representación simbólica*. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. IV, núm. 12, Universidad de Colima, Colima, México. Pp. 125-150.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2005). *La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas*. Revista Desacatos, No. 18, mayo-agosto.
- De la Torre, Renée (2008) *La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global*. Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, Año 10, No. 10, pp. 49-72.
- ... (2016) *La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)*. Ponto Urbe. Disponible en <http://pontourbe.revues.org/581> accedido el 20 de enero de 2020.
- De Souza, Adrián (2015) *Eshu-Eleguá Equilibrio dinámico de la existencia*, Ediciones Unión, La Habana, Cuba. Segunda edición corregida y ampliada.
- Delgado, Cecilia (2019) *Combinar metodologías: una apuesta entre el control y la flexibilidad*. En Hugo José Suárez et al (Cord). *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- Díaz Fabelo, Teodoro (1998) *Diccionario de la Lengua Conga residual en Cuba*. Colección Africanía. ORCALC/Universidad de Alcalá/Casa del Caribe, Santiago de Cuba, Cuba.
- Domínguez, Daniel (2012) *Escenarios híbridos, narrativas transmedia, etnografía expandida*. Revista Antropología Social No. 21, pp. 197-215.
- Duvignaud, Jean (1997) *El sacrificio inútil*. Fondo de Cultura Económica. México, DF.

- Eliade, Mircea (1981) *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Guadarrama. Punto Omega, Madrid, España.
- ... (2000) *La estructura de los mitos. La importancia del “mito vivo”*. En Fernando Botero & Lourdes Endara (Comp.) *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*. Instituto de Antropología Aplicada, Quito, Ecuador.
- Espinosa, María E (2010) *Pierre Bourdieu y el hecho social religioso. Análisis de su obra y apropiaciones desde el trabajo histórico y etnográfico*. Revista Trabajo y Sociedad No. 15, Volumen XVI, pp. 131-142.
- Espírito, Diana (2013) *Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano*. Revista Ateliers d’anthropologie. Edición 38. Francia.
- Febles, Raúl (2011) *Relaciones de género y poder en las religiones de antecedente africano*. Disponible en www.centroloynaz.cult.cu/index.php/2011/03/17/relaciones-de-genero-y-poder-en-las-religiones-de-antecedente-africano-la-mistica-de-lo-femenino-en-la-santeria/. Accedido el 10 de agosto de 2015.
- Fernández, Mirta (2005) *Oralidad y Africanía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. Cuba.
- Fernández, Tomás (2005) *Género y orientación sexual en la santería*. La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 32-35.
- Ferrándiz, Francisco (2011) “Historias e itinerarios del cuerpo”, *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos-UAM, México. Pps. 134-146.
- Foucault, Michel (1979) *Microfísica del poder*. Las Ediciones de La Piqueta, España.
- ... (1995) [1990]: “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, trad. de Javier de la Higuera, *Diamond. Revista de filosofía*, N° 11, (1995), pp. 5-25.
- Frigerio, Alejandro (1999) *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre, Brasil. Año 1, No. 1, pp. 51-88.
- ... (2016) *La ¿“nueva”? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido*. Revista Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre, Brasil, año 18, No. 24, pp.209-231.
- Fuentes, Jesús (2014) *La Regla de Palo Monte, un acercamiento a la bantuidad cubana*. Ediciones Unión, La Habana, Cuba.

- ... (2017) *Los negros congos de Cuba*. ediciones Unión, La Habana, Cuba.
- Galván, José Alberto (2010) *Construyendo identidades religiosas: Planteamientos teóricos metodológicos*. Batey: Revista Cubana de Antropología Social, Vol. I Número 1.
- Gelabertó, Martí (2004) *Fuentes para el estudio de la religión popular española*. Revista Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna, t. 17, pp. 77-102, París, Francia.
- Geertz, Clifford (1994) “*Desde el punto de vista del nativo*”: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Piados Básica, Barcelona, España. Capítulo 3, pp. 73-90.
- Giménez, Gilberto (2005) *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, Jalisco, México.
- ... (2007) *Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural en Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.
- González, Yolotl (2009) Las religiones afrocubanas en México en *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Editorial CLACSO, Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116033246/Torres.pdf>. Accedido el 31 de marzo de 2024.
- Grimson, Alejandro (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Ediciones Siglo XXI.
- Grossberg, Lawrence (2012) *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guillot, Maïa y Juárez, Nahayeilli B. (2012) *Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal*. En Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre & André Mary (Eds.). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. (pp. 63-85). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F., México.

- Gutiérrez, Marcela (s/f) *Método de investigación etnográfica: observación participante*. Disponible en [método-de-observación-etnográfica-observación-participante.pdf \(uexternado.edu.co\)](http://metodo-de-observacion-etnografica-observacion-participante.pdf) Accedido el 30 de mayo de 2021.
- Hall, Stuart (1992) *La cuestión de la identidad cultural*. En: Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. pp. 273-316. Cambridge: Polity Press, 1992. Traducido por Alexandra Hibbett.
- ... (1997) *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Sage Publications, Cap. 1. pp. 13-74.
- Hernando, Almudena (2002) *Arqueología de la identidad*. Ediciones Akal S.A. Madrid, España.
- ... (2018) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Hine, Christine (2004). *Etnografía Virtual*. Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad. Editorial UOC. Catalunya, España.
- Hobsbawm, Eric (2002). *La invención de la tradición*. Editorial Crítica, Barcelona, España.
- ... (2012) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Katz Editores, España. (pp. 15-64).
- Hodge, Ileana (2003). *El grupo religioso como familia. Funciones y desempeño de la mujer* [CD-ROM]. 8vo. Congreso Mundial Yoruba.
- Hodge, Ileana & Yalaxy Castañeda (1998) *El espiritismo cubano en los 90*. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Cuba/cips/20120822042611/casta.pdf>. Accedido el 4 de marzo de 2018.
- James, Joel (2012) *Cuba la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*. Editorial José Martí, La Habana, Cuba.
- ... (2006) *La brujería cubana: el Palo Monte. Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cubanía*. Casa del Caribe, Santiago de Cuba.
- ... (1988) *El principio de representación múltiple*. Revista Del Caribe, Año V, número 12. Especial Magia y Religión en el Caribe. Pp. 19-32.
- Jiménez, Ma. Lucero y José Guadalupe Sánchez (2021) *Construcción y deconstrucción de masculinidades en y desde la religión*. En Karina Bárcenas y

Cecilia Delgado-Molina (coord.) *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Autónoma de México, Ciudad de México.

- Johnson, Paul Christopher y Stephan Palmié (2018) *Religiones afrolatinoamericanas*. En Alejandro de la Fuente y George Reid (ed.) *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*. CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Pp. 513-566.
- Juárez, Nahayeilli B. (2019) *Iluminando sombras en tres actos: estrategias metodológicas para el estudio de la santería en México*. En Hugo J. Suárez, Karina Bárcenas y Cecilia Delgado (coord.) *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, Ciudad de México.
- Jung, Carl G. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Editorial Paidós, Barcelona, España.
- Lachateñeré, Rómulo (2001) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
- Lamas, Marta (2013) *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género"*. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 327-366). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Le Breton, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- López Pérez, Carolina (2019) *Capítulo 1. Percepción sensible y expectativas sociales genéricamente diferenciadas. Cruces analíticos entre Niklas Luhmann, Erving Goffmann y Asia Friedman*. En Olga Sabido Ramos (Coord.) *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
- Lugones, María (2008) *Colonialidad y género*. Revista Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. Pp. 73-101.
- Martínez Furé, Rogelio (2005) *Descargas, ritual y fiesta de la palabra*. La Gaceta de Cuba, No. 1, enero-febrero, La Habana, Cuba. Pps. 28-31.

- ... (2009) *El racismo proteico*. En Esther Pérez y Marcel Lueiro (comp.). *antología de caminos. Raza y racismo*. Editorial Caminos, La Habana, Cuba. Pps. 215-228.
- Matibag, Eugenio (1999) *Religión afrocubana y sociedad civil: una aproximación semiótica*. Revista Catauro, No. 00 julio-diciembre Año 1. Pp.84-94.
- Menéndez, Lázara (2005) *Kinkamaché to gbogbo oricha. Folé owó, Folé ayé, Folé aché* en Aurelio Alonso (comp.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina (Pps. 229-258).
- Mercado, Asael y Hernández, Alejandrina V. (2010) *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. Convergencia, Revista de Ciencias Sociales, vol. 17, No. 53, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México. Pp. 229-251.
- Moreno, Manuel (2009). *Aportes culturales y deculturación*. En Esther Pérez & Marcel Lueiro (Eds.). *raza y racismo*. Editorial Caminos. Cuba. Pps. 22-47.
- Nora, Pierre (1984) *Entre Memoria e Historia: La problemática de los lugares*. Disponible en www.cholonautas.edu.pe Accedido el 30 de abril de 2019.
- Núñez, Mario A. (s/f) *Arquetipos, espíritus y complejos: el espiritismo a la luz de la psicología junguiana*. Archivo personal. Tradiciones populares de ayuda en Puerto Rico.
- Ortiz, Fernando (1942) *Los cordoneros de Orilé*, revista Bohemia, No. 28, pág. 106
- Ortner, Sherrie B. & Whitehead, Harriet (2013) Indagaciones acerca de los significados sexuales. En Marta Lamas (comp.) *El género. La construcción cultural de la diferencia*. (pp. 127-180). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Osés, José J (2014) *Autoridades religiosas múltiples y estrategias de legitimación en un contexto popular de la Ciudad de México*. Revista Alteridades, edición 25 (49), pp. 69-80.
- Papenfuss, María (2019) *Ciberreligiosidad: un concepto para el estudio de fenómenos religiosos vinculados con el Internet*. Entretejidos. Revista de Transdisciplina y Cultura digital. Año 6, volumen 1, No. 10, marzo 2019 a septiembre 2019.

- Parrini, Rodrigo (2017) *Falotopías. Indagaciones en la crueldad y el deseo*. CIEG Centro de Investigaciones y Estudios de Género. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quijano, Aníbal (1988) *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política; Lima, Perú.
- ... (2007) *Colonialidad del poder y clasificación social* en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Bogotá, Colombia.
- Ramírez, Luis E. (2014) *Diccionario básico de religiones de origen africano en Cuba*. Editorial Oriente. Santiago de Cuba.
- Restrepo, Eduardo (2018) *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. 1ra edición. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.
- Ries, Julien (2008) *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Editorial Edición Azul. Barcelona, España.
- Rodríguez, Andrés (2010). *Elementos tangibles en la práctica de la variante cruzada del Espiritismo en la ciudad de Matanzas* [CD-ROM]. Monografías 2010 Universidad de Matanzas. Cuba.
- Rodríguez, José Miguel (2021) *La fenomenología de la religión y más allá*. Revista Filosofía, Universidad de Costa Rica.
- Rosaldo, Renato (1989) *Aflicción e ira de un cazador de cabezas*. En Renato Rosaldo, *Nueva propuesta de análisis social*. Editorial Grijalbo, México.
- Rubia, Francisco José (2015) *El cerebro espiritual*. Fragmenta Editorial, S.L. Barcelona, España.
- Rubiera, Daisy y Aníbal Argüelles (2007) *Lo femenino y lo masculino en la Regla Conga o Palo Monte*. Revista Afro-Hispanic, volumen 26, No. 1. *African Religions in the New World*. Pp. 151-157.
- Ruiz, Raúl (s/f) *Consideraciones sociológicas y etnográficas acerca del principio de Representación Múltiple de Joel James*. Disponible en [Red Raul Ruiz2.doc \(live.com\)](#). Accedido el 20 de marzo de 2022.

- Sabido, Olga (2019) (Coord.) *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*. Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México.
- Saldívar, Juan Manuel (s/f) *Diversidad etno-religiosa en Iberoamérica, los casos de España, México, Colombia y Brasil*. Ponencia del Congreso de Estudios Religiosos.
- ... (2011) *Shangó, el gran varón. Representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional* en Misael Hernández, Arcadio A García y Koryna Itzé (cood.) *Masculinidades en el México contemporáneo*. Editorial Plaza y Valdés, México.
- Sánchez Cervera, Adonis (2017) *Iború, Iboya, Ibosheshé. Hombres y mujeres en Ifá. Un estudio de las relaciones de género en la Regla de Ifá cubana*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Segato, Rita Laura (2002) *Identidades políticas/alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global*, *Revista Runas*. Pp. 239-275.
- ... (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Editorial Prometeo. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.
- ... (2005) *La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad en América Latina* en Aurelio Alonso (comp.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina (Pps. 41-81).
- ... (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón Ediciones, Buenos Aires, Argentina.
- ... (2015) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Editorial Prometeo Libros. Pp. 69-101.
- ... (2017) *Una paradoja del relativismo. El discurso de la antropología frente a lo sagrado*, en Frida Gorbach y Mario Rufer (eds). *El archivo, el campo. Interdisciplina y producción de la evidencia*, UAM, México, en prensa.
- Sierra, Abel (2006) *Del otro lado del espejo. La sexualidad en la construcción de la nación cubana*. Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, Cuba.

- Spivak, Gayatri (2003) *¿Puede hablar el subalterno?* Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia.
- Steedly, Mary Margaret (1993) *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton: Princeton University Press. Estados Unidos de América.
- Tamayo, Juan José y Octavio Salazar (2016) *La superación feminista de las masculinidades sagradas*. Atlánticas, Revista Internacional de Estudios Feministas, No. 1, Año 1, pp. 213-239.
- Turner, Víctor W. (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Editorial Taurus, Madrid, España.
- Valdés, Sergio y Vera Pravdová (2019) *Las religiones, dioses, deidades y denominaciones*. Tomo II. Editorial Ciencias Sociales. Cuba.

ANEXOS



Allan Kardec. Foto tomada de <https://espiritismo.tv/Vocabulario/allan-kardec/>

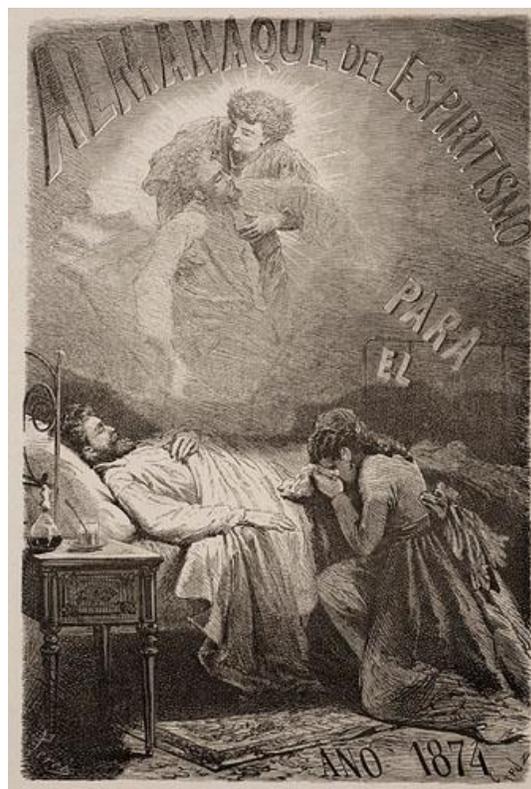
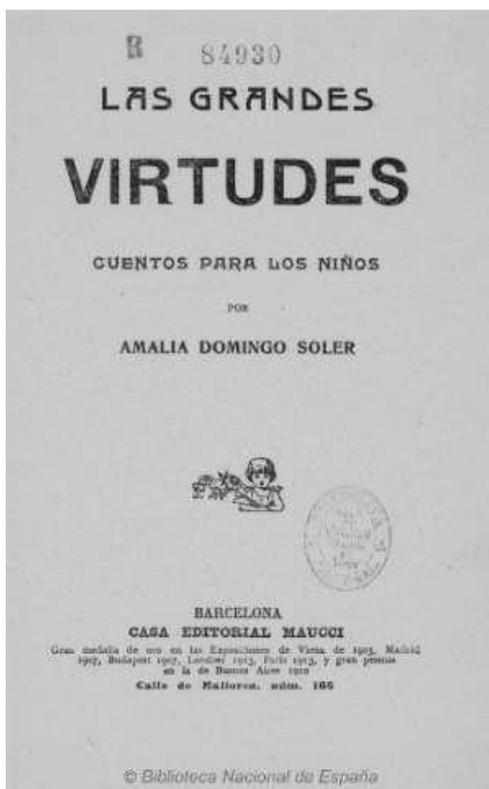


AMALIA DOMINGO SOLER

© Biblioteca Nacional de España

Foto tomada de https://x.com/BNE_biblioteca/status/928974923342733312

Publicaciones espíritas



Sesión de espiritismo en 1875. Destaca al centro de la foto la médium mujer y los demás tomados de las manos, para propiciar la comunicación. Imágenes tomadas de https://www.pedresdegirona.com/historia_espiritisme.htm



En el primer piso del número 20 de la calle Ferlandina estaba la sede del “Centro Barcelonés de Estudios Psicológicos”, uno de los centros espiritistas más activos de Barcelona. (...) estos centros hacían, entre otras actividades, mucha caridad. Era una caridad secular, de cierta inspiración cristiana, pero ciertamente no católica. También hacían, a menudo, ediciones baratas de libros que de esta manera llegaban a las clases más humildes, a las que, además, instaban a aprender a leer y escribir, que a menudo era requisito imprescindible para poder participar en las sesiones espiritistas. Además, el espiritismo estaba íntimamente ligado a movimientos progresistas como el cooperativismo, el feminismo, el naturismo o la escuela libre. De hecho, fueron los primeros sectores en hablar de una enseñanza pública, gratuita y mixta y, en este mismo local, fueron parte impulsora de la “Sociedad Autónoma de Mujeres”. La “Sociedad Autónoma de Mujeres”, una de las primeras organizaciones feministas de Cataluña, fue fundada por las luchadoras por los derechos de las mujeres obreras Teresa Claramunt y Ángeles López de Ayala y por la espiritista Amalia Domingo Soler.

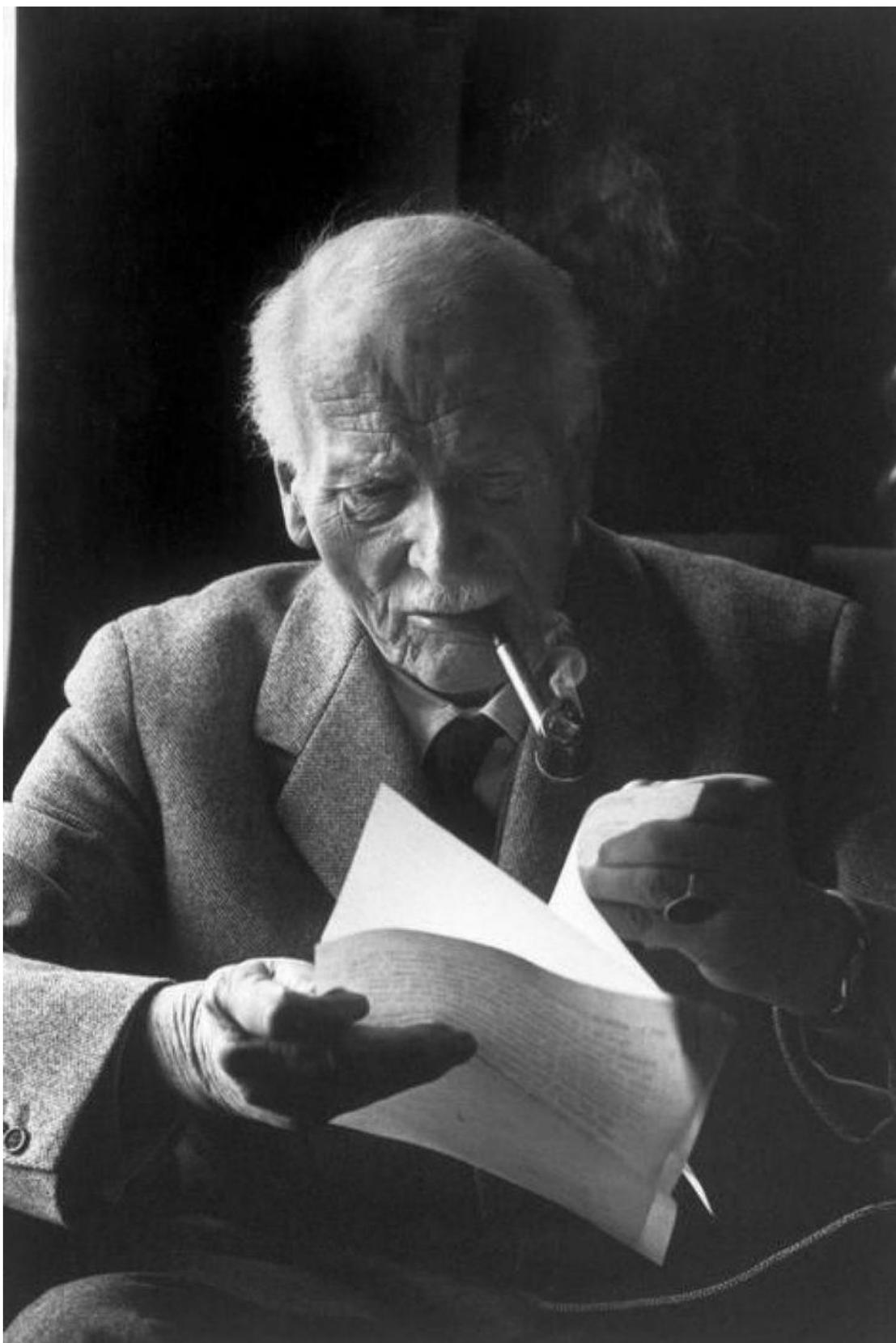
Tomado de <https://izi.travel/ro/9f68-el-centro-barcelones-de-estudios-psicologicos-y-amalia-domingo-soler/es>



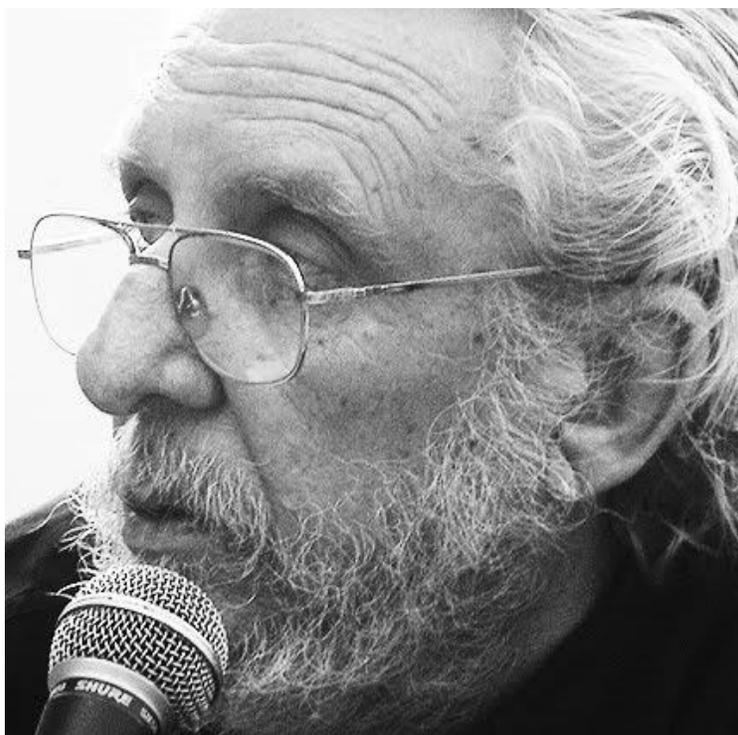
En 1888 se celebró en Barcelona el I Congreso Espiritista Internacional, del que Amalia Domingo Soler (1835-1909), fue una de sus vicepresidentas, y el programa aprobado incluía cuestiones que aún hoy suenan modernas y necesarias:

- Rein vindicación de la igualdad entre géneros y liberación de la mujer.
- Enseñanza laica.
- Reforma penitenciaria para la integración social de los presos.
- Abolición completa de la esclavitud.
- Supresión gradual de las fronteras políticas.
- Desarme gradual de los ejércitos.
- Secularización de cementerios.
- Registro civil de nacimientos único y obligatorio.
- Matrimonio civil.
- Prohibición de la pena de muerte y cadenas perpetuas.
- Interpretación del espiritismo en calidad de religión laica, antiautoritaria, igualitaria y socializadora.

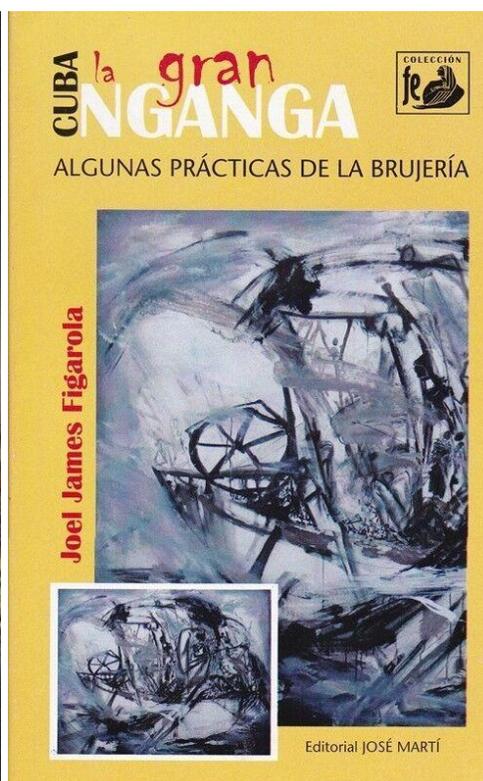
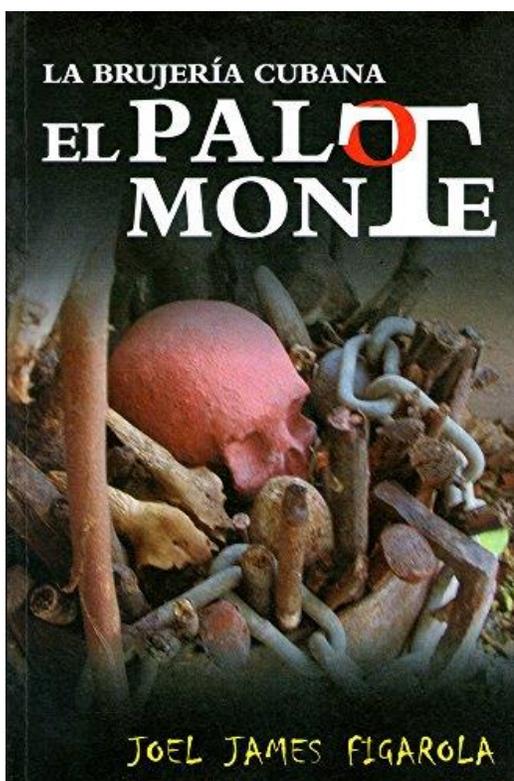
Tomado de https://www.eldiario.es/madrid/somos/malasana/cuando-los-espiritistas-luchaban-por-la-igualdad-de-la-mujer-el-desconocido-programa-social-de-amalia-domingo-soler_1_6412714.html



Carl Gustav Jung. Foto tomada de https://elcomercio.pe/eldominical/carl-gustav-jung-viaje-sombra-noticia-459118-noticia/#google_vignette



Joel James Figarola. Foto tomada de <https://elexegeta.blogspot.com/2016/11/joel-james-en-la-nganga-del-tiempo.html>



Dos de sus textos más importantes.

Oración Santa Elena "Antorcha Resplandeciente"



Oh gloriosa Santa Elena... Madre del gran Constantino, emperador romano. Vos que siendo hija de rey y Reina, al monte Olivetti fuiste por vuestro entrañable amor al divino Jesús. Yo quiero vuestra poderosa intercesión para conseguir lo que deseo. ¡Oh! gloriosa santa Elena que al monte fuiste y tres clavos trajiste! Uno se lo diste a tu hijo Constantino, el otro lo tiraste al mar para la salvación de los navegantes, y el que quedo en tus preciosas manos, no te lo pido dado si no prestado para clavarle el corazón a (...) para que no tenga paz ni sosiego. Espíritu de la luz que alumbra las tinieblas de las almas, alumbra el corazón de (...) para que se acuerde de mí, que no pueda comer, ni en cama dormir, ni en silla sentarse, con mujer u hombre hablar, ni tenga momento de paz hasta que por vuestra intercesión se rinda a mis pies. Tranquilidad no le des hasta que regrese a mí, amante y cariñoso, fiel como un perro, manso como un cordero, caliente como un chivato., que venga, que venga que nadie lo detenga., ven que yo soy la única que te llama (...) ven, ven, ven (...) Cuerpo, alma y espíritu de (...) ven porque yo te llamo yo te sugestiono, yo te domino. Tranquilidad no has de tener hasta que no vengas rendido y humillado a mis pies, para que olvides a las mujeres que tengas y vengas porque yo te llamo. AMEN...(Se repite tres veces la última estrofa).

Esta gran santa se ha hecho famosa por haber sido la madre del emperador que les concedió la libertad a los cristianos, después de tres siglos de persecución, y por haber logrado encontrar la Santa Cruz de Cristo en Jerusalén.

Esta oración a Santa Elena de Jerusalén está entre las más empleadas por las mujeres en rituales para dominar a un hombre. Imagen tomada de https://issuu.com/cronistadematomoros/docs/2.43_leyenda_vitrales_de_las_santas/11#google_vignette



Oración a San Luis Beltrán

ENSALMO INTERCEDIENDO CON ROGATIVA DE ORACIÓN

Criatura de Dios, yo te conjuro y bendigo en el nombre de la santísima Trinidad Padre, † Hijo † y Espíritu Santo † tres personas y una esencia verdadera y de la Virgen María Nuestra Señora Concebida sin mancha del pecado original. Virgen antes del parto † en el parto † y después del parto † y por la gloriosa Santa Gertrudis tu querida y regalada esposa, once mil Vírgenes, señor San José, San Roque y San Sebastián y por todos los Santos y Santas de tu Corte Celestial. Por tu gloriosísima encarnación † gloriosísimo Nacimiento † Santísima Pasión † gloriosísima Resurrección † Ascensión: por tan altos y Santísimos misterios que creo y con verdad, suplico a tu divina Majestad, poniendo por intercesora a tu Santísima Madre abogada nuestra, libres, sanes a esta afligida criatura de esta enfermedad, mal de ojo, dolor, accidente y calentura y otro cualquier daño, herida o enfermedad. Amen Jesús.

No mirando la indigna persona que prefiere tan sacrosantos misterios con tan buena fe te suplico Señor, para más honra tuya y devoción de los presentes, te sirvas por tu piedad y misericordia de sanar y librar de esta herida, llaga, dolor, tumor, enfermedad, quitándole de esta parte y lugar. Y no permita tu divina majestad, le sobrevenga accidente, corrupción, ni daño, dándole salud para que con ello te sirva y cumpla tu santísima voluntad. Amen Jesús †

Yo te curo y ensalmo, Jesucristo Nuestro Señor Redentor te sane, bendiga y haga todo su divina voluntad. Amen Jesús. Consumatum Est † Consumatum Est †. Amen Jesús.

Para curar mal de ojo o cualquier otra dolencia es esta oración a San Luis Beltrán, santo español a quien se le pide por las almas del Purgatorio, presbítero de la Orden de Predicadores, predicador del Evangelio en América meridional y defensor de pueblos indígenas. Imagen tomada de <https://www.facebook.com/100064230183087/posts/10164007650945228/>



Bóveda espiritual del espiritista J. Mandué conformada por siete copas transparentes llenas de agua; flores; se pueden ver elementos pertenecientes a las religiones africanas como los maderos a los costados que semejan bastones. Al fondo, prevalece la imagen del espíritu gitana romaní Mara, principal entidad espiritual en el cordón de J. Mandué. Foto del autor.



Imagen de bulto de la Virgen de Regla, patrona de la bahía de La Habana y cuyo culto tiene su origen en Chipriona, España. Se pueden observar en los adornos de la capa de la Virgen, mallas confeccionadas con cuentas de colores muy distintivos de la regla de ocha, específicamente los pertenecientes a la *oricha* del mar *Yemayá*, con quien se sincretiza. Imagen tomada de https://www.facebook.com/CabildodeRegla/?locale=es_LA



Peregrino devoto de San Lázaro. A su derecha una jícara o vasija que se fabrica con el fruto del árbol de la güira, para depositar la limosna. Lo acompañan dos imágenes católicas y de profundo sincretismo en el espiritismo cruzado: Santa Bárbara y San Lázaro. Imagen tomada de <https://www.granma.cu/cultura/2019-12-18/el-dia-de-san-lazaro-tradicion-cultural-de-cuba-fotos>



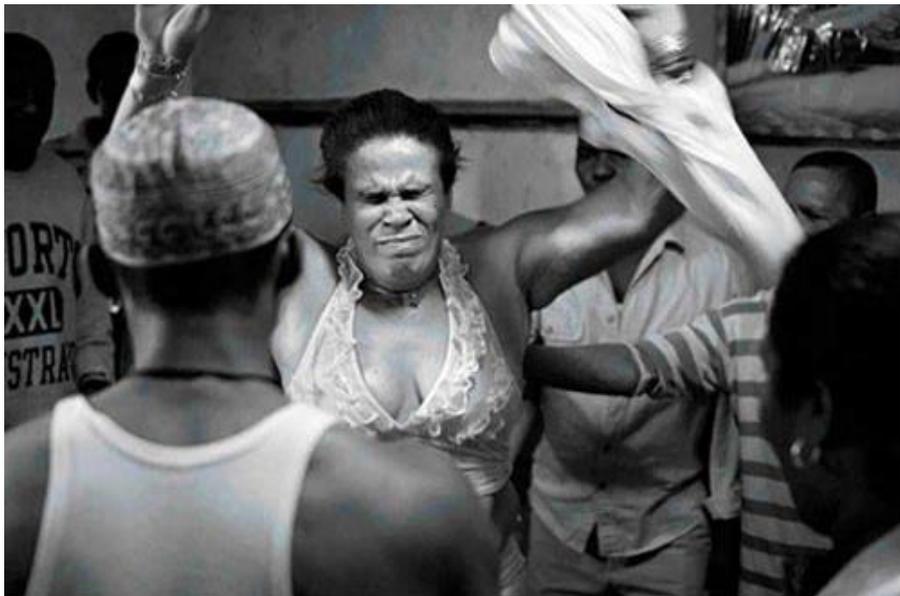
Bóveda espiritual preparada para la celebración de un cajón o fiesta espiritual. Además de la distribución de los vasos sobre la mesa; alrededor están ubicados varios muñecos representando entidades espirituales con tendencia a *orichas* como *Ochún*, *Elegguá*, *Oyá*. Foto del autor.



Espiritista oficiando una misa. Sobre la mesa está montada la bóveda. Fotograma tomado de *Secreto de la bóveda espiritual, cómo trabajar*, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=WGnI1WR_fAk



Representaciones de los espíritus que acompañan a J Alashó. A la izquierda, su protector principal *Ma Juliana* y a la derecha, su caldero del muerto. Fotos tomadas de su perfil en Facebook.



Mujer entrando en trance.



Hermano José oficiando espiritismo. Foto tomada de su perfil en Facebook. En el fondo se observa un cuadro con la estrella de siete puntas y siete colores.

Representaciones del espíritu Francisca.



Sus vestuarios vaporosos, suntuosos, siempre de color azul, estableciendo ese vínculo con la *oricha yorubá* de las aguas saladas, *Yemayá* y con el mpungo *Madre de Agua*. Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*

Representación del espíritu Francisca



Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.

Representación del espíritu de Francisca



En la imagen se pueden observar dos vasijas de cerámicas, contenedores donde reside la espiritualidad de Francisca. Mientras la que aparece con tapa, está destinada al culto del *oricha Olokun*, divinidad del océano muy ligada a Francisca. Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.

Representaciones de la gitana



El fuerte de estas espiritualidades de gitanas es la cartomancia y la solución a los problemas amorosos. Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.

Representación de la gitana



En la imagen vemos como ofrenda una cerveza, bebida que por su color es de las predilectas por la diosa *yoruba* del amor, *Ochún*. Prevalecen de esta divinidad, los tonos dorados y la cosmética, ya que entre sus ocupaciones divinas se encuentra la feminidad. Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.



Julio Alfonso

6 h • 🌐



Bendiciones para todos los del grupo
K mí jítana le de mucha salud a todos



👍❤️ 45

8 comentarios

Representación de la gitana tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.



Representaciones del espíritu Ofelia de las Mercedes, de D Rosario. Fotos tomadas de su perfil de Facebook





Representación de una espíritu africana sentada sobre una *nganga* o caldero mágico de la *regla de palo monte* o *mayombe*. Tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*.



Yaimara Mora



★ • 20 jul. • 🌐

Doy gracias a fransisca que estuvo conmigo en mi operación,y les juro q desde q entre al salón no salió de mi lado.quien dice luz y progreso y dice felicidad y tranquilidad.bendiciones



Imagen tomada del grupo de Facebook *Mamá Francisca te estoy llamando*, en el que aparece un mensaje de agradecimiento hacia el espíritu.



En la imagen, es el cierre de una misa espiritual. Se canta la alabanza *Se van los seres* y se levantan todos los vasos que componen la bóveda espiritual en la que se realizó la misa, así como la veladora y las flores. Foto del autor.

Rezo al finalizar una misa o sesión espiritual

Agradecemos a los buenos Espíritus que han querido venir a comunicarse con nosotros, y les rogamos que nos ayuden a poner en práctica las instrucciones que nos han dado, y que hagan que al salir de aquí, cada uno de nosotros se sienta fortificado en la práctica del bien y del amor al prójimo.

Deseamos, igualmente que estas instrucciones sean provechosas a los Espíritus que sufren, ignorantes o viciosos que hayan asistido a esta reunión y sobre las cuales imploramos la misericordia de Dios.



Cuernavaca, Estado de Morelos, 05 de junio de 2024.

Año de Felipe Carrillo Puerto.

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis "*Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?*" que presenta:

con el fin de obtener el grado de
le informo que otorgo mi

Adonis Sánchez Cervera,
Doctor en Humanidades,
voto aprobatorio

Para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

Considero que el Maestro Sánchez Cervera ha realizado una buena investigación etnográfica desde su lugar de enunciación como investigador-practicante y ha tenido un desempeño académico acorde a las exigencias del posgrado y del propio Instituto.

Sin más por el momento, quedo de usted

DR. JOAN VENDRELL FERRÉ



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JOAN VENDRELL FERRE | Fecha:2024-06-06 11:07:46 | FIRMANTE

XgezMK5DAX3vYcJNHeT4FRg8Re9gEgdegEjSJ8JjgMcRQP/c41m1g9ny9P9d+hAITbkFoJS49k9gg0n8rTKaFGHICRYeqQJCWq6QvEngAhzsFfbOVhSSRveWUSv20KSIF4cz38NF6LhPSDcJhN0DU9BYiGPKHRiVv1iG14BD11skenySq8MtEq5T9VK45zFb0aRuGRh57VjG3PwpXXegzr+AOn+BHbcbf64ilnEVDLB5/ok0ac26zbHrHT763ulqFNV+ocNvt33zVbvC+rjJnoAXPJ87pbFfjqQPuPOxF8oBv2kZTVuGGwoDZxaNe5J2W1+rffs856ddpMQNOtgA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



YQNTp4HU

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/3gLM05HjigAxL3m8yxv1TEpTgfeQbVUL>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



H.H. Cuautla, Morelos, 14 de junio de 2024

DR. RODRIGO BAZÁN BONFIL
COORDINADOR DEL POSGRADO EN HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
PRESENTE

Estimado Dr. Bazán:

Después de leer la tesis “*Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?*” que presenta: **Adonis Sánchez Cervera**, con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades, le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**.

Para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

- La investigación se sustenta en un robusto marco conceptual y teórico que le permite al Mtro. Sánchez Cervera analizar las distintas expresiones, tradiciones y comportamientos en el espiritismo cruzado.
- El cuerpo y las identidades construidas y expresadas mediante este, consiste en el núcleo de análisis de la tesis, la cual da cuenta de las relaciones de género, así como de las jerarquías y estructuras creadas en torno a las identidades.
- La mirada del Mtro. Sánchez Cervera como investigador-practicante permite a las personas lectoras conocer de una forma clara y enriquecedora las prácticas y ceremonias religiosas del espiritismo cruzado. Asimismo, las consideraciones éticas contenidas en un apartado ex profeso, da cuenta del profesionalismo, así como de la calidad como investigador del Mtro. Sánchez Cervera.
- Cabe destacar la adaptación metodológica al contexto del COVID-19, al emplear la etnografía digital para continuar desarrollando la investigación pese al confinamiento. Ello le permitió al Mtro. Sánchez Cervera analizar otro aspecto del espiritismo cruzado: la interacción de quienes lo practican, fuera del espacio físico. Estos elementos le permitieron conceptualizar la *ciberreligiosidad* que amplió la delimitación inicial a su trabajo de investigación, dando cuenta de las formas de realizar la práctica del espiritismo cruzado sin requerir la





presencialidad -y el cuerpo- para ello. Sin embargo, las características de las interacciones sociales heteronormativas se conservan.

Por lo anterior, considero que la investigación presentada por el Mtro. Adonis Sánchez Cervera responde satisfactoriamente a los criterios y requisitos que establece el Programa del Doctorado en Humanidades y, en consecuencia, doy mi voto aprobatorio.

Sin otro particular, le envío un saludo cordial.

ATENTAMENTE

Por una humanidad culta

Dra. Tania Galaviz Armenta

Profesora Investigadora de Tiempo Completo
Facultad de Estudios Superiores de Cautla





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

TANIA GALAVIZ ARMENTA | Fecha:2024-06-14 13:25:42 | FIRMANTE

ZWKMiZtbJEfOww1PsSmmJSmEtDH7914MyN8A+hqvmzNcY4rNW5HA+LWuKb+ZchtnoVkt5OyggTpZvb0w0COHUS4kVtP8kGjkwhrwG+hiHJ4bWqMzpGRAB4ZOKfEUvaUUkw2lr+J6U6cYhs9S64yknvvROdH6OlwUp3GBws/l5+kYGGYR5O6SoYkVpB16fkvD6G6WAUNRB1Qo4DQfY/iHldrU0/VE+wm9h4UiSK0pDlehWdzVhbEWHG1ip7B7hIUUasQYNRq2YhVFloCtdifiNUsq6g8aZLB+KWg5QTiwgKucx1Jz4l/JG+ML9Wmf7Dlgnl49ZT/FX3GV5B/cVRVQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[qvwNpoGCb](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/d1AS2VWr0vmsWbwByCG1CI9elMmx3bxU>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Escuela Nacional de Antropología e Historia
CIUA:50CMX00
Posgrado en Antropología Social

6 de junio de 2024

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

PRESENTE

Después de leer la tesis "*Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?*" que

presenta: **Adonis Sánchez Cervera,**
con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio.**

Para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:
He seguido la evolución de la tesis de Adonis desde sus inicios y considero que ya cuenta con los requerimientos suficientes y necesarios para obtener el grado de Doctor.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dr. Camilo Sempio Durán

FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)

Periférico sur y calle Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, alcaldía Tlalpan, C.P. 14030, CDMX.
Tel: 56 663454 www.enah.gob.mx





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

CAMILO SEMPIO DURAN | Fecha:2024-06-14 14:12:53 | FIRMANTE

Q9ebQWOi0zQdwJCyU+bsqnMB+jzWCZGCrHh96c3u4VJf7mgS8ofp7BkmPMVvf32XGNj0rageH5lm70nPF34P100BotWpgVTQkvMi+JkJtATYzo3tbgSVJ6WaY02eT2Zw2f3l2ldy jk0pTSJAC4QVsgcVbMid92HKp6F6sMTpMDxc0nYPX1WoSDH0spjFuYYnJ33Z8wRY9+r6/mRELy2JQp1Eavtyy7n6k6QmJmswRotLzuH6gvtNWns4jms4AGsCuODfxwZ+E+MV vrHbHit5u+y/RyJYp+s1FcYfmb4zmG14k7BzM6rZC9TjUbXUyUu4aHuduz9iKly4SPzNsR9kjA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[qlZFh9syP](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/4GRM5bQIApZMBgVT9NAWN8cv5gL0izSG>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029

12 de junio de 2024

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil

Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
P r e s e n t e

Después de leer la tesis *“Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?”*, que presenta: Adonis Sánchez Cervera, con el fin de obtener el grado de Doctor en Humanidades, le informo que otorgo mi voto **aprobatorio**, para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

- La tesis establece una estructura y metodología adecuada para abordar la problemática planteada.
- La tesis se encuentra, en general, bien escrita y contiene un análisis coherente en el desarrollo y determinación del objeto de estudio.
- El desenvolvimiento del tema resulta relevante desde el punto de vista etnográfico y contiene elementos de análisis poco estudiados, lo cual puede conducir a la extensión de nuevas investigaciones relacionadas con el tema.

Sin más por el momento, quedo de usted.

A t e n t a m e n t e



Dra. Yissel Arce Padrón

Integrante de la Comisión Revisora de la Tesis

COORDINACIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN

Prolongación Canal de Miramontes No. 3855 Edif. C, 2º piso, Col. Ex Hacienda de San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan C.P. 14387, Ciudad de México, Tels. 555483-4000, ext. 1501 Directo 555603-213 Página 1 de 1



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

YISSEL ARCE PADRON | Fecha:2024-06-12 10:34:12 | FIRMANTE

WicSgvhRXXRxE3l2hfbbpAYfrn0ml/+Uh5C6rRbPRXJHcgHBlEfrtG3E0DbWc3+3n1FntIP/3mVaZpvC26tOjIRhPe25W+G/Clbe/CL/BcqP4snG8HSQ/KRvWxVngs7JMEtBEgsm2Dfx
eSfyVBggZUdXBhuDeR1/jv4JRYKJxrf8zyFDSE5Kg6+Zz9uptCtS5TA6Hw9Vr8+fd1SDqQQFN07/+aUgFLsC0OTOHE/Adul42a95mAXT67dlgT0AzswPtPIOSGvDYklX6xxCM2qU
lGoVLVfneBqrocuMwsK2dLstvERAA33dqne6bctr/NDz+dsPNG749HE9usB+yrbJsKQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[9PSQDpuf](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/niseSDBEbb8SIDNHJbCXwlyxOdA5UOke>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



12 de junio de 2024

Dr. Rodrigo Bazán Bonfil
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis "*Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?*" que presenta:

con el fin de obtener el grado de
le informo que otorgo mi

Adonis Sánchez Cervera,

Doctor en Humanidades,

voto Aprobatorio

(aprobatorio, condicionado o se niega)

Para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son los siguientes:

Es una tesis con planteamientos originales, el tesista conoce profundamente acerca de su tema de investigación y comparte con sus lectores un mundo poco conocido y menos accesible para la mayoría de la academia. Es interesante también su manera de lograr una perspectiva de género a su tesis. Por todas estas razones, apruebo la tesis de Adonis Sánchez Cervera, titulada: "*Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?*"

Sin más por el momento, quedo de usted

Morna Macleod Howland

NOMBRE COMPLETO

FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)

**PITC en Ciencias Sociales, Facultad de Estudios Superiores de Cuautla
Y en Humanidades, Chamilpa, UAEM**





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

MORNA MACLEOD HOWLAND | Fecha:2024-06-12 21:43:44 | FIRMANTE

L03htv0+2ATSCZfuqCKR+8yE8Efq/PE3FWnLkXKLRdv7I2oQ/5J8IMvWPR/wQVKj0sSBY4vouWfdpAeKVHyqr/yicAae+5Eyl2COIfbEi7LjXgAya3QB7gv+CQzH3sOr0hlzG82LVO
C7xECTa1Y89/kBaLnSE9rL+7QR9Ob4za1D/0yX5NTkbVAi3XzBzsLXbuB0wV3FNyLbd1YLkkgR70q6s6KofNFs8/RjfoEvq4XZ5tYFhERCohhMBKa8jCGMf1dSfIoS5WaoRmJe6s
qipFiTG+Hskr64Roy3L96yp3ejb1EOqxVvyQTK3YX6zFEZCgqRwrsZwEaq5IM7CbEDA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[XwaGoCySH](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Kbrd01mzEyUITsnnJ5M0hDKUcDU9VmKO>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029

El trabajo es amplio y profundo, permite una comprensión clara del tema. La tesis principal se articula muy bien a lo largo del trabajo. Se trata de una aportación al tema muy interesante y bien fundamentada.

Sin más por el momento, quedo de usted.

Dra. Gabriela Castillo Terán
FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

GABRIELA CASTILLO TERAN | Fecha:2024-06-14 18:16:31 | FIRMANTE

R4qVWwHOTix6hRzoas70Pt0lQrbPblj1xydoqsPZo0bzqTp2pK55socgwik/DXiu2SwS85QG1VOAkkN/30n7k8eVhGF7xKITrBnq6wOnr+ScyWBjf0s/Ua244bQ69hn3EPu6yJY1khl
YqFrZur4LwNEI0JEWbjVuG/a20kKL5WXtHprXoac74sqR+LiM5OMzQaiSxDsI/+4mU3fKIKGf0yAXUGedIEicKkZT0PNoguKlKqxpWQ9lrlwdOPdYLnpupeCMW7wChpgWqSLbU6
SY1gkNIUubEYdif1mX7JHn+WZHeGNd8lwyMhnKPJrmbB8VwM/QNWyB8n4MKRA9kmwog==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[Uyl8tgwsE](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/F9l8jyu8PxTxKyTP5TGidfCPWcRJWxup>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Ciudad de México, 13 de junio de 2024



Dr. Rodrigo Bazán Bonfil
Coordinador
Programa de Maestría y Doctorado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis *Africanas y africanos, gitanas, congas y congos de nación. ¿Se subvierten las identidades heteronormativas en la práctica del espiritismo cruzado?* que presenta:

Adonis Sánchez Cervera

para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de doctorado, según están establecidos por el programa de estudios: Plantea con rigor los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión y postura personal sobre el tema.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2024-06-14 13:27:25 | FIRMANTE

tEzWiv+d9dMI2EZQY6hwx0bB4kGgKSGbY7d4ft1xOKi7ckGjtaYYC3Tj4GyuTE47vIhMoj2sZ2ZKZ/ef9NRSb0QBCT/BcHjE5eqt8D+tVMqNqB0moJExndU7NcBHu9LAHj+6xH8yvB
dnwX/xuXVJ6VxBLW3hB4Zwzn+Pof6q2cksTIOdVPX4t/NC237jGBWWWhi7xf1+ydinB1m4xZMiMpe9kk0H8CtqtaNHTw+3gT63vnhiVbucGtgsWRFM6YSPUI+hX4FeL7MGGikcHH
6EWhg10ap+DZ27Edtv0Ojms4bvcCl5+GBN1vN3johsaQ553EdA3CR4mzK7o76odL66M1g==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[SmRQ85zKj](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/NyPcCfWUWtNTdSSvszITj5E8NPjYqsE8>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029