



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

VON WANGENHEIM, HUBERTA

EL DISCURSO SOBRE EL FENÓMENO DE LA MÉDIUM UNIDAD en las religiones afrocubanas

Revista Colombiana de Antropología, vol. 45, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 169-202

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105012398007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL DISCURSO SOBRE EL FENÓMENO DE LA MÉDIUM UNIDAD

en las religiones afrocubanas

HUBERTA VON WANGENHEIM

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD LIBRE DE BERLÍN (FU BERLÍN).

INVESTIGADORA INDEPENDIENTE

hwangenheim@yahoo.com

Resumen

EL PROPÓSITO DE ESTE ARTÍCULO ES EXAMINAR EL DISCURSO DE LOS(AS) PRACTICANTES DE LAS RELIGIONES afrocubanas de La Habana sobre la *médium unidad*, una manera particular de percepción que se atribuye a la influencia de espíritus y que juega un papel clave como modo de experimentar el mundo y la realidad en la sociedad cubana. El concepto de la médium unidad como una práctica de percepción sensorial socialmente construida, representa una alternativa a ideas y manejos sociales relacionados con fenómenos semejantes en el contexto occidental-científico, en particular en el marco de la psiquiatría biomédica que los entiende como patologías de carácter alucinatorio. El texto intenta demostrar el papel que la médium unidad juega en la sociedad cubana, mediante la exploración de los discursos religiosos y la descripción de la práctica ritual afrocubana en la que se desarrolla, la que le asigna un significado intersubjetivo y un manejo de amplio reconocimiento social.

PALABRAS CLAVE: religiones afrocubanas, espiritismo, antropología de los sentidos, salud mental, construcción social de la normalidad psíquica, antropología del performance.

THE DISCOURSE ON THE PHENOMENON OF THE MÉDIUM UNIDAD IN AFROCUBAN RELIGIONS

Abstract

THE PURPOSE OF THIS ARTICLE IS TO EXAMINE THE DISCOURSE OF PRACTITIONERS OF AFROCUBAN RELIGIONS in La Havana about the *médium unidad*, a particular way of perception attributed to the influence of spirits, which plays a key role as a particular way of experiencing the world and reality in Cuban society. The concept of *médium unidad* as a socially constructed practice of perception represents an alternative to ideas and social ways of dealing with such a phenomenon in Western-scientific contexts, particularly in biomedical psychiatry which understands it as hallucinatory pathologies. The text attempts to show the role that the *médium unidad* plays in Cuban society by exploring religious discourses and describing afrocuban ritual practice, which assigns it intersubjective meaning and broad social acceptance.

KEY WORDS: Afrocuban religions, spiritism, anthropology of the senses, mental health, the social construction of psychic normality, anthropology of performance.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 45 (1), enero-junio 2009, pp. 169-203

INTRODUCCIÓN

—Desde que era joven, veía cosas, muchas cosas. Una vez en Artemisa, en el mismo pueblo cerca de Santa Clara, yo tenía un vecino que pasaba con frecuencia y siempre me traía pan bueno de la panadería. Yo soñé que él caminaba por una calle de nuestra ciudad. Yo estaba en Artemisa y nuestra ciudad es Santa Clara; eso es lejos. Yo soñaba que ese hombre, al que le decían Perucho, pasaba por la calle y de pronto caía al piso muerto. Yo cruzaba la calle, ahí estaba parado un grupo de gente y él estaba ahí en el piso, muerto. Yo empecé a gritar. Yo era una muchacha joven de 16 o 17 años, no tenía nada que ver con eso, no entendía nada. En mi familia, con esas cosas no tenía que ver nadie, con esa religión, nadie tenía santo. Por eso a veces pensaba que estaba loca, pero no realmente, porque yo lo veía. Al poco tiempo llegué a mi pueblo y me enteré que Perucho se había muerto. [...] Él fue al médico y lo examinó y cuando volvió, se cayó en la calle y estaba muerto. Yo lo ví en sueño porque yo veo las cosas en sueño. A veces me dicen las cosas en el oído, a veces es como si lo estuviera pensando. Yo lo hago, cómo se dice, me desprendo del pensamiento y veo cosas (Elsa López, espiritista).

EL OBJETIVO DE ESE ARTÍCULO ES EXAMINAR EL SIGNIFICADO DE LA “PERCEPCIÓN SENSORIAL ESPIRITISTA” en la sociedad cubana en el contexto de la ciudad de La Habana, mediante la exploración de los discursos acerca de la *médium unidad*¹, el término local empleado para describir una forma particular de percepción que juega un papel clave, como forma de experimentar el mundo y la realidad en la sociedad contemporánea de la isla. Este fenómeno se atribuye a la influencia de las religiones afrocubanas², que son importantes en la vida cotidiana en Cuba. En la jerga religiosa cubana el término *médium* unidad designa la capacidad de una persona de tener la experiencia, de una forma particular, de percepción en términos abstractos y generales; no obstante, los expertos religiosos al referirse a estas vivencias nunca hablan

explícitamente de “percepción”. En este artículo, introduzco el término de “percepción sensorial espiritista” para expresar y enfatizar la existencia del fenómeno como discurso sociocultural en la sociedad cubana.³ La palabra “sensorial” se refiere a la suma de los sentidos, sentimientos, emociones y sensaciones y no

1. Por lo general, la palabra espiritista común es *médiumnidad*. En Cuba, en el habla cotidiana, se dice *médium* unidad, por esa razón uso este término.

2. El término afrocubano se refiere a las raíces africanas de esas religiones, no a sus practicantes.

3. Esta es la traducción análoga del término *be-Geisterte Wahrnehmung*, un juego de palabras que uso en el texto en alemán, correspondiente a mi tesis doctoral finalizada en 2007.

sólo a los órganos de los sentidos definidos científicamente como tales.

En el contexto de la cosmología afrocubana esa manera particular de percepción se genera mediante la comunicación con los espíritus o muertos. Los seres humanos presencian sensorialmente a los muertos y sus múltiples expresiones. Muchas personas en La Habana cuentan como ellos tienen premoniciones, sueños proféticos, intuiciones que les “hablan en el oído”, o sea, que oyen voces, ven, sienten, sueñan o tienen pensamientos inducidos por algo, que “en su presencia materialmente no existe” (Thomas, 1997). Esas percepciones causadas por los espíritus o muertos aparecen como mensajes inteligibles y significativos; lo percibido, al ser experimentado como existente y verdadero —de una manera tanto subjetiva como intersubjetiva— se convierte en algo real, que así produce y refleja la realidad social. Este discurso, que representa una práctica sociocultural, crea un contraste fundamental con la concepción occidental tradicional de la realidad. Por ejemplo, en la sociedad alemana, moldeada específicamente por el paradigma occidental-científico, la cultura de la biomedicina (Pfleiderer, Greiffeld, Bichmann, 1995; Wolf, Stürzer, 1996) situada en el contexto de las ciencias occidentales, y en concreto representada en la psiquiatría, concibe tales formas de percepción como patológicas. El hecho de ver cosas materialmente no existentes, oír una voz experimentada como ajena y sin causa material, tener pensamientos inducidos o transmitidos, etcétera, es entendido como el indicio de la existencia de una enfermedad psíquica y etiquetado como una alucinación. Se trata, en este contexto, en términos generales, de síntomas de esquizofrenia. Como se ha señalado: “Hallucinations are said to occur if we have a perception (we see, hear, smell, feel or taste something) in the absence of a physical event in the external world to bring about the perception⁴ (Thomas, 1997: 19)”.

4. “Las alucinaciones se dice que ocurren si tenemos una percepción (vemos, escuchamos, olemos, sentimos o saboreamos algo) en la ausencia de un evento físico en el mundo externo que cause la percepción”. (Traducción libre de la autora.)

Este paradigma científico hegemónico plasma la forma común de concebir, definir y tratar tales fenómenos y a las personas que los viven. A un individuo, en Alemania, que experimenta semejantes percepciones, su contexto sociocultural, en términos generales, le transmite la idea de que está “loco” o psicótico y, que sus experiencias se basan en una ilusión, que no son ciertas. Lo

que él presencia “subjettivamente” como algo real, muchas veces coherente y significativo, es “objetivamente” falso porque no existe. Eso no sólo influye en la concepción de la persona acerca de lo que le sucede, sino en el carácter concreto que asumen sus percepciones, en la manera como las experimenta. Las voces que escucha, por ejemplo, en muchos casos se vuelven perturbadoras y aterradoras. A la persona que las percibe, su sociedad no le ofrece ninguna herramienta para darles un sentido y manejarlas, por el contrario, debe hacer todo lo posible para eliminarlas, sin importar lo que signifiquen para ella, lo que transmitan, la manera como se presenten, manifiesten, si le perturban o si las quiere sentir o no. En el contexto cubano, en la realidad cotidiana, a una persona que tiene tales percepciones particulares, no se le concibe automáticamente como “loca” o psíquicamente enferma, sino como alguien, que posee capacidades y potenciales especiales. La gente en La Habana dice que la persona tiene un “don”. La sociedad no la señala como “loca” sino que le ofrece un sistema interpretativo y una práctica sociocultural que le confiere expresión y un espacio socialmente aceptado para sus experiencias. Las percepciones están concebidas como mensajes significantes que transmiten algo real y verdadero.

En este marco de referencia, en el caso alemán, las percepciones sólo se tratan como la expresión de una crisis o enfermedad, en el caso de que la persona no logre su manejo adecuado y la empiecen a incomodar y atormentar. En tal caso necesitaría ayuda. En los escenarios de las religiones afrocubanas, en cambio, encuentra un espacio para establecer una relación de manejo autodeterminado mediante la práctica cultural espiritista como una forma intersubjetiva de darle expresión y sentido a las vivencias personales en un contexto colectivo. Estas dos formas de experiencia contrarias se explican mediante la tesis según la cual la percepción sensorial no sólo figura como un proceso fisiológico que se genera a través de los órganos de los sentidos y en el cerebro, sino ante todo como una práctica construida social y culturalmente (Howes, 2005; Stoller, 1989; Synnott, 1993; Geurts, 2002). Eso significa que no sólo la comprensión y clasificación del carácter de la percepción de una persona, el hecho de atribuirle posteriormente un significado, sino también la manera como ella la experimenta concretamente está marcada por su contexto sociocultural. ¿Será posible que cuando una persona comienza a oír voces o tiene otras experiencias de percepción parecidas,

las experimente como algo obsesionante y perturbador y que se le manifiestan para atormentarla y amenazarla, porque su medio sociocultural le indica que por el hecho de sentir las está mentalmente enferma? ¿Y será que no existen aunque la persona las percibe como existentes? ¿Podrían estas voces asumir una forma o expresión diferente, no negativa, si en el contexto sociocultural se concibieran como algo común y positivo y que es posible vivir de una forma “normal” con ellas?

Las actitudes opuestas de las dos sociedades frente al fenómeno de semejantes experiencias de percepción, la alemana como representante de la europea y la cubana en su amalgama de presencia africana, europea e indígena, aunque poco reconocida como lo afirma Stewart Hall para Jamaica (Hall, 1994: 35-41), reflejan formas de construcción cultural particulares y de manejo social tanto de la normalidad psíquica y la locura, como de la percepción y autopercepción. Revelan así diferentes concepciones de la relación entre percepción y realidad. No obstante, lo particular de la sociedad cubana consiste en que ofrece dos sistemas referenciales a la persona que vive tales formas de percepción. De una parte la cosmología afrocubana que penetra profundamente, pero a la vez de una manera sutil, la noción de la realidad existencial. De otra, el sistema médico estatal, famoso internacionalmente como “conquista social”, en el que la psiquiatría cubana, como cultura médica occidental, corresponde en su teoría como lenguaje universal científico con el sistema psiquiátrico europeo, en el que también se basa el sistema médico de la sociedad alemana.

La psiquiatría cubana, en su trabajo diario, está confrontada con la contradicción que la teoría vigente crea ante la realidad de las personas que se presentan como sus pacientes. Si todas las personas, por el hecho de manifestar que escuchan, sienten o ven algo “materialmente no existente”, o que *pasan muertos o montan santos* —así se habla del trance ocasionado por un muerto o santo— fueran clasificadas como patológicas, la mayoría de los habitantes de La Habana estarían locos o psicóticos. A raíz de esto, desde hace unos años, muchos psiquiatras intentan reconocer la influencia creciente de las religiones afrocubanas sobre sus pacientes y diferenciar en su práctica médica entre expresión cultural y patología. La psiquiatría transcultural concibe esto con el término de *patoplastia*.

El interés de este artículo radica en enfocar el discurso sobre el fenómeno de la percepción sensorial espiritista como experiencia personal e intersubjetiva, en el contexto de la práctica ritual del espiritismo como elemento de las religiones afrocubanas. El espacio de esta práctica sociocultural evoca y genera el discurso sobre la percepción, que representa una forma de construcción cultural y social de normalidad psíquica como alternativa a la occidental-científica, que también está presente en la sociedad cubana. Con el fin de mostrar cómo esta práctica le permite a la persona que experimenta semejantes tipos de percepción, vivir como miembro “normal” e integrado y le asigna un potencial existencial para enfrentar la vida en la sociedad cubana contemporánea, presentaré extractos de la etnografía realizada en la ciudad de La Habana en 2007.

Mi trabajo se basa fundamentalmente en los discursos propios de hombres y mujeres religiosos; los religiosos, como ellos mismos se llaman en La Habana. Citaré de forma literal sus testimonios en las entrevistas que hice porque según mi criterio ninguna “master narrative”⁵ (Stewart, 1996: 6) es capaz de expresar de manera adecuada experiencias tan particulares como la

5. Narrativa mayor o meta-narrativa.

percepción sensorial espiritista y en especial el trance. El empeño de muchos modelos explicativos

etnológicos de analizar fenómenos como el trance o la posesión reduciéndolos a una función definitiva, por ejemplo de carácter terapéutico o de compensación de estatus (Boddy, 2004: 414), ignora su polisemia compleja. La presentación de las voces de los actores culturales, citándolos directamente, responde al intento de representar el fenómeno de la percepción sensorial espiritista y dentro de éste el trance y el contexto discursivo ritual en su condición “dinámica, fluida y emergente en interacción”, en vez de apoderarse de él mediante una concepción “estática, monolítica y monológica” (Wirtz, 2004: 412). Sólo un acercamiento que intenta describir la cultura de una manera no analítica y taxonómica, sino “performativa” (Thompson Drewal, 1991) y dialógica, que evita cualquier reducción terminante en relación con su supuesto significado, permite ilustrar esa práctica sociocultural de percepción en su polifonía, que aparece como una forma de expresar, encarnar e interpretar vivencias existenciales en el mundo fenomenal y producir a su vez conocimiento.

En consideración, la otra estrategia que intenta acercarse al espacio de alteridad (Taussig, 1987, 1993) de la práctica ritual espiritista, aparece en la narración descriptiva de un ritual particular y concreto en el que participé, para ejemplificar dicha práctica y la apariencia imprevista, dramática y lúdica de los muertos o espíritus que se escapan y se burlan de cualquier intento de explicarlos y objetivarlos. Cada ritual dentro del marco de las religiones afrocubanas es único, en el sentido de su carácter de síntesis entre la presencia de elementos de tradición y su potencial de improvisación. Modula la experiencia y expresión de la percepción sensorial de las personas participantes, a las que a su vez les permite moldear el ritual en su montaje performativo. Por medio de esta escenificación ritual, en la que las temáticas de los participantes se reflejan en sus expresiones teatrales, al comunicar sus percepciones, y la actuación de los muertos que se manifiestan al entrar en diálogo con los presentes, algunos a partir de la posesión, se reflexiona sobre, se interpreta y se transforman las condiciones de la vida cotidiana de los presentes.

Shifting from the normative to the particular means focusing how performance practitioners and other participants operate, observing what they actually do in specific performances and then listening to what they say about what they do, their intentionality. Since much performance in Africa is participatory, the distinctions between performers and spectators are blurred. All participants then are in a dialogue with each other and frequently shift their standpoints within performance⁶ (Thompson Drewal, 1991: 36).

6. "Pasar de lo normativo a lo particular significa enfocarse en cómo operan los practicantes del *performance* y otros participantes, observar lo que hacen concretamente en *performances* específicos y escuchar lo que dicen acerca de lo que hacen, su intencionalidad. Como el *performance* en África muchas veces es participativo, las distinciones entre *performers* y espectadores son borrosas. Todos los participantes se encuentran en un diálogo entre ellos y con frecuencia cambian sus posiciones dentro del *performance*". (Traducción libre de la autora.)

Thompson Drewal propone una "práctica performativa" de investigación. Esa manera etnográfica directa e inmediata de acercarse a las prácticas de sujetos en medios culturales "ajenos" y a sus experiencias, aparece como la manera más adecuada de representación textual de fenómenos como la percepción sensorial espiritista en Cuba. En el marco de los *performance studies* (Thompson Drewal, 1991, 1992; Bell, 1992), el ritual se denomina *performance* para expresar un contraste con teorías anteriores del ritual, tales como las funcionalistas o interpretativas. En este

contexto, el ritual no se concibe como un sólo reproductor de estructuras o significados y de esa manera una acción que representa contenido, sino como un proceso localizado en un momento histórico particular que en su inmanencia produce significados. Con el concepto de *performance* se pretende abarcar momentos de acción que se crean colectivamente en los escenarios rituales entre los participantes. De esta manera, aparece la posibilidad de transformación tanto para los participantes como para el mismo ritual: “Cults and the spirits within them continuously reinvent themselves”⁷ (Boddy, 2004: 414). La interpretación e

7. “Los cultos y los espíritus dentro de ellos se reinventan continuamente”. (Traducción libre de la autora.)

intencionalidad de los actores constituye también el texto etnológico posterior. Ninguna voz etnográfica ahistórica, analítica,

“objetiva” o “interpretativa” —en el sentido de Geertz (1983) quien trata a la cultura como un texto y ofrece la interpretación “detrás y arriba del nativo, escondido en la jerarquía del entendimiento” (Crapanzano, 1992: 67)—, pretendiendo entender la cultura de una manera que no coincide con las propias interpretaciones y epistemologías de quienes la producen sino que en el mejor de los casos lo hace “éticamente”, la interpretación “émica”, puede captar la polisemia de las expresiones de personas en un contexto como el de los rituales espiritistas en Cuba, que expresa y modula la realidad social y transforma las vivencias personales de percepción en experiencias intersubjetivas y en saber cultural.

LAS RELIGIONES AFROCUBANAS Y EL PERÍODO ESPECIAL

LAS RELIGIONES AFROCUBANAS SE ENCUENTRAN ENTRELAZADAS CON UN proceso especial, por el que la sociedad cubana pasa en la actualidad, que se caracteriza por la desaparición del apoyo de la antigua Unión Soviética, que causó una aguda crisis socioeconómica frente a la cual el gobierno cubano reaccionó con las medidas económicas del “período especial en tiempos de paz”. Desde 1990 las religiones afrocubanas atraviesan por un *boom* que las hace más y más populares: “La religión está de moda”, dice la gente en La Habana. Desde entonces la sociedad cubana vive una fase de crisis, en todos sus aspectos existenciales, que

después de 17 años se ha vuelto normal y tiene drásticas repercusiones sociales. El momento más difícil en el que la población pasó una necesidad intensa —desconocida desde el triunfo de la revolución en 1959— se vivió en la primera mitad de los 90, época a la que la gente se refiere todavía con susto y dolor como el “pleno período especial”. Hoy, la población de La Habana, así como en el resto del país, se ve obligada a sobrevivir por sus propios esfuerzos porque el sistema estatal ya no les garantiza su supervivencia material, como en los años anteriores. La gran mayoría no puede vivir de su sueldo pero está obligada a tener un empleo oficial o un trabajo “por cuenta propia”, que se encuentre legalizado por el Estado.

Estar desempleado en Cuba, en términos generales, es un acto penalizado, la gente se ve forzada a trabajar y a su vez a buscar otra fuente de ingresos para garantizar su supervivencia. Debido a ello, la mayoría de los habitantes de La Habana realiza cualquier tipo de actividad, que con frecuencia es ilegal, para resolver su situación económica. El ejemplo más famoso son los y las jineteras, personas que se prostituyen de una manera informal y que varía de lo más obvio hasta lo más sutil. En La Habana se dice que “están luchando”, pero existen mil otras formas de organizarse la vida creadas gracias al ilimitado imaginario cubano. Algunas consisten simplemente en la circulación de objetos necesarios que se obtienen de la producción estatal o negocios relacionados con el mercado negro; otras son más ilícitas. Las personas involucradas en esas actividades viven con la constante tensión de ser sometidas a medidas penales drásticas adoptadas por el Estado para poner un límite a esa forma, en apariencia incontrolable, de organizar la vida diaria.

En esta situación, marcada por contradicciones y por la depreciación de viejos valores éticos y morales en la vida cotidiana, las religiones afrocubanas, en muchos aspectos, ayudan a sobrevivir emocional y materialmente. El Estado, que nunca había prohibido la práctica religiosa afrocubana pero intentaba limitar su influencia en la sociedad, reaccionó ante la crisis y admitió a los religiosos libertad de expresión y espacios para profesar sus creencias, que antes les fueron negadas. Ahora, las religiones afrocubanas están oficialmente reconocidas por el Estado. Esto se refleja en varias instituciones estatales que los representan tales como la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, que otorga a sus afiliados el reconocimiento de *santeros* o *baba-*

lawos como ocupación oficial con su propio “carnet de religioso”. La institucionalización le permite al Estado mantener un cierto control sobre las actividades religiosas, pero a la vez crea relaciones de poder entre los practicantes en tanto la *santería* y en menor grado *la regla de palo*⁸ —al igual que tantas otras cosas en Cuba— se han vuelto una fuente de ingreso, en especial desde que el turismo con el cual el Estado intenta salir de la crisis económica, descubrió en las religiones afrocubanas un atractivo. Muchos religiosos intentan tener *ahijadas* o *ahijados*⁹ extranjeros y venderles los tratamientos santorales por un precio por encima de lo que por lo general se cobra a los cubanos. El Estado que a todo negocio particular pone condiciones y límites, como a los *paladares*¹⁰, al alquiler de habitaciones a extranjeros y a la venta de artesanía, de milagro no interviene ni siquiera mediante el cobro de impuestos en el negocio religioso.

Las actividades espiritistas no son comerciables con facilidad porque no incluyen tantas ceremonias que requieran elementos

materiales, como animales para sacrificios, ropa y otros objetos, y quizás por ser menos espectaculares que los rituales santorales, aunque no están exentas de toda comercialización. Ante todo, figuran como un espacio de reflexión y orientación de la vida cotidiana de la gente en La Habana, marcada por las repercusiones de la crisis socio-económica.

8. Complejo ritual bantú, es una variante de las religiones afrocubanas.

9. Personas con las que establecen una relación permanente de atenciones religiosas.

10. Pequeños restaurantes que funcionan como empresas familiares.

11. “En ceremonias, misas, rituales llamamos a los espíritus de nuestros ancestros para que bajen, para nos acompañen cada día confortando, protegiendo e iluminando nuestros espíritus. La omnipresencia de los muertos ancestrales nos ayuda a guiar nuestra vida cotidiana y les permite a los ancestros compartir su sabiduría con nosotros”. (Traducción libre de la autora.)

MISA PARA JAQUELÍN

In ceremonies, misas, rituals we call down our ancestor spirits, they surround us every day, comforting, protecting and illuminating our spirits. The omnipresence of ancestral spirits helps guide our daily lives, allowing the ancestors to share their wisdom with us¹¹ (Martha Moreno Vega, 2000: 17).

LA PRÁCTICA RITUAL AFROCUBANA CREA UN ESPACIO DONDE SE ESTABLECE la comunicación entre vivos y muertos o santos, que permite evocar, reflexionar, interpretar y transformar de una forma dra-

mática y performativa la realidad cotidiana. La misa espiritual representa elementos fundamentales de esa práctica. Según el motivo de su realización, asume diferentes formas, como por ejemplo la *misa de investigación*, que sirve para identificar los muertos o espíritus que forman parte existencial del ser de una persona; la *escuelita de médiums* donde futuros médiums acompañados de otros más experimentados practican con regularidad la evocación ritual de la percepción sensorial de las diferentes manifestaciones de los muertos o la misa que se tiene que realizar antes de cualquier actividad santoral.¹² A continuación describo una misa espiritual para ilustrar su dinámica performativa:

Al pasar por el apartamento de la *santera* Gladys Moreno, una de las personas más importantes en mi investigación y mi madrina, me advierte: “Vamos a hacer una misa para Jaquelin hoy por la noche en casa de Gertrudis, para darles conocimiento a los muertos que ella va a recibir Olokun”. Jaquelin es hija de Gertrudis, una santera mayor que pertenece a la red de personas con quienes Gladys mantiene una relación de amistad y comparte “trabajos santorales”. Ella vive con su familia extensa cerca de Gladys en el barrio Cayo Hueso en Centro Habana. El barrio tiene fama por su “ambiente caliente” y porque allí vive mucha gente santera. Jaquelin todavía no *tiene hecho santo*, lo que quiere decir que no está iniciada en la santería o regla de ocha, a pesar de haberse criado en una familia con mucha “transcendencia santoral”.¹³ Ahora va a recibir, en un ritual, a un *santo* que se llama Olokun y que es una ninfa que vive en “lo profundo del mar y mantiene una máscara frente a su cara, así que nadie conoce su rostro”. A quien la recibe le da “tranquilidad, salud, estabilidad”.

Antes de realizar cualquier tipo de actividad santoral “hay que darle conocimiento a los muertos”. Esto quiere decir que se debe hacer una misa espiritual a los muertos de la persona para quien se realiza esa tarea ritual con el fin de comunicarse con ellos, advertirles lo que se piensa hacer, pedirles permiso y asegurarse de que no haya ningún tipo de disturbio o contratiempo en el ritual y que, en tal caso, se pueda prevenir. La misa es un homenaje a los muertos de la persona, que siempre deben recibir mucha atención para mantener una influencia benévola y de protección.

12. El término santoral es usado como un adjetivo en la santería.

13. En La Habana se habla de transcendencia santoral cuando una familia tiene una larga tradición de santería.

Espero mientras Gladys llena los tanques de agua y le prepara comida “a lo período especial” —picadillo de soya, huevos y arroz— a su hija Yuli y sus amigos; todo el mundo come. Su ex esposo Humberto, músico religioso, aparece para llevarse unos tambores y cajones para un *cajón a muerto*¹⁴, cuando de repente entra una vecina con la mala noticia de que el niño pequeño de

14. Fiesta religiosa para los muertos.

unos familiares de Gertrudis y Jaquelin se accidentó gravemente. Nos vamos rápido a casa de

Gertrudis, quien le explica a Gladys lo ocurrido. El niño, un chico de unos dos años, se cayó de una “barbacoa”, un entrepiso, que sirve en La Habana para ampliar el espacio de los apartamentos debido al problema de escasez de viviendas. Después de este incidente su madre le “cayó a golpes” y el niño empezó a tener espasmos, a vomitar sangre y lo llevaron al hospital de urgencia. Todos están muy “chocados” por lo que pasó. Gladys grita: “¡Esa madre debería ir a la cárcel por lo menos medio año!” Cuando pregunto si bajo estas circunstancias todavía vamos a hacer la misa, me contesta Gladys que ahora hay más necesidad de “bajar el muerto”, o sea llamar los muertos a que se manifiesten e interpreten lo que en realidad sucedió, por ejemplo, si hubo brujería y qué medidas hay que adoptar tanto a nivel cotidiano como espiritual y santoral.

En la casa de Gertrudis están presentes varias personas, ante todo los miembros de la escuelita de médiums, un tipo de misa espiritual común en La Habana entre la gente religiosa, que en este caso está organizada por personas —casi todas mujeres y hombres gays— interesadas o con necesidad de aprender la práctica ritual de percepción espiritista, a la que también asisto con regularidad. El espacio religioso del espiritismo, parecido al de la santería, se caracteriza por una fuerte presencia de mujeres y de hombres gays, muy al contrario de las otras variantes religiosas afrocubanas como el *ifá* y la *regla de palo*, donde predomina lo “masculino”. La mención de esos términos abre aquí un espacio de múltiples significados. Las connotaciones de lo “femenino” y lo “masculino” o de las identidades de género en el espiritismo, tal como en los otros espacios religiosos afrocubanos, son complejas y se encuentran en un juego interminable de significados que oscilan entre polos opuestos —lo supuesto femenino y masculino, o lo no-masculino y lo no-femenino— y constantemente se contradicen a sí mismos. No obstante, a su

vez las expresiones de género, y en particular el fenómeno del machismo cubano que se reproduce en los mundos gays, juegan un papel importante y concreto en la sociedad y específicamente en las religiones afrocubanas. La polarización define relaciones de poder y jerarquías que se plasman y reflejan en las relaciones sociales cotidianas, pero su descripción detallada amerita un espacio propio que sobrepasaría el marco de este artículo.

Todos en casa de Gladys esperamos a Carlos, padrino de Jaquelín, el santero y espiritista encargado de la dirección del ritual de entrega de Olokun y de guiar la misa espiritual. Cuando por fin aparece y la misa puede comenzar, nos sentamos en un círculo mirando hacia la bóveda: una mesa que se prepara ceremonialmente con un mantel blanco, sobre la que se colocan por lo general seis vasos de agua, una copa con un crucifijo, flores blancas, agua de colonia, tabacos (puros) y velas. La bóveda representa el centro material de la presencia de los muertos durante el ritual que se manifiestan en los vasos de agua. Delante de la bóveda está sentada Jaquelín, debajo de su silla también hay un vaso de agua. Nos paramos uno detrás del otro frente a la bóveda y nos *despojamos*¹⁵ con agua de colonia y agua con flores blancas, que están en una fuente debajo de ésta. Carlos está sentado en la posición de guía de la misa al lado izquierdo de la bóveda y comienza a leer los rezos del libro de oraciones espirituales, con las que se llama a los muertos para que “bajen” y se manifiesten. En las pausas rezamos el padrenuestro, después se entonan los cantos tradicionales espiritistas.

15. El término despojar se usa en el contexto espiritual y santoral para referirse a una limpieza ritual.

De pronto, Carlos empieza a conversar con Jaquelín: “¿Hay alguien en tu trabajo, con quien tú tienes alguna relación o un roce o si es de amistad, él lo toma de otra manera?” Jaquelín parece sentirse incómoda, no quiere hablar, por fin dice: “Tal vez el chofer. Me tuvo que llevar a todos lados por un tiempo”. Carlos sigue: “Hay una mujer que te quiere hacer daño, te está haciendo brujería, porque está celosa. ¿Quién es, María?” Jaquelín no lo sabe. “¿O Marita?”, continúa Carlos. “Luz”, interrumpe Gladys con una sonrisa. “Luz, planta eléctrica, ese es el nombre que me dan a mí. Hace rato que me están dando ese nombre. ¿Hay otras personas con ese nombre?” “Noooo”, dice Jaquelín y después: “Síííí, hay otras...” Gladys mira fijamente como a un punto lejano, parece que mira hacia adentro. Volvemos a rezar. Carlos se cubre

la cabeza con las manos, se *concentra*.¹⁶ Los demás están todo el tiempo *concentrados* con la mirada sin fijar, atentos a todo lo que puedan sentir, percibir, percatar o pensar, algunos con los ojos cerrados y la cabeza agachada. En la escuelita de médiums Gladys siempre nos instruye: “Cierren los ojos, concéntrense en lo que ven, y todo lo que vean, lo tienen que decir sin pena. Así se desarrollan y le dan luz a sus espíritus”.

Empieza a entrar más gente, entre ellos Maura, la hija mayor de Gertrudis que también es santera. Carlos sigue hablando y pregunta por nombres que escucha —que le transmiten sus muertos— por cosas que sucedieron y por personas. Gladys comenta que está viendo un “muerto negro”¹⁷ que “viene entrando por la puerta”. Ella lo describe con detalle y pregunta si alguna de las personas presentes lo puede identificar como integrante de su *cuadro espiritual*.¹⁸ Todo el mundo lo niega. Gladys dice dirigiéndose a María Luisa, una vecina que atiende la escuelita de médiums: “Vamos, di lo que ves, suelta el cuadro”. Ella ve que María Luisa está viendo. María Luisa lo niega y se queda muda, tal vez por inseguridad o por no decir nada equivocado y pasar pena. Gladys la reprende: “¿Tú sabes que tienes que soltar todo lo que ves?”.

Carlos habla, oye hacia adentro, detecta lo que poco a poco le transmiten los muertos. Entre Gladys y Carlos se teje una clase de comunicación muy particular: ellos dicen que ven lo mismo o reafirman la percepción que el otro describió con anterioridad. De pronto, Carlos comienza a gruñir y chasquear con la boca mientras que tira su cabeza con movimientos bruscos de

un lado al otro, comienza a respirar con violencia y los demás alzan la vista para observarlo. Francisco, su *muerto de labor*¹⁹, ha venido —lo ha poseído— y se dirige hacia una mujer que entra en ese momento. Ella tiene alrededor de 40 años, es la madre del niño accidentado. Francisco

16. Término que usan los espiritistas para el estado de ánimo que se necesita para llamar y percibir a los muertos.

17. El muerto de una persona negra.

18. El cuadro espiritual es un conjunto de muertos que forman una parte existencial de la persona.

19. Muerto con el que la persona trabaja espiritualmente.

conversa en *dialecto*, un tipo de español transformado. Se trata del niño: “El niño va a quedar con secuelas, se puede curar pero cuando crezca va a sentir las consecuencias”. Francisco dice que se rompió una vena en la cabeza del niño y manó sangre o que existe esa posibilidad, que por eso de ahora en adelante va a ser

necesario hacer una placa de la cabeza regularmente, porque se podría regar la sangre y en consecuencia el niño se volvería retardado mental.

Ahora Carlos se vuelve a dirigir a Jaquelín mientras circula con una vela alrededor de su cabeza y hace gruñidos. Se pone a hablar con Maura, quien está parada a su lado, y saluda a todas las personas presentes: “Salam aleikum”, tenemos que responder “Aleikum salam” y darle la mano. Todas las personas que llegan lo saludan, cuando se les olvida, Gladys los regaña: “Saluden a Francisco”. Él habla con Jaquelín, con María Luisa, conversa sobre la momentánea situación y el estado de ánimo de ambas. Al rato, Francisco todavía no ha hablado con todas las personas como regularmente lo suelen hacer los muertos que se manifiestan en una misa espiritual; comenta que se va a ir después de haber mandado otro espíritu para trabajar con él. Gladys le ruega: “No, no te vayas, te tenemos mucha estima, te queremos mucho”. Francisco se levanta, coge los tres mazos de hierba y con la ayuda de Gladys, que le pasa las hierbas después de haberlas salpicado con perfume, comienza a *despojar* a Jaquelín, le pasa las hierbas por el cuerpo, las escurre y después las bota. De pronto empieza a hacer movimientos agitados con los brazos como si golpeará el aire y a mover el cuerpo con violencia, está incorporando un nuevo muerto. “Está pasando un *muerto oscuro*²⁰ de Jaquelín,” comenta Gladys, “suave, ten cuidado con la materia, no la maltrates, suave, cuidado”. Lo sientan en la silla en el centro de la habitación. “¡Coño!”, dice el nuevo muerto, su postura corporal es rígida, las manos contraídas en puño, después se relaja. Gladys, Maura y

María Luisa lo sostienen y sosiegan. “¡Pinga, coño!”, aparece un hombre rudo y tosco diciendo malas palabras con una voz áspera, habla, maldice y por fin se relaja un poco. Le preguntan: “¿Quién eres?”, “me llamo Luis Enrique Vega”, contesta. “No, no”, le contradice Gladys, “eso es un truco tuyo, tú no te llamas así”. Decir un nombre falso es un truco típico de los muertos. “Sí, sí, ese es mi nombre, Luis Enrique Vega, Luis Enrique Vega Mora.”, “¿y quién te mandó?” Él mira disimuladamente, inocente, tuerce la boca y se encoge los hombros. “No sé”. “¿Quién te manda?”, insisten. “¡No lo sé!”, “¿y qué te dan para que tú hagas eso, tabaco?, ¿solamente por eso tú haces maldad? Nosotros por lo menos te damos un buen rayo de luz”. “No, no, ellos me darán cuando

20. Un muerto de una influencia dañina, en ese caso preparado ritualmente para hacer daño.

haya trabajado”. Por lo general, las personas que ritualmente preparan y mandan a los muertos oscuros les prometen algo para que “trabajen”, por ejemplo tabacos o aguardiente. “¿No te da pena lo que estás haciendo?, ¿a ti, cuando estabas vivo no te hicieron lo mismo?, ¿te mandaron un muerto y tú no tienes pena de hacer lo mismo, no te hicieron eso a ti?” Él afirma: “Sí, sí, me hicieron eso. Me quiero ir, llévenme”. Gladys contesta: “¡No, tú te tienes que ir solo!” “Llévenme”, repite el muerto con voz atormentada. “No”. “Perdóñenme”, se hunde en sí mismo: “Perdón, perdóñenme, perdón, perdón”.

De pronto, hace un movimiento característico girando las manos, el lenguaje corporal se transforma. Francisco está de vuelta, ha tomado posesión de Carlos y habla en dialecto. El otro muerto hablaba en español común y corriente. Se sienta al lado de la bóveda y vuelve otra vez a hablar con la gente, cuando se dirige hacia mí, dice: “¿Tú no me conoces?” “No”, respondo yo, los otros me traducen lo que no entiendo. “Tú vienes de otra tierra, ¿vives en alto?” “Sí”. “¿Al lado de tu casa hay un negocio donde venden comida?” “Sí, hay muchos”. “Bueno ahí el dueño es un hombre mayor, te va a proponer matrimonio y cuando se muera te quedas con el negocio”. Me da risa esa lógica cubana. “Tú haces kuekuekue”, es la respuesta espiritista, “pero tú vas a ver”. Y entonces: “Tú necesitas los guerreros”.²¹ “Ella tiene los

21. Los santos Eleguá, Ogún, Ochosi y Osún.

guerreros”, dice Gladys. “Sí, pero no le sirven”. “¿Ves?”, exclama Gladys, “de eso exactamente he-

mos hablado ahora”. Después de hacer más comentarios sobre mi situación personal, Francisco vuelve a hablar del niño: “Ese niño se cayó de la barbacoa porque un espíritu lo empujó.” Por supuesto hubo brujería de por medio pero ¿quién ha mandado al muerto?, ¿una persona que estaba en la casa?” Esto queda sin aclararse. Nadie estuvo en la barbacoa fuera de otro niño, el niño que se accidentó se cayó de la escalera. El muerto mandado no había sido para el niño, vuelven a afirmar, sino probablemente para la madre. El niño lo cogió porque todavía no tiene “protecciones”. El asunto queda por averiguarse, todos están cansados y ya es más de medianoche, así que hay que terminar la misa porque después de la medianoche “se trabaja lo malo”.

QUIÉNES SON LOS MUERTOS

—Sin el muerto no existe nada, tiene que existir el muerto para que haya todo lo demás. Si no hay espíritu no hay santo, ni en el palo hay nada. Tiene que existir el muerto porque respalda todo. Es el que hace todo. El santo antes de ser santo tuvo que ser muerto (Henry Ochoa, Babalawo).

LOS MUERTOS O ESPÍRITUS JUEGAN UN PAPEL CLAVE COMO PRESENCIAS —directas concientes o sutiles y efímeras— en el espacio cotidiano penetrado por las religiones afrocubanas. Figuran como el elemento más básico de esas religiones, del que parte todo y con el que todo se vuelve a relacionar; como encarnaciones de la “verdad”, ilustran el significado de la acción humana. Las dos vertientes principales de las religiones afrocubanas que existen en La Habana son: La santería o regla de ocha y la regla de palo o *regla conga* que se conoce como *el palo* o *palo monte* en el argot cotidiano en La Habana (Barnet, 1995; Balbuena Gutiérrez, 2003; Atwood Mason, 2002). Los y las expertas de las religiones afro se autodenominan “los o las religiosas” y conciben esas dos vertientes como sistemas diferentes y propios, a nivel de creencias, reglas ceremoniales y raíces históricas. En la práctica ritual, sin embargo, coexisten, se entrelazan, dependen mutuamente y se refieren la una a la otra. Esto se refleja en los espíritus o muertos, que se mueven con libertad entre las dos variantes, y encuentran diferentes expresiones a través de la tradición ritual. Por lo general, se habla de muertos o espíritus como términos sinónimos. En la regla de ocha, por sus raíces históricas yoruba, se les designa como *eggun*. En la *regla de palo*, que se basa en elementos ya sincretizados bantú, (Palmié, 1991: 395) se les denomina *nfumbi*.

El tipo de espiritismo en el que me enfoco se designa en la literatura científica como *espiritismo cruzado* y los muertos o espíritus figuran como un espacio en el que se relacionan la *regla de ocha* y la *regla de palo* (Hodge Limonta, Rodríguez: 1997). El espiritismo cruzado con sus propias prácticas, como la misa espiritual que se realizó para Jaquelin y los cajones a muerto²² forma parte de la compleja práctica ritual de las religiones afrocubanas y es la variedad de espiritismo más popular en La Habana. Las otras formas existentes en la ciudad como el *espiritismo de mesa* o *espiritismo científico* y el *espiritismo de cordón*, más popular en las

22. Una fiesta ritual donde se toca a los muertos con instrumentos de percusión para que aparezcan y se manifiesten mediante la posesión de personas presentes.

provincias orientales de Cuba, sólo juegan un papel insignificante y secundario en la vida cotidiana. Tienen pocos practicantes, los cuales por lo usual pretenden distanciarse de las prácticas espiritistas relacionadas con la regla de ocha y la regla de palo, por considerarlas equivalentes a la presencia africana en la religiosidad cubana y querer ser “más europeos, civilizados y limpios”.

Los espíritus o muertos están omnipresentes en el mundo como actores sociales, que representan la existencia de personas muertas con sus historias de vida e interactúan en la cotidianidad con los vivos. Cuando una persona muere, su espíritu sigue existiendo como un sujeto con su propia historia, su manera de ser en el mundo fenomenal y con influencia permanente sobre la vida cotidiana de quienes quedan. Los seres humanos a su vez pueden influenciar a los muertos mediante actuaciones rituales y así moldear el ímpetu de los mismos sobre su vida. Así, 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 les recuerda a alguien, por enamorarse o sólo 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 yo²³, está marcada por la síntesis de partes propias y de los muertos y constituye su condición permanente de relación con su vida concreta. Esta noción de la persona cuestiona el modelo occidental del individuo autónomo, que se caracteriza por un

yo hermético, monolítico y unitario, que demarca su unicidad mediante los límites que fija para diferenciarse de los demás.²⁴

23. Uso aquí la expresión “yo” para traducir el término *selbst*, en alemán, o *self*, en inglés.

24. Véase también Wedel (2004: 109).

Dentro de los muertos que componen el cuadro espiritual existe uno que se llama *guía espiritual*, que ejerce la influencia más intensa sobre la persona y representa una parte existencial de su yo.

—Cada persona nace con varios espíritus. Uno de ellos es el guía espiritual, un tipo de muerto que gobierna a los otros muertos de la persona, que se llaman muertos protectores. El guía espiritual es

un muerto liberado desde hace muchos años, que ya tiene mucha luz propia. Él nace junto con el niño y es lo que científicamente llamamos el ego de la persona (Henry Ochoa, Babalawo).

Los muertos pertenecen a tres categorías diferentes. La primera consiste en los muertos familiares que son espíritus de familiares fallecidos, que buscan el contacto con sus parientes. La segunda es la que conforman los muertos que representan ciertos prototipos: *muertos congos*, que están relacionados con la *regla de palo*; *muertos africanos*, en general; *muertos criollos*, de personas descendientes de africanos pero nacidas en Cuba; gitanas españolas, monjas, indios, chinos, haitianos y árabes, entre otros. Ellos aparecen como médiums de la memoria colectiva que encarnan y actúan historias de la esclavitud y resistencia, de la vida colonial, de los diferentes grupos de población que llegaron o fueron violenta y forzosamente llevados a Cuba, y de sus antecedentes que constituyen la amalgama de la sociedad cubana de hoy. El mismo fenómeno de los muertos como encarnaciones de la memoria colectiva es mencionado por las antropólogas Linda Giles y Lesley Sharp, con respecto al trance-poseión en Tanzania, Kenia y Madagascar (Giles, 1999: 148; Sharp, 1993: 155). Por último, está la tercera categoría. Los muertos difusos que no tienen atributos especiales y no tienen una relación definida con la persona que los atiende.

Natalia Bolívar Aróstegui caracteriza los muertos —se refiere específicamente a los eggun en el contexto de la santería o regla de ocha— de la siguiente manera:

El concepto de eggun comprende a los espíritus de los antepasados, de los parientes, de los difuntos que fueron iniciados por el mismo padrino, que tiene el creyente vivo, así como por otros que pueden acompañarlo para brindarle su consejo y auxilio. Algunos espíritus y egguns de gente malvada o insana pueden ser manipulados mágicamente para hacer el mal (Bolívar Aróstegui, 1990: 33).

El espíritu de una persona recién fallecida tiene poca “luz”, pero a lo largo de su existencia como muerto acumula más y más. Los muertos de la categoría de los prototipos, la segunda clase de espíritus, ya tienen mucha luz y de ahí que su influencia sobre los vivos, en términos generales, sea benévola y de protección. Los muertos difusos, cuando son de personas que murieron hace poco y no han recibido ninguna atención de los vivos, tienen poca luz;

algunos de ellos son muertos oscuros que le pueden causar daño a una persona cuando se le acercan, transmitiéndole lo que ellos mismos sufrieron en vida, hasta la muerte. Mediante la atención ritual que reciban algunos de los muertos oscuros se transforman en muertos de luz, como en el caso del muerto de Jaquelín. Este muerto, al pasar por las misas espirituales de Carlos, el padrino de Jaquelín, adquiere luz y ya no le hace daño sino que poco a poco empieza a cuidarla y ayudarla. En otros casos es necesario eliminar esos muertos oscuros con diferentes ceremonias que pueden ser espirituales, santorales, o de palo.

El guía espiritual por lo general pertenece a la categoría de los espíritus prototipo y puede figurar como un muerto congo, una monja, una gitana española, un indio, etcétera. Él asume el papel de portavoz y coordinador de los demás espíritus del cuadro espiritual, que tienen diferentes funciones: los espíritus protectores y los espíritus de labor. Los primeros cuidan a la persona y con los segundos la persona espiritista ejerce sus labores espirituales. Estos muertos suelen pertenecer a la misma categoría de los espíritus prototipo, como el guía espiritual, y ya han adquirido mucha luz, como Francisco, el muerto de labor de Carlos, que es un muerto africano. Todos estos muertos necesitan la atención permanente de sus seres vivos. Se les debe tratar como personas, a veces hay que disciplinarlos y educarlos y siempre les gusta que los mimen y atiendan. Tal vez son metáforas de la existencia humana, al igual que los santos, que sirven muchas veces como intermediarios pero son más tangibles y cercanos a la vida cotidiana. En cualquier momento interfieren en la vida de los seres humanos, se dejan ver, se manifiestan, hablan, aparecen en pensamientos, sueños o cuadros.

LA MÉDIUM UNIDAD ES UNA FACULTAD INNATA

Toda persona cuando nace, viene al mundo con su ángel de la guardia²⁵ y su guía espiritual. El cuadro espiritual de algunos se desarrolla y los muertos pasan por la persona y se comunican con

el mundo. Otros no pasan pero le dan a la persona la virtud de ver, oír o presentir cualquier acontecimiento. Eso se llama médium unidad. Se puede dar el caso que

25. El ángel de guardia es el santo que tiene una relación fundamental con la persona desde que nace y a quien "corona", es decir, con quien establece una conexión existencial cuando se inicia en la *regla de ocha*.

la persona pasa por todas las etapas que antes señalé: oye, ve, siente y pasa el muerto. Esa persona se llama espiritista (Doris Rosell, santera y palera).

La médium unidad es una capacidad con la que todas las personas nacen pero aparece más pronunciada en algunas a quienes les confiere la disposición de llegar a ser espiritistas. Todos los médiums espirituales entrevistados me señalaron que desde su temprana infancia habían experimentado vivencias de percepción espiritual:

—Entonces yo tenía siete años, me empezaron a dar unas cosas extrañas. [...] Yo perdía el conocimiento. Yo pierdo mi yo. Es como cuando tú, a ver si me explico, ¿tú has subido con un elevador que ha subido con mucha fuerza, tú sientes una cosa que te hace así iiiiiih, ahí? Entonces mi mamá decía que yo me ponía a hablar, hablaba muy extraño y ella no me entendía (Guadalupe, espiritista y palera).

La espiritista y *palera* Guadalupe intenta transmitir lo que le pasaba desde que era una niña de siete años. Entraba muy a menudo e involuntariamente en un estado en el que perdía el conocimiento sin saber lo que era o tener una explicación para ello. Para describir cómo se sentía o se siente en esos momentos usa la metáfora del elevador. Sus familiares, inmigrantes mexicanos, eran estrictamente católicos y no sabían cómo explicar y tratar sus ataques. De acuerdo con los consejos de sus vecinos cubanos, que actuaron según la lógica afrocubana, empezaron a darle una interpretación religiosa a esas “cosas extrañas”, que identificaron como estados de trance causados por un muerto que Guadalupe incorporaba. Este muerto, cuando pasaba por ella, le decía que se llamaba Reymundo y empezó a venir regularmente sobre ella y a dejarla en trance. Los familiares atendieron al muerto con algunos objetos rituales espirituales, como vasos de agua, pero Guadalupe no creía en cosas espirituales y botaba el agua de los vasos. Por un tiempo los ataques dejaron de ser tan frecuentes, pero cuando volvieron, de nuevo, Guadalupe perdía el conocimiento. Después le contaron que en trance había curado espontáneamente a otras personas presentes; al darse cuenta que no podía evitar esos estados de trance en su vida, que le daban la capacidad de curar, decidió practicar el espiritismo. Nunca asistía a misas espirituales sino que realizaba todas sus actividades sola en su casa hasta que, ya adulta, se inició en la regla de palo, porque el mismo muerto Reymundo se lo reclamó.

El espiritista y *santero* Justo Salcedo González me cuenta en una entrevista:

—Bueno, las experiencias espirituales comenzaron cuando era niño por cosas que veía, sentía. En mi casa mi familia no era creyente. Desde muy niño yo veía una negrita, que incluso le dije a mami que no la quería, que la quería a ella. Una negrita bajita, gordita ella. Mami me llevó al psiquiatra. El psiquiatra dijo que no, que yo era un niño perfectamente normal, simplemente con poderes extrasensoriales, ¿no?

—¿O sea que el psiquiatra te reconoció esto?

—Sí, como no. Dijo: “Mire a ver por el otro campo”, que era el que podía resolver conmigo porque eso no cabe en manos de la ciencia, que era una cuestión del otro campo y que era un niño totalmente normal. O sea que yo tengo la experiencia de ese espíritu desde que yo empecé a tener uso de la razón. Era de las primeras cosas que yo recibí en la vida hasta los 66 años, que todavía este espíritu está conmigo.

—¿Y como lo veías?

—Normal, como se puede ver una persona normal, sin sombra, sin luces, sin nada, como una persona normal que viene a la cama, te pasa la mano por el estómago, te pasa la mano por la cabeza, te besa como un niño. Ella... las características de ella son: bajita, trabada, más bien gruesa, de los dientes como anteriormente hacían los africanos, que se los hacían chiquitos así, manos chiquitas regordetas, de cara gordita, de mirada muy profunda y mal hablada. Ella es muy mal hablada. Ya esa era la primera experiencia espiritual que yo tuve.

A los 12 años Justo empezó a frecuentar las misas de una mujer espiritista que se había mudado a la vecindad:

—Después, ya teniendo yo como unos 12 años más o menos, se mudó por mi casa una familia que su mamá era una gran espiritista, una señora que se llamaba María Luisa Caballero, ya era como una anciana. En su casa un día, ella hablando conmigo, estaban haciendo una labor espiritual y yo como desconocía todo aquello, me burlaba, y yo no soy una persona burlona ni de niño ni de grande, pero me causaba más bien risa. Hasta que veo que se para delante de mí un señor, que entra por la puerta un señor alto, canoso, de espejuelos, con un libro en la mano y me dice esas palabras: “Yo soy tu padre”. Y efectivamente, mi padre era un hombre de esas características, un hombre mayor, mucho mayor que mi mamá y así mismo le dije: “¡Ay! Ahí entró un señor, me dijo que era mi papá y es así, así, así”. Entonces, bueno, ahí, otro día empecé con esa familia más o menos a relacionarme a lo que es el campo espiritual y un día me senté en una labor espiritual y me quedé dormido. Cuando me desperté me decían que había venido precisamente el espíritu de la negrita, que

dijo que se llamaba Joaquina Garay, que era oriunda de un ingenio que había en Matanzas en un lugar que se llama Huila de Macurije, que el apellido que ella tenía era el apellido de los dueños de ella. Y así me quedé relacionado con ese espíritu desde tantísimos años (Justo Salcedo, santero y espiritista).

Todas las personas que entrevisté, como las adultas aquí citadas, terminaron por volverse espiritistas y muchas veces paleras y santeras, aunque sus historias personales se distinguen según sus circunstancias de vida. Todos vivieron intensas experiencias de percepción y de trance de una manera parecida desde su temprana infancia, pero las reacciones de la gente alrededor de ellos variaban según su cercanía a las religiones afrocubanas. Los familiares de algunos, como los de Justo, los llevaron a psiquiatras para asegurarse que lo que presentaban no fuera expresión de alguna enfermedad mental o física. Los psiquiatras constataron que no tenían ningún problema de salud. A raíz de las afirmaciones de los médicos, de que las manifestaciones que experimentaban no correspondían al concepto de enfermedad de la medicina occidental o la biomedicina, y mediante la intervención de algún familiar o vecino, los familiares de las personas mencionadas por fin buscaron ayuda en las religiones afrocubanas, así no tuvieran relación con ellas. Aquellos que se criaron en familias religiosas en su infancia y manifestaron fenómenos de percepción o trance, fueron atendidos de inmediato en el contexto espiritual y a veces santoral y de palo. En algunos casos también fueron llevados al psiquiatra.

En algún momento de su vida todas las personas se vieron obligadas a asumir la condición de tener vivencias de percepción y de trance, como algo que formaba una parte existencial de su vida y que, por lo tanto, requería una práctica para tratarla y manejarla. En esta situación, por fin tomaron la decisión de entrar activamente en el mundo de las religiones afrocubanas y desarrollar tal práctica en el marco ritual, mediante las escuelas de médiums o ejerciendo el oficio de los(as) espiritistas. Muchos siguieron ese camino y se iniciaron en la regla de palo y la regla de ocha. Así transformaron lo que al principio se les había presentado como estados que no sabían controlar y que los debilitaban, en una facultad, al volverse personas que se desempeñan como padrinos o madrinas²⁶ del espiritismo, de

26. Así se denomina a las personas expertas en las prácticas de las religiones afrocubanas, que atienden a otras con servicios religiosos.

la santería y de la regla de palo y atienden, orientan y curan a otra gente. Con esos roles además adquirieron estatus social y prestigio en la sociedad de La Habana.

LA NARRACIÓN DE LA PERCEPCIÓN SENSORIAL ESPIRITISTA

LA *MÉDIUM* UNIDAD ES CONCEBIDA COMO UNA VIVENCIA EXISTENCIAL HUMANA que se experimenta, se vive involuntaria y espontáneamente por la influencia de los muertos y puede asumir ilimitadas expresiones. Las descripciones personales de la vivencia de la percepción varían según la persona. En el caso de Guadalupe:

—Se ve como te veo a ti, pero más extraño. ¿Cómo lo podría expresar, tú has visto carretes fotográficos, por ejemplo los negativos de las fotos? Tú ves las personas, las facciones de las caras están bien enfocadas ¿cierto?, pero se ven como si estuvieran envueltas en algo (Guadalupe, espiritista y palera).

O de Gladys:

—Cuando el espíritu pasa por ti, tú prestas tu cuerpo, te relajas, piensas en Dios, porque el espiritismo es una rama de Dios. Después los muertos, y todo lo demás, tú ves que están haciendo rezos, oraciones, pa' que tú llegues a concentrarte. Cuando te concentras el espíritu entra en ti. Hay quien le dan convulsiones fuertes, hay quien le da suave, hay quien le dan eructos porque es un cuerpo entrando, es una materia entrando en tu cuerpo, ajeno a tu organismo, entonces cuando sube lo que ya tú conoces, el espíritu que habla y adivina. Yo sí soy partícipe de que el espiritismo adivina presente, pasado y futuro. Yo sí lo creo por pruebas de personas que vienen aquí, no aquí de Cuba sino de otros países. Yo me puedo transportar con la mente hasta de donde ellos vienen, ver cómo es la casa donde viven, quién es el familiar que vive ahí. Eso es transportarse, aunque son los espíritus. Ellos pueden hacerlo porque hay personas que vienen aquí, no, no, digas tú de México, que uno más o menos se lo imagina, porque lo ve por película, sino, qué sé yo, de Francia, de Italia, de países que uno ni remotamente conoce porque ni apenas películas de esos países se pone, y tú le puedes decir a una persona con luz y detalles, esto, esto, esto.

—¿Pero tú lo ves concientemente también, no?

—Eeeh, en el momento de concentración, cuando tú te concentras, tú llegas hasta ahí. Porque te viene como un espejismo, como es-

tar concentrado, como un espejismo, que tú ves todo el lugar, de donde...

—¿Pero con los ojos abiertos?

—Sí, con los ojos abiertos y todo. Yo me concentro con los ojos abiertos y estoy viendo...en ese momento yo no veo a la persona delante de mí, veo las cosas de la persona que está delante de mí.

—¿Pero lo ves como una película, una cosa así...no?

—Eh, yo no pudiera...

—¿Es una cosa de ver? ¿Pero tú oyes también?

—Sí oigo también, porque, como te digo, oigo a través del muerto quien me dice esto, esto, esto y esto. Eh, la lata es verde, tiene cosas rojas y esas cosas...

—¿Pero es una voz realmente? ¿O es como un pensamiento?

—Es una voz imaginaria, el oír es una voz imaginaria que es la de los espíritus, es una voz, que te viene a ti al pensamiento (Gladys Moreno, santera y espiritista).

Los términos concentración o concentrarse designan el estado mental y físico que la persona espiritista asume para percibir los muertos y sus manifestaciones de una manera intencional. Al hablar de concentrarse y describirlo, Gladys se refiere a este estado mental en términos generales y muy en particular para llegar a la manera, quizás más intensa, de la facultad de la médium unidad en la que recibe el muerto en trance. En la escuelita de médiums se aprende a practicar ese estado de concentración. Empleo el término trance en este contexto porque es la expresión que usan los y las religiosas para referirse al estado en el que la persona incorpora o está poseída por un muerto o santo. Aparte del vocablo trance existen otras expresiones para denominar este fenómeno como *pasar muerto*, *estar con el muerto* o *estar montado*, cuando se trata de un santo.²⁷ La persona que cae en trance sólo siente el inicio del estado y el final cuando recu-

27. El trance causado por los santos se parece pero, a la vez, se distingue en algunos aspectos del que causan los muertos.

pera la conciencia. Todas las personas que entrevisté contaron que al inicio sintieron el momento de entrada en el trance ante todo como algo físicamente muy desagradable y miedoso. En muchos casos esos primeros trances no fueron provocados de manera voluntaria sino que ocurrieron —como se indicó en los testimonios anteriores— espontáneamente en un contexto ritual o en la vida cotidiana. Muchas personas tuvieron que practicar el proceso regularmente para asumir y experimentar las fases de entrar y salir del trance de una manera más suave y agradable,

por ejemplo en un escenario ritual como el de la escuelita de médiums. Asimismo, me explicaron que cada trance se experimenta diferente según el muerto que lo ocasiona. Una monja, por ejemplo, “viene” más suave que un muerto congo, que una gitana o que un indio.

A través de los muertos una persona es capaz de *transportarse y ver*. Con esas expresiones espiritistas, Gladys se refiere al hecho de poder adivinar los asuntos de la persona que está *atendiendo*. La espiritista puede ver cosas de la vida de otra persona aun cuando sucedan o se encuentren en mundos para ella desconocidos; esas percepciones también se denominan *cuadros*. La persona llega a *ver* los cuadros cuando se concentra, por lo general, en un marco ritual o de manera espontánea en su vida cotidiana. Ver, en este contexto, se refiere no sólo a una percepción visual sino a otras formas como oír o pensar, pero cuando los y las religiosas expresan lo que sienten, por ejemplo, en un acto de la práctica ritual, en el contexto de una misa espiritual, nunca dicen “estoy oyendo” o “pensando”. Dicen “me lo ponen en el oído” para referirse a una voz que se siente, o “me lo ponen en el pensamiento”, es decir, que aparece como un pensamiento inducido por un muerto. En cambio la expresión usual “estoy viendo” o “yo veo” se usa tanto para el hecho concreto de ver algo, como descripción general de la percepción sensorial espiritista, en la que las diferentes formas de percibir se entremezclan y se funden. Las cosas percibidas pueden estar relacionadas con las diferentes dimensiones temporales: pasado, presente y futuro.

Según Magali:

—La primera vez que yo vi en un vaso de agua²⁸, yo no concebía ver una persona con el cuerpo completo dentro de un vaso lleno de agua, le veía la cara completa, el vestuario. Yo estuve una semana sin poder dormir porque era un miedo tan grande que yo sentía

28. Magali se refiere a los vasos de agua que están en la bóveda preparada para una misa espiritual.

que no dormía. Y actualmente yo veo en vasos espiritualmente, trabajo la captación en la mente, los espíritus me hablan cuando

estoy en una labor espiritual, los espíritus me hablan al oído, presiento los malestares que tuvieron las personas antes de morir. Esos malestares yo los siento cuando estoy en una labor espiritual, me hablan, veo. En un vaso de agua tengo la dicha de poder ver a las personas a las que les estamos haciendo la misa espiritual, o sea le puedo detallar a la persona, como era esa persona antes de morir. Esa persona era así, así, así. Pero, además, tengo que sentarme en

un lugar donde veo todos los vasos de agua porque lo mismo veo en uno como en otro.

— [...] ¿También dices que oyes, que te hablan? ¿Pero, es como oír una voz? ¿O cómo es?

—Oír una voz, oír una voz. No es una voz fuerte o una voz débil, pero tú oyes como que la voz en el oído te susurra eso y eso y tú lo dices, y eso es lo que dijo el espíritu. Por eso hay espiritistas que dicen: “La voz de un espíritu me dice que diga o dice mi espíritu que diga”, porque le habla.

—¿Pero tú sabes distinguir por la voz cuál espíritu te habla?

—Sí, por lo menos de los míos sí. De los míos sí, la voz de la africana, la voz del africano sí. La voz de los míos sí sé quiénes son.

—¿Pero a ti también te pasa que tú ves cosas, pero no en el vaso sino así espontáneamente?

—Sí, natural, normal.

—¿Y cómo se ve eso?

—Normal, normal. Se ven las cosas pero como si fuera un negativo.

—¿Pero entonces no de muchos colores?

—No, de blanco y negro.

—¿Y cómo es eso de “ese espíritu se me deja ver con un paño rojo”, y esa cosa...?

—Por eso, que se distinguen los colores de los paños y eso. Pero no se puede decir... Sí, de colores también porque tú puedes decir la ropa viene con un paño azul, con una saya roja, también se ve.

—¿Pero se ven diferentes, por ejemplo, si ves un vivo? ¿Tú puedes ver cosas que le pasan a un vivo? ¿Puedes ver cosas más? ¿Eso se ve diferente a que cuando veas un muerto?

—Sí, sí, cómo no. El vivo se distingue del muerto. En lo espiritual la persona viva se distingue del muerto. La persona muerta se ve como *desencajada*, se ve como muerta. Y la viva tú la ves como una persona viva. Por eso cuando estoy hablando, te estoy hablando de una persona viva o hablo de un espíritu que es fallecido así, así. Hay una cosa que nosotros llamamos el *desencape*, que distingue al vivo del muerto y la mirada se ve fría, así es que se distingue la mirada de muerto, es una mirada de un muerto, fría (Magali Moreno, santera y espiritista).

Aquí, Magali menciona diferentes variantes de la percepción sensorial espiritista. Habla de la *captación en la mente*, la facultad de *ver cosas con la mente*, que también expresa de la manera como ella *ve espiritualmente* que le *hablan en el oído* y que *siente* lo que sentía una persona antes de morir. El término *sentir* se refiere a estados que los muertos transmiten a los vivos, como malestares, sufrimientos y enfermedades, incluidas las de carácter psíquico. Cuando esto sucede fuera de un contexto ritual controlado, hay que tomar medidas para liberar a la persona de

esos estados provocados por los muertos, ya que le pueden hacer daño enfermándola física o psíquicamente. Ella explica que según la manera como los espíritus le hablan es capaz de identificar cuál es cuando lo reconoce, porque pertenece a su cuadro espiritual. Las voces de los espíritus le dicen o “susurran” cosas para que ella las transmita, como algo significativo a los demás.

¿Cómo expresar este fenómeno, esta experiencia, aún en los términos espiritistas? Cuando le pido a Gladys que detalle qué y cómo ve y oye le resulta difícil aunque contesta mis preguntas. Muchas veces los religiosos me decían que en realidad habría que sentirlo o experimentarlo para saber cómo es y buscaban formas metafóricas y analogías para expresarlo. Guadalupe, por ejemplo, menciona la sensación de estar en un ascensor. Los expertos religiosos emplean los términos habituales para transmitir mensajes a los presentes en los contextos espiritistas; para transmitir sus percepciones tienen que construir un sentido comprensible, que se configura como una forma de interpretación adaptada a los requisitos de la situación ritual en la que se encuentran y muchas veces se desarrolla de forma dialógica con los presentes. El significado de la percepción se construye en un proceso colectivo que forma parte del ritual espiritual.

Los y las religiosas también conversan con mucha frecuencia sobre la percepción sensorial espiritista por fuera de la situación ritual. Después de una misa espiritual, por lo usual, se comenta y reflexiona sobre lo ocurrido, los muertos que vinieron, la manera como los presentes los percibieron o recibieron y las cosas y temáticas que emergieron. El proceso colectivo de interpretación de la situación ritual y construcción de significado continúa. En la vida cotidiana se conversa en forma de chismes y cuentos y el vocabulario religioso común alcanza para discutir las percepciones con quienes manejan su propia experiencia de percepción y conocimiento cultural. Pero los médiums no están acostumbrados a contestar preguntas como las mías, en las que les pido describir la manera *como* ven o perciben de una manera muy personal. Cuando una persona provoca la aparición de los muertos concentrándose en un ritual, esa percepción sensorial espiritista es intersubjetiva, funde lo personal con lo colectivo, el contexto sociocultural le concede su expresión y significado. El saber alrededor de ella se genera mediante la vivencia personal y la tradición de la práctica ritual espiritista en la que se desarrolla, lo construye, modula y transforma. Este conocimiento cultural

también le concede la manera de expresar y comunicar verbalmente, mediante los términos rituales adecuados, la experiencia de percepción. Su comunicación y enunciación verbal es clave en el proceso ritual: Un médium tiene que saber comunicarse para parecer “profesional” y adquirir credibilidad.

Para explicar la médium unidad, en términos generales, como una facultad de percepción, los religiosos mencionan el hecho de “ver, oír, soñar, sentir, tener un pensamiento y pasar muerto”, como expresión del trance causado por la posesión, pero con el uso del lenguaje común no pretenden abarcar todos los tipos existentes en el mundo fenomenal. Tampoco se refieren al concepto de órganos o de sentidos concretos como la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato, tal como los define, clasifica y jerarquiza el marco epistemológico occidental, que privilegia la vista como el sentido más elevado, culto y civilizado (Guerts, 2002; Synnott, 1993). En las religiones afrocubanas no existe una definición taxonómica de las maneras de percibir, ni éstas se relacionan con un sentido específico u órgano correspondiente al contexto científico. La médium unidad es una facultad empírica y lo percibido deriva su significado de su contenido, por lo que transmite, que se asume como verdadero. Es una experiencia de la realidad social y de adquisición de conocimiento que difícilmente puede ser tratado como una aberración, un mal funcionamiento del cerebro o un evento puramente físico-individual, como lo concibe la biomedicina, para la cual oír voces es una alucinación de carácter patológico y un indicio de la presencia de una psicosis (Thomas, 1997; Romme y Escher, 1997).

En el contexto de las religiones afrocubanas lo percibido debe ser tratado como un mensaje que hay que entender e interpretar y que tiene una importancia inmediata para quien lo percibe o para alguien cercano a ella. Nunca aparece de manera accidental o en vano, sino que es intencional, tiene el propósito de expresar algo a alguien específico. Por tanto, es un fenómeno de tipo social. En los rituales, varias personas están viendo o sintiendo lo mismo, lo que, al ser descrito, adquiere una dimensión colectiva, ya sea entre quienes se encuentran en el sitio o para las que hacen parte del contexto social y familiar. La percepción se manifiesta cuando alguien la expresa, la descubre y otra persona sigue su hilo y la repite, la amplía y transforma; mediante la comunicación interpretativa aparece poco a poco el mensaje. Todo el mundo debe expresar lo que siente o percibe sin inhibirse. Si un muerto se

manifiesta directamente mediante una persona, lo que transmite con sus actos y lo que conversa es interpretado entre los presentes en interacción con el muerto. La percepción, al reflejarse cada vez miméticamente en la anterior, cambia y se moldea, así, la realidad representada aparece como polisémica y multidimensional. El acceso a ella, en ese contexto, se da por medio de la comunicación performativa en el escenario espiritista.

En este marco epistemológico, el mismo fenómeno de percepción se percibe, y así se entiende, no por medio de algún modelo explicativo que representa un metatexto conceptual externo por fuera de la tradición ritual. Siempre puede aparecer de una forma nueva y todos los modos existentes y posibles de percepción tienen la misma validez. Cada persona nace con su propio y auténtico potencial de médium unidad, algunos por ejemplo “pasan muertos” y otros no, lo que no significa que los primeros sean mejores espiritistas o médiums, que quienes ven, sienten, oyen y sueñan. La persona que en su cotidianidad experimenta con frecuencia fenómenos de percepción sensorial espiritista, si todavía no está conectada con la práctica ritual afrocubana, debería buscar la manera de hacerlo para desarrollar esa facultad, como una posibilidad de empoderamiento, para adquirir conocimiento, orientar su propia vida y con el tiempo ayudar a otros.

EPÍLOGO: LOS SERES HUMANOS MIENTEN PERO LOS MUERTOS DICEN LA VERDAD

Un día la mentira se enfrenta en el bosque con la verdad. Se baten en una batalla campal y se cortan la cabeza ambas. Se colocan cada una la mentira la de la verdad y la verdad la de la mentira. Desde ese día anda la mentira con cabeza de verdad y la verdad con cabeza de mentira (Cuento cubano).

LA SOCIEDAD CUBANA, EN PARTICULAR DESDE 1990, SE CARACTERIZA POR EL mimético entrelazamiento de muchas esferas sociales antagónicas. De una parte, la del materialismo socialista con sus mecanismos de observación y control y de otra, la mágico-religiosa, que se condicionan y trenzan, quizás por ser tan contradictorias y crean un espacio de potencial existencial. La gente en La Habana tiene que asumir diferentes actividades sociales para su supervivencia, tanto material como emocional, en un momento en el

que el viejo orden se ve desafiado por una realidad emergente que amenaza los tradicionales valores éticos y morales socialistas. Hoy en día, en Cuba es muy probable que alguien a la vez sea presidente de un CDR (Comité de Defensa de la Revolución), un “organizador” de artículos en el mercado negro, palero y santero, o productora de televisión, artesana, jinetera y espiritista, que maneja redes sociales que funcionan con el propósito de obtener, mediante los contactos, lo existencialmente necesario, trátase de una atención médica o jurídica, acceso a internet, alimento o cualquier otra cosa. La preocupación permanente de esas personas es cuidarse de no tener enemigos que las puedan denunciar en los diferentes quehaceres y actividades, tanto legales como ilegales, que realizan para mantener esa red social. Muchas personas en La Habana me decían que a veces ya no sabían quiénes eran, ya que tienen que cumplir con tantos roles al mismo tiempo, aunque parece una actuación. Para mantener esos roles hay que mostrar ciertas cosas y a la vez esconder muchas otras.

El contexto de las religiones afrocubanas ofrece un espacio para expresar, reflexionar, interpretar y transformar, mediante la práctica ritual, esta realidad cotidiana multidimensional. Los muertos configuran una instancia social que expresa y encarna verdad y certeza en un mundo caracterizado por contradicciones e incertidumbre. Mediante la comunicación con ellos, los seres humanos se familiarizan con lo desconocido y se apoderan de él para manejarlo y moldearlo. Lo que dice o expresa un muerto, cuando se manifiesta en un escenario ritual o en la cotidianidad, siempre se asume como cierto. Los seres humanos no deben ser incrédulos o contradictores porque un muerto siempre dice la verdad. Esto es una ley en las religiones afrocubanas. Paradójicamente el mensaje de los muertos en el ritual aparece a través de la interpretación de una persona que lo transmite como médium. Entre los religiosos se supone que esa persona puede fingir lo que expresa o lo que pretende interpretar como mensaje de los muertos, por lo que esa situación genera un juego de verdad y mentira que emana poder.

Todo lo que una persona perciba, o llegue a conocer directamente mediante las expresiones de los muertos, le posibilita *ver* las cosas como “son verdaderamente” y se le presentan como una orientación en la vida cotidiana. En la práctica espiritista los religiosos aprenden a confiar en lo que alcanzan a ver o percibir mediante la agencia de los muertos y a dejarse guiar

por lo que perciben o intuyen. Por eso en La Habana se dice que “uno cree lo que ve”. Lo percibido es cierto; en cambio lo que no se puede percibir personalmente no es confiable. Mediante la percepción sensorial espiritista, o la médium unidad, que encuentra su expresión cultural en la práctica ritual, el ser humano experimenta, conoce y entiende la verdad y la realidad social. Así, el espiritismo como actividad interpretativa, aparece como una ontología, una manera de expresar y reflexionar sobre el significado de la condición y las leyes que determinan la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- BALBUENA GUTIÉRREZ, BÁRBARA. 2003. *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. La Habana.
- BARNET, MIGUEL. 1995. *Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha. La Regla de Palo Monte*. Ediciones Unión. La Habana.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, NATALIA. 1990. *Los Orishas en Cuba*. Ediciones Unión. La Habana.
- BELL, CATHERINE. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. Nueva York, Oxford.
- BODDY, JANICE. 1994. “Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality”. *Annual Review of Anthropology*, 23: 407-434.
- CRAPANZANO, VINCENT. 1992. *Hermes Dilemma & Hamlets Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, Londres.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1983. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Suhrkamp. Frankfurt y Main.
- GEURTS, KATHRYN LINN. 2002. *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*. University of California Press. Berkeley. Los Ángeles.
- GILES, LINDA. 1999. “Spirit Possession & the Symbolic Construction of Swahili Society”, en *Spirit Possession, Modernity & Power in Africa*. Heike Behrend, y Ute Luig (eds.). James Curry. Oxford.
- HALL, STEWART. 1994. *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Werke* 1 Argument. Hamburgo.

- HODGE, LIMONTA Y RODRIGUEZ, ILEANA MINERVA. 1997. *El espiritismo en Cuba. Percepción y exteriorización*. Editorial Academia. Colección Religión y Sociedad. La Habana.
- HOWES, DAVID (Ed.) 2005. *Empire of the Senses*. Berg. Oxford.
- MORENO VEGA, MARTHA. 2000. *The Altars of my Soul. The Living Traditions of Santería*. One World. Nueva York.
- PALMIÉ, STEFAN. 1991. *Das Exil der Götter*. Peter Lang. Frankfurt y Main, Berna, Nueva York, París.
- PFLIEDERER, BEATRIX; GREIFFELD, KATARINA y BICHMANN, WOLFGANG. 1995. *Ritual und Heilung. Eine Einführung in die Ethnomedizin*. Dietrich Reimer Verlag. Berlín.
- ROMME, MARIUS y FISCHER, SANDRA (eds.). 1997. *Stimmen Hören Akzeptieren*. Psychiatrie-Verlag, Bonn.
- SHARP, LESLEY A. 1993. *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity and Power in a Madagascar Migrant Town*. University of California Press. Berkeley, Los Ángeles, Londres.
- STEWART, KATHLEEN. 1996. *A Space on the Side of the Road. Cultural Poetics in an "Other" America*. Princeton University Press. Princeton, Nueva Jersey.
- STOLLER, PAUL. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press. Filadelfia.
- SYNNOTT, ANTHONY. 1993. *The Body Social. Symbolism, Self and Society*. Routledge. Londres, Nueva York.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. The University of Chicago Press. Chicago.
- . 1993. *Mimesis and Alterity*. Routledge. Nueva York.
- THOMAS, PHILIP. 1997. *The Dialectics of Schizophrenia*. Free Association Books. Londres, Nueva York.
- THOMPSON DREWAL, MARGARET. 1991. "The State of Research on Performance in Africa". *African Studies Review* N° 3.
- . 1992. *Yoruba Ritual. Performers, Play, Agency*. Indiana University Press. Bloomington, Indianapolis.
- WEDEL, JOHAN. 2004. *Santería Healing. A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. University of Florida Press, Gainesville.
- WIRTZ, KRISTINA. 2004. "Santería in Cuban National Consciousness". *The Journal of Latin American Anthropology* 9 (2).

WOLF, ANGELIKA y STÜRZER, MICHAEL (eds.). 1996. *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Befindlichkeit. Ein Sammelband zur Medizinethnologie*. Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlín.

Fecha de recepción: 3 de mayo de 2008

Fecha de aceptación: 11 de marzo de 2009
