



## CORDONES ESPIRITUALES, CORDONES DE IDENTIDAD: LA MISA DE INVESTIGACIÓN EN EL ESPIRITISMO CRUZAO EN CALI (COLOMBIA)

### *SPIRITUAL CORDS, IDENTITY TIES: MISAS DE INVESTIGACIÓN IN ESPIRITISMO CRUZAO IN CALI (COLOMBIA)*

*Luis Carlos Castro Ramírez*<sup>1</sup>

El artículo se enfoca en la práctica del espiritismo cruzao de origen cubano en la ciudad de Cali (Colombia) y el lugar de las misas espirituales que son las ceremonias por excelencia dentro de este sistema de referencia. Específicamente, en las llamadas misas de investigación que buscan determinar el cordón espiritual de la persona, esto es, el conjunto de espíritus que se piensa la acompañan desde su nacimiento. El argumento apunta a señalar la relevancia de los muertos y el mundo espiritual, en la reintroducción de los órdenes clasificatorios de los sujetos que itineran dentro de este sistema religioso, el cual a su vez se articula con otros sistemas religiosos como la santería y el palo monte. Adicionalmente, se muestra la incidencia de los espíritus en la cotidianidad, en la reconformación y el entendimiento del ser persona de los practicantes. El análisis del espiritismo y las misas espirituales se origina en el trabajo de campo realizado en la ciudad de Cali entre 2012 y 2015, a través de la etnografía y las narrativas se recrean y analiza la dinámica de estas prácticas religiosas en su proceso de diáspora dentro del contexto nacional.

**Palabras claves:** espiritismo cruzao, misas espirituales, cordón espiritual, personhood, Cali.

*This paper focuses on the Afro-Cuban religious practice of Espiritismo Cruzao in Cali (Colombia), and on the ceremonies called spiritual masses. Although there are different types of spiritual masses, this work will only discuss the misa de investigación (mass of inquiry). This is a ceremony performed by an espiritista (medium), and it aims to determine the spiritual cord of the person. The spiritual cord or spiritual cadre is the group of spirits that is believed to accompany a person from their birth. Accordingly, the argument emphasizes the relevance of the dead and of the spiritual world, as well as the influence of these on the everyday life of believers. In this respect, I suggest that the spiritual cord has an influence on the condition of being a person, and that the spirit's personalities reconfigure the personhood of the practitioners. Finally, since this paper arises from my fieldwork in Cali between 2012 and 2015, the phenomenon of these diasporic religious practices in the national context is analyzed through ethnographic and narrative work.*

**Key words:** Espiritismo Cruzao, Spiritual Masses, Spiritual Cord, Personhood, Cali.

Siento una voz que me llama de lo profundo del mar, es la voz de una africana que nos llama a laborar [...] Mamá Francisca te estoy llamando ay Dios, Mamá Francisca no me responde, reina africana [...] Corre el agua, corre el agua Yemayá, corre el agua con corriente espiritual (Canto espiritista).

En las últimas tres décadas, las religiones afrocubanas han sobrepasado sus ámbitos espaciales originarios, diseminándose por todo el globo (Castro 2010, 2015; Castañeda 2007; Cross 2006; Juárez 2009; Lefever 1996; Rossbach 2009; Saldívar 2011, 2015; Schmidt 2008). La ciudad de Cali ubicada al suroccidente de Colombia, se convierte en uno de los escenarios que junto con Bogotá,

tiene mayor presencia de religiones de inspiración afro provenientes de Cuba (Ochoa 2004). Así en la capital vallecaucana, las prácticas de espiritismo, palo, santería-ifá se hacen más visibles tanto en la observación como en las narrativas de sus habitantes. Además, existe todo un mercado religioso que logra dar abasto a diferentes creencias, no solo a las afrocubanas sino a otras que tienen un carácter más ecléctico en su proceder<sup>1</sup> (Castro 2011, 2015; Ortiz y Castro 2014).

Las indagaciones tomaron lugar entre 2012 y 2015, y formaron parte de mi investigación doctoral desde 2009 alrededor de los fenómenos de trance-posesión en sistemas religiosos de inspiración afro presentes en el país y su incidencia en la reconfiguración de identidades diaspóricas. A pesar

<sup>1</sup> Universidad de los Andes. Carrera. 78F No. 57A-26 sur, Barrio Ciudad Roma, Bogotá, Colombia. olofidf@gmail.com

de que las prácticas afrocubanas y afrobrasileñas en Colombia han aumentado a partir de 1980 en contextos urbanos, no sucede lo mismo con los estudios desde la academia, los cuales no superan la decena (Castro 2015)<sup>2</sup>. En lo que sigue, el artículo se centrará en la dinámica del espiritismo cruzao en Cali, la realización de las llamadas misas espirituales, la incidencia del mundo de los espíritus en la cotidianidad de quienes itineran y los modos en que estos transforman la experiencia de sí-mismo de los practicantes. Los cuestionamientos e interpretaciones alrededor de este tema han sido desarrollados en otros contextos geográficos. Sin embargo, para el caso colombiano este aún está por ser explorado, en este sentido, me interesa señalar algunas dis-continuidades en la lógica-práctica de esta forma de espiritismo.

De los sistemas religiosos afrocubanos, el espiritismo cruzao es quizás el que muestra un mayor grado de plasticidad, fundamentalmente, en este confluyen elementos del catolicismo popular, el espiritismo kardeciano, la santería y el palo monte. El objetivo principal es el de lograr la comunicación con el mundo de los espíritus y crear un puente entre el mundo terrenal y trascendente. Dentro del espiritismo cruzao, la ceremonia por excelencia son las misas espirituales, a estas les son inherentes los fenómenos de montar o pasar (trance-posesión), así como la sanación por medio de los espíritus (Cabrera 2006; Castro 2010, 2015; Fernández y Paravisini-Gebert 2003; Wedel 2004).

Las misas espirituales son de distintos tipos, varían en propósito y pueden tomar lugar en tiempos y espacios diferentes, verbigracia, las de difunto van encaminadas a indagar por el estado en el que se encuentra algún espíritu, principalmente, se trata de preguntar por la situación de familiares y amigos; las de investigación apuntan a determinar el cordón espiritual o cuadro espiritual, es decir las clases de espíritus que se piensan acompañan a la persona; en la de coronación el espíritu principal del cordón, el guía, es asentado o coronado en la cabeza de la persona; y por último la de confirmación, en la que el guía principal se hace presente a través del trance-posesión, para darse a conocer ante su hijo, esto es, ante la persona que él o ella protegen (Castro 2015; Espíritu Santo; 2013; von Wangenheim 2009).

Estas ceremonias no necesariamente se efectúan una seguida de la otra, los tiempos pueden variar significativamente y realizarse en unos cuantos días o tomar varios meses e incluso años. Algunas se pueden

consumar y otras no, esto depende de los motivos por los cuales se busca hacer las misas: mejorar el estado de salud, acceder a un conocimiento espiritual y personal, atender el llamado para convertirse en religioso o religiosa, o la iniciación en alguna de las otras reglas (Espíritu Santo 2013; Fernández y Paravisini-Gebert 2003; James 2006).

La importancia del espiritismo cruzao y de las misas espirituales como su principal acto ceremonial es indiscutible –más allá de las diferencias en los procedimientos rituales o en el entendimiento del significado que se les atribuye–, en cuanto que articulan tanto al palo como a la santería. Para algunos practicantes, las misas espirituales deberían tener lugar con anterioridad, ya que son los espíritus del cordón los que señalan las trayectorias religiosas de las personas. En adición, ya sea que se consideren las misas y al espiritismo como parte de un sistema independiente o articulado con las otras prácticas, su relevancia radica en la producción de un lugar de memoria y de reactualización del vínculo con los ancestros, el cual deviene en un ejercicio estrechamente relacionado con la configuración de transformación del yo y de la identidad colectiva.

Lo primero a lo que tú tienes que llegar es a los espíritus, por qué, porque antes de iniciarte tenemos que ver tu cordón familiar, si está de acuerdo con que tú entres en esta religión. Los muertos son los que determinan tu camino religioso, el *muerto* puede decir, ‘en el cuarto de palo tú no tienes nada que hacer’, ‘tu vida religiosa está en el *santo*’, o no, ‘tu vida religiosa está en el espiritismo’ (Juana Castro comunicación personal, 2012).

Como se ha dicho en líneas anteriores, la misa de investigación es una ceremonia que busca determinar el cordón o conjunto de espíritus que, como señalan los religiosos, “han recibido a la persona y la protegen desde el momento de su nacimiento”. Este cordón se amplía con el paso de los años, por la acción de otros espíritus que a lo largo la vida de la persona deciden acompañarla. Además, es importante aclarar que la investigación espiritual es siempre un proceso que no concluye con esta primera misa, los espíritus suelen ocultarse, o pueden no ser vistos por uno u otro espiritista, o no develar la totalidad de sus características.

La presencia e influencia de estas entidades en el espiritismo cruzao, las relaciones que establecen

con los practicantes dentro de las misas espirituales y más allá de estos espacios, van a incidir en la reconfiguración del ser persona, dinámica que no debe ser desvinculada de sus relaciones con la comunidad, la naturaleza, el cosmos y el mundo trascendente. Si bien esto es cierto, tales dimensiones de relacionamiento resultan demasiado generales al considerar su alto grado de plasticidad. Frecuentemente analizado como el sistema religioso cubano más sincrético, dado su acoplamiento histórico con el catolicismo, el kardecianismo, la santería y el palo (Paravisini-Gebert 2003; Wedel 2004), suele descuidarse el lugar que establece su misma lógica interna, y el entendimiento que se derivan de nociones como las de los cordones espirituales y las corrientes de los muertos, las cuales son el fundamento “cosmo-lógico” de su praxis que incesantemente se re-hace (Espíritu Santo 2013).

Así, la personeidad en el espiritismo cruzao está surcada por la concatenación de elementos que subyacen en su lógica interna y los flujos lógico-prácticos de los sistemas religiosos referidos. Estos elementos se reactualizan en los territorios a los que llegan, y son transformados por otros sistemas de referencia y las condiciones de posibilidad existentes. Para avanzar en la comprensión de la lógica interna que se moviliza, en lo que atañe a las concepciones del ser persona, quisiera referir de manera sucinta, algunos rasgos que a este respecto cohabitan en las prácticas religiosas que son el basamento del espiritismo cruzao.

En primer lugar, en el kardecismo, el hombre resulta de la conjunción de su cuerpo material, el alma (espíritu encarnado) y un tercer elemento que es el periespíritu, el cual eslabona los dos primeros. En su estado incorpóreo, el espíritu mantiene la individualidad, preserva la memoria y tiene acceso a eventos según su grado evolutivo. Acorde con las ideas de su época, Kardec consideraba que los espíritus a través de sucesivas encarnaciones tendían a la evolución. El ascenso se produciría vía las acciones (expiación/misión) llevadas a cabo en el mundo terrenal, las cuales hasta cierto punto eran trazadas por los mismos espíritus con aquiescencia divina (Castro 2010; Espíritu Santo 2009, 2013; Kardec 2006; Paravisini-Gebert 2003; Warren 1968).

Por su parte, dentro del complejo ocha-ifá cubano, cuyo sustrato cultural fundamental es yoruba, la concepción del ser persona se complejiza. Esta no puede ser entendida sin mencionar el lugar que tienen los espíritus, los cuales son marcadores del

sí-mismo y de la identidad cultural. En principio, estos eggun (muertos) que influyen de modo directo son los del cordón: espíritus familiares, y otros como congos, indios y misioneros, de aquí su conexión con el espiritismo cruzao; también habría de mencionar la relevancia de 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 (Barcia et al. 2012; Beliso 2014; Castro 2015). Asimismo, los orichas quienes son divinidades o ancestros divinizados, vinculados a fuerzas de la naturaleza, poseen unas personalidades características, que influyen también en las trayectorias de vida de las personas. Principalmente, el oricha tutelar o ángel de la guarda será quien ejerza mayor influencia sobre los rasgos de su omo (hijo). El oricha tutelar es definido por un conjunto de babalawos en la ceremonia de “mano de Orula”, en la cual de manera paralela se determina un odu (signo/letra) que acompaña a la persona, el cual es complementado por el itá. Es decir, por la explicación del odu en el que se re-velan una serie de aspectos pasados, presentes y futuros, y los modos en que dicho signo marca a la persona a partir de ese momento de manera transitoria (Cabrera 2006; Castro 2015; Clark 2007; Cros 2006; Saldívar 2015). Cada odu tiene un nombre, que tras los ritos de paso, fundamentalmente los de iniciación, como lo son el de “hacer santo” y el de “hacer ifá”, se tornará en el nombre de la persona, quien, por ejemplo, dejará de ser Juan Pérez para convertirse en Obara-Guña, un marcador de individualidad y de vida-muerte-vida.

En la tradición cubana de ochá-ifá y òriṣà-ifá en tierra yoruba, la persona es el resultado de su materialidad corpórea y el emi (yo) entendido como espíritu o alma. El destino terrenal es trazado en el Orun (cielo), en compañía del ángel de la guarda, en frente de Olodumare, toda persona posee dos guardianes ancestrales, el que reside en Orí (cabeza) y Ponrí que es su doble espiritual. Este último habita en forma adulta en Orun, en donde estaría haciendo las mismas cosas que su doble en la tierra (Bascom 1991; de Souza 2007).

Finalmente, las transformaciones del sí-mismo para los practicantes del palo monte, en sus variantes mayombe, vriyumba y kimbisa fundamentadas en las tradiciones bantúes, se produce durante el rayamiento (iniciación). El rayamiento supone una inscripción en el cuerpo, el tata, a través de cortes sistemáticos imprime una firma, un nuevo nombre

secreto que emerge del pacto entre el iniciado con su *nfumbi* y el *mpungo* que le haya sido determinado. De manera similar a lo que acontece en el sistema *ocha-ifá*, se produce la pérdida del nombre y con ello de una biografía, para el surgimiento a una nueva condición del ser, en la que se consubstancian el iniciado y las entidades *paleras*. La adquisición del nombre ritual resulta de la composición de la divinidad, el nombre de la prenda y la rama a la que se pertenezca, *verbigracia*, “*Tiembla Tierra Quita Sueño Vriyumba*” (Cabrera 1986; Fuentes y Schwegler 2005; James 2006; Rojas-Primus 2009).

Estas nociones de persona confluyen en el espiritismo *crúzao*, no en una suerte de *sumatoria*, de hecho tales concepciones podrían coincidir o no, tensionándose y diversificándose de acuerdo con los practicantes, las casas religiosas, y la dinámica que tome lugar en uno u otro contexto. Adicionalmente, Espírito Santo (2013) argumenta que el espiritismo de manera simultánea diversifica e integra a las otras prácticas a través de los mandatos de los muertos, al tiempo que le permite a los practicantes un “*auto-reconocimiento existencial*”. En lo que sigue, se presentará la experiencia etnográfica sobre una joven bogotana que se aproxima al espiritismo *crúzao* y quien atraviesa por las misas espirituales, con lo cual se enfatizarán algunos de los argumentos esbozados hasta aquí. Al tiempo, se avanzará sobre otras discusiones que atañen a las transformaciones del ser persona y las particularidades de este sistema en Cali.

### **“Mi Amor se Presenta el Espíritu de...”: la Re-velación del Cordón**

En medio de un complejo sector céntrico de la ciudad de Cali invadido por talleres de mecánica, almacenes de venta de repuestos, expendios de drogas y oferta de prostitución se alza el Templo *Iyaré Ocha*. En este espacio confluyen desde 2008 prácticas de espiritismo, *santería-ifá*, *palo monte* y hasta de la Santa Muerte, su directora es Juana Castro, espiritista, *palera* y *santera* cubana de 48 años, proveniente de una familia religiosa y quien desde los 10 años de edad se encuentra vinculada a la religión (Castro 2015; Ortiz y Castro 2014). Existen varios elementos relevantes alrededor de *Iyaré* que distinguen su práctica de otras casas religiosas en el país. En el trabajo de campo realizado entre 2005 y 2016, en ciudades como Bogotá, Cali, Medellín y Barranquilla, este era el único espacio

que se denominaba asimismo como Templo<sup>3</sup>. La designación resultaba de que a diferencia de las casas religiosas, este tenía una índole abiertamente pública, incluso su existencia era anunciada por un gran aviso visible desde el espacio urbano. Salvo el domingo, diariamente de 30 a 50 personas, entre religiosos, usuarios y curiosos itineraban por el lugar, *Iyaré* abría sus puertas desde la una de la tarde y en ocasiones se realizaban actividades hasta las tres de la mañana.

Así en la cotidianidad del templo se producían de manera alterna o simultánea, misas espirituales, limpiezas, consultas de *palo*, *ocha* e *ifá* entre otras actividades. Pero, un aspecto primordial era el de la enseñanza, promovida y orientada por Juana, esta se expresaba por medio de tres ocasiones sociales fundamentales: el desarrollo espiritual mediante las famosas *escuelitas* de médiums mencionadas para el contexto cubano (Espírito Santo 2013, 2015a; von Wangenheim 2009); los registros o consultas con *chamalongos* en las que mujeres y hombres dedicados a la práctica se sentaban alrededor de Juana y participaban de las consultas; y por último, un espacio destinado los sábados a la transmisión de los fundamentos filosóficos y rituales de la práctica espiritista, *palera* y *santera*. En el contexto colombiano, esta modalidad de enseñanza hasta 2012 era atípica, la casa religiosa *Mayelewó* en Medellín podía ser la excepción, aunque las actividades no poseían la misma intensidad y frecuencia que *Iyaré*.

Eran cerca de las dos de la tarde cuando Ingrid Garzón arribó a *Iyaré*, ella tenía algo más de 25 años, profesional universitaria residente en la capital, nacida en el seno de una familia cristiana, se consideraba a sí misma creyente y practicante. Sin embargo, como consecuencia de una serie de experiencias espirituales que había venido manifestando desde hacía cerca de una década, estas la habían conducido a disímiles itinerarios religiosos-terapéuticos. Tales experiencias tenían que ver con el hecho de sentir la presencia, en ocasiones, visual o auditiva y/o a través de sus sueños de lo que ella refería como espíritus, lo cual alteraba su cotidianidad. De este modo, sus recorridos en búsqueda de una solución a su malestar habían ido desde los escenarios *psi*, pasando por iglesias católicas y pentecostales hasta espacios dedicados a la práctica de religiones afrocubanas. A estos últimos llegó por medio de John Fredy, un músico amigo suyo de una agrupación *salsera* en Bogotá, quien había recibido algunas consagraciones dentro del espiritismo y el complejo *ocha-ifá*. Él

a su vez formaba parte del templo desde 2009, conocedor de la situación de la joven bogotana, le sugirió ponerse en contacto con su madrina Juana.

Entonces, Ingrid visitó el templo y Juana la registró por medio de los chamalongos, uno de los sistemas de interpretación-advinación empleados dentro del palo monte. Al finalizar la consulta emergieron varias prescripciones tendientes a que la joven reintrodujera el orden perdido como consecuencia de la presencia de entidades espirituales. En parte, como le señaló la cubana, el llamado que los espíritus le hacían, era para que ella los reconociera como parte integral de su vida y los cultuara. Así aquella tarde, la consulta de Ingrid la conduciría a la realización de una misa de investigación tres días después.

En la siguiente cita, Ingrid le hizo entrega a Juana de dos paquetes que contenían tres o cuatro docenas de flores blancas, entre rosas y margaritas; un frasco de agua florida; un velón blanco y una botella de aguardiente. En uno de los cuartos existentes dentro del templo destinado a la realización de disímiles ceremonias, Juana ubicó la bóveda espiritual, que consistía de una mesa cubierta con un mantel blanco sobre la cual colocó: dos jarrones con las flores, la botella de agua florida, el velón blanco, un vasito plástico con cascarilla, seis vasos con agua y la copa del Santísimo. Dentro de la copa reposaba un Cristo y una regla de 30 cm, que tenía pegada en la parte superior una figurilla de la custodia litúrgica, tras la copa una imagen del Señor de los Milagros de Buga. Por último, a los pies de la mesa colocó un recipiente con agua florida y pétalos de rosas que se utilizarían posteriormente para la limpieza.

Los participantes sentados alrededor de la bóveda formaron una amplia media luna, mientras que Juana e Ingrid se ubicaron más próximas al altar. La ceremonia comenzó con la realización de oraciones católicas como el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo, y algunas oraciones espíritas de Allan Kardec empleadas para dar apertura a las misas espirituales:

Al empezar la reunión rogamos al Señor todo poderoso que nos envíe buenos espíritus para asistirnos... Rogamos especialmente a los espíritus familiares de Orlando Garzón, Rosa Pérez... Ma Tomasa, Ta Quintín, Francisco, Francisca, Pipo, Mima y a todos los espíritus que nos acompañan, que nos asistan y velen siempre sobre

nosotros (Juana Castro comunicación personal 2012)<sup>4</sup>.

Entonces, golpeando la mesa tres veces Juana dijo, “queda abierta la sesión”. Luego, siguieron algunos cantos espíritas, “Sea el Santísimo, madre mía de la caridad... Si la luz redentora te llama y te llama... Oye buen ser avanza y ven, que el coro te llama y te dice ven”. En ese instante nos ordenó limpiarnos de las posibles malas energías, cada uno pasaba frente al altar, hundía las manos en el agua florida, y luego las pasaba circularmente sobre la cabeza y cada una de las partes del cuerpo. Después, debíamos golpear la mesa tres veces, colocar un poco de cascarilla en nuestras manos y retornar al puesto. Este acto frente a la bóveda, además de limpiar, apuntaba a proteger a los participantes de las energías que pudieran resultar adversas. Al punto, vinieron otras canciones y la cubana dio comienzo al canaleo, es decir, a la transmisión de los mensajes de los espíritus, quienes hacían uso de Juana como conducto para la comunicación. La misa había comenzado.

Mi amor se presenta el espíritu de una señora bajita de estatura, una persona que murió de avanzada edad, esta mujer es blanca, su pelito blanco, ella viene en vestido, tiene un rosario, se para detrás de ti y te abraza. ¿Tienes conocimiento de este espíritu? (Juana Castro comunicación personal 2012)<sup>4</sup>.

El espíritu de esta mujer de 70 años, así como un hombre de cerca de 40 años le fueron re-velados, según explicaba la religiosa, ambos formaban parte de sus espíritus familiares. Así, Ingrid fue exhortada a realizarles algunas misas católicas, y a tratar de establecer a quiénes pertenecían dichos espíritus, ya que en aquel momento la joven no pudo precisar sus identidades con certeza.

A continuación vino la determinación del resto del cordón espiritual, uno a uno fueron apareciendo espíritus con orígenes y características disímiles, cada uno marcaba aspectos de su personalidad, de su ser y estar en el mundo, de su espiritualidad. Por esta vía, reglamentaban asuntos tales como salud, dinero, amor y ocupación entre otros. Estos seres que se anunciaban como protectores daban cuenta de una historia ya trazada, según los religiosos, eran los que determinaban a Ingrid como persona,

sus gustos, afectos, quehacer académico y laboral eran afectados por tales entidades. Nada de lo que había sido, era y sería escapaba a su influencia.

Durante la misa de investigación los espíritus se presentaban ante Juana, quien los iba visualizando, pero se comunicaban con Tomasa, la muerta principal de la espiritista, quien a su vez habría de decirle a ella de quién se trataba, a fin de que nos lo comunicara. Esta particular forma de intercomunicación entre los espíritus y la religiosa fueron aclarados por ella al final de la misa. La habilidad de Juana para interactuar con sus muertas y los de Ingrid, supone un proceso prolongado de educación de ella como médium y de sus entidades, al punto en que Juana “llega a ser la extensión de sus muertos en el plano físico, tanto como ellos lo son en el otro plano” (Espíritu Santo 2009:10). Como se verá a continuación, los muertos junto con su caracterización y la explicación de su relación con la persona, establecen una serie de recomendaciones y prescripciones que buscan ayudar a mantener el equilibrio en la cotidianidad. Por supuesto, la omisión o la transgresión de lo que se sugiere o se dictamina, supondría, como sucede en todos los casos, el desequilibrio y la apertura al desorden y el malestar (Castro 2011; Espíritu Santo 2013; Wedel 2004).

El primero en manifestarse fue el espíritu de una madre superiora vestida de blanco, de nombre Teresa, ella regía la misericordia y la sensibilidad que la joven tenía hacia las personas, la atención a este espíritu consistía en rosas blancas y un vaso de agua, y le sugería que en momentos de duda rezara la oración a Santa Clara. La segunda entidad era un árabe ataviado con turbante y ropas marrones, Alîm, él manejaba la economía y la inteligencia de Ingrid, le ordenaba no prestar dinero, ya que este le pertenecía a él, su atención consistía en incienso de jazmín. En tercer lugar, se mostró un indio de torso desnudo, lanza, arco y flechas llamado Tala, encarnaba la fortaleza física y espiritual, era el encargado de librar las luchas contra sus enemigos, debía ser atendido con girasoles y velas rojas. La siguiente en presentarse fue Samara, una gitana vestida de rojo con castañuelas, ella influía en la alegría y el carácter festivo de Ingrid, Samara había sido una bailarina y cantante que viajaba con una caravana gitana, su agasajo consistía en rosas blancas y rojas, vino y cigarrillos finos. Luego se anunció una misionera, Caridad, ella se proclamó como el apoyo sentimental, una figura relevante para ofrecer claridad en asuntos amorosos, asimismo,

la joven debía por recomendación de Caridad, rendirle adoración a Ochún, su retribución eran girasoles y/o flores amarillas. Santiago, fue el sexto en presentarse, era el espíritu de un médico, quien influía en su salud, le recomendaba realizarse una consulta médica, cuidarse de desórdenes estomacales y equilibrar la dieta alimenticia, él debía ser atendido con tabaco, ron y violetas.

El último en presentarse y el más relevante, en tanto se anunciaba como el guía espiritual de Ingrid, fue Ma Francisca Madre Agua, negra conga y palera. Ella deseaba que se le ataviara con perlas marinas, un vestido fino de color azul claro y visos blancos y su cabeza debería estar cubierta por un tocado igualmente azul, “yo soy quien te protege y te va a ayudar a afrontar los cambios de tu vida, debes profundizar en tu conocimiento del mundo espiritual, estudiar el chamalongo y rayarte, mis hijas deben aprender a brujear”. Adicionalmente, Ma Francisca indicó que el siete de febrero había sido el día en que ella había dejado la tierra, ese día se convertía al tiempo en la fecha de su cumpleaños. Cada año, Ingrid se comprometería a atenderla con rosas blancas, flores de colores, guiso de camarones, tamal de maíz, piñas, papayas, uvas, tabaco y chamba. Su último mensaje expresaba la urgencia de su materialización, esto es, de darle una apariencia física con base en los rasgos definidos. El cierre de la misa había llegado:

damos gracias a los buenos espíritus que han querido venir a comunicarse con nosotros, les rogamos que nos ayuden [...] Con Dios empezamos y con Dios nunca terminamos (Juana Castro comunicación personal 2012)<sup>4</sup>.

Lo afirmado por la guía espiritual conga, a través de Juana, señalaba varios aspectos de significativa importancia. Empezaré por el de la materialización dada la relevancia que ese acto ritual tenía en Iyaré. Dentro de las religiones de inspiración afro la presencia de “muñecos” resulta un rasgo predominante, ya sea para obras, trabajos, cambios de vida, cambios de cabeza, la presencia materializada de una entidad espiritual o de una persona es fundamental (Alvarado 2009; Cabrera 2006; Castro 2015; Espíritu Santo 2013; James 2006). En el caso del espiritismo cruzao cubano, Espíritu Santo (2013, 2015b) indica la importancia de las representaciones materializadas del yo de los

espíritus a través de los muñecos de acuerdo con sus respectivas biografías. Si bien estoy de acuerdo, con la relevancia, me distanciaría de la idea de que estos “muñecos” son representaciones y afirmaré que en algunos casos “son”. La representación “es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia [...] la representación solo se presenta a sí misma” (Enaudeau 1998:27), el distanciamiento entre la representación y el ser tomaría lugar cuando estos muñecos son cargados, convirtiéndose en fundamentos como lo serían las ngangas en el palo (Espíritu Santo 2013), o las soperas contenedoras de los orichas en la santería. O en decir de su informante Eduardo, materializarlos de acuerdo con sus atributos es una forma de “equiparlos” y ofrecerles la posibilidad vital de intervenir en la vida de la persona que cuidan (Espíritu Santo 2015b:280).

La materialización en Iyaré tomaba lugar durante al menos tres días, denominada el “nacimiento”, era anterior a las misas de coronación y confirmación. El nacimiento empezaba con la carga del muñeco de sustancias vegetales, pequeñas figurillas alusivas a lo familiar, afectivo, económico-laboral, tales como casas, vehículos, corazones, soles, etc., y se le insuflaba vida por medio del sacrificio animal. Estos elementos eran cargados y sellados por el iniciado y el padrino o madrina en la cabeza del muñeco o muñeca, lo que recordaría las ritualidades hechas en las iniciaciones dentro de las religiones de inspiración afro. Tras la carga, el muñeco dormía tres noches dentro de una nganga, junto al nfumbi y en compañía del muerto guía del padrino o madrina para que “naciera fortalecido”. Después había una entrega del espíritu materializado, quien ahora había nacido, y luego, se hacía un “levantamiento” de la persona que se convertía en ahijada por parte del religioso que fungiera como madrina o padrino y el resto de religiosos que se encontraran. Así, la materialización de los espíritus, dentro del espiritismo cruzao tomaría lugar no solo a través de los fenómenos de montar (pasar) el muerto, sino también a partir de su nacimiento (Castro 2015). Juana solía decir, haciendo referencia a la misa de coronación, “sin nacimiento del muerto, ¿qué es lo que hay ahí?, nada, ¿qué pueden coronarle a la persona?” (Juana Castro comunicación personal 2012).

El segundo aspecto es el mandato de “aprender a brujear” y al “rayamiento”, dos acciones íntimamente ligadas sociocultural e históricamente. El palo monte ha sido asociado desde sus orígenes a la brujería

como consecuencia de la relación que resulta de los iniciados con el nfumbi y la idea de que el palo es para la guerra (Cabrera 2006; Castro 2011, 2015; James 2006; Ortiz y Castro 2014). La conminación a Ingrid de rayarse, implicaba la necesidad de autoprotección, ya que pese a su carácter benévolo, ella era y sería foco de envidias y brujería, y sus potenciales enemigos eran fundamentalmente mujeres como le explicara Juana al finalizar la ceremonia, y como previamente le había sido advertido en la consulta de entrada a la misa. De ahí se derivaba el llamado de Ma Francisca, indicando que existía el permiso requerido, y no todas las veces otorgado a algunos de los practicantes del templo, para hacerse palero o palera.

Así, cada una de las entidades re-velaron rasgos parciales de su personalidad, este no era un asunto expuesto de manera acabada; para poder aumentar el conocimiento sobre estas espiritualidades se hacía necesaria la continua “labor espiritual” por parte de Ingrid. Esto se logra dentro del espiritismo por dos vías fundamentales: la primera es el desarrollo espiritual a través de misas y ejercicios personales de conversación con los espíritus en frente de la bóveda en búsqueda de dicho propósito, un autorreconocimiento del cordón y por esta vía de sí-mismo. La segunda ruta hacia la adquisición de dicho saber, consiste en aguardar revelaciones a través del mundo onírico (Espíritu Santo 2009, 2015b; von Wangenheim 2009).

### **Consideraciones Finales: Espíritus, Personidad y Multiplicidad**

Más allá de las prescripciones religiosas contenidas en los mensajes de cada uno de los muertos que se anunciaron durante la misa de investigación, va a ser con el nacimiento y las misas de coronación y confirmación que se fundamente el vínculo existente entre la persona y las entidades acompañantes. Cada una de estas entidades re-construirá e influirá la condición de persona de los practicantes, no solo por las características que les son propias y que, en buena medida, se piensa actúan sobre sus protegidos, sino también por las disposiciones de los espíritus, expresadas en las advertencias, consejos y modos específicos de rendirles culto y también por su presencia materializada, un devenir individuo de los espíritus que ahora acompañarán y transformarán la cotidianidad del practicante y de las personas que le acompañan (Espíritu Santo 2013, 2015b).

Entonces, la personeidad no se encuentra prehecha o confeccionada de manera acabada (Espíritu Santo 2013; Goldman 2007), el ser persona dentro del espiritismo cruzao, y en general dentro de estos sistemas religiosos, se re-hace permanentemente y se abre a la multiplicidad, la cual no se origina en la sumatoria de los rasgos de las entidades trascendentes con los de los practicantes, sino que procede más bien por sustracción (Castro 2015; Deleuze y Guattari 1997). El sí-mismo en el caso de Ingrid, o de cualquier otro, su multiplicidad, no resulta al adicionar los rasgos de los espíritus de su cordón espiritual a su self, anterior al de las ceremonias y su conocimiento de las entidades. De hecho, lo que se sugiere es que lo que toma lugar es la “pérdida” y/o el reacomodamiento total o parcial, de manera transitoria o prolongada en el tiempo del sí-mismo, esta afirmación se puede pensar por dos vías. La primera son los fenómenos de trance-posesión, ampliamente referidos en la literatura sobre sistemas religiosos de inspiración afro, tanto las interpretaciones de los religiosos como de los académicos apuntan a la “pérdida” momentánea de la persona de su “alma” o “conciencia”, el cuerpo de quien sirve como *médium*, *caballo* o *vasallo* pasa a ser habitado por la entidad y su “yo” queda suspendido, quien es *montado*, actúa en concordancia con las características de su entidad (Cabrera 2006; Castro 2010, 2015; Espíritu Santo 2015b; James 2006; von Wangenheim 2009).

En principio, Ingrid no ha sido “caballo de muerto”, empero, sus experiencias auditivas y visuales causantes de malestar que la condujeron al templo y a la realización de las misas, buscaban el restablecimiento del orden perdido, por medio del autoconocimiento de su cordón, la práctica y el aprendizaje conjunto con los otros religiosos, que facilitarían el desarrollo de su don como médium. Esta es una segunda vía, no desligada de la anterior, en la que su condición como “sufriente” devendrá en una como religiosa-terapeuta, dentro de un re-hacer permanente e inacabado de su personeidad a través del conocimiento del mundo espiritual, dinámica frecuentemente referida en distintos contextos y sistemas religiosos de inspiración afro (Castro 2010; Espíritu Santo 2015a, 2013, Goldman 2007; McAlister 1993; Wedel 2004).

Al considerar el análisis del espiritismo cruzao, las misas de Ingrid, los porqués de su itinerario y las posibles transformaciones experimentadas por ella tras los rituales, las preguntas que podrían surgir serían, sobre cuáles son las diferencias entre el contexto colombiano y el cubano, por cuanto en

principio la etnografía no mostraría distinciones significativas, si se contemplan estudios como los de Espíritu Santo en Cuba –y las miradas esporádicas hechas al fenómeno por otros autores, aquí referidos–, salvo en el énfasis hecho alrededor de la materialización de las entidades en Cali. Uno de los propósitos señalados al inicio del texto, apuntaba a mostrar las dis-continuidades de esta práctica en Colombia, esto era, las similitudes y diferencias que pudieran presentarse. Las semejanzas de la praxis entre los contextos deriva, precisamente, de la trayectoria de Juana, heredera de una tradición religiosa, ella señalaba constantemente a sus ahijados, la pretensión de transmitirles del modo más cercano su conocimiento aprendido de sus mayores en Cuba.

Finalmente, quisiera esbozar un último argumento. Durante mi tesis doctoral (Castro 2015), siguiendo el concepto de Jung de arquetipos (1995), propuse entender las entidades del cordón como tal, pese a que me distanciaba de su concepción de la producción de estos como formas inconscientes, esto resultaba no del todo satisfactorio. Fundamentalmente, porque mi interpretación sobre los fenómenos de trance-posesión eran discutidos bajo la noción deleuziana del rizoma, una clara tensión teórica. En su análisis musical y ritual del culto Xangô en Recife, y las relaciones de los orixá con expresiones y producción del self y de la identidad comunitaria, Segato (1993) planteó que los orixá eran arquetipos, que se hacían accesibles por medio de versiones renovadas en la música. Esto ha sido frecuentemente referido en los estudios clásicos sobre los orichas y los fenómenos de trance-posesión en la santería.

Sin embargo, en el espiritismo cruzao, los espíritus del cordón, y las misas en las que se presentan, rompen con la idea de arquetipo. A pesar de que figuras como los árabes, los congos y los indios se mantienen, sus procedencias son disímiles, como lo son sus personalidades, sus gustos y sus materializaciones a través de los muñecos y los fenómenos de trance-posesión. En la etnografía presentada, se optó por una que mostrará continuidades, no obstante, en Iyaré aparecieron durante estos años, de manera esporádica, ciertos espíritus que podrían resultar relevantes y que mostrarían esa capacidad del espiritismo de re-crearse tomando y aportando al contexto sociocultural en el que se instala. Es el caso de la emergencia de espíritus de guerrilleros, paramilitares y sicarios, entidades marginales no extrañas en contextos religiosos como el venezolano y el mexicano, la corte malandra y el culto a Jesús Malverde, respectivamente, darían



cuenta de esta afirmación. “Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo, esta tierra huele a muerto” solía decir Juana sobre Colombia, la presencia de espíritus asociados a la violencia en nuestro contexto, su lugar e incidencia en la construcción de identidad individual y colectiva es un análisis que está por ser realizado, más aún, cuando después de 52 años, en este momento, se habla del fin de la guerra y la firma de los acuerdos de paz.

*Agradecimientos:* Agradezco a las religiosas y religiosos que han tenido la disposición de hablar

conmigo durante estos años sobre las diferentes prácticas religiosas de inspiración afro en el país. Igualmente, mi agradecimiento es para con los miembros de la Línea de Sistemas Religiosos-Terapéuticos Afro en Colombia y la Red de Etnopsiquiatría: Estudios Sociales y de la Cultura de la Universidad de los Andes. Así como para con los evaluadores anónimos de *Chungara Revista de Antropología Chilena*, por su críticas y aportes para mejorar la calidad del presente artículo. Cualquier inexactitud dentro de la argumentación es de mi entera responsabilidad.

### Referencias Citadas

- Alvarado, D. 2009. *Voodoo Dolls in Magick and Ritual*. CreatSpace Independent Publishing Platform.
- Barcia, M., A. Rodríguez y M. Niebla 2012. *Del Cabildo de «Nación» a la Casa de Santo*. Fundación Fernando Ortiz, La Habana.
- Bascom, W. 1991. *Ifá Divination. Communication between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press, Bloomington.
- Beliso-De Jesús, A. 2014. Santería copresence and the making of African diaspora bodies. *Cultural Anthropology* 29:503-526.
- Cabrera, L. 1986. *Reglas de Congo. Mayombe Palo Monte*. Ediciones Universal, Miami.
- Cabrera, L. 2006. *El Monte*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Castañeda, A. 2007. The african diaspora in Mexico: santería, tourism and representations of the state. En *The African Diaspora and the Study of Religion*, editado por T.L. Trost, pp. 131-150. Palgrave Macmillan, New York.
- Castro, L.C. 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, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, Bogotá.
- Castro, L.C. 2011. Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. *Maguaré* 25:89-119.
- Castro, L.C. 2015. *Caballos, Jinetes y Monturas Ancestrales: Configuración de Identidades Diaspóricas en las Prácticas Religiosas Afro en Colombia*. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Clark, M. 2007. *Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion*. Praeger Publishers, Westport.
- Cros, M. 2006. *Worldview, the Orichas, and Santería. Africa to Cuba and Beyond*. University Press of Florida, Gainesville.
- Deleuze, G. y F. Guattari 1997. *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia.
- De Souza, A. 2007. *Ifá. Santa Palabra. Concepto Ético sobre la Muerte*. Ediciones Unión, La Habana.
- Enaudeau, C. 1998. *La Paradoja de la Representación*. Paidós, Buenos Aires.
- Espíritu Santo, D. 2009. Making dreams spirits, vision and the ontological effects of dream knowledge in cuban espiritismo. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 34:6-24.
- Espíritu Santo, D. 2013. Observaciones sobre la relación entre ‘la cosmo-lógica’ y la construcción de la persona en el espiritismo cubano. *Ateliers d’Anthropologie* 38:1-23.
- Espíritu Santo, D. 2015a. Liquid sight, thing-like words, and the precipitation of knowledge substances in cuban espiritismo. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21:579-596.
- Espíritu Santo, D. 2015b. Turning outside in: infolded selves in cuban creole espiritismo. *Ethos* 43:267-285.
- Fernández, M. y L. Paravisini-Gebert 2003. *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. University Press, New York.
- Fuentes, J. y A. Schwegler 2005. *Lengua y Ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses Cubanos y sus Fuentes Africanas*. Iberoamericana, Madrid.
- Goldman, M. 2007. How to learn in afro-brazilian spirit possession religion. Ontology and multiplicity in candomblé. En *Learning Religion. Anthropological Approaches*, editado por R. Sarró y D. Berliner, pp. 103-120. Berghahn Books, Oxford.
- James, J. 2006. *La Brujería Cubana. El Palo Monte. Aproximación al Pensamiento Abstracto de la Cubanía*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Juárez, N. 2009. Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México. *Stockholm Review of Latin American Studies* 4:85-94.
- Jung, C. 1995. *El Hombre y sus Símbolos*. Paidós, Barcelona.
- Kardec, A. 2006. *El Libro de los Espíritus*. Grupo Editorial Tomo, S.A de C.V., México D.F.
- Lefever, H. 1996. When the saints go riding in: santería in Cuba and the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35:318-330.

- McAlister, E. 1993. Sacred stories from the Haitian diaspora: a collective biography of seven vodou priestesses in New York City. *Journal of Caribbean Studies* 9:10-27.
- Ochoa, T. 2004. Aspects of the dead. En *Cuba Today. Continuity and Change since the 'Periodo Especial'*, editado por M. Font, pp. 245-260. Bildner Center for Western Hemisphere Studies, New York.
- Ortiz, M.J. y L.C. Castro 2014. Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo: redefiniciones identitarias y género en la regla vryumba. *Maguaré* 28:139-173.
- Rojas-Primus, C. 2009. *Lengua Ritual y Sincretismo. Dinámicas de Hibridez en el Discurso Mágico-Religioso del Palo Monte*. VDM, Verlag, Saarbrücken.
- Rosbach de Olmos, L. 2009. Santería abroad. The short history of an afro-cuban religion in Germany by means of biographies of some of its priests. *Anthropos* 104:1-15.
- Saldívar, J.M. 2011. El desarrollo del turismo religioso translocal: el caso de la santería afrocubana en Lima, Perú. *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM* 21:171-205.
- Saldívar, J.M. 2015. *Con los Ancestros en la Espalda. Transnacionalización, Localización y Filtración Cultural de la Santería Cubana en Santiago, Chile y La Paz, Bolivia (1990-2012)*. Tesis Doctoral en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad Católica del Norte - Universidad de Tarapacá, San Pedro de Atacama-Arica.
- Schmidt, B. 2008. *Caribbean Diaspora in the USA. Diversity of Caribbean Religions in New York City*. Ashgate Publishing Company, Aldershot.
- Segato, R. 1993. Okarilé: Yemoja's icon tune. *Latin American Music Review* 14:1-19.
- von Wangenheim, H. 2009. El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas. *Revista Colombiana de Antropología* 45:169-203.
- Warren, D. 1968. Spiritism in Brazil. *Journal of Inter-American Studies* 10: 393-405.
- Wedel, J. 2004. *Santería Healing. A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. University Press of Florida, Gainesville.

## Notas

- <sup>1</sup> Estas creencias involucran, por ejemplo, otras formas de espiritismo, yerbatería, curanderismo y catolicismo popular.
- <sup>2</sup> En el 2002 comencé a investigar en contextos urbanos, y desde 2009 establecí la Línea de Sistemas Religiosos-Terapéuticos Afro en Colombia, vinculada a la Red de Etnopsiquiatría de la Universidad de los Andes, espacio de estudio-investigación conjunto con académicos y religiosos.
- <sup>3</sup> Este cerró a fines de 2012. Posteriormente, algunos de los miembros abrieron nuevas casas religiosas.
- <sup>4</sup> Diario de campo del autor, 22-04-2012.