

Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano*

FRANCISCO FERRÁNDIZ**

Gender Kaleidoscope: body, masculinity and survival within Venezuelan spiritism. *This text is based on a field research developed in a popular neighborhood of Caracas, Venezuela where informal economy and spiritism converge. The subjects of this article, people who practice María Lionza's spiritism, are a group that shares survival forms, solidarity and friendship; this group also shares a continuous process of gender production, therefore constituting a "masculinity unit". In this kind of spiritism, possession is a necessary process in the steps of healing, an essential part of the lives of a sector of the Venezuelan society. For these groups, the bodily experience is essential to understand the forms that their masculinity acquires. This text proposes that this group's masculinity is multiple and changing.*

Key words: *body, masculinity, survival, spiritist corporality, María Lionza's spiritism.*

Introducción

En este texto discutiré aspectos relevantes para el entendimiento de la construcción de la masculinidad en Venezuela, basándome en el trabajo de campo (1993-1994) que realicé con un pequeño grupo de hombres, llamado Las Mayas, que operaba en un barrio popular de la periferia sur de Caracas. Como veremos a lo largo de la exposición: (a) es un grupo reducido, de tres miembros centrales y dos más periféricos, a los que hay que unir al antropólogo; (b) es un grupo de naturaleza precaria —tan precaria como es la vida cotidiana en los barrios venezolanos—; (c) es un grupo unido inicialmente por una fuerte, a veces claustrofóbica, relación de amistad y solidaridad; y (d) es un grupo organizado en torno a dos prácticas fundamentales

fuertemente entrelazadas: la supervivencia económica en el sector informal o "rebusque", y el espiritualismo de María Lionza.¹ Esta intensa relación cotidiana entre los miembros hace que sea posible postular analíticamente al grupo como una "unidad de masculinidad" en la que se estaban produciendo continuamente acciones, omisiones, reflexiones, debates relacionados con la naturaleza y ramificaciones de su identidad de género.

Como unidad de amistad, de solidaridad, de supervivencia y de producción de masculinidad, la vida de este grupo fue muy efímera (apenas cuatro meses), y su productividad económica enormemente limitada, incluso deficitaria. Del mismo modo que asistí al momento fundacional, pude presenciar su ruptura traumática, la cual estuvo relacionada sin duda con la inviabilidad económica del grupo.

* Artículo recibido el 19/04/01 y aceptado el 27/05/01.

** Departamento de Antropología, Universidad de Deusto. Paseo del Puerto 27, 1 izda, 48990 Getxo, Bizkaia, España. Correo electrónico: pacofm@orion.deusto.es.

¹ Sobre los aspectos generales del culto de María Lionza, véase Ferrándiz, 1999a.

Este grupo de amigos es paradigmático de una forma determinada de experimentar la masculinidad en los barrios venezolanos; conviví con otros grupos espiritistas de amistad y supervivencia semejantes en el barrio de Soublette, o en Barquisimeto, donde la gama de actos y discursos que desplegaban estos hombres “para ser hombres” (Gutmann, 2000: 43) era muy semejante. Por supuesto, lo que es específico de estos grupos y los separa de otros más estrictamente de supervivencia, y que además es crucial en los procesos de construcción de la masculinidad, es su implicación con el mundo del espiritismo y la posesión. Es éste un aspecto que desgranaremos después con más detalle, pero que obviamente nos refiere a aspectos corporales de la experiencia de la masculinidad.

En cualquier caso, el análisis de este grupo de hombres nos permite una mirada preliminar a los conflictos de la masculinidad, en los rápidos remolinos de la informalidad urbana. La experiencia cotidiana del grupo habla de la inestabilidad y la negociación constante, presentes en la producción de una masculinidad precaria, amenazada, múltiple y abierta. Por último, la estructura de esta presentación se asemeja a mi propio itinerario de investigación dentro del culto de María Lionza, es decir, parte de los aspectos más obvios y fácilmente observables de la vida cotidiana para desplazarse hacia el corazón de la corporalidad espiritista. Una vez allí, habremos llegado de nuevo al punto de partida.

Hombres sospechosos, hombres en flujo

Los hombres de los que voy a hablar en esta presentación tenían, cuando realicé mi trabajo de campo, entre 20 y 33 años. El mayor, Maimai, de 33 años, era originario de Estado Bolívar y había trabajado de camionero durante la mayor parte de su vida. Se definía con orgullo como “hecho a sí mismo” (abandonó su casa a los 11 años con un solo bolívar en su bolsillo), y es él quien diseñará la estrategia colectiva de supervivencia, quien tratará de impulsar la estabilidad del grupo de amigos como centro espiritista y, muy importante, quien pondrá inicialmente el pequeño capital indispensable para que funcione el rebusque. E. H., de 27 años, caraqueño, fue un antiguo niño de la calle y pasó mucho tiempo en su juventud integrado en bandas de delincuentes.² La muerte de tres de sus hermanos en la calle y su encuentro fortuito con Maimai, según su propio testimonio, le habían rescatado, al menos tem-

poralmente, de un destino tan cierto como trágico a manos de sus enemigos (“culebras”) o la policía. En el tiempo en que le conocí tenía una mujer estable y dos hijos pequeños. Orlando, un joven menor de 20 años originario de un pueblo de los Andes venezolanos, había pasado los dos últimos años junto con su maestro espiritista (y de todo el grupo) Daniel, sobreviviendo de un modo itinerante mientras ofrecían servicios espiritistas. Tras una crisis con Daniel, había llegado a Caracas y sin recurso propio alguno se había instalado en la casa de una antigua amante de unos 50 años. A pesar de que su compañera tiene un modesto salario fijo y un humilde apartamento, y no obstante tener que desplazarse desde el otro extremo de la ciudad, se une a Maimai y a E. H. en su estrategia de supervivencia en el sector informal. Juancito, en la veintena, vive como Maimai y E. H. en el barrio de Las Mayas y trabaja de modo precario en un taller de automóviles. Vive aún con sus padres, tiene a su joven novia embarazada viviendo con él, y sólo participa en el grupo de manera esporádica.

Aunque no hay espacio en este artículo para discutir con detalle la construcción histórica de las imágenes y modos de experiencia dominantes del hombre venezolano, sí es importante hacer ciertas consideraciones sobre el campo de estigma social en el cual los “hombres populares” necesariamente construyen y experimentan su masculinidad en la Venezuela contemporánea. Como varones que residen en los barrios “marginales” son, desde el punto de vista de la sociedad formal, hombres peligrosos, incontrolados, sin futuro. Veamos qué significa esto. Desde mediados de los años ochenta, pero fundamentalmente desde 1989, tras la rebelión popular conocida como el *caracazo* —“la mayor y más violentamente reprimida revuelta contra medidas de austeridad en la historia de América Latina” (Coronil, 1997: 376)— y el incremento de los índices de violencia, especialmente de la *delincuencia común*, ha tenido lugar en Venezuela un proceso muy acusado de estigmatización de la masculinidad popular. La entrada masiva de estos estereotipos hegemónicos en lo que Sztompka ha denominado *la industria del significado* (2000: 455) venezolana, transforma a los hombres de los barrios en sospechosos con el potencial para desequilibrar el tejido social y bloquear la construcción de un futuro para el país. En este marco, los individuos de los sectores populares serían criminales en potencia, propensos al alcoholismo y a otras adicciones, amantes de las armas y el dinero fácil, capaces de matar a su madre, tramposos, traicioneros,

² La historia de vida de E. H. puede consultarse en Ferrándiz, 1999b.

ociosos, fundamentalmente incorregibles. Desde este punto de vista, por lo tanto, el *malandrismo* sería la forma de masculinidad predominante en los barrios venezolanos.

Pero no nos encontramos simplemente ante un proceso de producción y diseminación de estigma social a gran escala, que ya de por sí sería grave. Las representaciones son siempre productoras de realidades. Así, en relación con este estereotipo de la masculinidad popular, los hombres que circulan por los vericuetos de la informalidad en los barrios están siendo en las últimas décadas el objeto sistemático de políticas indiscriminadas de represión policial, judicial y penitenciaria. Por ejemplo, algunos críticos de la realidad venezolana han señalado el carácter especialmente criminogénico de los *operativos policiales*, famosos en Venezuela por su espectacularidad y por las violaciones generalizadas de los derechos humanos que amparan.³ Es éste, de nuevo, un tema muy polémico y de gran complejidad, en el que no podemos entrar más que superficialmente para señalar su extrema gravedad y su repercusión en la vida de miles de varones en los barrios venezolanos. Baste con citar dos casos: en 1981, en el marco de una de estas operaciones de limpieza, el Plan Unión, 20,000 hombres fueron arrestados por la policía. Sólo 45 de ellos resultaron ser “delincuentes certificados”, es decir 1 de cada 500 arrestados.⁴ A finales del año 2000, el viceministro de Seguridad Urbana General, Belisario Landis, reconocía públicamente que entre enero y agosto de ese año la policía había abatido alrededor de 2,000 predelincuentes o potenciales delincuentes en las calles de las principales ciudades venezolanas, especialmente en Caracas.⁵

¿Qué ocurre cuando descendemos desde los estereotipos dominantes monolíticos e indiferenciados y sus políticas represivas asociadas hasta las texturas de la vida cotidiana en los barrios? Hay un abismo. Sin duda, nos hallamos ante la presencia de un sentido de masculinidad herido, tanto física como existencialmente. Pero a pesar de la fuerza representacional y represiva de estos estereotipos, una mayoría de los hombres de los barrios encuentran espacios de relativa autonomía para expresar y desplegar su sentido del género. En

difíciles condiciones de pobreza, violencia y estigma, descubrimos un despliegue de tácticas de vida cambiantes —por usar el planteamiento de De Certeau—⁶ para la movilización de recursos económicos e identitarios, que en su carácter emergente⁷ tienen potencial para desbordar esta forma totalitaria, estigmatizante y trivializante de masculinidad atribuida. Aun así, las múltiples tácticas —muy fundamentalmente corpóreas— para dotar de cierto sentido autónomo a su identidad masculina resuenan en todo momento con este campo de estigma social en el que experimentan su género y sus relaciones cotidianas. La propia desorganización, inestabilidad y precariedad de esta respuesta identitaria táctica no hace posible un modo único u homogéneo de ser hombre. Este trabajo, por lo tanto, pretende contribuir al cuerpo de literatura que considera las construcciones y experiencias de género como necesariamente múltiples, cambiantes, fragmentarias e inacabadas.

Homosocialidad y supervivencia: economía informal y masculinidad

Cuando en enero de 1994 conocí a Orlando, Maimai, Juancito y E. H., todos ellos espiritistas y vinculados al sector informal de la economía, se acababa de producir una circunstancia extraordinaria. Un golpe de suerte de Maimai, ayudado durante una ceremonia por los consejos de Mr. Robinson, un espíritu de la corte vikinga, hizo que acertara a un número de lotería local. Con el dinero resultante Maimai decidió comprarse una camioneta desvencijada adecuada para combinar diferentes estrategias de supervivencia y sacar adelante a su familia. Maimai puso en práctica una idea que tenía en la cabeza desde hacía tiempo: instalar un puesto de ventas en el barrio de Las Mayas, aprovechando la cercanía del principal mercado mayorista de Caracas, Coché, donde se podían comprar los productos a los precios más bajos de la ciudad. En un principio, Maimai se instaló en la camioneta con su actual compañera, María, que estaba embarazada y con quien ya tiene una hija de cinco años, Anita. El po-

³ Véanse, por ejemplo, los reportajes anuales de PROVEA.

⁴ Ver Hernández, Tulio, 2000: 104-107. Desde finales de los ochenta, estos operativos, “extraordinarios” en origen, se convirtieron en una de las respuestas sistemáticas del Estado ante el desbordamiento de la “violencia criminal”. Una buena parte de su “éxito” consiste en ofrecer a la sociedad imágenes de arrestos masivos de “presuntos delincuentes” en los barrios (ver Hernández, Tosca, 2000)

⁵ Véase “94 homicidios en todo el país”, *El Nacional*, 19 septiembre 2000. Véase también Hernández, Tosca, 2000.

⁶ Frente a lo “estratégico”, lo “táctico” se caracteriza por la ausencia de lugar propio, de un proyecto global o de una totalización del oponente (de Certeau, 1988: xvii-xx).

⁷ Utilizamos la noción de fenómeno “emergente” en el sentido de Williams (1977: 108-127). Así, el proceso de emergencia de un determinado fenómeno social consistiría en la “creación de nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones” (*ibid.*: 123).

tencial de estabilidad económica del puesto de ventas hace que E. H. y Orlando, desempleados, poco a poco lo empiecen a rondar. Aunque Juancito, que vivía muy cerca, pertenecía al mismo núcleo espiritista y mantenía una relación de amistad con ellos nunca se incorporó al puesto de ventas; Maimai decide echarles una mano a E. H. y a Orlando. Ante el crecimiento repentino del número de “empleados” del puesto, Maimai acuerda con María que ella regrese a la casa para cuidar a la niña y gestionar desde allí un negocio paralelo de venta de refrescos y latas de cerveza. Así, el pequeño e improvisado puesto comercial se convierte en el centro social y económico del grupo de amigos espiritistas. Transforma el espacio de ventas en un ámbito estrictamente masculino, en una unidad de masculinidad, a la que me incorporo como antropólogo y como amigo.

Desde el principio, la lentitud y escasez de las ventas convierten la furgoneta de Maimai en una especie de tertulia permanente de hombres. Apoyados en la chapa ardiente del vehículo, protegidos parcialmente por una sombrilla raída, desocupados entre la venta de un racimo de plátanos, una bolsa de patatas o media sandía, Orlando, Maimai, E. H. y yo empleábamos los múltiples momentos muertos para hablar sobre una gran cantidad de elementos que concernían a (y reafirmaban) distintos aspectos de la masculinidad de los miembros del grupo. Aunque discutimos largamente sobre asuntos de claro interés para el análisis de la masculinidad, como pueden ser las relaciones entre hombres y mujeres, la sexualidad masculina y femenina, la relación del género con el alcoholismo o la prostitución, o sus conceptos de fidelidad a la pareja o la paternidad, cada uno de los cuales ameritaría un estudio más detallado, me interesa resaltar su concepción de la amistad y la solidaridad masculina en relación con su percepción de los hombres como proveedores principales de sus familias. Para ellos, este ingrediente era sin duda uno de los cimientos fundamentales de su responsabilidad e identidad como hombres.

Es evidente que Maimai no necesitaba ni a Orlando ni a E. H. en el puesto de ventas para agilizar el negocio. Su decisión de incorporarlos fue, en un principio, verdaderamente altruista, y suponía un sacrificio económico personal. En el caso de E. H., Maimai se consideraba un verdadero benefactor, puesto que sus esfuerzos estaban dirigidos a “rescatarle de la calle” y de una muerte segura, además de “orientarle” hacia una paternidad responsable, parte de lo cual era poner comida encima de la mesa todos los días, y también construir un hogar para sus hijos. En ocasiones, Maimai llegaba incluso a liberar a E. H. de cualquier tarea para que pudiera irse a recoger materiales de desperdicio —tablones, cajas de madera o pedazos de cinc—

en los competitivos vertederos del mercado de Coché, para que construyera un precario rancho de tablas para su familia, sobre un rincón del tejado de la casa de su madre. El caso de Orlando era distinto, pero Maimai entendió enseguida su necesidad de incorporarse al grupo de supervivencia. Aunque en ese momento vivía con Ana, una mujer bastante mayor que él, en un apartamento en otro barrio de Caracas, no tenía ningún recurso propio, estaba siempre arruinado y resentía enormemente el hecho de ser “mantenido” por una mujer. El vincularse al puesto de ventas supuso para Orlando, a pesar de la ausencia de beneficios económicos, la reafirmación básica de su sentido de masculinidad. Maimai consideraba esta solidaridad básica como característica fundamental de su relación con sus amigos varones, sus compañeros espiritistas que estaban pasando una mala racha. Hoy por ti, mañana por mí.

Más allá de lo indeble del arreglo económico, el puesto de venta y sus propias vidas estaban bajo amenaza constante. No sólo por la competencia de otros comercios cercanos, tanto legales como informales, o por la presencia de grupos de delincuentes en los alrededores, a los cuales a veces tenían que compensar con dinero. Su propia condición de hombres de barrio los convertía en “sospechosos” y los hacía vulnerables a las intervenciones policiales —especialmente a E. H., que había estado encarcelado en una ocasión—, durante las cuales todos ellos permanecerían encerrados en sus casas. “La situación de los hombres y jóvenes en los barrios es muy difícil —me decía Maimai—. La orden [que se da] a las fuerzas de seguridad es la de ‘plomo al hampa’”. Y eso, como bien sabían, podía significar a cualquiera de ellos. E. H., Orlando y Maimai resentían claramente las representaciones dominantes sobre los hombres de las barriadas, que los han relegado históricamente a meras comparsas, parásitos o incluso rémoras del sistema. En lo que era una reacción muy clara a estas imágenes del hombre despreocupado, ocioso y potencialmente delincuente, se definían y reafirmaban mutuamente como hombres, con harta frecuencia —obsesiva en el caso de Maimai—, por “trabajar duro” de sol a sol para ganarse el pan honradamente. Aun así, a pesar de su lucha por la supervivencia económica, su situación de “predelincuentes” necesariamente convertía su vida cotidiana en un mar de incertidumbre.

Tras las primeras semanas en las que todos permanecemos juntos la mayor parte del tiempo, excepto Juancito, el puesto de ventas empezó a dar signos de agotamiento. La productividad era ínfima y el trabajo de todo el día apenas daba réditos para cubrir las necesidades básicas y guardar algo de capital para comprar productos para las ventas del día siguiente. La pro-

pia ilegalidad del autoempleo los hace vulnerables a cualquier denuncia de los pequeños comerciantes locales, lo que puede suponer el desmantelamiento del puesto y/o la incautación del vehículo. Por lo tanto, Maimai, E. H. y Orlando deciden diversificar su rango de rebusque. Mientras Maimai permanece en el local, que queda como base central, ellos van al mercado desde las primeras horas de la mañana para buscar empleo como carretilleros, descargando las cajas de productos que llegan al mercado, buscando chapuzas como albañiles en las múltiples remodelaciones en el barrio, o tratando de colocar productos a domicilio. Entre rebusque y rebusque, recalcan en el puesto. Al mismo tiempo, convierten el puesto de ventas en un pequeño centro espiritista, y se anuncian como médium o materias espiritistas. Maimai cuelga una calabaza (“aullama”) de protección en un rincón de la camioneta y exhibe en su cuello toda su colección de collares de origen santero. Tampoco esta expansión de la oferta tiene éxito más allá de algunos encargos espiritistas eventuales.

Al atardecer, los tres se reunían de nuevo. Era el momento para compartir las ganancias del día en los distintos rebusques, lo que daba pie a negociaciones que no siempre contentaban a todos. E. H. y Maimai gastaban prácticamente la totalidad del dinero que les correspondía en comprar comida para sus familias: harina de pan, gallina, sardinas en lata, mayonesa, hígado, dependiendo del día. En los días malos, se hacían préstamos recíprocos que poco a poco se anulaban. Una vez “emparejados”, se cerraba el puesto de venta y se iniciaba una nueva fase de rebusque en unos alta-

res espiritistas cercanos, “La Mariposa”, en la carretera que va de Caracas a Turmerito. En este santuario, el grupo de hombres despliega nuevos y vitales aspectos de su masculinidad.

Los caminos del trance: masculinidad en la posesión

Los portales de La Mariposa ofrecían nuevas aunque discontinuas oportunidades para emparejarse económicamente. E. H., Orlando, Maimai, acompañados en muchas ocasiones por Juancito, estaban tratando de hacerse un nombre entre los diversos grupos de médiums que ofrecían servicios espiritistas a los potenciales clientes que se aproximaban a estos conocidos altares del sur de Caracas. Aunque en teoría ninguno aceptaba pagos directos por sus servicios, todos ellos esperaban “compensaciones voluntarias”. En cualquier caso, esta ética de trabajo difícilmente iba a romper el ciclo de pobreza crónica en el que estaban inmersos.

Pero adquirir prestigio como curadores en La Mariposa tenía otras recompensas. Alejados del control que sus familias pudieran ejercer sobre ellos en la base del barrio, la práctica espiritista les proporcionaba un acceso privilegiado a ciertos grupos de mujeres viudas, separadas o solteras que frecuentaban los altares. Así, el grupo de supervivencia se transformaba ocasionalmente en una camarilla de ligue, y dedicaba una parte del tiempo a la magia del amor, para propiciar sus dotes de atracción sexual. Este no es un aspecto banal: excepto E. H., todos ellos consiguieron ahí amantes incidentales, gracias a su vinculación con la práctica espiritista. Orlando conoció a Ana, la mujer con la que vivió durante una buena parte de mi estancia con este grupo, tras una curación que le efectuó mientras estaba en trance con el cacique indio Terepaima. Con la ayuda de sus amigos y sus conjuros, Juancito se disputó a la novia que tenía en ese momento, Marilyn, con miembros de otro grupo espiritista semejante al suyo y que operaba en el mismo territorio. Daniel, al que todos en el grupo consideraban su maestro, pero que estaba ausente de Caracas en ese momento, tenía una amante en la ciudad con la que había intimado en el mismo lugar. Y supe que tras mi partida de Venezuela Maimai había abandonado a María, embarazada de ocho meses, y se había ido a vivir con otra mujer que conoció en La Mariposa.

Hacia el final de mi trabajo de campo, tuvo lugar un suceso que revela el punto hasta el cual el grupo de amigos se había convertido en una unidad de masculinidad. Una disfunción eréctil temporal que padeció Orlando desembocó finalmente en su ruptura con



Ana. “Le tumbaron el bartolo a Orlando”, me comentó un día Maimai preocupado en el puesto de ventas. “Nos están coñaceando —atacando— parejo”. El grupo se tomó esta disfunción muy seriamente, como una amenaza a su gradiente colectivo de masculinidad. Durante unos días, cundió el desasosiego. Luego, todos trabajaron conjuntamente para determinar primero quién había enviado esa amenaza a su virilidad colectiva y, después, la mejor estrategia para solucionar este contratiempo. Sin duda, era fruto de un “trabajo” espiritista malintencionado. Tras muchas dudas y versiones divergentes, Orlando buscó y encontró en el altar de Ana una botella con fragmentos de manzana dentro, atravesados por agujas, clavos y su nombre. “Una mujer de esa edad (Ana estaba en la cincuentena) no tiene derecho a amarrar de esa forma a un muchacho”, dijo Maimai. Confirmada la causa, todo el grupo se puso a trabajar para restaurar su reputación. Se reunieron en el pequeño altar del rancho de Juancito, excavado en una ladera del cerro, y éste, poseído por un espíritu de la corte chamarrera, Macario Blanco, consiguió expulsar el mal del cuerpo de Orlando. Pero a la postre, la disfunción eréctil de Orlando hizo que las contradicciones y tensiones latentes en este conjunto de amigos salieran a flor de piel. Poco después, se disolvieron.

Es menester recordar que todos estos sucesos tenían lugar en el contexto de un grupo de hombres espiritistas. Me interesa destacar ahora las transacciones de la masculinidad que se daban en torno al trance. Muy brevemente haré algunas consideraciones sobre las implicaciones del aprendizaje del trance sobre las materias —médiums— espiritistas. Siempre en una relación de continuidad con los ritmos e intensidades de la vida cotidiana, convertirse en una *materia* espiritista conlleva el despliegue de nuevos potenciales sensoriales. El proceso de reforma corporal (Comaroff y Comaroff, 1992: 70) desemboca en la articulación de un nuevo estilo de experimentar el mundo, que enriquece y modula el intercambio sensual con el entorno. En este contexto puede considerarse a los diferentes espíritus como configuraciones sensoriales culturalmente específicas que, durante el trance, se manifiestan en esquemas corpóreos de percepción y acción más o menos definidos, dependiendo del *desarrollo* y cualidades dramáticas del médium. El trance sería así un caso paradigmático de lo que Csordas ha denominado *modos de atención somáticos*, un concepto diseñado para aprehender los matices de la “elaboración cultural de la implicación sensorial” en el mundo (Csordas, 1993: 138-139).

Obviamente el desciframiento de las tramas corporales de los diferentes espíritus exigiría un análisis mucho más detallado que el que podemos ofrecer en este



texto, que debería incluir consideraciones de naturaleza étnica e histórica. En esa sección sólo quiero enfatizar, genéricamente, algunos de los atributos que tienen los espíritus y categorías de espíritus más importantes para el grupo de Las Mayas como entidades masculinas, para así poder entender mejor la naturaleza de las *transacciones carnales* (Lancaster, 1997: 564-5) que tienen lugar durante la posesión, y cómo éstas son determinantes en la construcción de la masculinidad de los médiums.

Dentro de las múltiples categorías de espíritus presentes en el panteón de María Lionza, muy extenso y variado, cada grupo de culto desarrolla una serie de afinidades que son de índole tanto individual como colectiva. En el caso de Las Mayas, las entidades místicas que “bajaban” en sus cuerpos con mayor asiduidad eran: los caciques indígenas, los chamarreros —curanderos ancianos con anclajes regionales—, los espíritus africanos o vikingos y los espíritus de delincuentes o malandros. La mayor parte de ellos, excepto en contadas excepciones, eran espíritus masculinos. Vamos a discutirlo brevemente por partes.

En primer lugar ¿cuál es la trama de masculinidad que, según los propios testimonios de los marialionceros, sirve de vehículo a los espíritus de indígenas venezolanos? Los caciques son elaboraciones populares de los indígenas que fueron sometidos durante la primera etapa colonial española. Los médiums los describen como fluidos gigantes que ejercen mucha presión sobre el cuerpo. Son espíritus de gran fortaleza física (levantan piedras, cambian el curso de los ríos) muy musculosos, que deforman los miembros, expanden los hombros y el pecho, tensan la expresión de la cara,

desplegando los labios hacia fuera. Estos fluidos tienen también un componente idealizado, heroico: lo que los médiums llaman “fuerza india”: la describen como una sensación guerrera, irreducible, noble, fiel a un ideal de independencia. En este sentido también transportan una masculinidad herida por la historia y la opresión colonial: son los derrotados, y llevan consigo marcas de las torturas y de su muerte traumática. Como me comentó un joven médium, Valero: ellos “fueron quemados, ahorcados, hechos pedazos, flechados”. Por ejemplo, cuando Tamanaco baja en sus materias, se tiene que ajustar la cabeza ya que, según ciertas versiones históricas y la propia memoria popular, ésta le fue arrancada por las dentelladas de un perro. En este caso, muchos médiums hablan del “vacío” o la “ausencia” que se siente en la cabeza en los primeros momentos de la posesión.

De entre los testimonios más sutiles sobre la naturaleza de los fluidos de los espíritus indígenas masculinos, he seleccionado el de una mujer vinculada al grupo. Esto es lo que Ana, la novia de Orlando, me comentó sobre su primera posesión con el espíritu de Caricuao.

Su fuerza era tan grande que sentí cómo se desfiguraba mi cara y mi cuerpo; desde el principio empecé a perder la sensación de mí misma; sentí una fuerza extraña a mí en mi cuerpo; tenía miedo, pero la gente que me rodeaba me animó a seguir. Los indios tienen una fuerza extraordinaria, la fuerza de un hombre. Sentí cómo se ensanchaban mis hombros y mi pecho. Ese ya no era mi cuerpo tal y como yo lo conocía hasta entonces. Sentía que me abría por dentro, mis pies, mis piernas, mi tórax. En ese momento sientes sensaciones de bravura, de valor. Te sientes enorme, inmensa hasta el punto de que *pierdes el equilibrio de ser una mujer*.

En segundo lugar, veamos ahora a los espíritus chamarreros. Son entidades popularísimas en el culto. Se trata generalmente de ancianos campesinos, curanderos o soldados de a pie de los distintos ejércitos, artríticos, encorvados, con perfiles y acentos regionales, que se caracterizan por sus conocimientos de medicina popular y su sexualidad extrovertida, carnavalesca, grotesca, agresiva, desmesurada. Tanto en su versión masculina como femenina, son espíritus entrañables, alcohólicos, deslenguados, obscenos, deseados, caprichosos, pícaros, sabios, jugadores, mordaces. Según un joven espiritista de Catia la Mar, Rubén:

Cuando posee mi cuerpo el Negro Eloy, siento mis testículos enormes, y también siento cómo mi pene se alarga rápidamente. Ahí es donde distingo a este espíritu de otros, en el tamaño de sus órganos sexuales. Pero también reconozco

ese picor de su saciedad porque Eloy trae consigo piojos y qué no. Cuando salgo del trance, parece que me han descolocado el cuerpo, siento dolores, me molesta la espalda. Me deja la boca llena de chimó, tabaco de mascar, es un sabor muy fuerte que me da náuseas.

En tercer lugar, los espíritus africanos o vikingos se refieren a una ambigua categoría donde se mezclan esclavos y líderes (príncipes) africanos, con cimarrones afrovenezolanos, divinidades de la santería cubana, y personajes vikingos relacionados con el mundo de los cómics. Son espíritus de reciente llegada al espiritismo (desde principios de los noventa), muy vinculados a la expansión de las culturas de violencia juveniles. En general, son fragmentos de memorias desfiguradas, enfurecidas, con mutilaciones en sus brazos y piernas. Son memorias que poseen los cuerpos con violencia, asfixian a las materias, les rasgan los órganos internos haciéndoles escupir sangre, retuercen sus miembros en forzados gestos grotescos, hablan en incomprensibles lenguas extranjeras, atraviesan la carne con largas agujas o imperdibles formando cruces, comen vidrio y brasas, y cortan dramáticamente las lenguas, piernas, brazos y pectorales de los médiums con puñales y cuchillas de afeitar. En ambos casos, el tipo de trama corporal que contiene a estos fragmentos de memoria apunta al carácter trágico y sangriento de ciertas experiencias históricas de sufrimiento físico. Si en los espíritus vikingos las inscripciones de violencia en los cuerpos de los médiums durante los trances son simulacros de lejanas batallas épicas, en el caso de los africanos se trata de nítidas resonancias de los castigos, torturas y mutilaciones de la esclavitud. Son, por lo tanto, espíritus muy violentos, que tensan muchísimo a las materias, retorciéndolas y asfixiándolas durante el trance.

En distintos grados, despliegan un tipo de masculinidad fiera, desafiante, inmune al dolor, indiferente a las heridas, muy ligada a la lógica de los códigos de valentía masculina callejeros. En el grupo de Las Mayas, este potencial para la violencia, aunque siempre presente, estaba reducido al mínimo: sólo dejaban cortarse a estos espíritus cuando era “imprescindible”. Quizá su aspecto más sorprendente, el que apunta hacia un tipo de masculinidad en proceso de regeneración, sea el uso generalizado de la sangre vertida en las ceremonias para la curación.

Finalmente, veamos la cuarta categoría de espíritus afín al grupo de Las Mayas: los espíritus de *malandros* o delincuentes (véase Ferrándiz, 1999a). Éstos son los que más directamente se relacionan con el estereotipo de masculinidad que se ha establecido con fuerza en la última década en los discursos hegemónicos

sobre el hombre venezolano popular. Ahora bien, los malandros del culto de María Lionza no son los mismos delincuentes que circulan en estas representaciones dominantes. Si bien todos ellos llevan inscrito el sello de una muerte trágica, ya sea en enfrentamientos con otras bandas o con la policía, y reproducen el tipo de corporalidad propia de las culturas juveniles callejeras, el *tumbaíto malandro*, no es menos cierto que en la lógica del culto se encuentran, como el resto de los espíritus, en un proceso de incremento de luz espiritual, que está correlacionado con la expiación paulatina de los pecados cometidos en vida mediante “buenas acciones” y curaciones espirituales. Así, en lugar de delincuentes intercambiables, despiadados y prescindibles, nos encontramos con espíritus de muchachos descarriados en proceso de rehabilitación individual y social mediante la sucesión de trances (Ferrándiz, 1999c).

Volvamos ahora al grupo de espiritistas de Las Mayas. Las tardes en los altares de La Mariposa se dedicaban en buena parte a desplegar todo el rango de, como apunta Lancaster, las “exploraciones sensoriales de los contornos y las posibilidades” del trance (1997: 564-565). Cuando los conocí, Juancito, Orlando, Maimai y E. H. estaban en distintos puntos de desarrollo espiritista. Mientras que los dos primeros eran médiums experimentados, a pesar de su juventud, Maimai y especialmente E. H., apenas estaban comenzando a percibir y descifrar las claves corpóreas por las que las entidades místicas se enganchaban en sus cuerpos. Durante la mayor parte de mi trabajo de campo Juancito, que tenía capacidad para “trabajar” con decenas de espíritus, estuvo muy asociado con el vikingo Robinson, con el indio Terepaima (hasta el punto de que era conocido en los círculos espiritistas del barrio como “Juan Terepaima”), con el malandro Ismael y con el viejito mordaz Raúl Sánchez Valero. Orlando oscilaba en sus trances entre “su” propio cacique indígena, Ma-

naure (menos sofisticado que Terepaima), Raúl Sánchez Valero y el malandro Freddy. Maimai había tratado de recibir en su cuerpo a los caciques indígenas sin éxito y, tras su fracaso, se concentró en hacer peticiones a ciertos espíritus africanos que aunque compartían las características generales de esta clase de espíritus, no eran de los más corrientes en el culto: Isabó y Moya. También invirtió mucho esfuerzo en desarrollar su relación con Raúl Sánchez Valero. En el caso de E. H., no obstante algunos de sus compañeros le aconsejaban que “se acercara” a los espíritus malandros, él prefirió concentrarse en recibir a los chamarreros y a los indios. Pero como médium muy inexperto, lo más frecuente era encontrarle en “tembladeras caóticas” en las que en lugar de manifestarse una entidad definida se planteaba una lucha que ellos mismos definían como “de celos” entre los diferentes espíritus con los que el grupo “trabajaba”. Más que ningún otro, E. H. se debatía entre estos distintos modelos de lo masculino sin poder decantarse todavía por ninguno de ellos.

A pesar de que es obvio que durante los trances se produce una especial intensidad de estas transacciones corpóreas de la masculinidad entre los médiums espiritistas, sería un error no considerar la importancia de su expansión en la vida cotidiana de las materias. Una vez asentado un médium, el trance se convierte en un potencial de experiencias que va más allá de los ámbitos estrictamente ceremoniales.

Las variantes ligeras del trance, como pueden ser cosquilleos, escalofríos, temblores o arrastramiento de gestos, son vitales en su desbordamiento hacia la vida cotidiana. Este desbordamiento tiene un término entre los espiritistas: *los recostamientos* que varían desde ligeros roces de los espiritistas hasta posesiones completas. Una vez que los médiums acomodan su aparato perceptual a la presencia constante de fuerzas espirituales en su entorno, pueden permanecer sensibles a ellas en cualquier circunstancia. Es decir, una vez activada la corporalidad hacia el trance, un buen número de señales sensoriales son interpretadas y experimentadas como contactos de distinta magnitud con las fuerzas.

Quizá sea ahora un buen momento para regresar de las tramas de lo corpóreo al precario puesto de venta en la base del barrio de Las Mayas donde el grupo de amigos navegaba con dificultades por el sector informal de la economía. Ya hemos visto cómo E. H., Juancito, Orlando y Maimai construían su identidad de género respecto a su responsabilidad como proveedores de sus familias. Ahora estamos en condiciones de apreciar cómo la forma en la que producían su experiencia de la masculinidad tenía añadidos otros niveles de complejidad. Todos ellos caminaban por las ca-



lles, desarrollaban su trabajo, buscaban en los vertederos, construían ranchos de tablas, pasaban las horas junto al automóvil de Maimai, en estados corpóreos de flujo entre las distintas formas de masculinidad que estaban aprendiendo durante la vida cotidiana y su acercamiento al trance. Como el propio Maimai me describió de forma muy gráfica en una de nuestras interminables charlas bajo el sol, “nosotros, siempre caminamos con nuestros muertos a cuestas”.

De la importancia del impacto en la vida cotidiana de esta corporalidad compuesta habla la resistencia que muchos médiums varones tienen a ser poseídos por espíritus de mujeres. Antes mencioné que una buena parte de los espíritus que poseían a este grupo de hombres eran masculinos. Por ejemplo, Juancito, continuamente hablaba de su rechazo a los espíritus de mujeres “bonchonas” o juerguistas, los espíritus de prostitutas entre ellos, porque, en sus palabras, “le mariqueaban —amaneraban— los gestos”. Es éste un tipo de actitud que encontré en muchos otros médiums varones y que, por el contrario, no tiene tanta incidencia entre las mujeres espiritistas. Para evitar la incomodidad de este tipo de “puesta en evidencia” —que mimbaban entre risas con gestos exagerados que se referían a estereotipos homosexuales—, Juancito llegó a desarrollar técnicas de contención del trance para tratar de expulsar los fluidos femeninos siempre que los sentía entrando en su cuerpo.

Maimai, el más dicharachero de todos, pasaba horas en el puesto “actuando” las voces y gestos de los espíritus que circulaban por su cuerpo, en especial “sus” príncipes africanos Moya e Isabó —espíritus de su propia “cosecha” que nunca vi en ningún otro médium—. Ellos, que habían sufrido injusticias durante su vida, pero que también habían alcanzado cotas de poder, le enseñaban a superar las dificultades, le ponían sentido, gestos y experiencia histórica a sus vivencias cotidianas. No era raro que Maimai nos acercara sus manos o sus brazos, temblorosos, para que pudiéramos percibir la fuerza africana que estaba fluyendo por ellos. E. H. atribuía los dolores de espalda que le molestaban mientras cargaba productos en el mercado de Coché a las repentinas incursiones en su cuerpo de algún espíritu chamarrero, uno de esos “viejos verdes” todavía sin determinar —apenas empezaba entonces su desarrollo como materia— pero que sentía cada vez más cerca. Además, cuando E. H. dedicaba horas a construir su rancho, se sentía imbuido por la fuerza histórica de aquellos indios que cinco siglos antes instalaban sus bohíos en las mismas laderas. Maimai y E. H. alardea-

ban con frecuencia del escudo protector que les proporcionaba su asociación corpórea con los espíritus, que todo el mundo podía percibir, y que les hacía temibles ante delincuentes o policías. Orlando y Juancito, por su parte, a menudo se declaraban “hinchados” por la proximidad de los fluidos de Terepaima o Manaure.

Simultáneamente, horas de discusión bajo el sol dedicaban a desgranar las secuelas que habían dejado en su cuerpo los trances de la noche o los días anteriores, ya fueran debidas a las heridas, cortes y retorcimientos de los vikingos, los estiramientos hasta el límite de sus cuerpos por parte de las fuerzas indias, la sensación de artrosis o los dolores de estómago y náuseas inducidas por los chamarreros. La propia sensación de lucha sin tregua por la supervivencia con la que enfrentan su rebusque diario, los elementos cruciales de su responsabilidad como hombres, eran interpretados en clave de continuidad o resonancia con las luchas y experiencias históricas diversas de los espíritus que rondaban sus cuerpos.

Hay aún otro elemento de complejidad relacionado con la dinámica del trance. Los conglomerados de fuerzas espirituales asociados a un médium no son estables en el tiempo ni constantes en su proporción. Esta variabilidad depende de muchos factores de las “modas” dentro del propio culto, de la evolución espiritual de la propia materia, o de las circunstancias cambiantes de la vida cotidiana. Estos factores contribuyen a activar o desactivar las potenciales relaciones de los médiums con las fuerzas espirituales, tanto en el trance como en la vida cotidiana. Durante mi estancia, el ejemplo más claro y espectacular de estas relaciones contingentes entre médiums y espíritus, que tiene como resultado una corporalidad múltiple y fluida, está conectado con un encuentro que sufrió Orlando con unos delincuentes en un barrio cercano a Las Mayas, del que milagrosamente escapó con vida.⁸ El incidente impresionó mucho a Orlando y le empujó a un estado de alerta y desasosiego permanente.

Fue entonces cuando Maimai me señaló que, en su opinión, Orlando estaba más cerca que nunca del espíritu del malandro Freddy. Por lo general Orlando, en esa época, construía su identidad étnica y de género en negociación permanente con los fluidos del cacique Manaure, “su” principal espíritu, y de un chamarrero llamado Lino Valles, en menor medida. Su proximidad a Manaure, pudo apreciarse en una importante transformación tanto física como de carácter en Orlando. Su corporalidad era más distendida, más cercana al típico tumbaíto malandro —la gestualidad estereotípica

⁸ Este incidente se discute con mayor detalle en Ferrándiz, 1999c.

de los delincuentes—. Incluso había una variación en su voz, que sonaba más empastada y profunda, y su habla, que incluía expresiones típicas de los ambientes delictivos no habituales en él. El mundo corpóreo y de experiencias de Manaure quedó, por el momento, difuminado.

Calidoscopios: rebusque económico, rebusque identitario

Frente a los estereotipos dominantes y monolíticos de la masculinidad popular que circulan en la Venezuela contemporánea y que se adhieren con tenacidad a los cuerpos, acciones, experiencias, y futuros de los hombres de los barrios, este grupo de amigos espiritistas experimentaba su identidad de género como un flujo permanente. En esta suerte de nomadismo identitario, que rescata su sentido de la masculinidad del empobrecido horizonte del estigma social, el cuerpo es un espacio de enorme versatilidad sensual donde se articulan de forma coyuntural una diversidad de piezas de experiencia de lo masculino, que difícilmente pueden darse en la misma proporción. Como si se tratara de un calidoscopio de género, en cada trance, en cada circunstancia de la vida cotidiana, estas piezas de “lo masculino” se combinan y recombinan dando lugar a configuraciones siempre diversas. Las diferentes composiciones en flujo de estas diversas tramas de la masculinidad constituyen, por usar un término de Mary Steedly, un *punto de vista fugitivo* (1993: 118-143).

Debido a la propia naturaleza y complejidad de las transacciones corpóreas del trance y su desbordamiento en la vida cotidiana, para los espiritistas varones de los barrios venezolanos no existe, por tanto, una forma homogénea o unitaria de ser “hombre” o de interpretar lo “masculino”. Nos hallamos ante hombres múltiples y complejos, articulados en torno a presencias cambiantes en el cuerpo. Siempre engarzadas con múltiples referencias étnicas e históricas, estas presencias son el vehículo de formas de experimentar la masculinidad que pueden ser activadas o desactivadas coyunturalmente. Ya se trate de hombres como proveedores o héroes; hombres derrotados y mutilados, heridos en mil batallas; hombres sobrios o ingeniosos; hombres trascendentes u obscenos; hombres gentiles o desalmados.

Así, del mismo modo que el “rebusque” económico se refiere a un conjunto de mecanismos, comportamientos y relaciones múltiples y cambiantes desplegadas para darle viabilidad al objetivo de la supervivencia cotidiana, podemos postular la existencia simultánea de

un rebusque en la percepción y experiencia de la identidad masculina. Por decirlo con otras palabras, encontraríamos una misma lógica de actuación entre las estrategias de reciclaje económico (en los paisajes más estériles de la economía petrolera venezolana) y las de reciclaje identitario (en los campos de estigma de una masculinidad herida). De este modo, lo mismo que ocurre con el rebusque en el sector informal, la identidad de género no puede ser sino fluida, polémica, inacabada, coyuntural, precaria.

Bibliografía

- CERTEAU, MICHEL DE
1988 *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF
1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, San Francisco.
- CORONIL, FERNANDO
1997 *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*, The University of Chicago Press, Chicago.
- CSORDAS, THOMAS
1993 “Somatic Modes of Attention”, en *Cultural anthropology*, vol. 8, núm. 2, pp. 135-156.
- FERRÁNDIZ, FRANCISCO
1999a “El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos”, en *Alteridades*, año 9, núm. 18, pp. 39-55.
1999b “Brevisima historia de E. H.: Espacios de trauma, estigma y peligro en las vidas de los niños y jóvenes de los barrios venezolanos”, en Carles Feixa, coord., *Antropología de las edades*, FAAEE/AGA, Santiago de Compostela, pp. 181-190.
1999c “Juventud, estigma y violencia: el caso de los *espiritus malandros* en Venezuela”, en *Joven(es)*, núm. 8, pp. 186-212.
- GUTMANN, MATHEW
2000 *Ser hombre de verdad en la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- HERNÁNDEZ, TOSCA
2000 *El desafío de la violencia en el actual sistema político venezolano* [manuscrito].
- HERNÁNDEZ, TULLIO
2000 *Celebración de estar vivos y otros escritos*, Biblioteca de autores y Temas Tachirenses, Caracas.
- LANCASTER, ROGER
1997 “Guto’s Performance: Notes on the Transvestism of Everyday Life”, en R. N. Lancaster y M. di Leonardo, eds., *The Gender-Sexuality Reader*, Routledge, Londres, pp. 559-574.
- STEEDLY, MARY
1993 *Hanging Without a Rope: Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*, Princeton University Press, Princeton.
- SZTOMPKA, PIOTR
2000 “Cultural Trauma: The Other Side of Social Change”, en *European Journal of Social Theory*, vol. 3, núm. 4, pp. 449-446.
- WILLIAMS, RAYMOND
1977 *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford.