88




## Cultura en los problemas actuales

# Nueva Antropología

• Edgar Belmont Cortés / Joel Hernández Martínez, Modernizar el sistema de transporte colectivo en el estado de Querétaro y profesionalizar el trabajo del operador • Oscar Montiel Torres, El ciclo vital de las mujeres en situación de prostitución y el sistema proxeneta • Luis Carlos Castro Ramírez, Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de inspiración afro en Medellín, Colombia • Ángel Acuña Delgado, Cuerpo sentido, cuerpo expresado y representado en un espacio vital: la plaza Yamaa el Fna • Christianne Evaristo de Araujo / Roberto Lima, Resistencia popular a la hidroeléctrica Belo Monte: sujetos colectivos y reivindicaciones socioambientales al Estado brasileño • Michel Duquesnoy, Mujeres mapuche williche en Puerto Gala (Aysén). Entre merluzas, ingeniería identitaria y sobriedades feministas *sui generis* • Cristina Herrera, Lourdes Campero, Lourdes Barrera, Guillermo González, Erika E. Atienzo, Fátima Estrada, Decir a medias: límites percibidos por los adultos para involucrarse en la prevención del embarazo adolescente en México

CM
Casa abierta al tiempo
CESAS
CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
INAH

VOL. XXXI, NÚM. 88, ENERO-JUNIO DE 2018 ISSN 0185-0636

Nueva Antropología

nA

# *Nueva* Antropología 88

*Cultura en los problemas actuales*

# MAYELEWÓ: PRÁCTICA SOTERRADA DE LAS RELIGIONES DE INSPIRACIÓN AFRO EN MEDELLÍN, COLOMBIA

**Luis Carlos Castro Ramírez***

*Resumen:* Este artículo se enfoca en la dinámica religiosa que han tenido el palo monte y la santería, religiones de origen cubano, en la ciudad de Medellín, Colombia. Se toma como base el trabajo de campo que se realizó en esa metrópoli y se señalan, según sea el caso, algunos contrastes con las urbes de Bogotá y Cali. El argumento señala las transformaciones y tensiones características de estas religiones de la diáspora y sus practicantes, en sus subsecuentes reacomodamientos en contextos geográficos y socioculturales distintos a su lugar de origen. Las problemáticas que deben afrontar los practicantes de estos sistemas religiosos de inspiración afro van desde la estigmatización sociocultural, como resultado de la escogencia religiosa, hasta dificultades relacionadas con lo legal y la libertad de cultos.

*Palabras clave:* religiones de inspiración afro, libertad de cultos, tensiones socioculturales, Colombia.

## *Mayelewó: Underground Practices of Afro-Inspired Religions in Medellin, Colombia*

*Abstract:* This article focuses on the religious dynamics that Palo Monte and Santería, religions of Cuban origin, have had in the city of Medellin, Colombia. This article is based on fieldwork in this city, while providing information on certain contrasting aspects in the cities of Bogota and Cali. The discussion points out the characteristic transformations and tensions of these religions in the Diaspora and their practices, in their subsequent readjustment to geographic and sociocultural contexts different from their place of origin. The problems of those who practice these Afro-inspired religious systems range from sociocultural stigmatization stemming from their religious choice, to difficulties related to the law and religious freedom.

*Keywords:* Afro-inspired religions, religious freedom, sociocultural tensions, Colombia.

> *Ahora, yo soy la casa Mayelewó, de eso también me di cuenta. Tú sabes, tienes tu padrino, la cabeza mayor, tus* guías espirituales*, tu casa religiosa y en donde esté tu padrino está tu casa.*
>
> Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

Desde hace cuatro décadas las religiones cubanas de inspiración afro, como resultado de un proceso de diáspora y transnacionalización religiosa, han salido de su lugar de origen y se han instalado en nuevos contextos socioculturales: Alemania, España, Italia, Bolivia, Chile, Colombia,

* Doctor en Antropología por la Universidad de los Andes (Colombia). Línea principal de investigación: fenómenos de trance-posesión, espiritismo, santería, palo monte, vodou, terapéutica, diáspora y transnacionalización de religiones de inspiración afro. Correo electrónico: olofidf@gmail.com

Estados Unidos, México, Perú y Venezuela son algunos de los escenarios de reasentamiento de estas prácticas religiosas (Castro, 2015, 2011, 2010, 2009; Cros, 2006; Juárez, 2009; Ortiz y Castro, 2014; Packer y Tibaduiza, 2012; Rossbach, 2009, 2007; Saldívar, 2015, 2011, 2009; Schmidt, 2008).

En este artículo se discutirá la dinámica religiosa que han tenido el palo monte y la santería, religiones de origen cubano, en Medellín, Colombia. La santería es un producto sincrético que emerge a finales del siglo XIX, y tiene como cimiento principal las creencias de los pueblos yorubas, que posteriormente se articularon con el catolicismo español y el kardecismo francés a mediados de este mismo siglo. Este sistema de creencias y rituales reposa en la adoración a los *orichas*, divinidades de origen yoruba intermediarias entre el hombre y Olodumare, Olofi u Olorun (Barnet, 2001; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006; Castro, 2010). Por su parte, el palo monte es de inspiración bantú, su sustrato africano se desprende, primero, de los pueblos bakongo que habitan el bajo Congo, cuyo tronco lingüístico es el kikongo, del que se deriva buena parte de la etimología palera (Fuentes y Schwegler, 2005). Inzambi es el principio creador que contiene el universo; dada su inaccesibilidad, los creyentes centran su culto en entidades divinizadas que se corresponden con fuerzas de la naturaleza, conocidos como *mpungos*. Además, el palo se estructura en torno al pacto entre un *nfumbi* (muerto) y el practicante, con esta alianza se busca protección ante diversos males o desequilibrios acontecidos por sus relaciones sociales y espirituales, al tiempo que se forja un vínculo con el mundo de los ancestros. Las tres variantes principales de este culto son: el mayombe, la vriyumba y la kimbisa; sin embargo, las distinciones entre unas y otras suelen diluirse en la práctica (Cabrera, 2006, 1986; James, 2013, 2006, 2001).

La argumentación de este artículo partirá del trabajo de campo realizado en Medellín, en tanto que se proporcionará en ciertos aspectos diversos contrastes con las urbes de Bogotá y Cali.[1] El seguimiento a estas prácticas ocurrió entre 2005-2015 con los estudios de maestría y doctorado. El argumento central es producto del contacto establecido con la casa religiosa Mayelewó en Medellín a partir de 2012 y su seguimiento hasta la fecha. En su dinámica se evidenciarán tensiones características de estas religiones de la diáspora y sus practicantes, en los subsecuentes reacomodamientos dentro de contextos geográficos y socioculturales distintos al de origen. Unas cuantas precisiones metodológicas y éticas: como suele suceder con estas prácticas y sus iniciados, a ellos se llega por medio de redes personales, aquí no existen señales visibles como las de ciertas tiendas esotéricas, por ejemplo el Indio Amazónico, en Bogotá (Castro, 2010). El acercamiento se produjo por medio de Javier Castaño, religioso paisa a quien conocí en Medellín a través de uno de los directores de la casa religiosa Cabildo de Agayu. El contacto previo

[1] Ciudad localizada al suroccidente de Colombia, capital del departamento de Valle del Cauca.

lo hicimos por medio de Facebook, red social que ha sido una herramienta metodológica muchas veces útil para el análisis de las comunidades religiosas que se mueven a través de ésta (Castro, 2015). Finalmente, los nombres de las personas empleados, salvo en el caso de Eduardo y Gloria, son seudónimos. En relación con la información recolectada durante estos años, cada uno de los religiosos tuvo conocimiento de su difusión, en algunos casos pudimos discutir y reflexionar sobre ciertos argumentos. En lo que atañe a este artículo, he mantenido comunicación ininterrumpida desde 2012 con la religiosa Gloria Vergara, ésta ha permitido el enriquecimiento de las primeras observaciones y conversaciones que tuvimos.

Por último, en algunas de las discusiones presentes devienen temas sensibles como los sacrificios y la presencia de los muertos. De manera preliminar señalaría lo siguiente: los motivos de seleccionar estos temas y en otros textos tratar los fenómenos de trance-posesión (véase Castro, 2017, 2015, 2011, 2010, 2009; Ortiz y Castro, 2014), y no centrarme en aspectos como la poética mitológica o las distintas estéticas que les son inherentes a estos sistemas religiosos apunta a una desexotización de las prácticas religiosas de inspiración afro. Los últimos temas se han tratado ampliamente (Bolívar, 1990; Brown, 2003; Cabrera, 2006; Fernández, 2012; Schweitzer, 2003). Y los muertos, la posesión y el sacrificio ritual aparecen reiterativamente, debatidos de manera descuidada y cargados de exotismo en los medios de comunicación y en las redes virtuales, lo cual aumenta el estigma sobre esos sistemas religiosos, analogados a la "brujería" y a la "barbarie": la radicalización de la otredad y lo otro.

## DE REGRESO A COLOMBIA CON UNA ANTIGUA HERENCIA A CUESTAS

Localizada al nororiente del país, Medellín posee uno de los complejos industriales más importantes y, comparte con Cali uno de los pasados históricos más violentos de Colombia. Durante el decenio de 1980 emergería con vigor una nueva dinámica monetaria, que venía perfilándose desde mitad de los años setenta. La irrupción de la economía del narcotráfico produjo un cambio radical en la sociedad colombiana hacia dentro y respecto a sus relaciones exteriores; pero no sería sino desde mediados de la década de los ochenta cuando se empezaría a dimensionar la gravedad de la problemática (Bagley, 2000; Camacho, 2009; Duncan, 2009; Henderson, 2012).

Las diferentes dinámicas ilegales, entre ellas el narcotráfico y el sicariato, en Colombia se articularon de manera singular con prácticas religiosas que se movían dentro del catolicismo popular, como el culto a las ánimas, a los santos y a las vírgenes, con las cuales se buscaba, en síntesis, establecer una protección sobrenatural para la realización de dichas actividades (Castro, 2011; Pinzón y Suárez, 1992; Salazar, 1990; Uribe, 2009, 2003). Ahora bien, durante la indagación dentro de la capital antioqueña, por prácticas religiosas de inspiración afro, surgieron

algunas narrativas que aludían al imaginario de la brujería y que se vinculaban con actividades ilegales.

Al contrario de Cali, en Medellín la práctica de religiones como el espiritismo, el palo y la santería no se muestran de manera abierta. No obstante, allí se han establecido y conformado espacios religiosos de significativa importancia. Éste es el caso del Cabildo Agayu, dirigido por el *babalawo*[2] Irete-Iká, aquí el complejo ocha-ifá (santería-ifá) es el centro de las actividades que se realizan; y es también el caso del Templo Mayelewó, coordinado por los religiosos Gloria Vergara y Eduardo Arrieta, en donde el foco religioso está puesto en el palo monte y el espiritismo cruzao.

A finales de septiembre de 2012, Javier Castaño, santero paisa *omo* (hijo) Changó, me presentó a Gloria y Eduardo el encuentro se produjo en una tienda de productos esotéricos de nombre Mayelewó, ubicada al sur de la ciudad. Cuando conocí a la pareja de esposos, se hallaban a puertas de finalizar su periodo de *yaboraje*.[3] Eduardo, de origen samario, y Gloria, de ascendencia paisa, habían entrado a la religión nueve años atrás. Por aquella época ella formaba parte del Ballet de Bogotá y atravesaba por una difícil situación de salud. Gloria viajó en 2003 a La Habana para recibir algunas consagraciones dentro de la ocha,[4] su arribo a la capital cubana fue mediada por un amigo suyo del grupo de danza, quien además era un osteópata de la Universidad Nacional, él la contactaría con quienes serían sus padrinos de religión en Cuba.

A su regreso a Colombia, retornó a Medellín, donde conocería a Eduardo en un club llamado la Sonora Matancera; en ese momento él se desempeñaba como profesor de química, física y biología. Al poco tiempo, ambos viajaron a La Habana, al municipio de San Miguel del Padrón, donde recibieron sus consagraciones dentro del palo mayombe.

> Brama con Brama es una línea de palo que llega por José Reynerio Pérez a Santiago de Cuba, nosotros descendemos de esa rama. José Reynerio Pérez fue Tata, oriaté, un gran religioso de los que se formaron con Tata Gaitán. Brama con Brama significa "hierba mala quien la pisa mue-

[2] Babalawo (padre de los secretos), especialista religioso dentro de la regla de ifá. De origen yoruba, ifá es un sistema filosófico, ritual y de adivinación-interpretación. El centro del culto en ifá es el oricha Orula, él es quien tiene conocimiento del pacto de vida-muerte que las personas trazan en el Orun (Cielo) antes de bajar a la tierra. Así, los babalawos desempeñan el papel de intercesores entre Orula y los seres humanos.

[3] En términos generales, es el periodo correspondiente al año que sigue tras la iniciación de la persona que atraviesa por el rito fundamental de la santería, conocido como hacer santo, asiento, coronación, kariocha o yoko ocha.

[4] La regla de ocha o santería es una religión de inspiración afro cuyo sustrato cultural es yoruba y en su dinámica sincrética se articuló con el catolicismo popular español y el espiritismo kardecista hacia finales del siglo XIX. Este sistema religioso se fundamenta, principalmente, en el culto a los orichas, divinidades asociadas a las fuerzas de la naturaleza, adicionalmente, son las intermediarias entre el hombre y la deidad principal que conforma una suerte de trinidad sagrada: Oloddumare, Olofi y Olorún.

> re". Dicen que es de las ramas más puras, porque trabaja con todos los elementales de la naturaleza. Dentro del palo tienes varias ramas ¿cierto?, y hay unos *calderos* que caminan con huesos humanos. No todas las ramas de palo en los calderos llevan eso. Volvemos a reiterar, como a nosotros nos lo hicieron nos ha funcionado perfectamente, y fue que del caldero del padrino de nosotros, que es gigante, nacieron los calderos nuestros.[5]

A partir del testimonio de Gloria se puede observar la amplia variabilidad en los modos en que opera el sistema religioso palero. Pertenecientes a la vertiente mayombe, dentro de la que se introduce una modificación sustancial: la de la creación de un caldero sin *kiyumba* (cráneo), lo cual no la convierte en una "prenda espiritual", si se acepta el argumento de la religiosa de que ésta posee parte del *nfumbi*,[6] uno derivado del caldero de su padrino. El caldero conocido como prenda, *nganga*,[7] *ganga*, o *nkisi*, es una suerte de microuniverso místico y social en frente del cual se realizan todas las ceremonias dentro del palo monte. Usualmente forjado en hierro, este receptáculo tiene entre sus componentes elementos tales como: el *matari* (piedra) que deviene *mpungo*, ciertos palos del monte que tienen propiedades medicinales o venenosas, diferentes tipos de tierras, y otros elementos asociados a las fuerzas de la naturaleza, y por último, restos del *nfumbi* con el que se pacta. El pacto con el muerto es un asunto cardinal en la práctica palera, y es quizá el que supone una mayor dificultad en términos de comprensión para la persona que se iniciará y para quienes lo rodean y se encuentran por fuera de este sistema de referencia. Desde el punto de vista del palo monte, el creyente establece una alianza con el muerto. Para los religiosos, este muerto no se lleva en contra de su voluntad, a él se le pregunta por medio de los chamalongos, el sistema de adivinación-interpretación por excelencia en la regla conga, si quiere o no habitar la prenda (Fuentes y Schwegler, 2005; James, 2013, 2006; Castro, 2015, 2009; Ortiz y Castro, 2014). El chamalongo se compone de cuatro lascas formadas de la corteza del coco, o de cuatro caracoles, que arrojadas al piso o sobre una estera responden a preguntas cerradas que implican, en su forma básica de respuesta, un "sí" o un "no".[8] Sin embargo, cada caída corresponde a un "signo" o "letra" y su distribución espacial complejiza la interpretación que sobre éste haga el religioso a cargo. El

[5] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[6] El término posee diferentes variantes fonéticas, por ejemplo, *fumbe*, *fumbi*, *enfumbe*, entre otras, y deriva de la palabra kikonga *mvúmbi*, la cual significa "cadáver, persona muerta" (Fuentes y Schwegler, 2005). Sin embargo, en mi entendimiento, y dentro de la lógica del palo monte, el *nfumbi* es el muerto que habita la *nganga*, con el que la persona ha pactado, esta entidad es quien realiza los trabajos mágico-religiosos que le solicitan.

[7] El término *nganga*, proveniente del kikongo, inicialmente refiere al especialista religioso, en Cuba pasaría a significar fundamentalmente al objeto (Fuentes y Schwegler, 2005).

[8] En ocasiones se utilizan siete u ocho caracoles.

significado de la letra resultante de la caída vendrá en compañía de refranes y relatos míticos que establecen situaciones y prescripciones para la persona que está buscando respuestas acerca de diferentes aspectos de su vida.

Dos aclaraciones acerca de la prenda de los religiosos paisas: primera, esta modificación se produjo dentro del linaje de su misma casa de palo en Cuba y no obedece a un cambio por adaptaciones en Colombia: segunda, la idea de prenda espiritual es usada por algunos religiosos para referir un caldero, en cuyo fundamento no se encuentran restos humanos. Sin embargo, en este caso, y como se explicó antes, las ngangas nacieron de la de su padrino cubano, a partir de un "gajo", desde esta explicación ofrecida por ellos, el muerto habitaría los nuevos fundamentos.

Es relevante considerar el énfasis en la descendencia en términos de la rama de la que se proviene. Heredar una tradición religiosa, de figuras como Reynerio Pérez (1890-1974) o Eulogio Rodríguez, más conocido como Tata Gaitán (1861-1944), a quienes se les atribuye haber nacido en Matanzas, establece un lugar de legitimidad del conocimiento adquirido, por cuanto, dentro de la escena religiosa, ambos son personajes fundacionales, muy respetados por su saber y por la promulgación de estos sistemas de referencia. Pérez es reconocido como uno de los personajes más importantes en el establecimiento del palo mayombe y la regla de ocha en el oriente cubano; Gaitán es considerado el primer criollo consagrado en Cuba dentro de la regla de ifá (Brown, 2003; James, 2006; Palmié, 2006; Wirtz, 2004; Zaid, 2006).[9] Desde estas narrativas se pueden delinear unas genealogías que se aproximan a las que destacan otros religiosos y que reafirman la importancia de las relaciones socioculturales que se mueven entre lo transnacional y lo diaspórico.

Trazar una familia religiosa de proveniencia es tan importante como preservar su legado a través de la reproducción del conocimiento adquirido, que se transmitirá a las sucesivas generaciones de ahijados que se inicien. Tal labor no está ausente de dificultades en los nuevos contextos, "se trata de mantener las costumbres lo que más se pueda, de conservar esa línea al cien por ciento, pero a veces las condiciones climáticas o sociales no te lo permiten".[10] Lo que advierte Eduardo tiene que ver con un asunto básico que, en principio, alude a los inconvenientes para obtener los insumos materiales para llevar a cabo las diferentes clases de trabajo. En Colombia, el palo monte, como muchas otras prácticas religiosas de inspiración afro, encuentra obstáculos en la obtención, especialmente, de plantas y palos utilizados. En el nuevo contexto, estos sistemas de referencia deben replantearse el empleo de ciertas materias primas de uso ritual. Ésta es

[9] Es importante señalar que existen disensos alrededor de las fechas y lugar de nacimiento, así como de las genealogías de las que se desprenden y conforman estos religiosos.

[10] Entrevista a Eduardo Arrieta, Medellín, 2012.

una cuestión primordial que implica, en algunos casos, renegociar un conocimiento en los diferentes lugares por donde circulan plantas y otras especies vegetales.

Este problema se presenta con mayor frecuencia en contextos urbanos, en los que no todas las veces resulta fácil obtener de la naturaleza lo que se necesita. En ese sentido, lugares como las plazas de Paloquemao, Ricaurte o Las Ferias, en Bogotá, las galerías La Alameda y Santa Helena, en Cali, o la plaza La Minorista, en Medellín, son esenciales para la adquisición de plantas, palos, flores, frutas y animales. Este procedimiento involucra una transacción de saberes entre comerciantes y consumidores, ya que aun cuando en muchos casos pueden existir los distintos productos, éstos poseen nombres diferentes. Por supuesto, la expansión de estas religiones en tiempo y espacio, en nuestro contexto, ha conllevado un aprendizaje a quienes venden las diferentes mercancías.

Sobre las transacciones de conocimiento, relacionadas con la circulación de plantas rituales dentro de las prácticas religiosas afro en Colombia, pueden mencionarse dos procedimientos importantes. El primero surge de los años iniciales de mi trabajo de campo, Juan, religioso cubano, quien colaboraba con algunos de los babalawos cubanos y colombianos en Bogotá, era el encargado de conseguir las plantas utilizadas para las diferentes ceremonias. El cubano, al llegar a los puestos de venta de los insumos vegetales, preguntaba por la yerba con el nombre que en Cuba o dentro de la religión se conocía, si el vendedor —y esto era lo que usualmente sucedía— no reconocía el nombre de la planta, Juan procedía a describirla por texturas, olores y la comparaba con otras que se encontraban en el sitio. De este modo, se creaba un entendimiento entre el proveedor y el consumidor, y esto permitía la negociación; en estas ocasiones tanto el uno como el otro tomaban nota mental o escrita de los nombres, lo cual les facilitaría el intercambio la siguiente vez. Ese mecanismo, que se señala a partir de la experiencia con Juan, es empleado por muchos otros religiosos o por los usuarios del sistema dentro de las plazas urbanas.

También puede ocurrir que la religión en el nuevo contexto renegocie su práctica. Algunos iniciados explicaron que cuando algún insumo vegetal o animal no existía en Colombia, era difícil de conseguir o no podían importarlo desde Cuba, se le preguntaba al muerto o a la divinidad por otro, de propiedades similares para sustituir el faltante y que se pudiese efectuar la ceremonia. Es decir, lo que opera es un reajuste del conocimiento práctico, el comienzo de un nuevo sincretismo, como consecuencia de un proceso diaspórico, el cual se mostrará altamente desregulado dadas las necesidades de cada religioso en su relación con las entidades trascendentes.

Las renegociaciones de los saberes africanos en materia de plantas, herbolaria y medicina tradicional en Colombia tienen referencias en estudios coloniales (Ceballos, 2002; Maya, 2001; Navarrete, 1995); sin embargo, en lo específico, es un estudio que ape-

nas se realizará, así como las transacciones de estos sistemas de inspiración afro con los saberes afrocolombianos o indígenas. El 22 de mayo de 2014 se realizó un evento en el Jardín Botánico José Celestino Mutis, denominado "Conversatorio Espiritualidades y Medicina Ancestral Afrocolombiana en Bogotá", allí hubo una experiencia de intercambio de médicos tradicionales, parteras y babalawos afrocolombianos, la intención era darle continuidad a este espacio, sin embargo, se suspendió los años siguientes. También falta llevar a cabo un compendio de plantas, sus usos, asociaciones con los orichas similar al presentado por Lydia Cabrera (2006). No obstante, existe gran riqueza en materia vegetal, a manera de ejemplo, éstas son algunas de las plantas mencionadas por Cabrera y que se utilizan en Colombia: albahaca morada, artemisa, bledo, quitamaldición, romero, ruda, sábila y salvia, entre otras.

Por otra parte, la alusión a las transformaciones sociales que antes señaló Eduardo refiere un asunto más complejo. Medellín, como ciudad históricamente influida por el catolicismo, creó una dinámica de ocultamiento de estas religiones. El silencio que observo en torno a la existencia de estas prácticas es extendido y está atravesado por una confrontación sociocultural que experimentan algunos de sus participantes. En la siguiente parte del artículo abordaré algunos elementos alrededor de los modos en que se manifiesta la sanción sociocultural sobre estas costumbres y quienes las llevan a la praxis.

## RENEGOCIACIONES DEL QUEHACER RELIGIOSO: ENTRE TENSIONES LEGALES Y SOCIALES

Gloria y Eduardo señalaban que durante su residencia en Bogotá, no tuvieron mayores problemas en cuanto a su quehacer religioso; sin embargo, su convivencia dentro de la capital antioqueña no estuvo exenta de conflictos personales con vecinos y familiares.

> Mira, se dice que en Colombia hay libertad de cultos, nosotros en Bogotá vivimos por Colina Campestre, en apartamento. Nunca tuvimos ningún problema, le dejábamos gallo a la prenda, hacíamos una cosa y la otra y jamás tuvimos ningún inconveniente, luego vivimos en Chía y tampoco. Pero llegamos hace un año a Medellín, estábamos en un apartamento en Conquistadores y nos mandaron la policía tres veces. ¿Qué pasa? Yo pienso que las personas son muy solapadas. Tuvimos una experiencia cuando llegamos a ese apartamento, nosotros llamábamos la atención porque estábamos de blanco todos los días, por el yaboraje. '¡Ay! ¿Ustedes de blanco?', y yo dije, 'es que nosotros trabajamos terapias alternativas'. '¿Sí?', dijo una vecina. '¡Ay no, ustedes son santeros!'. 'Entonces, ¿sabe o no sabe?'. Le dije, '¡Ah! Sí, somos santeros', '¡Qué miedo!', dijo la señora.
>
> Los vecinos nos han hecho una guerra impresionante. Nos faltaron al respeto de una manera fuerte, no teníamos tranquilidad, nos abrían las ventanas del patio, nos tiraban novenas de la Virgen, cosas de Dios

> ¿Quién dijo pues que nosotros no creemos en Dios? Nos estábamos volviendo locos allá, estábamos encarcelados en nuestra propia casa y la policía iba, porque siempre la casa de nosotros era muy visitada por los ahijados, y ni siquiera allá se hacían "matanzas", ni se hacía nada.[11]

Las experiencias de estos religiosos no son un asunto aislado, de hecho, es algo que se convierte en una constante para estos cultos en la diáspora. En sus contextos originarios, estas prácticas han ganado un lugar en la sociedad, y en el caso cubano se han convertido incluso en un marcador identitario de "cubanía" (James, 2006). Sin embargo, no sucede lo mismo en sus subsecuentes diásporas; estos credos en el nuevo espacio geográfico se enfrentan a un choque cultural (Frigerio, 2004). La adscripción a estos otros sistemas de referencia, históricamente estigmatizados, se convierte en indicador de barbarie y brujería y reflejan una otredad radical.

La aserción de Gloria: "Se dice que en Colombia hay libertad de cultos", plantea una seria problemática jurídica referente a la praxis doctrinal. Un primer asunto es que en el plano legal, La Constitución de 1991 y la Ley 133 de 1994 revelan una serie de inconsistencias medulares que ponen en cuestionamiento la libertad de conciencia y de cultos (Castro, 2015; Ortiz, 2012; Ortiz y Castro, 2014). El segundo problema es la intervención de la policía, pues ésta suele desconocer la reglamentación y pasa por alto los derechos fundamentales de los participantes. En el episodio que refiere Gloria, la policía irrumpió en el escenario religioso, sin tener claridad sobre el motivo de su presencia en el lugar, más allá de la entrada y salida de muchas personas no había nada "extraño" o "ilegal", así que se marcharon. Aunque, la presencia de los agentes no se encuentra por fuera del marco legal, sí deja entrever un conflicto social como se explicará a continuación.

Como se ha referido antes, los hechos sucedidos en Medellín no son exclusivos. En Cali, durante mi estancia en 2012, Juana Castro, religiosa cubana y directora de Iyaré Ocha, uno de los templos religiosos dedicado a las prácticas del espiritismo, el palo y la santería hubo de afrontar una situación similar a la que refería Gloria líneas atrás.[12] Al igual que en la casa Mayelewó, en el templo caleño no existían irregularidades; sin embargo, allí las "autoridades" se extralimitaron en sus funciones e incluso ejercieron presión e intentaron extorsionar a la religiosa. Tal incidente promovió al poco tiempo, el cierre transitorio del espacio. Aunado a lo que se ha dicho líneas antes, la tensión que se crea entre los practicantes de estas religiones de la diáspora y la sociedad receptora es notoria. En el ingreso de la policía a la

[11] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[12] El seguimiento a Iyaré y a algunos de sus miembros se ha realizado desde 2012, anterior a Mayelewó, allí, el espiritismo y el palo tenían gran fuerza, así como la idea de la familia y la transmisión del conocimiento religioso (véase Castro, 2017, 2015; Ortiz y Castro, 2014).

casa religiosa de Gloria y Eduardo, así como en el templo coordinado por Juana, habían tenido un papel importante sus vecinos, quienes fueron los que realizaron las llamadas a los agentes indicando el movimiento anómalo de personas dentro del escenario religioso.

El conflicto que emerge en el ejercicio de una libertad de cultos y conciencia, podría afirmarse, tiene lugar al margen de la legalidad constitucional. Es decir, aunque la carta constitucional y la Ley 133 señalan que no se molestará a nadie en virtud de sus creencias, esto es algo que en teoría aplicaría a la relación entre el Estado y la sociedad civil. Pero, esta misma lógica no siempre resulta válida al considerar las relaciones que se dan entre las personas de una comunidad o una sociedad cualquiera. En lo cotidiano, las relaciones sociales responden a imaginarios y a presupuestos consensuados y renegociados siempre y no se ciñen a lo que se establece en el papel.

Por la vía que señala Gloria, se tensionan la aversión y la simpatía por estas costumbres y sus practicantes, y emerge un aspecto importante en relación con los itinerarios de las personas dentro de estos sistemas de referencia. Ambos religiosos argumentaban que la mayoría de personas que no eran cubanas, se aproximaban a estas religiones, principalmente, para resolver situaciones desestabilizadoras de la cotidianidad, como las concernientes a la salud, lo económico y lo afectivo, tal cual había sido su caso y el de muchos de sus ahijados. Esto es una narrativa reiterativa de quienes itineran en estos escenarios (Castro, 2010). No obstante, en el caso de Medellín era frecuente la búsqueda de una "alianza" dentro de estas religiones por causa de la brujería. Es decir, muchas de las personas que se acercaban a estos espacios, lo hacían en búsqueda de protección ante la sospecha de que otros se encontraban "trabajándolos".

> Aquí nosotros no damos el número del chance[13] ni de la lotería, ya nos la hubiéramos ganado y no estaríamos trabajando con tanta cosa, porque realmente es pesado, ¿sí? Estarle quitando brujerías a la gente y muertos oscuros no es fácil. Entonces partamos de la base de eso. Los trabajos más fuertes, donde la persona llega con brujería, han sido aquí en Medellín. Aquí son solapados, la gente dice que no cree y cree más que todos nosotros.[14]

Es importante considerar también el testimonio de Javier:

> Lo he visto también en mi casa con los tíos, los primos, las abuelas. "Javier es brujo, hace cosas malas, no cree en Dios". Y voy a investigar porque ya mi mamá me ha dicho, "mijo tranquilo", yo le digo, "sí mami, creo en mis santos, creo en mi Dios, mi virgen, todo. No me importa lo que hablen". Pero, ese que está hablando de ti, tú no sabes que hizo pa' conseguir sus cosas.[15]

[13] El chance es un juego de azar reglamentado por el Estado colombiano desde 1982.

[14] Entrevista a Gloria Vergara, Medellín, 2012.

[15] Entrevista a Javier Castaño, Medellín, 2012.

Las alusiones de los religiosos evidencian la tensión que hay entre ambos sistemas de creencias, los de inspiración afro y los judeocristianos, éstos se cruzan simultáneamente en la cotidianidad de ellos como practicantes, y de esta situación emerge una confrontación que tiene lugar como consecuencia de su elección y de su quehacer religioso. La discrepancia con una sociedad marcadamente católica no es algo que resulte extraño, y de ahí la mirada sobre sus prácticas como brujería, la cual se despliega de modo inmediato, incluso desde sus propios grupos familiares. Paradójicamente, la acusación que se cierne sobre ellos es la misma que los religiosos argumentan combatir dentro de este espacio social, que ellos entienden como portador de una doble moral. Además, la alusión a las prácticas del otro como brujería constituye una forma de rechazar o de objetar aquello que no se puede entender, y que no encuentra correspondencia con el sistema de referencia hegemónico.

De nuevo, esa condición de liminalidad no es ajena a la conformación de estos sistemas religiosos, que desde tiempos coloniales han sido signados al imaginario de lo brujesco. Ello no ha imposibilitado los itinerarios de personas que poseen disímiles adscripciones en cuanto a creencias. Las dobles o múltiples pertenencias religiosas de los sujetos que acceden a estos espacios; los intercambios culturales, en el lugar de acogida, con otras prácticas, son consustanciales a los cultos de inspiración afro en las subsecuentes diásporas. Estas dinámicas de renegociación operan en ambas vías, los préstamos religiosos de un lado u otro suelen transformarse con el tiempo dentro de la práctica ritual, aunque, en ocasiones tales préstamos pueden permanecer sin mayores cambios, sumándose al resto de insumos mágico-religiosos de los especialistas rituales.

Ejemplos de esos préstamos son la presencia de la Santa Muerte, venerada en México; el Mohán, personaje mítico colombiano; las Tres Potencias Venezolanas (María Lionza, el Indio Guaicaipuro y el Negro Felipe); Shiva, el dios hindú de la destrucción, o Guan Yu, el famoso general chino venerado por los taoístas conocido como el "Dios de la Guerra" o el "Buda de la Guerra". Ésas son algunas de las representaciones que suelen aparecer en los altares de las tradiciones religiosas de inspiración afro, de las cuales los iniciados no tienen mayor conocimiento, o no establecen una conexión directa con la praxis de su culto. Estas entidades están ahí en virtud de sus asociaciones con el poder, la fortuna y la protección.

Sin embargo, la renegociación del espacio no es una cuestión que proceda de manera fácil cuando se está visiblemente marcado por una condición de liminalidad. Gloria comentó cómo había llamado la atención el hecho de que usaran ropa blanca al regreso de Cuba. Una de las características del *iyawó* es que debe permanecer vestido en su totalidad de blanco en ocasiones existen permisos especiales que el oricha concede a su hija o hijo, bien sea para no vestirse en su totalidad de blanco o para levantar la imposición después de los tres meses. Esto es punto de disenso con los religiosos más conser-

vadores. Al regresar a Medellín, llevar siempre vestidos blancos y portar los vistosos collares que se reciben en las diferentes ceremonias, se convirtió en un identificador "negativo" para las personas que vivían a su alrededor.

> El yaboraje es un proceso de depuración. Siempre he dicho que para la mujer es más duro que para el hombre, porque estás jugando con tu humildad desde lo femenino durante un año. Es un contacto muy directo y muy sentido con tus santos, es realmente donde se prueba la fe, porque el que no renuncia en el yaboraje a lo que se le ha prohibido, es difícil que lo haga más tarde. A diferencia de muchas personas, para mí no fue tan difícil el tema del cabello o dormir y comer tres meses en la estera. Fue más difícil el tema del maquillaje, de las uñas, y todo lo que tenía que cargar. Imagíname allá en Medellín, con sombrilla, faldas largas, medias, chal, pamela, collares, cartera, más la estera, el plato, el pocillo y la cuchara, más la pañalera de los mellizos. A mí me marcó mucho el yaboraje, es muy duro en una sociedad como la nuestra, porque no es lo mismo vivirlo en Cuba, en donde es parte de su cultura.[16]

Esta nueva condición de vida que se adquiere al atravesar por el proceso iniciático dentro de la santería, y cómo lo experimenta después el colombiano o la persona proveniente de otro país, una vez que regresa al lugar de origen, advierte un difícil ejercicio de adaptación. Es hacerse extranjero en su tierra natal y estar separado de la familia religiosa que lo acogió afuera. Las dificultades se incrementan cuando, como en el caso de los dos religiosos, se debe retornar a un espacio que se encuentra anclado dentro de una sociedad de tradición católica, en la cual existe una vigilancia permanente sobre cualquier práctica religiosa que se aleje de la tradición socialmente válida. Para Gloria y Eduardo, el proceso de yaboraje culminaría a finales de noviembre de 2012, tras haber cumplido el año de iniciación.

## LA RUPTURA: NUEVAS Y ANTIGUAS TENSIONES EN LA PRAXIS RELIGIOSA

Seis meses después de haber concluido el yaboraje, la joven pareja religiosa terminó su relación afectiva. En parte, explicaba Gloria, la decisión de separarse había sido consecuencia de la transformación de la relación, como producto del periodo de yaboraje, en el cual se habían vuelto "hermanitos". No se debe olvidar que en estos procesos iniciáticos la construcción de familia religiosa se genera de varios modos y, a pesar de haber ingresado al *igbodú* (cuarto de santo) como esposos, su salida se daba también como hermanos de religión, una hermandad creada en el momento de haber recibido juntos *la kariocha*.

En buena medida, las diferentes ceremonias iniciáticas dentro de las religiones de inspiración afro implican la creación de relaciones familiares. Éstas se crean no sólo entre padrinos

[16] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

y ahijados, es decir, entre quien se inicia y es iniciado, sino también entre las personas que forman parte de una misma casa religiosa, más aún cuando se atraviesa de manera conjunta por uno de los rituales de paso. En tal sentido, si más de una persona pasa por cualquiera de las iniciaciones, éstas salen en condición de hermanas o hermanos de religión. En tales vínculos parentales existe una esos relacional, de acuerdo con la condición en la que entren los neófitos.

El entendimiento de esto último es de significativa importancia, pues en la medida en que las personas emergen en condición de hermandad del cuarto de iniciación, ello supondría a futuro, según explican algunos religiosos, el impedimento de una relación amorosa entre los participantes. La transgresión de tal normatividad encerraría el germen del "incesto espiritual". Por igual razón existe teóricamente la prohibición de relaciones entre padrinos y ahijados. Caso contrario representa el de Gloria y Eduardo, ya que entraron como esposos, y dicha relación primó sobre la posteriormente adquirida.

La ruptura del lazo conyugal supuso otro problema: la continuación de Mayelewó como casa religiosa y de ellos como padrinos —padres— de la familia creada hasta ese momento.

> Mayelewó como tal sigue existiendo. ¿Qué pasa?, que estando radicada ahora en Bogotá, se creó un poquito de dispersión en relación [con] cómo se venían manejando las tertulias y los temas de estudio con los ahijados. Lo cual, entre otras cosas, había creado mucha polémica y disgusto con otras casas. Ahora, yo soy la casa Mayelewó, de eso también me di cuenta. En el momento hay algunos ahijados que se atienden con Eduardo y otros que estando en Medellín lo hacen conmigo. Fíjate que él y yo seguimos funcionando de cierta manera a nivel religioso, porque las fracturas sentimentales no tienen nada qué ver y no pueden afectar nuestro acompañamiento religioso.[17]

En adición a esta circunstancia, Gloria señalaba las tensiones producidas entre Mayelewó y otras casas religiosas en Medellín. El malestar con otros líderes se suscitaba en el polémico ambiente de enseñanza que tenía como pilar fundamental la praxis de Mayelewó. El espacio de enseñanza se convirtió en un transgresor del orden, en tanto que existía la prevención de que se revelaran secretos de la religión a quienes aún no poseían las consagraciones.[18] La secrecía sobre la que se originaron estos sistemas de referencia es algo que se ha mantenido a lo largo de los siglos. El secreto, alegan en ocasiones los practicantes, es lo que ha permitido la subsistencia en el tiempo de sus creencias. Por otra parte, para Juana y Gloria, la instrucción de los ahijados es necesaria por cuanto evita engaños, equívocos y evita amarrar a los ahijados al poder de los padrinos.

[17] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

[18] Esta misma tensión entre casas religiosas se presentaba en Cali y el templo que dirigía Juana Castro, quien del mismo modo consideraba necesaria la fundamentación filosófica, histórica y ritual de sus ahijados.

Los desacuerdos y confrontaciones con otros religiosos en éste y otros puntos, levantaron la sospecha sobre un silencioso enemigo: la brujería.

> Yo tengo mis puntos de vista y los he hecho respetar, así sean oriatés[19] o babalawos. Pero si para mí, en mi convicción espiritual hay cosas que no están contempladas, pues las discuto. Eso creó mucho conflicto, yo creo que sí hubo malas jugadas dentro de magias y cosas que se hicieron para terminar con nuestra casa.[20]

Algo similar relataba la directora de Iyaré en Cali:

> Yo conocía aquí a un babalawo brasileño que practica la nigeriana,[21] yo le hice una misa espiritual a su esposa y ese hombre quedó encantado. A los cinco meses apareció el babalawo y me dijo, "madrina, cinco personas fueron a la casa, cada uno está pagando dos millones de pesos para que le haga una macumba[22] a usted, para que se muera". El motivo es que ellos dicen, "que usted madrina vino aquí a Cali a revolucionar la religión".[23]

El espectro de la brujería y de la magia enviada por "otros" es una constante en estos sistemas de referencia. En el caso de Cali y Medellín, se refuerzan las ideas antes consideradas en relación con la presencia y articulación de la "brujería" con otro tipo de prácticas mágico-religiosas. En adición, puede afirmarse que la brujería, concordaría con una lógica guerrerista, los cultos de inspiración afro y en general las prácticas religiosas en estas zonas del país se han insertado dentro de un discurso atravesado por la violencia. Por supuesto, esto no es algo menos válido para el resto de Colombia, en el que distintas formas de violencia se han instalado y desarrollado desde el siglo pasado.

Sin embargo, y esto es aún de mayor relevancia que la simple asociación de estas prácticas religiosas con una lógica guerrerista, lo que emerge de cada una de las reglas cubanas es la importancia del manejo y la conexión con el mundo de los muertos, el palo en su relación con el nfumbi, el espiritismo cruzado con los muertos de los cordones espirituales, el culto a eggun (muerto) dentro de la santería y la importancia de divinidades como Orun y Oddua en ifá, son formas de conectar con el manejo de la muerte.

En todas las sociedades, la relación entre vivos y muertos supone, en mayor o menor medida, aspectos fundamentales sobre cómo se entiende la

[19] Especialista religioso dentro de la regla de ocha, quien conoce toda la parafernalia religiosa: cantos, plegarias y quehacer de la práctica ritual, las cuales son indispensables en los diferentes procesos consagratorios.

[20] Entrevista a Gloria Vergara, Bogotá, 2013.

[21] Se refiere a la línea de ifá nigeriano que ha ingresado desde hace unos años al país.

[22] En este contexto la palabra significa "brujería o magia negra". *Macumba* es una palabra de raigambre bantú, la cual se utiliza despectivamente, en ocasiones, para referirse a algunas prácticas religiosas afrobrasileras.

[23] Entrevista a Juana Castro, Cali, 2012.

condición humana y de qué manera se experimenta el ser y estar en el mundo, dentro de marcos de relaciones sociohistóricas y socioculturales, en las que se hallan contenidas múltiples dimensiones de carácter social, económico, político, científico, religioso y estético. Así, en nuestro contexto, las religiones afrocubanas permiten un manejo del duelo diferente al que tiene lugar desde las tradiciones judeocristianas, en tanto que, desde su lógica, el mundo de los muertos no está separado del de los vivos, incluso existe la posibilidad de un contacto *vis-à-vis*.

Tras la ruptura de Mayelewó, Gloria se trasladó a Bogotá en donde continuó sus prácticas y la reconformación de una familia religiosa. A finales de noviembre de 2013, en su apartamento al norte de la capital, ella ofreció una celebración a su "ángel de la guarda" Olokun-Yemayá. El motivo era el segundo año tras su iniciación en 2011, la santera convocó a algunos practicantes, ahijados y personas allegadas a la reunión. Estas ocasiones sociales, al tener un carácter festivo, se encuentran abiertas a todas las personas cercanas al oferente o a la casa en que tiene lugar la conmemoración. En general, en estos casos se ofrece un tambor, el cual se ejecuta en horas de la tarde, estos son espacios rituales donde los músicos hacen toques dedicados a alguno de los orichas en particular, aunque siempre se ejecutan ritmos y cantos consagrados a varias de las divinidades del panteón yoruba. Dada la dificultad que ello representa en Bogotá y en Colombia, para el evento se había tomado la decisión de presentarle los respetos a las divinidades, señoras de los mares por medio de la interpretación musical de un conjunto mariachi.[24]

El altar estaba dispuesto de la siguiente manera: en medio de una planta de frondosas hojas y un árbol navideño caía sobre una de las paredes que daba contra el ventanal del apartamento, una tela brillante, azul oscuro, de unos dos metros de largo y ancho, unida a ésta, a unos 40 metros de arriba abajo, otra tela luminosa de color blanco se descolgaba, cada una parecía formar una suerte de corona de tres puntas. Del lado derecho, sin superar a las otras dos, otro tramo de tela amarilla y refulgente se descolgaba de la misma altura de la blanca, éste era el trasfondo del altar levantado en ho-

[24] Quisiera introducir una breve digresión en este punto: las readaptaciones en la diáspora suelen ser comunes, pese a la reticencia de una especie de ortodoxia religiosa existente; éstas tienen lugar de diferentes maneras. Uno de los primeros ejemplos al respecto en Colombia se encuentra en la tesis de Mónica Velasco, más allá de una serie de imprecisiones conceptuales y de comprensión de la praxis religiosa, dada la dificultad de enfrentarse a este campo de estudio en el país —en mi entendimiento, por primera vez— la autora señalaba, verbigracia, el reemplazo que Yoyo, uno de sus informantes, hacía dentro del sistema de adivinación-interpretación conocido como diloggún, en el cual sustituía los caurís (caracoles) por tapas de gaseosa dobladas (véase Velasco, 2003: 84). Estas modificaciones, como la renegociación de insumos vegetales y animales, es permanente, así como las transformaciones de la práctica. Aunque siempre se trate de mantener la tradición, ésta se modifica, y ello es algo consustancial a esos sistemas religiosos por fuera de sus lugares de origen. Sin embargo, ello no significa libertad total, como señala James (2001), existen unos "principios rectores" que no pueden transgredirse.

nor a Yemayá y Olokun aquel día. De izquierda a derecha, en la parte central se veían tres soperas alargadas de unos 50 centímetros de alto, la primera de ellas blanca y cubierta alrededor de su forma por un velo del mismo color; enseguida otra recubierta en piedras y conchas marinas, envuelta en una tela azul oscuro con puntos blancos brillantes, y sobre ésta una corona plateada; a su lado otra sopera azul oscuro resguardada por un velo transparente. En su respectivo orden estas soperas eran las contenedoras del fundamento de los orichas Obatalá, Olokun y Yemayá.[25] Entre las soperas y la punta central de la tela blanca un arreglo de rosas rojas-blancas, más abajo un abanico y unas margaritas blancas.

De izquierda a derecha se encontraban en el suelo un florero azul oscuro con margaritas blancas, un Echu-Elegguá de barro, un arco, una flecha en acero y unas esposas, atributos del oricha Ochosi, otro Echu-Elegguá, unos lirios blancos sobre una silla de tres patas en madera se hallaban Osun, y un Echu depositado dentro de una freidera de barro atrás de ellos, unos calabacines verdes, a los pies de la silla otro Echu y un caldero de Oggún. Luego, unos lirios azul aguamarina, un ramo de rosas amarillas, una sopera revestida por una tela blanca con puntos amarillos brillantes que correspondía a Ochún; otra con una tela cobriza de puntos blancos con dos cuernos de novillo encima, ésta pertenecía a Aggayú, y una última con tela roja en cercanía a un caparazón de tortuga, la cual daba cuenta del oricha Changó, y al lado suyo un arreglo de astromelias amarillas-rojas. Por último, en la parte frontal del altar había una estera tendida sobre la cual reposaban diferentes frutas, casi en el centro había un plato blanco con una jícara con agua y alrededor suyo cuatro vistas de coco y unos pedacitos de este mismo fruto,[26] al lado izquierdo un recipiente cubierto con una tela azul para depositar las ofrendas en dinero, en frente de éste una maraca azul con cuatro puntos blancos, y por último, dos pequeños muñecos negros que aludían a los Ibeyis.

La música irrumpió en el lugar con la llegada de la serenata, todos se encontraban animados mientras cantaban: "por ahí viene el gavilán, por ahí viene ya volando, no se lo dejen acercar, pollitas anda buscando…". Al comenzar la segunda canción, los mariachis se encontraban en dirección a Gloria, a quien ellos pensaban que se le estaba realizando el agasajo. Rápidamente, ella les indicó que el homenaje era para Yemayá, y les señaló hacia el espléndido altar que se había levantado. En ese momento se produjo un incidente

[25] Las descripciones de los orichas, sus atributos y relatos míticos han sido ampliamente caracterizados (Barnet, 2001; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006).

[26] Las vistas se refieren a cuatro lascas de coco empleadas en el sistema de adivinación-interpretación como *obi*. Su uso resulta similar al de los chamalongos, al cual me refería al comienzo. Estas vistas estaban allí porque con anterioridad a la llegada de los asistentes se habían empleado en lo que se conoce como "dar coco al santo"; esto es, ir preguntando oricha a oricha si está satisfecho con lo ofrendado o si existen advertencias o requerimientos para quien realiza la ofrenda.

que cambiaría, transitoriamente, el ánimo de los participantes. Una de las mujeres de la agrupación se negó a seguir cantando, alegando que ella "sólo le cantaba a cosas de Dios", tras lo cual abandonó el apartamento dejando atrás a los otros músicos.[27]

Lo que prosiguió fue una acalorada discusión con los miembros del grupo, quienes también lucían confundidos por la abrupta salida del apartamento de su colega. Durante unos minutos todos discutieron el suceso y algunos de los asistentes estaban contrariados. Se alegaba ignorancia y falta de respeto por parte de la mujer que había salido y que ellos no dejaban de ser católicos al ser santeros ni por participar en la ritualidad de esta tradición.

Tras la salida de los músicos, aún hacía falta cantarle el cumpleaños a la agasajada. La canción que se le dedicó en aquella ocasión fue una composición vallenata de Víctor Manjarrez: "Que Dios te bendiga y que cumplas muchos años, hoy que estás cumpliendo años que Dios te regale vida […] te regalo mi cariño, éste es mi mejor regalo. Hoy te quiero regalar al dueño del sol y del mar". De ahí en adelante, la festividad se desarrolló como minutos antes.

Un primer punto de discusión acerca del cumpleaños de santo de la religiosa colombiana es el que tiene que ver con la importancia de la readaptación de ciertos aspectos ceremoniales. Como se ha insistido, éste es un rasgo fundamental de las religiones afro en sus procesos de diáspora; la serenata como sustituta del tambor habla de un contexto religioso que se encuentra aún en formación. En este tipo de ceremonias se emplean los tambores batá, llamados también tambores de fundamento o Añá, son un conjunto de tres: el más grande recibe el nombre de *iyá*, el de tamaño medio *itótele* y el más pequeño es el *okónkolo*. Estos tambores poseen en su interior un secreto, que es lo que les otorga su carácter sagrado, esto se resume en la existencia interna, dentro de los tambores, del oricha Aña (Schweitzer, 2003).

Esas reuniones sociales, comunes en Cuba, en el contexto de Colombia resultan menos frecuentes, pues quienes realizan los toques sagrados deben estar *jurados* en el oricha Añá, y hay pocos músicos que cumplan con este requisito. De hecho, entre 2005 y 2016 sólo he tenido conocimiento de un conjunto de tambores y músicos que cuentan con esas consagraciones. Se trata de los integrantes de la casa religiosa Omi Aro-Omi Oloyú, asentada en Bogotá y Cali, y la cual es dirigida por un religioso cubano. Ellos son quienes organizan con frecuencia las ocasiones sociales y prestan su conocimiento a otras casas en el país. Por supuesto, hay otros tambores consagrados, mas no los músicos; en diferentes fundaciones culturales afros y no afros existen músicos virtuosos que conocen los toques y los cantos para cada uno de los orichas, pero no cuentan con el proceso

[27] Un asunto relevante: si bien en algunos casos con la realización de un tambor se espera que baje el oricha o que monte, es decir, que tomen lugar los fenómenos de trance-posesión (Castro, 2015, 2010), esto no es una regla general, aun cuando se empleen los tambores consagrados, no siempre se hace presente la divinidad.

iniciático que los autorice a participar más allá de la escena cultural. Aunque los tambores que se ofrecen a las divinidades tienen un carácter sagrado, en ellos no se prohíbe la entrada de personas ajenas al culto; ésta es una fiesta abierta para todos los allegados de quienes estén realizando el homenaje. Solamente le está vedada la entrada a quienes estén iniciados, pero no hayan sido presentados al tambor.

El suceso descrito en el apartamento de Bogotá reitera el conflicto que deben afrontar estas religiones fuera de sus lugares originarios, y tiene un doble movimiento; por un lado, la negativa de la mujer a cantar a Yemayá se consideró, en general, como una agresión a la divinidad y a ellos en tanto religiosos; por otro lado, la cantante vio confrontado su sistema de creencias por uno que, dentro de su formación judeocristiana, se alejaba de la idea de un dios verdadero.

Las tensiones producto de los encuentros de distintas denominaciones religiosas suponen siempre una confrontación desde los imaginarios de cada sistema de referencia. Los modos de habitar el lenguaje, más allá de que en las religiones de inspiración afro exista una praxis vinculante con el catolicismo, no constituyen algo que pueda resignificarse fácilmente en las tradiciones judeocristianas. Habitar el lenguaje se refiere a la forma como nos relacionamos con el exterior, es el modo en el que nuestra experiencia cotidiana, atravesada por diferentes parámetros socioculturales y sociohistóricos, nos sitúa en el mundo. La forma en que se significa o resignifica la vida no es un ejercicio cerrado sobre sí, se nutre del afuera, nombrar constituye un acto ordenador de la experiencia y se asocia con formas preconcebidas a lo largo de la historia que, si bien se transforman con el paso del tiempo, no desaparecen en definitiva (Bollnow, 1984; Desiato, 2000; Merleau-Ponty, 1994). Estos modos de habitar el lenguaje se basan en parámetros que ofrecen seguridad frente a las amenazas del exterior. Nombrar establece un orden, expresa las maneras en que la intimidad psíquica de los sujetos conecta con el mundo y con otras interioridades.

De esta complejidad, como se ha insistido, surge la dificultad de acoplamiento de estos sistemas de referencia en los diferentes escenarios sociales, lo cual es más palpable cuando estos cultos han alcanzado nuevas geografías. Por supuesto, dentro de las tradiciones religiosas de origen judeocristiano, estas tensiones deberán considerarse como particularidades propias; por ejemplo, las disímiles imágenes que representan lo divino son aceptadas de manera más o menos generalizada entre los católicos. Pero no sucede lo mismo desde las iglesias reformadas, de corte protestante o pentecostal, en las que existe un fuerte sentimiento iconoclasta[28] y el contacto con lo divino es un acto personal y emotivo, que no debe estar mediado por las imágenes (Ospina, 2006). En este sentido, es posible entender la reacción de la integrante del grupo de mariachis, los al-

[28] La iconoclasia se refiere a la negación del culto a las imágenes religiosas y a la consideración de estas como idolatría.

tares de santería, especialmente, en un día importante como el cumpleaños de santo, despliegan una impactante estética. Las soperas en las que residían los santos, las otanes (piedras) hechas Elegguá y los pequeños muñecos negros hechos Ibeyis, que tenían un carácter sagrado para los participantes, para la cantante adquirían el carácter de los falsos dioses: de la idolatría.

Desde hace más de cuatro décadas, Colombia ha experimentado una explosión de ofertas religiosas de diferentes procedencias. No obstante, en todos los casos, dicha dinámica no está desprovista de malestar; el peso de una sociedad históricamente forjada dentro del pensamiento católico y judeocristiano no desaparece para acomodarse a otras formas de relación con lo sagrado. A esto se suma, en el caso de los sistemas religiosos de inspiración afro, la tensión entre lo afro ("negro") y lo mestizo ("blanco"). Marcadores identitarios que han estado presentes en la construcción de la nación colombiana, una paradójica relación que se mueve entre la fascinación y el rechazo de una sociedad mestiza que desde el siglo XIX buscó el blanqueamiento como mecanismo de ascenso dentro de la escala moral-evolutiva, en la cual lo negro y lo indio —e incluso lo español— se vieron como un lastre en el camino del progreso (Wade, 1997). Este aspecto es quizá uno de los que singulariza la percepción y admisión de estas prácticas religiosas en Colombia. Los casos de Bogotá, Cali y Medellín apuntan en esa dirección, la mayor o menor presencia de población negra en estos centros urbanos y su grado de contacto con la sociedad mestiza implican también aumento o disminución en su aceptación.

El análisis de la inserción de prácticas y sistemas religiosos, su aceptación o no dentro del contexto de Colombia, los modos como conectan entre sí y con otros sistemas de referencia, bien sean nacionales o extranjeros, no pueden comprenderse a través de generalizaciones descuidadas. Cada una de estas experiencias religiosas tiene particularidades históricas que no pueden obviarse. Los imaginarios sobre "lo indígena" (indio), "lo afro" (negro) y lo "oriental" son radicalmente distintos; cada una de estas etiquetas oculta la diversidad, que es fundamental, pues en algunas ocasiones las formas de nombrar tienden a homogeneizar y anular la diferencia. Eso sucede, por ejemplo, cuando se habla de las religiones afrocubanas como si fueran un bloque uniforme, pero las distinciones de estos sistemas no sólo proceden de orígenes disímiles, lo yoruba, lo bantú y lo fon, sino también de los modos en que esas tradiciones se resignificaron en el contexto cubano. La práctica de la santería en La Habana no es la misma que tiene lugar en Santiago, a pesar de que guarden relación. De hecho, el nombre *santería* en la Provincia de Santiago de Cuba se emplea también para referirse a la variante cubana de *vodou*. Tanto más resulta válida esta aclaración, si se habla del palo monte o el espiritismo con sus distintas vertientes.

Por último, habría de señalar que las condiciones de posibilidad en las que se insertan estas prácticas de inspiración afro inciden en su perma-

nencia a lo largo del tiempo. Las experiencias de Bogotá, Cali y Medellín han mostrado una alta variabilidad en la aparición, desaparición y posterior reconfiguración de los templos y casas religiosas. El sostenimiento de los espacios religiosos está dado por el grado de cohesión de sus miembros y su nivel de especialización. A pesar de que la presencia de religiones de inspiración afro en el país tiene más de tres décadas, éstas aún se encuentran en un estado incipiente de consolidación. La fluctuación de los escenarios religiosos, en cuanto a su aparición o desaparición, no se traduce en un número reducido de participantes o en el ocaso de las prácticas. Por otra parte, la debilidad interna de las redes, dentro de los grupos y en sus relaciones locales, trata de compensarse fuera del país, razón por la cual el mayor número de procesos iniciáticos se llevan a cabo todavía en Cuba. Claro está, no se olvide que para algunas de las personas las iniciaciones en la Isla obedecen también a una búsqueda de lo auténtico y de lo originario, el "verdadero religioso es cubano" y allí las ceremonias se hacen más apegadas a la tradición.

## BIBLIOGRAFÍA


Bagley, Bruce (2000), "Narcotráfico violencia política y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los noventa", *Colombia Internacional*, vol. 49, núm. 50, pp. 5-38.

Barnet, Miguel (2001), *Afro-Cuban Religions*, Princeton, Markus Wiener Publishers.

Bolívar, Natalia (1990), *Los orichas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unión.

Bollnow, Otto (1984), "Antropología filosófica", *Educación: Colección Semestral de Aportaciones Alemanas Recientes en las Ciencias Pedagógicas*, vol. 30, pp. 7-23.

Brown, David (2003), *Santería Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, The University of Chicago Press.

Cabrera, Lydia (2006a) [1954], *El monte,* La Habana, Editorial Letras Cubanas.

_____ (2006b) [1979], *Reglas de Congo. Mayombe palo monte*, Miami, Ediciones Universal.

Camacho, Álvaro (2009), "Paranarcos y narcoparas: trayectorias políticas delincuenciales", en Álvaro Camacho *et al.* (eds.), *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales, pp. 7-95.

Castro, Germán (2011), *La bruja. Coca, política y demonio*, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana.

Castro Ramírez, Luis Carlos (2017), "Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia)", *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, mimeo.

_____ (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.

_____ (2011), "Arrear el muerto: sobre las nociones de *trabajo*, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá", *Maguaré*, vol. 25, núm. 2, pp. 89-119.

_____ (2010), *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología / CESO / Ediciones Uniandes.

_____ (2009), "'Con licencia de Zarabanda': violencia y ritual en el palo monte en Bogotá", *Scripta Ethnologica*, vol. 31, pp. 33-48.

CROS, Mercedes (2006), *Worldview, the Orichas, and Santeria. Africa to Cuba and Beyond*, Gainesville, University Press of Florida.

CEBALLOS, Diana Luz (2002), *Quyen tal haze que tal pague. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada,* Bogotá, Ministerio de Cultura.

DESIATO, Massimo (2000), "Hermenéutica, posmodernidad y violencia", *Lógoi*, núm. 3, pp. 159-175.

DUNCAN, Gustavo (2009), "El dinero no lo es todo: Acerca del narcotráfico en la persistencia del conflicto colombiano", en Álvaro CAMACHO *et al.* (eds.), *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales, pp. 165-210.

FERNÁNDEZ, Mirta (2012), *A la sombra del árbol tutelar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

FRIGERIO, Alejandro (2004), "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", Stefania CAPONE (ed. del núm.), *Civilisations. Reveu Internationale d'Anthropologie et de Sciences Humaines*, vol. 51, núm. 1-2, pp. 39-60.

FUENTES, Jesús y Armin SCHWEGLER (2005), *Lengua y ritos del palo monte mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*, Madrid, Iberoamericana.

HENDERSON, James (2012), *Víctima de la globalización. La historia de cómo el narcotráfico destruyó la paz en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

JAMES FIGAROLA, Joel (2013), *Cuba la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*, La Habana, Editorial José Martí.

_____ (2006), *La brujería cubana. El palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

_____ (2001), *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, La Habana, Ediciones Unión.

JUÁREZ, Nahayeilli (2009), "Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México", *Stockholm Review of Latin American Studies*, núm. 4, pp. 85-94.

MAYA, Luz Adriana (2001), "Botánicas y medicinas africanas en la Nueva Granada, siglo XVII", *Historia Crítica*, núm. 19, pp. 24-42.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1994), *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planeta-Agostini.

NAVARRETE, María Cristina (1995), *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena siglo XVII*, Cali, Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades.

ORTIZ MARTÍNEZ, María José y Luis Carlos CASTRO RAMÍREZ (2014), "Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba", *Maguaré*, vol. 28, núm. 1, pp. 139-173.

ORTIZ MARTÍNEZ, María José (2012), *Libertad de cultos en Colombia: entre la letra escrita y los orichas del panteón yoruba en Bo-*

*gotá*, tesis de grado, Bogotá, Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.

Ospina Martínez, María Angélica (2006), "«Satanás se desregula»: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica", *Universitas Humanística*, núm. 61, pp. 135-162.

Packer, Martin y Silvia Tibaduiza (2012), "A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination", *Revista Colombiana de Psicología*, vol. 21, núm. 2, pp. 355-371.

Palmié, Stephan (2006), "Thinking with Ngangas: Reflections on Embodiment and the Limits of Objectively Necessary Appearances", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, núm. 4, pp. 852-886.

Pinzón, Carlos y Rosa Suárez (1992), *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*, Bogotá, Colcultura / Ican / Cerec.

Rossbach de Olmos, Lioba (2009), "Santeria Abroad. The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests", *Anthropos*, vol. 104, pp. 1-15.

_____ (2007), "De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización", *Memorias*, núm. 7, pp. 129-160.

Salazar, Alfonso (1990), *No nacimos pa'semilla*, Bogotá, Corporación.

Saldívar Arellano, Juan Manuel (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, Tarapacá.

_____ (2011), "El desarrollo del turismo religioso translocal: el caso de la santería afrocubana en Lima, Perú", *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades, SOCIOTAM*, vol. 21, núm. 1, pp. 171-205.

_____ (2009), "Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemáco, Veracruz, México", *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 125, pp. 151-171.

Schmidt, Bettina (2008), *Caribbean Diaspora in the USA. Diversity of Caribbean Religions in New York City*, Aldershot, Hampshire, Ashgate Publishing Company.

Schweitzer, Kenneth George (2003), "Afro-Cuban Batá Drum Aesthetics Developing Individual and Group Technique, Sound, and Identity, Doctoral Dissertation, Maryland, University of Maryland, School of Music" [en línea], disponible en <http://drum.lib.umd.edu/bitstream/1903/55/1/dissertation.pdf?origin=publication_detail>, consultado el 23 de diciembre de 2013.

Uribe Tobón, Carlos Alberto (2009), "Ante el santuario de la esperanza: imágenes que curan en Soracá, (Boyacá, Colombia)", *Cuicuilco*, vol. 16, núm. 45, pp. 81-113.

_____ (2003), "Magia, brujería y violencia en Colombia", *Revista de Estudios Sociales*, núm. 15, pp. 59-73.

Velasco Olarte, Mónica Eliana (2003), "Pa' que baje el santo. La santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá", trabajo de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Wade, Peter (1997), *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales*

*en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Ediciones Uniandes.

Wirtz, Kristina (2004), "Santeria in Cuban National Consciousness. A Religious Case of the Doble Moral", *The Journal of Latin American Anthropology*, vol. 9, núm. 2, pp. 409-438.

Zaid, Shanti (2006), *Life in the Land of the Dead: Reynerio Pérez, Vincente Portuondo Martin, and Twentieth-Century Religious Practice in Santiago de Cuba*, Unpublished Honor's Thesis, Department of History, Michigan State University, East Lansing.