



Mitológicas

ISSN: 0326-5676

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones

Científicas y Técnicas

Argentina

Castro Ramírez, Luis Carlos
ENTRE USUARIOS Y CREYENTES: ITINERARIOS BOGOTANOS DENTRO DE LAS
RELIGIONES AFROCUBANAS
Mitológicas, vol. XXXI, 2016, pp. 21-39
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14649178002>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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

ENTRE USUARIOS Y CREYENTES: ITINERARIOS BOGOTANOS DENTRO DE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS

Luis Carlos Castro Ramírez*

“En ese momento me secuestran y me arrojan herido en un botadero de basura aquí en Bogotá, en Mondoñedo, y esa noche yo les pido a los santos que no me dejen morir. Veo a la Patrona, a la Santa Muerte, por eso tú la ves todo el tiempo ahí al lado mío, ella fue lo primero que yo conocí en el mundo espiritual” (Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

Summary: *This paper focuses on recomposition and dynamic of Afro-Cuban religious system in Bogotá (Colombia), and the itineraries of the believers and people who approach to these reference systems. In addition, the analysis of these diasporic religions in the Colombian capital will show that Santería-Ifa is more relevant than other religions such as Palo Monte or the Espiritismo Cruzao. The main analysis is done in Bogotá; however, it will be compared for better understanding within other Colombian cities. Finally, the text claims that religious practice extends beyond the ritual scene, as a result, it permeates and modifies the daily life of the practitioners.*

Keywords: *Afro-Cuban Religious Systems, Diasporic Religions, Believers, Religious Itineraries, Bogotá.*

Introducción

Las religiones afrocubanas en su proceso de diáspora comenzaron a asentarse en Colombia hace aproximadamente cuatro décadas. Espiritismo cruzao, ocha-ifá, palo monte y vodou cubano son parte de los sistemas religiosos de inspiración afro que han llegado al país, y se han ubicado principalmente en sectores urbanos. Bogotá, Cali y Medellín son algunas de las ciudades receptoras de estas prácticas que han abandonado sus lugares de origen y se han diseminado en el contexto nacional (Castro Ramírez, 2009, 2010, 2011 y 2015; Ortiz Martínez y Castro Ramírez, 2014; Packer y Tibaduiza, 2012) y en muchos otros espacios geográficos (Cros, 2006; Juárez, 2009; Rossbach, 2009 y 2007; Saldívar, 2015, 2011; Schmidt, 2008).

El fenómeno de las religiones de inspiración afro en la capital difiere significativamente de las que tienen lugar en Cali y Mede-

llín. Baste indicar por el momento unas cuantas circunstancias que se irán desarrollando sobre las distinciones que toman lugar en la práctica. Uno de los rasgos de mayor relevancia es la conformación de una dinámica religiosa más atomizada, y esto a pesar de existir un número significativo de practicantes que poseen altas consagraciones, especialmente, en el complejo ocha-ifá. Entre los años 2006-2015, la investigación ha venido mostrando la existencia de por lo menos diez casas religiosas, en las que se detecta una actividad más o menos importante. Algunas de estas mantienen relaciones entre sí, las cuales no todas las veces se encuentran exentas de tensiones personales, como consecuencia de los distintos modos en que se asume el entendimiento filosófico y práctico de la religión (1). Esto como se verá en lo que sigue, crea una suerte de atomización de las prácticas, a pesar de la existencia de casas religiosas que congregan religiosos y otras personas que fre-

*Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes (Colombia). Investigador de la Red de Etnopsiquiatría (Universidad de los Andes) y coordinador de la Línea de Sistemas Religiosos-Terapéuticos Afro en Colombia. **E-mail:** olofidf@gmail.com

cuentan estos espacios. Lo que emerge es una fuerte dispersión y desunión de los diferentes grupos de practicantes.

Por otra parte, mientras que en Cali y Medellín la familia adquiere una marcada influencia en la actividad religiosa, y esto, independientemente de si el grupo familiar en su totalidad comparte o no el mismo sistema referencia, en Bogotá los itinerarios poseen un carácter más individualizado. En adición, la transmisión de los conocimientos religiosos a través de espacios y tiempos destinados a la enseñanza, son exigüos en la capital. Estas generalidades no significan una afirmación taxativa sobre las diferentes prácticas y practicantes dentro de estas ciudades, sino la aparición de ciertos rasgos predominantes que permiten extrapolar interpretaciones sobre las configuraciones de estos sistemas entre las diferentes urbes.

En Bogotá la práctica ocha-ifá se encuentra más extendida o por lo menos goza de mayor visibilidad. Esto no es extraño, por cuanto dentro los sistemas religiosos afrocubanos, dicho complejo es el que ha alcanzado una mayor difusión geográfica a través del globo. Su popularidad le ha permitido integrarse exitosamente en diferentes contextos, reinventándose en cada uno de ellos. Lo cual hace que se le pueda pensar, sin lugar a dudas, como una verdadera experiencia transnacional (Castro Ramírez, 2015, 2010; Juárez, 2009; Packer y Tibaduiza, 2012; Rossbach de Olmos 2009 y 2007; Saldivar, 2015, 2011). El complejo ocha-ifá se ha extendido no sólo a través de los intercambios entre practicantes y de las relaciones que se tejen entre ahijados-padrinos en América, el Caribe y Europa, sino también

por medio de los sistemas masivos de comunicación, siendo internet el principal espacio de difusión de información acerca de este sistema. Cuando se introducen simplemente las palabras “santería” e “ifá”, en un motor de búsqueda como Google, se despliegan más de un millón y medio de resultados, por supuesto, habría que discriminar la información ofrecida, pero más allá de eso es una cifra significativa. Las posibilidades de interrelación religiosa por medio de las redes sociales son inmensas, ya sea que se trate de blogs, foros o grupos, —y de que estos posean un carácter público o privado—, tales redes permiten la interconexión simultánea desde casi cualquier lugar del mundo.

Al considerar de manera independiente el sistema filosófico-religioso ifá de la santería cubana, aun cuando ambos son de inspiración yoruba y tanto en Cuba como fuera de la isla se encuentran indefectiblemente articulados, habría de decirse que ifá, aunque no de manera exclusiva, posee gran importancia en relación con la discusión de “religiones de la diáspora” o “religiones diaspóricas” (Cohen, 1997), y se encuentra bien posicionado en el imaginario religioso mundial. Especialmente, desde que en 2005 el sistema adivinatorio de ifá fuera propuesto, ante la Unesco, como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, y en 2008 fuera aceptada oficialmente dicha proclamación.

De este modo, al pensar los sistemas religiosos afrocubanos como religiones afro diaspóricas, haciendo extensivo el concepto de Johnson (2007) de “religiones africanas diaspóricas”, se comprenderá la articulación de discursos y prácticas religiosas que tienen a África, pero también al Caribe y a América

como puntos de referencia en la re-configuración de identidades, subjetividades y memorias permeadas por lo afro, y esto independientemente de que sus practicantes y adherentes puedan ser o no considerados como descendientes de africanos. En este sentido, la temporalidad, antes que la espacialidad misma, se va a convertir en un aspecto relevante de dichas formaciones diaspóricas (ver Edwards, 2001; Jobson, 2011).

En el caso de las religiones de inspiración afro (ver Ochoa, 2004), lo religioso y su práctica deviene en una experiencia vivida que no es de segundo orden para quienes participan de estas. En ellas existe un fuerte vínculo con una tierra de origen, nexo que emerge con diferentes intensidades y variaciones y que puede o no coexistir con la idea del retorno. No obstante, la presencia o ausencia del retorno a una “madre tierra” no resta validez a su concepción como religiones de la diáspora, por cuanto la idea de regreso va más allá de pisar el lugar geográfico real.

Una pregunta que podría surgir es, ¿por qué la santería e ifá son los sistemas religiosos que tienen mayor visibilidad en Bogotá? En parte, tiene que ver con niveles de proximidad para las personas que se acercan a estos escenarios, lo cual se produce por las posibilidades de establecer correspondencias entre los referentes yoruba y lo católico, principalmente en lo que atañe a los *orichas* (2) y los santos católicos. Por otra parte, como discutiré en un momento, la lógica interna de ocha-ifá puede adquirir matices de racionalidad y aceptabilidad moral, más acordes con los modos de ser y estar occidentales, en esto, los intelectuales y los sectores profesionales han tenido un papel relevante.

Aquí, junto a la extendida idea de la sabiduría ancestral indígena, que en nuestro caso se ha fortalecido desde los años noventa en Colombia (Uribe, 2008 y 2002), lo yoruba en la diáspora y en suelo africano se ha infiltrado, obteniendo un *status* de similar reconocimiento. Esta concepción de la sapiencia ancestral africana forma parte de los crecientes discursos transnacionales de reivindicación y resarcimiento histórico, por los procesos de colonización en tierras africanas. En un registro diferente, y para el caso colombiano y de otros países en Latinoamérica, la industria musical, a través del son y la salsa, ha promovido una relativa familiaridad con Cuba y estos sistemas de referencia, un acercamiento vía lo cultural que ha facilitado el encuentro con los mismos en los nuevos contextos de llegada (Ortiz y Castro 2014; Wade, 2002; Waxer, 2001).

Desde una óptica distinta, habría de señalarse que el *palero*, mucho más que el *santero* o el *babalawo*, necesitan el monte “pa’laborá”. De tal modo, como estos especialistas religiosos señalan, la urbe se convierte en un obstáculo para dicho propósito. Asimismo el palo monte, como sistema ritual estereotipado por los mismos religiosos como brujería, constituye una barrera difícil de franquear para quienes intentan aproximarse a él. La existencia de la *nganga* (3), con su particular huésped, el *nfumbi* (muerto), ha sido concebida de manera insuficiente, por académicos y religiosos, como el único “principio rector” del palo monte (James Figarola, 2006 y 2001), generando aversión en quienes se encuentran fuertemente arraigadas concepciones religiosas judeocristianas. Ahora bien, tal aversión se fundamenta, no solo en este pilar del pensamiento

occidental u occidentalizado, sino además en una paradójica y complementaria mirada de corte evolucionista, difundida por los mismos santeros y babalawos: “el palo trae atraso”, “el palo es menos evolucionado que la ocha o ifá”.

Adicionalmente, es relevante señalar que el recorrido iniciático dentro de las religiones afrocubanas para los bogotanos, y en general para los colombianos, ha apuntado casi siempre hacia la santería o ifá. El paso por el palo monte es un asunto, si se quiere, accidental, como consecuencia por un lado del desconocimiento que se tiene de esta religión, y por el otro, de una mirada negativa que se tiene de la misma. Me explico, santería e ifá por las razones a las que he aludido, se han convertido en sistemas religiosos más conocidos, la música, el cine, la literatura y los trabajos académicos han ayudado a una mayor difusión de estas prácticas. Así, cuando deciden iniciarse, muchos colombianos tienen un conocimiento sobre el complejo ocha-ifá, pero desconocen los otros componentes de la práctica, es decir, no tienen claro que el paso por la ceremonia fundamental de iniciación dentro de la santería, la *kariocha*, está precedida, casi siempre, por el espiritismo y el palo. En este sentido, el aspirante a santero o babalawo, usualmente, pasa de manera apresurada por los rituales iniciáticos del espiritismo cruzao y del palo monte: las *misas espirituales* y el *rayamiento* respectivamente. Como consecuencia al salir de la ceremonia del asiento o kariocha, tiene un conocimiento exiguo sobre las otras prácticas en las que ha sido iniciado. Además, como el objetivo eran las ceremonias de ocha, la persona casi nunca se muestra preocupada por profundizar en el conocimiento filosófico, ritual y cultural que

entrañan estas otras experiencias.

Una de las características que ha emergido durante estos años de investigación en la capital, es que la casi totalidad de las religiosas y religiosos forman parte de una élite intelectual, académica y económica: abogados, antropólogos, artistas, políticos, economistas, ingenieros y médicos son quienes frecuentan estos espacios y tienden a realizar de manera completa sus procesos iniciáticos. Esto crea un marcador diferencial en relación con las otras ciudades, en las que no significa que este tipo de población se encuentre ausente. Empero, en Bogotá la religión especialmente ocha-ifá es trasegada por personas que poseen suficientes recursos económicos, dado que los costos son altos no solo para quien pretende iniciarse, sino también para quien desea de manera pragmática resolver sin comprometerse espiritualmente.

Esta particular población que accede a ocha-ifá y que, en especial aspira a hacer parte de ifá en el caso de los hombres, se explica por la idea, transnacionalmente extendida, de lo yoruba como epítome de la civilización africana (4). En buena medida, África ha sido reducida a lo yoruba, el referente africano en materia religiosa se ha volcado sobre Nigeria como espacio contenedor de una “sabiduría ancestral africana”. En este proceso de exaltación, al mismo tiempo que en la perpetuación de lo bantú —de lo congo— como espacio “menos evolucionado” cultural y espiritualmente hablando, la academia ha desempeñado un papel importante (5). Lo congo en África y sus producciones religiosas en los posteriores movimientos diaspóricos, ha sido asociado a la barbarie, es el propiamente dicho “corazón de las tinieblas” (6).

Entonces, lo que se pone en evidencia con las adscripciones religiosas y la “con-
descendiente aceptación” de la santería-ifá en la capital, es la facilidad que se tiene para establecer correspondencias entre la ocha y el santoral católico, y con ifá, la de tender un puente entre una “racionalidad científica” y el sistema filosófico yoruba que se acerca a dicha racionalidad (7). Por supuesto, esta es una de las aristas que influye en la selección de espacios religiosos terapéuticos, con la finalidad solucionar variados asuntos del aquí y del ahora. Itinerar dentro de estos espacios supone un ejercicio del desarrollo de la subjetividad, poco común en una sociedad marcada por la tradición judeocristiana.

Las dificultades de estas religiones de la diáspora en un nuevo contexto, y en uno marcadamente urbano, se reflejan de manera inevitable en los costos que adquiere la práctica ritual. En adición, los obstáculos para hallar un espacio amplio, que además les permita realizar con privacidad los distintos ceremoniales, es un impedimento grande. La consecución de los lugares y la adecuación de los mismos chocan con la no disponibilidad de espacios en la capital, cada vez más palmaria, así como con las reducidas arquitecturas de los espacios que se encuentran vacantes. Por otra parte, las grandes distancias de la urbe bogotana facilitan la disgregación de los religiosos, la cual se ve incrementada por las débiles y fragmentadas relaciones que poseen entre ellos.

Esto último, relativo a las dificultades que entrañan las grandes distancias, en principio parecería ser discutible. No obstante, es algo que influye y difiere ampliamente, si se le compara con Cuba y el gran número de religio-

sos existentes. En Colombia, especialmente, en una ciudad como Bogotá, las distancias dificultan que los practicantes se conozcan entre sí y sepan de la existencia de unos y otros.

El contraargumento a lo anterior podría señalar que el encontrarse en una gran ciudad no necesariamente supone disgregación, dada la existencia de diferentes tecnologías que permiten ponerse en contacto. Esto es acertado, y en el caso colombiano existen comunidades virtuales como la del Cabildo Agayu en Medellín que ha creado una red de santería a través de *Facebook* o, en Bogotá, se encuentra el ejemplo de Colombia Yoruba y Casa Omiaro. Estos y otros grupos han contribuido a la vinculación de religiosos y personas interesadas en las prácticas afrocubanas en el país. Sin embargo, la atomización de los practicantes y las casas religiosas posee un marcado acento, ¿cómo explicar tal dinámica de desarticulación?

En parte, la fragmentación de las relaciones religiosas se explica mejor por las tensiones existentes entre casas o entre practicantes. Aquí emergen dos lógicas que han conducido al aislamiento de los practicantes. La primera de ellas tiene que ver con la deslegitimación de cómo el otro ejerce la práctica, un problema referido a la autenticidad, al linaje al que se pertenezca y a la idea de un modo correcto y otro incorrecto de la praxis religiosa. La segunda, pone en escena el espectro de la brujería, y la permanente idea de estar siendo “brujeado” por otro religioso o religiosa, de ser víctima de algún trabajo brujesco. Así, se crea una atmósfera delirante de constante guerra espiritual que se apoya en la auto-investigación y la realización de obras para detener los pretendidos ataques.

Todo lo anterior va a incidir de manera contundente en la recreación de los procesos iniciáticos. La débil estructuración social y religiosa existente en Bogotá se traduce en una enorme dificultad para llevar a cabo las grandes ceremonias de iniciación dentro de las distintas religiones e incluso las consagraciones “menores” como entrega de collares, guerreros, mano de Orula, etc. Lo cual no significa que no tomen lugar. Esto es algo que difiere del contexto de Cali y Medellín en donde son más frecuentes escenarios rituales convocados, para este fin, por las grandes casas-templos que allí existen.

diciones que hacen posible los grandes rituales de paso, ha favorecido el sostenimiento de intercambios religiosos entre Colombia y Cuba; la debilidad interna de las redes de practicantes se ha visto compensada con su fortalecimiento transnacional. Entonces, retomemos el cuestionamiento central de ¿cuál es la dinámica y situación de las religiones afrocubanas en Bogotá?, así como algunas de las consideraciones que han aparecido. En primera instancia, lo que se presenta es que los itinerarios dentro de estos sistemas religiosos quedan estrechamente ligados a la resolución de diversas situaciones que



Tienda Elegguá, por Luis Carlos Castro Ramírez, Bogotá 2015.

Adicionalmente, para ello se valen en muchas ocasiones de especialistas religiosos traídos desde Cuba y otras partes del globo, para que ayuden y legitimen las consagraciones e iniciaciones llevadas a cabo en el país.

Ahora bien, la incipiente estructura iniciática, entendida como el conjunto de con-

generan malestar.

Dicha afirmación supondría que buena parte de los bogotanos que se acercan a estos sistemas religiosos no lo hacen con la intención de iniciarse dentro de ellos, sino con el propósito de acceder a una terapéutica que, vale decir, forma parte de muchas otras

opciones en la capital (Castro Ramírez, 2010, 2009, 2008). En alguna medida, este tipo de acercamientos a las prácticas religiosas de inspiración afro, por fuera de sus lugares de origen, ha favorecido su entendimiento utilitarista y ha menguado su carácter religioso.

Este modo de relacionamiento conduce a que en muchas ocasiones se requiera la ayuda de un especialista religioso. Comúnmente, ellos trabajan en sus propios hogares y se les contacta a través de redes personales. En la capital, especialmente y a diferencia de lo que ocurre en Cali no existen espacios que oferten de manera abierta servicios de espiritismo, palo, santería o ifá; de igual modo, prácticamente son inexistentes los establecimientos que vendan productos de uso común dentro de estas religiones.

El espacio más antiguo que a la fecha existe en Bogotá, es la Tienda Esotérica Eleguá, ubicada en la localidad de Suba al norte de la ciudad. Este establecimiento se encuentra en una zona altamente comercial y residencial, su funcionamiento empezó hace veinte años cuando su propietario, Wilson Ogbe-She espiritista, palero y santero bogotano decidiera dar comienzo a dicha empresa familiar (8). En lo que sigue, se referirá la trayectoria de Wilson dentro de estos sistemas, en su narrativa aparecerán algunas de las problemáticas aquí referidas y emergerán otros aspectos que caracterizan a estas religiones de la diáspora y a sus practicantes.

Tránsitos religiosos: de las cortes espirituales venezolanas a los orichas cubanos

La trayectoria religiosa de Wilson resulta más compleja, si se la compara con los recorridos de otros religiosos nacionales que

han accedido a estos espacios. Tal complejidad radica en el hecho de que, con anterioridad a su iniciación dentro de los sistemas religiosos cubanos, él había realizado itinerarios dentro del espiritismo venezolano; esto resulta atípico entre los practicantes de religiones afrocubanas en nuestro país. A pesar de que muchos de los espiritistas suelen tener en sus altares imágenes u objetos alusivos a las Tres Potencias, ello no significa la existencia de una práctica cultural. No obstante, al igual que sucede con buena parte de los colombianos, él inició su recorrido para solucionar una dificultad por la que atravesara años atrás.

“Inicié en la santería hace quince años y empecé porque conocí a una persona de Cali que hacía espiritismo. Yo tenía algunos problemas en esa época, entonces este tipo lo primero que me anuncia es que me van a matar, me da el mes y más o menos los días en los que podía pasar, y efectivamente sucedió, pero él ya me había hecho algunas protecciones y ceremonias. En ese momento me secuestran y me arrojan herido en un botadero de basura aquí en Bogotá, en Mondoñedo, y esa noche yo les pido a los santos que no me dejen morir. Veo a la Patrona, a la Santa Muerte, por eso tú la ves todo el tiempo ahí al lado mío, ella fue lo primero que yo conocí en el mundo espiritual. A raíz de eso, empiezo a creer en todo este cuento y termino en Venezuela, en las montañas de Sorte, buscando a alguien que tuviera más conocimiento que este señor de Cali. Fui allá para el Día de la Raza. Vi las ceremonias y me hice amigo de un señor que era espiritista y que manejaba toda la corte marialeoncera, allí estuve casi seis meses. Cuando regresé las

cosas se fueron dando, yo ya incorporaba (9) y empecé a hacer consultas, aparte mi madre viene con esa tendencia, ella lee el tarot desde pequeña. Entonces, ya venía esa parte genética del espiritismo con la familia, aunque mi mamá nunca lo ejerció, lo hacía de una forma muy cerrada.

Pero llegó un punto en el que me sentí corto con el espiritismo y en ese momento conozco a alguien que venía a comprar aquí en mi negocio, que era un babalawo, quien hoy en día es mi padrino, él me llevó a Cuba, allá me rayé, hice santo y ahí voy” (entrevista con Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

Así, antes de su paso por las religiones afrocubanas, en donde le fuera determinado Elegguá como *oricha* tutelar (10), Wilson tuvo

contacto con el culto a María Lionza, el cual forma parte integral de las prácticas religiosas venezolanas. En el espiritismo marialioncero confluyen diferentes tradiciones religiosas indígenas y afro de Venezuela, así como de otros cultos afrocaribeños. Aquí, los fenómenos de posesión adquieren gran relevancia, porque es a través de los médium que los espíritus de las diferentes *cortes* se van a manifestar. Usualmente, se señala la existencia de veintiuna cortes

o agrupaciones de espíritus, y como advierten Ferrándiz (2004, 1999) y Amodio (2009), estas se transforman permanentemente de acuerdo con las circunstancias históricas internas del contexto venezolano y de sus relaciones con otros sistemas religiosos. Junto a María Lionza

se encuentran el Indio Guaicaipuro y el Negro Felipe: Las Tres Potencias, ellos están en la pirámide de estas agrupaciones de espíritus, son parte y dirigentes de algunas, por ejemplo, la corte india es regida por el Indio Guaicaipuro, la negra por el Negro Felipe, la médica por el doctor José Gregorio Hernández y la malandra por el Malandro Ismael.

Ahora bien, en Cali, Medellín y Bogotá es poco frecuente encontrar personas que se hallen inscritas dentro de este culto (11), a pesar de que es usual encontrar



La Santa Muerte, por Luis Carlos Castro Ramírez, Bogotá, 2014.

imágenes de las Tres Potencias Venezolanas, María Lionza, el Indio Guaicaipuro y el Negro Felipe, en los altares de algunos espiritistas-santeros, ellos se encuentran ahí, más en virtud de sus atributos de poder que en el sentido de ser sujetos de veneración. Asimismo, sucede con las cortes, las cuales en ocasiones son nombradas durante algunas misas espirituales, en virtud de conjurar fuerzas espirituales que se presenten a brindar “luz” a los partici-

pantes de tales ocasiones sociales. El camino de Wilson en el palo y la santería fue producto del encuentro con un babalawo colombiano. Como se ha dicho, es usual que estos conduzcan a sus ahijados o a personas que desean iniciarse a territorio cubano. Tras su regreso de Venezuela fundaría la tienda esotérica, abriendo un espacio de circulación de mercancías utilizadas en los diferentes sistemas religiosos afro.

a mí como a mi entorno social. He seguido siendo la misma persona y siento que he evolucionado como ser humano, porque todos los días conozco los problemas y las debilidades de nosotros como seres humanos. Las dificultades que viven cierta gente, que a veces uno nunca las vive, pero siente como el cliente sufre, te vuelven más sensible ante la realidad de las personas. Entonces, en esa parte pienso que me



Las Tres Potencias, por Luis Carlos Castro Ramírez, Bogotá, 2014.

Al mismo tiempo, el almacén le permitiría establecer un lugar de consulta y de formación de ahijados suyos en la ocha, quienes llegaron con el paso de los años.

Para Wilson, al igual que para algunos de los religiosos que lideran los espacios de Cali y Medellín, su paso por la religión no ha estado exento de dificultades, de este modo, se produce una transformación de sus relaciones sociales como consecuencia de su elección espiritual.

“La religión me ha cambiado no tanto

ha mejorado, pero en la parte social ha sido un bloqueo muy grande porque, por ejemplo, tú conoces a alguien que te interesa y lo primero que te pregunta es: ‘¿tú qué haces?’, ‘¡ah, tú eres santero!’. Entonces, inmediatamente, la gente asimila la santería con el brujo, con el hechicero, con el tipo malo y con el diablo. En varias ocasiones he sentido que me han cerrado muchas puertas en la parte social, los amigos y los conocidos. Igual no he dejado que afecte mi vida, al contrario, también he ganado muchos amigos y gente que me aprecia” (entrevista con Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

Al igual que muchas de las personas que pasan por el santo, Wilson refiere las dificultades de un entorno que desconoce la práctica religiosa afrocubana. Su narrativa señala los cambios que experimenta a partir del ejercicio religioso y las tensiones que comienzan desde el mismo momento del *yaboraje*. El *yaboraje* hace referencia al año siguiente que transcurre desde el momento en que la persona pasa por la *kariocha* o iniciación dentro de la santería. Este año está caracterizado por una serie de prescripciones que la persona que ha atravesado por este ritual de paso debe cumplir, entre estas obligaciones están las de vestir por un año de blanco, y que se convierte quizás en la de mayor visibilidad y un marcador diferencial con el resto de la sociedad.

“Es un problema social o al menos aquí en Colombia. En Venezuela uno se da cuenta que todo el mundo se viste de blanco y es normal, tú vas por la Avenida Varal y ves fácilmente, en un día, quinientas personas vestidas de blanco con collares y la gente que pasa de civil ni se inmuta, eso es una Cuba pequeña. Pero, cuando duré un año aquí vestido de blanco eso fue bárbaro, ‘¿Wilson y te volviste enfermero, eres médico o qué haces ahora?’. En una ocasión llevé a un ahijado mío para que se hiciera el santo, él iba vestido de blanco con un gorrito del mismo color, y en el aeropuerto le dijeron, ‘¿Ay señor usted está enfermito?’. La gente disocia porque no tienen el conocimiento, uno debe entenderlo, eso es como cuando tú ves la mujer evangélica con falda blanca, moña recogida y la biblia debajo del brazo. Debes entenderlo, son sus creencias y quieren transmitirles a los demás lo que ellos

saben, es normal. La única diferencia es que ellos sí transmiten lo que aprenden en su iglesia y nosotros no. ¿Por qué? Porque hay muchas ceremonias de cuarto cerrado, son muchos secretos que no se pueden dar a menos te hayas iniciado” (entrevista con Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

A pesar del peculiar recuerdo de Wilson de su *yaboraje*, este no revela tensiones fuertes como en casos manifestados por religiosas y religiosos de Bogotá, Cali y Medellín. Específicamente, me refiero a confrontaciones sociales directas durante su período de *yaboraje*, en las que reciben acusaciones de brujería y se les ve despectivamente, aun cuando las personas no tienen claridad del significado de su indumentaria ni a qué pertenecen o a qué se dedican. De hecho, Wilson narraba su experiencia de manera risueña y desenfadada, lo cual puede explicarse, en parte, por el hecho de que hubiese transcurrido un lapso significativo de tiempo, desde el momento en que él pasara por el ritual iniciático de *ocha*, lo cual le había permitido decantar dicho proceso. No obstante, deja en claro la extrañeza que tienen algunos bogotanos ante la singular vestimenta de quienes acaban de realizar su *kariocha*, la suerte de anormalidad que él introduce en el espacio bogotano y que lo lleva a la remembranza de la Avenida Varal como una “Cuba pequeña”, mientras que aquí es “bárbaro”.

Por otra parte, el religioso refiere dos puntos fundamentales, el tema del aprendizaje y el papel del secreto. La dinámica del aprendizaje, para quien se inicia, es un punto significativamente problemático, más aún cuando la persona debe regresar a su país de origen.

La fragilidad de las casas religiosas en Bogotá aumenta la dificultad en el adiestramiento, el novicio debe en ocasiones asumir su aprendizaje de forma autodidacta o mantener sus poderes (consagraciones) en un estado de pasividad permanente. Es decir, que esas consagraciones recibidas en cada una de las ceremonias, como consecuencia del desconocimiento del iniciado, suelen pasar a ser, antes que las divinidades que encarnan, simples objetos decorativos, pues la mayoría de las veces, el novicio no tiene ni siquiera el conocimiento para realizarles las atenciones necesarias, que conlleva el hecho de haberlas recibido. Y en este sentido, el vínculo y la comunicación que se establece entre la divinidad y el practicante se rompen. Esto genera una suerte de dependencia de sus padrinos o de otros religiosos que hayan tenido la posibilidad de desarrollar dicho conocimiento.

“Yo he optado por ejemplo por ir a Venezuela y conseguir mucho libro, tener contacto con santeros, babalawos y paleros que vienen a mi negocio. En el transcurso de los últimos diez años he ido recogiendo información así, el cincuenta por ciento con otros religiosos y libros, y el otro cincuenta me lo ha dado directamente la prenda, los chamalones y los caracoles. La misma prenda habla para mí cuando yo no sé, entonces yo le digo, ‘bueno ayúdeme a resolver, qué hago’, yo le pregunto al muerto, ‘¿puedo hacer esta obra?’” (entrevista con Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

De este modo, el aprendizaje también puede tender puentes más allá de lo nacional, que faciliten la adquisición de conocimientos. En el caso de Wilson, el funcionamiento de la

tienda le ha permitido contacto sostenido con otros religiosos. Adicionalmente, él introduce un punto de extrema relevancia, la comunicación con los seres trascendentales que se han vinculado a él, tras cada uno de los procesos iniciáticos. El intercambio entre él y la prenda o entre él y los santos va ser conseguido a través de ciertas tecnologías.

Entiendo la idea de tecnología como el proceso de diseño de una serie de dispositivos encaminados, en este caso, a diagnosticar la enfermedad y a intervenirla de modo directo o indirecto. Además, recojo la acepción griega en la que la *tecné* no es reducida a lo puramente instrumental, sino que comparte la noción de arte (Castro Ramírez, 2010: 70).

Anteriormente, esta noción había sido empleada para referirme a los instrumentos de registro que se emplean dentro en ocha-ifá y el espiritismo —*obí*, *diloggún*, *ékuele*, tabaco y cartas entre otros— en su relación con el diagnóstico e intervención del malestar, así como al cuerpo *montado* por las distintas entidades. No obstante, la noción de tecnología puede hacerse extensiva a otros dispositivos empleados en los distintos complejos religiosos, con diversos fines. En este caso concreto, lo señalado por Wilson soporta tal afirmación. Tanto los chamalongos como los caracoles se convierten al mismo tiempo en tecnologías terapéuticas y de aprendizaje. Esto por cuanto es a través de estos sistemas y de los signos que emergen durante su utilización, que se configura en la praxis religiosa de Wilson, no solo un mecanismo de diagnóstico del malestar sino también, como él lo señala, un dispositivo por medio del cual obtener un conocimiento acerca de cómo resolver ciertas problemáticas. Aunque,

en principio, diagnosticar y aprender a través de los chamalongos no pareciera diferenciarse de lo que sucede con las tecnologías empleadas en ocha-ifá, —el diloggún y el ékuele—, la diferencia en buena medida radica en que en el sistema ocha-ifá cuando se emplean estos mecanismos, estos cuentan con un conjunto de *odu* (signo o letra) soportados por un amplio corpus literario que contiene la información sobre situaciones que aquejan a las personas y el cómo solucionarlas. Cada *odu* especifica las obras que se pueden emplear ante tal o cual inconveniente que se deba afrontar, mientras que en el palo este corpus literario es menor, y lo más importante, existe un alto grado de “inspiración” del especialista, el cual es puesto a funcionar mediante prueba de ensayo-error.

Este singular modo de acceder al conocimiento conlleva a una reinención propia de las religiones afro dentro y fuera de sus territorios de procedencia. A pesar de que el religioso bogotano es santero y sus ahijados nacen dentro de la ocha, los mecanismos de trabajo de Wilson son altamente eclécticos. Esto no es algo radicalmente distinto del proceder general de otros religiosos inscritos en estos sistemas de referencia. Empero, dentro de su práctica religiosa, influenciada por el espiritismo venezolano y cubano, el palo y la santería, el bogotano ha diseñado, por ejemplo, un singular dispositivo de adivinación-interpretación en el que se mezclan los caracoles denominados por el chamalones y las patipembas (firmas) del palo sobre un tablero que recuerda el *até* empleado en ifá.

“Es una mezcla de un poquito con todo, entendés, yo tiro los caracoles o los chamalo-

nes igual al frente de la nganga, al frente de los muertos míos, pero al mismo tiempo se mueve el espiritismo y la parte de los eggun (muertos). El chamalón funciona con las mismas caídas, la única diferencia es que, dentro del tablero que tú ves, con estas firmas o patipembas dice una cosa diferente dependiendo del cuadro donde caiga cada caracol. Yo nunca he visto que nadie más lo haga, es lo que te explicaba. Pero funciona para mí, ¿entiendes? Entonces, en algunas ocasiones yo he hecho algunos registros con otros paleros y ellos preguntan a su manera y yo pregunto eso mismo en mi tablero y tiene que decir lo mismo, porque lo que tiene que estar hablando ahí es un eggun. El eggun que trabaja conmigo” (entrevista con Wilson Ogbe-She, 15 de junio de 2012).

La idea de este tablero para la realización de las consultas, explica él, fue algo que su muerto le indicara tiempo atrás. Los modos de consulta que él emplea han cambiado con el tiempo, durante varios años, señalaba el religioso: “al tener la capacidad de incorporar espíritus, esta era su forma de atender y resolver”. Empero, esto significaba un desgaste físico para él, razón por la cual pasó a consultar con cartas y tarot, lo cual, como mencionaba antes, había sido producto de la influencia de su madre que tenía ese don. Un nuevo cambio ocurre cuando atraviesa por los rituales iniciáticos en el palo y la santería, en los que adquirió nuevos conocimientos que devendrían en el sistema de adivinación descrito. A pesar de haber recibido el santo, Wilson aclara que fundamentalmente sus trabajos los realiza desde el palo monte.

Aquí aparece una tensión, constantemente referida por otros religiosos, esta es, el

espectro del “atraso” que pesa sobre el palo. Por tal razón, y aunque está rayado, el bogotano no pasó por la ceremonia dentro del palo que lo convertiría en tata y le permitiría a su vez iniciar a otras personas. La advertencia vino de su padrino, quien constantemente le recalca este hecho, insistiéndole en la necesidad de que él siguiera avanzando en la ocha y trabajara menos el palo para que no le produjera “atraso” con el santo.

Conclusiones

El caso del santero bogotano es relevante, por cuanto establece una diferencia en relación con otros religiosos que se encuentran en la capital. La distinción tiene lugar no solo por su itinerario religioso, sino por la creación de la tienda esotérica que le ha permitido tener un contacto permanente con diferentes practicantes y clientes. Si bien es cierto que muchos de los santeros, babalawos y espiritistas de la ciudad mantienen un acercamiento con las personas allegadas a sus casas, el espacio de la tienda Elegguá, dada la dinámica que tiene y el alto flujo de personas que a diario visitan el lugar, se convierte en un escenario ideal de contacto e intercambio.

Al mismo tiempo, la Tienda Elegguá le ha dado la posibilidad a Wilson de “mapear” y reflexionar, parcialmente, el movimiento de las religiones de inspiración afro en Bogotá. Al preguntarle al religioso bogotano por los itinerarios de hombres y mujeres dentro de estas prácticas en la capital, él propone que estos se generan por la búsqueda de soluciones que tienen un interés, principalmente, centrado en problemas económicos y afectivos. Esto, desde su punto de vista, se diferencia de las búsquedas

en Cali y Medellín, ciudades en donde él presume —de manera acertada— que se persiguen fines asociados con la demanda de protección de las personas, en medio de un clima de violencia que resulta mayor al de Bogotá.

Finalmente, más allá de lo que se ha argumentado o de lo que es explicado por el religioso bogotano, es importante reiterar la dinámica de cambio permanente del fenómeno religioso de inspiración afro en Bogotá y en general en el país. A diario se abren y se cierran casas-templos, nuevos colombianos son iniciados o aumentan el nivel de sus consagraciones en la búsqueda de una especialización religiosa cada vez más alta con miras a buscar una independencia religiosa; se fortalecen las relaciones a nivel transnacional, no solo con Cuba, sino también con otros países como Venezuela y Brasil, la presencia de religiosos originarios de estos países muestra la transformación de la escena religiosa. Al mismo tiempo, otros sistemas religiosos como el vodou cubano, el candomblé, la umbanda, el ifá nigeriano y otras reinterpretaciones de carácter nacional afro de estas espiritualidades se abren paso, mostrando una dinámica creciente de estos sistemas de referencia en el mundo contemporáneo.

Notas

1. Al hablar de religión o los religiosos en el contexto del artículo, me refiero a una categoría que emerge del trabajo de campo por parte de los practicantes. Fundamentalmente, religión se refiere a los sistemas de ocha-ifá, el o los espiritismos y el palo monte en sus diferentes vertientes. Así, el religioso es la persona que se encuentra adscrita a uno o varios

de estos sistemas de referencia.

2. Divinidades yorubas asociadas a las fuerzas de la naturaleza.
3. También conocida como prenda o calde-ro es el receptáculo y fundamento ritual de la regla de palo. Esta se encuentra animada por el nfumbi (muerto) y por el mpungo, divinidades dentro de este sistema religioso, las cuales se encuentran vinculadas a fuerzas de la naturaleza.
4. Hago referencia a los hombres, porque dentro de la tradición del ifá cubano son ellos y no las mujeres las que tienen paso hacia el sacerdocio de ifá. El caso contrario se presenta en el ifá nigeriano en donde las mujeres si tienen camino religioso dentro de este sistema de referencia y quienes se inician son conocidas como iyáonifá o Ìyánifá.
5. Esto es algo que se puede afirmar con base en la producción bibliográfica existente. Una revisión rápida de los documentos almacenados, por ejemplo en una base de datos como JSTOR, muestra que entre artículos y revisiones de algunos libros publicados, el complejo santería-ifá cuenta con alrededor de 6.892 documentos, frente a 1.752 que versan sobre el palo monte y 22 entre el vodou cubano y las varias formas de espiritismo en la isla. En relación con este último grupo, algunos artículos solo hacen referencias esporádicas a dichos sistemas. Este mismo panorama tiene lugar cuando se considera la producción de libros dentro y fuera de Cuba. Acceso a JSTOR 01-07-2014.
6. Recuérdese en este sentido, *El corazón de las Tinieblas* (2009/1902) libro escrito por el polaco Joseph Conrad en lengua inglesa. Considérese también las críticas a este texto sobre la mirada colonialista de Conrad hechas por Achebe Chinua (1977) y Marianna Torgovnick (1990).
7. Esto es especialmente claro en trabajos hechos, muchos de ellos, por religiosos-académicos pertenecientes a la línea de ifá nigeriano, algunos de ellos también han transitado dentro de las reglas cubanas. En este sentido, se arguye, por ejemplo, sobre el carácter binario del sistema adivinatorio de ifá, el cual es comparado con los sistemas computacionales, o las relaciones entre ifá, genética y la cibernética, también algunos de estos autores tienden a la búsqueda de paralelos y herencias con la cultura egipcia que se tiene como paradigma de las civilizaciones del mundo (Betancourt, 2007).
8. Desde 2006 cuando inicié el trabajo de campo sobre religiones de inspiración afro en Bogotá, tan solo he tenido conocimiento de tres almacenes esotéricos más, dos de los cuales desaparecieron y un tercero que fue inaugurado bajo el nombre de Colombia Yoruba, Botánica en 2015, por un babalawo colombiano.
9. Es otra manera para referirse a los fenómenos de montar. El uso de este término es más común en el espiritismo venezolano y dentro de la umbanda.

10. El religioso bogotano señalaba como el nombre de su tienda, “Elegguá”, había surgido antes de que le dijeran que este era su ángel de la guarda, para él esto se convertía en una suerte de premonición avisada por sus muertos y por Elegguá mismo.
 11. Una espiritista años atrás narraba la existencia de un templo dedicado al Culto de María Lionza, el cual se encontraba al lado del famoso Templo del Indio Amazónico en Bogotá. Según la espiritista, entre ambos establecimientos había tenido lugar una guerra brujesca, la cual condujo a la desaparición de la casa de María Lionza. Sin embargo, esto es algo que es difícil de ser corroborado, por la casi inexistencia de trabajos académicos dedicados al análisis de escenarios que se dedican a ofrecer soluciones del aquí y del ahora, los cuales caen bajo la amplia etiqueta de lo “esotérico”.
- Bibliografía**
- Achebe, C.
- 1977 An Image of Africa. *The Massachusetts Review*, 18 (4).
- Amodio, E.
- 2009 Las cortes históricas en el culto a María Lionza en Venezuela: construcción del pasado y mitologías de los héroes. *Revista de Economía Ciencias Sociales*, 15 (3).
- Betancourt Estrada, V.
- 2007 *Ifáismo y ciencia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Capone, S.
- 2008 De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión ‘neoafricana’. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. K. Argyriadis, et al (eds.). México, D.F.: El Colegio de Jalisco, A.C.
- Castro Ramírez, L. C.
- 2015 *Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia*. Tesis doctoral. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- 2011 Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. *Maguare*, 25 (2).
- 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*, 31.
- 2008 Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la Regla de Ocha y el Espiritismo bogotano. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 6.
- Cohen, R.
1997 *Global Diasporas. An Introduction.* London: Routledge, Tylor and Francis Group.
- Conrad, J.
2009 [1902] *El corazón de las Tinieblas.* Barcelona: Random House Mondadori.
- Cros Sandoval, M.
2006 *Worldview, the Orichas, and Santería. Africa to Cuba and Beyond.* Gainesville: University Press of Florida.
- Edwards, B. H.
2001 The Uses of Diaspora. *Social Text*, 19 (1).
- Fernández, A. y Barreto, D.
2002 El Culto a María Lionza: del pluralismo espiritista a la contestación. *Antropológica*, 96.
- Ferrándiz, F.
2004 *Escenarios del cuerpo. Espiritismo y sociedad en Venezuela.* Bilbao: Universidad de Deusto.
- 1999 El culto a María Lionza en Venezuela: tiempo, espacios, cuerpos. *Alteridades*, 9 (18).
- James Figarola, J.
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.
- Jobson, R.
2011 Wanderers in Time and Space Nation, Diaspora, and Temporality in Trinidad and Tobago. *Penn Humanities Forum on Virtuality*. Visitado 16-01-2012. http://repository.upenn.edu/uhf_2011/5.
- Johnson, P. C.
2007 *Diaspora Conversions. Black Carib Religion and the Recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Juárez, N.
2009 Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México. *Stockholm Review of Latin American Studies*, 4.
- Ochoa, T.
2004 Aspects of the Dead. En Cuba Today. Continuity and Change since the 'Periodo Especial'. M. Font (ed.). New York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Ortiz Martínez, M. J. y Castro Ramírez, L. C.
2014 'Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo': redefiniciones identitarias y género en la regla vryyumba. *Maguaré*, 28 (1).
- Packer, M. y Tibaduiza, S.
2012 A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination. *Revista Colombiana de Psicología*, 21 (2).
- Rosbach de Olmos, L.
2009 Santería Abroad. The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests. *Anthropos*, 104.
- Rosbach de Olmos, L.
2007 De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias*, 7.
- Salas, Y.
1997 Una biografía de los 'espíritus' en la historia popular venezolana. *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, 45.

- Saldívar, J.M.
2015 *Con los Ancestros en la Espalda. Transnacionalización, Localización y Filtración Cultural de la Santería Cubana en Santiago, Chile y la Paz, Bolivia (1990-2012). Tesis doctoral en antropología.* Chile: 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*, 21 (1).
- Schmidt, B.
2008 *Caribbean Diaspora in the USA. Diversity of Caribbean Religions in New York City.* Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Company.
- 2008 El yajé, el purgatorio y la farándula. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 6.
- 2002 El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias. *Documentos CESO*, 33. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Wade, P.
2002 *Música raza y nación: música tropical en Colombia.* Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia-Departamento Nacional de Planeación-Programa Plan Caribe.
- Waxer, L.
2001 Las Caleñas Son Como Las Flores: The Rise of All-Women Salsa Bands in Cali, Colombia. *Ethnomusicology*, 45 (2).

Resumen

El artículo examina la recomposición y dinámica de los sistemas religiosos afrocubanos en Bogotá (Colombia) y los itinerarios de practicantes y personas que se acercan a estos otros sistemas de referencia. Lo que se hará evidente con estas religiones de la diáspora en la capital colombiana, es el mayor posicionamiento del complejo ocha-ifá (santería-ifá) en relación con otros sistemas como el espiritismo

Torgovnick, M.
1990 *Gone Primitive: Savage Intellectuals, Modern Lives.* Chicago: University of Chicago Press.

Uribe Tobón, C. A.

cruzao y el palo monte. Aunque el escenario de análisis es Bogotá, se aludirá a otras ciudades del país con el fin de contrastar algunos aspectos relevantes, los cuales ponen de manifiesto que la práctica religiosa trasciende la escena religiosa e incide en cada uno de los espacios de la cotidianidad de sus practicantes.