

El candomblé en Bogotá:
emergencias, corporalidades y experiencias

Por:
Diana Torres Alape

Director:
Eduardo Restrepo

Maestría en Estudios Culturales
Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá
2018

Yo, Diana Alexandra Torres Alape, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

Firma

Diana Alexandra Torres Alape

Fecha

Al pai Juan Manuel Quintero, Ney Suarez, Juan Guillermo Medioreal y a la comunidad del candomblé de Bogotá, quienes me permitieron compartir con ellos y conversaron amablemente conmigo sobre la forma como recrean la religión en este contexto. Sin ellos no hubiese sido posible escribir una palabra de este trabajo.

A Eduardo Restrepo porque no hay masoquismo más grande que ser mi tutor por segunda vez. Le agradezco las clases, sus aportes, todo lo aprendido y su genuina preocupación porque este trabajo y mi ejercicio académico tuviesen el tono de los estudios culturales. También porque cree en mí, creo. A él mi profunda admiración por su forma de ser y por su trabajo intelectual y político.

A Marcio Goldman por su amabilidad, por escucharme, responder mis correos y permitirme acceder a la literatura sobre candomblé y otras religiones de matriz africana que maneja en sus cursos.

A Luis Carlos Castro, por su rigurosidad y compromiso con los estudios de las religiones de inspiración afro. Gracias a sus aportes, las largas conversaciones y las tardes de acompañamiento a mi escritura. ‘Porque le importa más a él que a mí’.

A Olmo Uscátegui, por ayudarme con la corrección de estilo, acompañada de divertidas lecciones de escritura, ron, música y cariño.

A mi mamá Esperanza, mi papá Juan Carlos y mi hermano Juan, porque nos amamos, me apoyaron y sufrieron conmigo todos los esfuerzos que hice para lograr la culminación de esta maestría y sobretodo de esta tesis. Les agradezco que siempre puedo contar con sus voces de aliento: “¿en serio piensa seguir estudiando después de todo esto?”

A los otros dos miembros de mi familia, Pillito y Nanny, quienes me alegraron siempre que lo necesité y me convirtieron en una persona más sensible y feliz.

Finalmente a todas las personas que nunca dejaron de creer en mí.

Contenido

Introducción	1
Capítulo 1 Condiciones de emergencia del candomblé en Bogotá	9
Génesis: historia de un futuro pai del candomblé.....	11
La consulta, lo espiritual y lo energético: esoterismo y candomblé.....	21
Hacia la consolidación de la casa de orixás de candomblé en Bogotá.....	30
Capítulo 2 Economías espirituales, trayectorias religiosas y tensiones sociales	42
Mercado espiritual y tendencias “alternativas”: prácticas esotéricas, religiosas y terapéuticas en perspectiva del candomblé.....	43
Caracterización de los practicantes.....	54
Condiciones de aceptación de las religiones de la diáspora en Colombia.....	59
Ritos de paso: jerarquías y dignidades religiosas	62
Cotidianidad en el candomblé	74
Capítulo 3 El poder y la agencia en las fiestas de orixás: trance-posesión como espacios rituales de recomposición de la cotidianidad social	91
Disponer el cuerpo, el espíritu y el espacio: antesala a la fiesta de orixás	93
Cuerpos montados y encuentros espirituales como formas de agenciamiento.....	101
Consideraciones finales	114
Referencias citadas	120
Glosario	132

Listado de figuras

Figura 1. Logo de la casa religiosa del candomblé de Bogotá.	10
Figura 2. Exú de piedra con axé de sacrificio ritual.	24
Figura 3. Tablero de ifá.	26
Figura 4. Los ebós para el orixá Elegguá 27	27
Figura 5. Exús de piedra y de maíz.	31
Figura 6. Representaciones de Yemayá, Naná y Oxúm.	35
Figura 7. Sala de espera de casa de orixás.....	35
Figura 8. Interior de la tienda, cartas del tarot.....	40
Figura 9. Exterior de la casa de orixás del candomblé de Bogotá.....	62
Figura 10. Tienda del candomblé de Bogotá.....	63
Figura 11. Cocos de fundamento en la casa de orixás.....	87
Figura 12. Realización de los cocos de fundamento.	87
Figura 13. Pejí, Elegguá y sus Exús.	94
Figura 14. Día de fiesta de la orixá Obbá.....	95
Figura 15. Vestido de las orixás Obbá y Oxúm 96	96
Figura 16. Elaboración de pejí de la fiesta dedicada a la orixá Oxúm.	97
Figura 17. Pejí para Oxúm, Ossorongá y las brujas ancestrales y Yemayá.	97
Figura 18. Reunión de religiosos.....	99
Figura 19. Altar de los muertos.	105

Introducción

“Vale la pena recordar que todo discurso está ‘situado’, y que el corazón tiene sus razones”.

Stuart Hall (2014: 385).

Este largo viaje por la inmersión en el sistema religioso del candomblé obedece a una historia que comienza durante el último ciclo de mi formación en antropología a mediados del 2012. Para entonces, tenía intención de hacer mi trabajo de grado sobre grupos musicales de carácter afro, con el fin de conocer allí qué clase de resistencias, reivindicaciones y acercamientos de interlocución política se estaban adelantando en alguna organización social de Bogotá. Por tanto, inicié una búsqueda por ese espacio que me interesaba explorar y en internet encontré información sobre la Casa Nacional de Pastoral Afrocolombiana “Gerardo Valencia Cano” (Cepac), en donde tomaban lugar las reuniones de un grupo de investigación denominado Línea de Sistemas Religiosos Afro en Colombia (actualmente Línea de Sistemas Religiosos-Terapéuticos Afro en Colombia), el cual formaba parte de la Red de Etnopsiquiatría vinculada al departamento de antropología de la Universidad de los Andes.

Me comuniqué con los integrantes de la Línea e inmediatamente tuve las puertas abiertas. Entre las personas que lideraban el proceso se encontraba el antropólogo Luis Carlos Castro, quien me sugirió abordar mi trabajo en la Fundación Cultural Zarakua y me recomendó con Leticia Mena Moreno, directora de esta organización. En el trabajo de campo que inicié allí tuve la oportunidad de trabajar también con las personas que pertenecen a la Fundación Kandombeo y Color. Tales espacios organizativos se centran en la enseñanza y exhibición de elementos culturales como la danza y la música, con el fin de potencializar las identidades y los posicionamientos políticos de los jóvenes participantes, a partir de propender por una conexión con elementos considerados como propios de lo ‘negro’ y lo ‘africano’. En el trabajo de campo encontré estos objetivos materializados en

diversas prácticas. Además, tuve la oportunidad de conocer que algunas de las personas que transitan en esas fundaciones, rinden culto a las divinidades africanas del panteón yoruba¹.

En la Fundación Cultural Zarakua ocurre un escenario ritual denominado por quienes participan allí como el “culto a los ancestros”, en donde se establecen conexiones con entidades trascendentes (ancestros u *orichas*) a partir de la presencia de fenómenos de trance-posesión. Esta escena ritual genera continuas modificaciones en las formas como asumen sus cuerpos y sus subjetividades, desde donde se propende por acercamientos a una africanización del ser y de las prácticas.

Encontrarme con esta propuesta espiritual y política que los jóvenes pertenecientes a estas fundaciones movilizaban me llamó la atención por cuanto contenía dos elementos que son de mi particular interés: los procesos de africanización o de acercamiento a lo “negro” que producen las personas y, a su vez, un escenario donde se puede hacer inmersión en un mundo trascendente que encontraba fascinante, en el que ocurren fenómenos de trance-posesión y, por ende, de interlocución directa con divinidades y muertos, adivinación y misterios ocultos. Definitivamente, consideraba todo lo anterior como una alternativa interesante de relación con el mundo que generaba “nuevas” inteligibilidades para acercarse a las recreaciones de lo ‘afro’. En adición, me generó inmensa felicidad conocer a partir de allí sobre las religiones de matriz africana y, por qué no, comenzar a comprender mejor muchas canciones de salsa y de son cubano que tanto me gustan, las cuales están dedicadas a los orichas y hacen alusión a los aspectos que gobiernan de la naturaleza y de la vida de los humanos. Finalmente, y sin ánimo de romantizar, pienso que mi sensibilidad e interés radica, en parte, porque todo lo anterior tiene que ver conmigo y con mi lugar de enunciación, de entenderme como persona marcada como negra o racializada —que el lector imagine mi corporalidad según estos enunciados y su intuición— buscando sentidos y disputas.

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una

¹ El panteón yoruba refiere a la dimensión espiritual en la que habitan los orixás.

identidad esencial redescubierta. Las ‘historias ocultas’ han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas (Hall 2014: 386).

A los dos meses de graduarme del pregrado se me presentó la posibilidad de trabajar como profesora en una universidad, lugar donde actualmente sigo vinculada. Desde ese escenario laboral surgió la idea de hacer una maestría y en busca de cuál podría ser según mis intereses, mis horarios de trabajo y mis condiciones de posibilidad económicas que me permiten gozar de ciertas situaciones de privilegio, accedí a la maestría en estudios culturales de la Pontificia Universidad Javeriana, mi “alma mater”.

De manera que me presenté a la maestría con un ensayo de proyecto de grado sobre el candomblé de Bogotá, pues previamente había conversado con Luis Castro sobre la existencia de una casa religiosa en la ciudad. En adición, intuíamos que no se habían adelantado trabajos académicos centrados en esa religión en Colombia y yo tendría la oportunidad de acercarme a una práctica religiosa de un país que encuentro maravilloso: Brasil. Por tanto, accedí a través de Facebook a comunicarme con los practicantes del candomblé de este contexto, quienes desde el primer día y muy amablemente han compartido conmigo en los tres años que llevo de conocerles. A partir del año 2015 inicié oficialmente mi proceso de trabajo etnográfico en el Ilé Axé Babá Elegguá-Exú Candomblé Colombia (casa religiosa).

El trabajo etnográfico que permitió la elaboración de este documento comprende mi observación y participación en algunas fiestas religiosas de este candomblé, donde acompañé cursos sacerdotales y de candomblé básico. Además, estuve en la casa religiosa en momentos donde no sucedían eventos extraordinarios, con el fin de poder percibir qué acontecía en la cotidianidad del ilé, lugar donde ocurre gran parte de la dinámica ritual y desde donde parte una serie de significaciones que generan sentidos, tales como nuevas comprensiones y corporalidades atravesadas por la inmersión a esta religión. Simultáneamente, accedí a las consultas con los *orixás* que lidera el babalorixá pai (padre

de santo), me hice lectura de tarot con Ney, el babakekeré (sacerdote en rango menor), defumé² tabaco con los practicantes, ayudé a elaborar los pejí (peji) (altar) de las fiestas, hice los rituales que me pedían y preparé mi cuerpo tal cual como se supone se debe hacer para los eventos religiosos que aquí toman lugar. En este transcurso, realicé entrevistas semiestructuradas que por momentos aparecerán en este trabajo, lo que le permitirá al lector acceder a algunas de las narrativas de los practicantes, y elaboré un diario de campo en el que consigné todas mis experiencias. También compartí espacios de la cotidianidad: almuerzos informales, visitas al médico, idas al centro comercial, entre otros. Por otro lado, participé en espacios de ocio, vi televisión, fui al cine, me embriagué, canté y bailé con algunos de los religiosos, aspectos que me permitieron acercarme fraterna y emocionalmente con ellos, así como comprender mejor sus itinerarios religiosos-espirituales. En este trabajo de campo construimos una gran amistad en donde nos vimos fuerte y afectivamente involucrados.

Otro hecho que alimentó notoriamente este trabajo se debe a mis dos cortas estadías en Brasil. La primera de ellas en las ciudades de São Luis y Alcântara, ubicadas en el Estado de Maranhão. Allí, en marzo del 2017, participé de un curso avanzado en estudios étnicos-raciales propuesto por la XVIII Fábrica de Ideas – Escuela Doctoral Internacional. El tema central del evento fue: “patrimonio, desigualdad y políticas culturales” y allí formé parte de la mesa de trabajo sobre “religiones, rituales, fiestas y danzas”. En este escenario tuve la posibilidad de exponer el tema de esta investigación, conversar con académicos que conocen cercanamente las religiones de matriz africana y visitar un par de *terreiros* (casas religiosas) del candomblé, allí pude reconocer algunas formaciones espirituales que son producidas y construidas en los espacios donde toma lugar la práctica religiosa. La segunda fue en la ciudad de Rio de Janeiro durante la semana santa del año en curso, allí pude

² La defumación consiste en aspirar el humo del tabaco sin tragarlo para luego expelerlo sobre un objeto, un ebó o una persona, dependiendo la dinámica ritual que se esté llevando a cabo. Este proceso busca, según los religiosos en Bogotá, potenciar a través de la transferencia del aliento, una activación de los elementales que residen en el tabaco y el licor con el fin de direccionar o hacer posible una intención humana.

percibir, igual que en mi primera interacción en ese país, la familiaridad que existe en Brasil con los orixás y las dinámicas que proponen las religiones que los cultúan.

En este trabajo busco comprender la emergencia, consolidación y continua recreación del candomblé de Bogotá y de la escuela esotérica que toma lugar en la casa religiosa, desde el enfoque del contextualismo, lo que permite un acercamiento a las singularidades y especificidades de la práctica de la espiritualidad afro-brasilera en la capital colombiana. Contemplaré el surgimiento del candomblé en Bogotá y la posterior oferta de servicios que promueve como parte de la formación de un espiritualismo amparado en el sistema económico actual, según las demandas de las producciones culturales globalizadas que se posicionan en nuestros tiempos. El candomblé es una práctica religiosa afrobrasileña que toma lugar en Brasil desde el siglo XIX y se consolida, en principio, gracias a la recreación realizada por los descendientes de africanos en ese país. Por su parte, el candomblé de Bogotá es una práctica que emerge en los años 2000 absolutamente urbanizada y reproducida, mayormente, por personas que transitan en orientaciones sexuales no heteronormativas, lo que le otorga a este candomblé una singularidad producto de “la compleja serie de relaciones que le rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es” (Grossberg 2009: 28).

Durante los tres capítulos se sostendrán las singularidades que establece la emergencia del candomblé en Bogotá, en cuanto entender su especificidad en clave del momento histórico donde surge y la existencia en el tiempo de su práctica por cuenta de los intereses y expectativas de unos actores sociales concretos. Estas elaboraciones contemplarán diferentes tensiones y disputas de poder dentro y fuera del escenario religioso; de igual modo propendo por una comprensión sobre qué de este candomblé es funcional para comprender las demandas espirituales que en el contexto actual se presentan como posibilidades para la configuración de un tipo de sujeto ideal y una vida de bienestar.

En el primer capítulo denominado “Condiciones de emergencia del candomblé en Bogotá” elaboro una historia de la emergencia, consolidación e institucionalización del ilé religioso del candomblé de este contexto. Lo anterior se encuentra relacionado con los efectos diáspóricos y las readaptaciones del sistema religioso para que se puedan configurar

sentidos en el nuevo contexto y en las tendencias de africanización de este ilé según las prácticas ritualísticas que propone. A su vez, en este capítulo comienzo a vislumbrar la importancia de entender el candomblé en relación con la inmersión de personas de orientaciones sexuales no heteronormativas, aspectos que les hicieron optar por esta religión como medio para explorar sus caminos espirituales.

El segundo capítulo denominado “Economías espirituales, trayectorias religiosas y tensiones sociales” sostendré que la ejecución de prácticas de honra y adoración a los orixás, como las de cuidado energético y corporal, obedecen a una clase de experiencia espiritual que se consolida y otorga sentido según su vinculación con algunos discursos que aluden a las propuestas del *New Age* y de los nuevos movimientos religiosos en Latinoamérica, entendidos en relación con las tendencias místico-esotéricas, terapéuticas y espirituales que tienen lugar hoy por hoy en nuestro continente. A su vez, analizo cómo tales experiencias del “mercado alternativo” emergen con fuerza en la actualidad, debido a la practicidad y la solución eficaz que ofrecen en estos momentos de desolación colectiva.

Por otra parte, expongo que las marcaciones sociales donde transitan los simpatizantes de este candomblé establecen relaciones con la religión y la diáspora en términos de posicionamiento político, a lo que se articula que son sujetos periféricos según sus orientaciones sexuales no heteronormativas. En este orden de ideas, señalo cuáles son las características coyunturales en las que se enmarcan las religiones de la diáspora en el contexto colombiano, con el fin de comprender desde qué registros sociales, culturales y de adscripción a las religiones de matriz africana, se consolida la práctica y el accionar espiritual de los religiosos de este candomblé.

Lo anterior, motivó a que indicara cuáles son los ritos de paso y las formas como a partir de estos se configura una producción de cuerpo según las regulaciones y los mecanismos de control que se genera desde la creencia, atravesados por la moral y los “buenos comportamientos”. Finalmente, argumento sobre cómo se produce la cotidianidad religiosa de los creyentes centrada en las normas, las restricciones y las posibilidades de interacción con las divinidades que emergen del sistema religioso de referencia.

En el tercer capítulo, denominado “El poder y lo familiar en las fiestas de orixás: trance-posesión como espacios rituales de recomposición social”, señalo la importancia de la fiesta y, por extensión, de los fenómenos de trance-posesión como mecanismos que regulan la totalidad de la experiencia religiosa de este candomblé, esta es la vía de comunicación e interacción con las divinidades y los muertos que se posiciona como un marcador diferencial de esta práctica espiritual. A la luz de la existencia del trance-posesión, se configuran posibilidades de agencia y nuevas estructuras alrededor de las interacciones, los compromisos y configuración de una comunidad de sentido, desde la que se experimentan ejercicios de solidaridad y cuidado. A su vez, se generan sólidos lazos de relaciones de padrinazgo y emergencias de responsabilidad con los demás creyentes, lo que producirá una clase de experiencia de cara a la consolidación de una familia religiosa. Finalmente, en este capítulo converge una naciente inteligibilidad que trasciende el argumento de la inmersión de los practicantes de este candomblé, debido a que sus orientaciones sexuales no heteronormativas no entran en disputa ni irrumpen sus itinerarios religiosos, en cuanto que pueden acceder y ascender en el sistema jerárquico de referencia, sino que generan fracturas a la imaginación heterosexual ortodoxa para concebir las experiencias espirituales, los escenarios rituales y los acercamientos con las divinidades que generan los creyentes.

Por último, en las consideraciones finales retomo los principales argumentos de cada uno de los capítulos, la forma cómo se articula al campo de reflexión de los estudios culturales y las eventuales posibilidades investigativas que puede ofrecer este fructífero campo de investigación, desde donde los estudios culturales pueden aportar a la comprensión de este fenómeno religioso en el mundo contemporáneo.

Para la lectura de este trabajo es fundamental presentar algunas aclaraciones sobre el uso de palabras de corte religioso y sus significados que obedecen, inicialmente, a la forma escritural que emplean los practicantes del candomblé de este contexto, en donde algunas veces se presentan modificaciones alrededor de las formas escriturales que son utilizadas por los religiosos de los candomblés de Brasil. Esto conforme a que desde la literatura especializada no existe una unicidad fija para referirse a los términos, del mismo modo,

sucede en las grafías que emplean los practicantes. Entonces, cuando aparezcan por primera vez, en cada capítulo, aquellos términos empleados dentro del lenguaje ritual, estos estarán en cursiva, a su lado se presentará la escritura en portugués utilizada con base en algunos referentes académicos que han trabajado el candomblé y, por último, el lector encontrará entre paréntesis su significado más cercano en español. Asimismo, al ser el candomblé un sistema religioso que tiene lo yoruba como sustrato lingüístico principal, por momentos se encontrarán palabras con itálicas correspondientes a la forma escritural originaria. En vista de la dificultad que puede presentar la terminología ritual, he optado por realizar un glosario ubicado al final del texto que contiene las palabras más recurrentes y su significado.

Capítulo 1

Condiciones de emergencia del candomblé en Bogotá

“Todos escribimos y hablamos desde un lugar y un momento determinados, desde una historia y una cultura específicas. Lo que decimos siempre está ‘en contexto’, posicionado”.

Stuart Hall (2014: 385).

El candomblé es una manifestación asociada a la religiosidad afrobrasileña (Bastide 1960 [1971]) que cobra vida, en gran medida, a partir de su presencia en sectores y poblaciones marginalizadas (Giobellina 2009), su lugar de origen es el Estado de Salvador de Bahía en Brasil. Emerge aproximadamente a mediados del siglo XIX (Prandi 2004) y es concebida como una práctica simbólica-cultural de creencias profundamente arraigadas a la experiencia social de sus creyentes, donde sus principios, rituales, ceremonias, códigos y sistemas simbólicos se configuran y reproducen a partir de la tradición oral (Berkenbrock 2012, Martins 1997, Miranda y Alves 2007).

Desde la perspectiva de algunos teóricos que han contribuido al campo de conocimiento de las religiosidades afrobrasileñas se ha pensado, de manera general, que el candomblé es una religión que propende por un acercamiento espiritual a las divinidades africanas de la tradición yoruba, llamadas *orixás* (Bastide 1960 [1971], Capone 2004, Goldman 1984, Matory 2005 y Verger 1997). La interacción con estas divinidades cobra vida a partir del acercamiento a las mismas en espacios individuales o colectivos de ritualidad y danza, donde se propician gestos espirituales de adoración y devoción, los cuales significan la creencia (Shirey 2009). La experiencia religiosa dentro del candomblé se produce en torno a la afirmación del poder e influencia de los orixás para gobernar el destino de los sujetos, dichas divinidades administran y median la vida de los seres humanos. Las divinidades establecen puentes de comunicación con la comunidad de creyentes a través de la tramitación de posibilidades de protección, interdicción y sanción; aspectos que constituyen la base del proceso ritual y de la cotidianidad del candomblé (Goldman 2005).

Esta religión afrobrasileña hace presencia informal desde hace poco más de diecisiete años en Bogotá y de manera institucional a partir del establecimiento y conformación de una comunidad de religiosos para el año 2004, la cual se reúne en un espacio denominado Casa de Orixás: Ilé Axé Baba Elegguá-Exú Candomblé Colombia. En Bogotá, las prácticas asociadas al candomblé se pueden rastrear para comienzos del año 2000 a partir de una persona en particular: Juan Manuel Quintero, quien en la actualidad ocupa el rango sacerdotal y espiritual más alto al que pueden acceder las personas dentro del candomblé, el de *babalorixá pai* (padre de santo)³. Él ha difundido y consolidado esta religión de matriz africana en la capital colombiana. La comunidad religiosa que lidera el pai colombiano es la única que practica candomblé en el país, o por lo menos de manera colectiva y reconocida, como consecuencia de sus adelantos en el proceso de institucionalización del *Ilé* (casa religiosa). Así, es importante resaltar la condición de emergencia de esta religión en Bogotá que inicia, ciertamente, con la historia de vida de Juan Manuel.



Figura 1. Logo de la casa religiosa del candomblé de Bogotá.

³ Juan Manuel Quintero es reconocido dentro de su comunidad de religiosos como *babalorixá pai*, distanciándose del término *pai de santo*, con que usualmente se denomina su rango dentro de esta práctica religiosa. La distinción se produce en un intento de distanciamiento frente a las conceptualizaciones judeocristianas.

Génesis: historia de un futuro pai del candomblé

Nací de una madre muy joven, quien para el momento del parto contaba con apenas 15 años. Ella provenía de una familia exageradamente pobre compuesta por una mujer campesina recolectora de café y jornalera en las plantaciones de caña de azúcar de algunos municipios de Cundinamarca, quien tuvo que huir en una noche marcada por la violencia y el maltrato al que fue sometida por su pareja y padre de sus dos niñas. Ese viejo era finquero y terrateniente de algunos municipios de la región del Gualivá en Cundinamarca. Mi madre se crió en Villeta en situaciones muy difíciles donde el hambre y la necesidad marcaban su diario vivir. Empieza a trabajar desde muy niña en casas de familia de pueblo.

A los 14 años mi madre trabajaba en un balneario y conoce a mi papá, quien para ese entonces se desempeñaba como funcionario de la salud pública. Al conocerse la enamora y luego la embaraza, creando una verdadera tormenta en el seno de su familia, razón por la cual mi madre terminó pasando su embarazo en Puerto López (Meta).

Mi padre viajó a otro lugar y dejó a mi mamá embarazada, y justo el día del parto, aparece para poder pagar la cuenta del hospital. Yo nací en Puerto López, el 31 de octubre de 1974, siendo hijo de un hombre de rancia historia familiar y quien no terminó su carrera profesional como médico. Mi infancia transcurre en circunstancias de extrema pobreza y también en situaciones de violencia familiar. Soy hijo de un hombre machista, violento, egoísta, misógino, arrogante y orgulloso de su apellido y de su descendencia. De la unión de mi padre y de mi madre existe también una hermana que hace parte de la comunidad religiosa del candomblé.⁴

Juan Manuel transcurrió su infancia y adolescencia en Puerto López (Meta), lugar donde afirma haber pasado por múltiples carencias materiales y pocas oportunidades. Sin embargo, hace particular énfasis en mencionar que las situaciones de escasez en las que vivió despertaron en él un interés por las labores desde un enfoque social. Así, a los 16 años contribuyó en la conformación de la Junta de Acción Comunal de su pueblo, con un interés inicial que apuntaba al mejoramiento de las viviendas, aspecto que lo llevó a participar en política y a darle trascendencia a su accionar social y comunitario.

⁴ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 27 de agosto de 2015.

Otro aspecto de su vida que recuerda con gran entusiasmo se centra en su llegada a Bogotá en 1990, año en el que inicia sus estudios en sociología en la Universidad del Rosario, motivado por la vida comunitaria de su pueblo. Trabajó en una firma de arquitectos llamada Skalenos como director de obra, dada su experiencia en construcciones de infraestructura urbana y viviendas. A los 21 años afirma ser elegido concejal de Puerto López y empieza su vida política tanto en el Meta como en Cundinamarca. Durante esta misma década ingresa en la campaña electoral del entonces candidato y posterior presidente Ernesto Samper Pizano.

El pai relaciona su sensibilidad social con el gusto que nació prematuramente en su vida por los aspectos psíquicos, espirituales y religiosos, los que acompañaron sus inquietudes constantemente, afirmando que:

Desde que era niño soñaba con ser sacerdote, mis juegos infantiles consistían en ponerme un camisón blanco de mi madre, subirme en un banco y desde allí dictar la misa; mis feligreses eran los niños de mi vecindario. El tema religioso siempre despertó gran inquietud en mí e ir a la iglesia católica del pueblo era uno de los eventos que más me motivaban al no haber televisión ni juguetes.

Un fenómeno de carácter psíquico tenía lugar en mi cotidianidad, puesto que las precogniciones eran el pan diario de mi vida. Yo adivinaba ciertos sucesos que posteriormente acontecían y me atraían los relatos mágicos o místicos de mi familia, amigos y vecinos. Las historias de brujas, espíritus, hechiceros y de los médiums, eran mi loca pasión por el mundo de lo oculto y de lo misterioso.

En una de las ferias del pueblo, teniendo 14 años, conocí a un hombre que vendía libros de carácter esotérico, quien me habló por primera vez de un libro que contenía los secretos mágicos del demonio, se llamaba San Cipriano, también me habló de los famosos libros de espiritismo de Allan Kardec⁵. Sufrí muchísimo a lo largo de un año, ahorrando moneditas para comprar el libro de

⁵ Allan Kardec es un pedagogo y escritor francés, quien a partir de El libro de los espíritus difundió el espiritismo como pensamiento filosófico por Europa que llegó a países como Brasil durante el siglo xix (Lang 2008). El espiritismo kardeciano establece relaciones con el mundo material y el mundo de los espíritus o los denominados seres del mundo invisible, como una virtud producto del buen actuar cotidiano de los sujetos (Kardec 1987 [2010]). En adición, se considera dentro de este pensamiento el fenómeno de la reencarnación y se parte del postulado que “la felicidad verdadera se encuentra fuera de este mundo; es decir, solo es posible en el plano o mundo espiritual hacia el cual el hombre debe encaminar su progreso” (Castañeda y Hodge 1998:13).

San Cipriano y cuando lo tuve, me decepcioné pues las fórmulas mágicas allí contenidas estaban escritas en un latín rígido y, además de eso, la lista de elementos para los rituales eran inconseguibles [...] rituales para volverse millonario, tener el poder de la palabra, hablar con los muertos, descubrir secretos y volverme invisible [risas], es que tenía 14 años.⁶

El pai adquirió los libros de Kardec en la feria del pueblo, intentó cada una de las prácticas espiritistas con la ilusión de que Dios le concediera permiso para hablar con los espíritus y, así, poder tener el privilegio de conocer verdades ocultas que la mayoría de seres humanos desconoce. Sin embargo, tras fallidos intentos optó por creer que el autor Allan Kardec era un charlatán y que los espíritus no vendrían por los métodos y las oraciones católicas que él proponía. Un par de años después tuvo acceso a libros sobre gnosticismo cristiano, los cuales le permitieron alejarse lentamente de la idea de hacerse sacerdote católico y lo llevaron a indagar sobre temas de carácter esotérico, hechos que lo involucraron “en lecturas profundas de metafísica”.⁷

Considera que autoras como la venezolana Conny Méndez y la puertorriqueña Muñeca Geigel moldearon su pensamiento y comportamiento, quienes trabajan desde los preceptos de la autoayuda y la superación personal. Conny Méndez desde la metafísica cristiana afirma que “el propósito [de la vida] es el de transformar el patrón mental que ha estado dominado en el subconsciente, o sea, el clima mental en que has estado viviendo, con toda su serie de circunstancias negativas” (2003: 2). Estas perspectivas de pensamiento han influenciado en la visión de mundo del actual pai del candomblé en Bogotá quien desde este punto de vista afirma que “el poder de la palabra y la oración” se convirtieron en su cotidianidad, sumado esto a una constante inconformidad con su condición social y económica. Dichos aspectos le hicieron “añorar una realidad personal y familiar distinta; soñé con partir de mi pueblo, evolucionar, tener éxito y convertirme en un ser espiritual”.⁸

De acuerdo con lo anterior, el pai considera que un hecho trascendental en su camino religioso y espiritual ocurrió en la iglesia de su pueblo, cuando una tarde quiso acercarse al

⁶ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

⁷ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

⁸ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

lugar para hacer oración. Al momento de ingresar un feligrés tomó el micrófono e inició una oración para pedir por el alma de los brujos, espiritistas y jóvenes que creían en hechizos. Al percibir la intención de este hombre, optó por no volver a ceremonias católicas y buscar a Dios en los cultos cristianos.

Anduve en los cultos evangélicos, luego traté de incursionar con los testigos de Jehová y terminé yendo a los cultos de la oración fuerte del Espíritu Santo. Pero, la estocada final para alejarme de cualquier organización o iglesia cristiana, fue que vine a asistir a una sesión de profecía en la iglesia de la mismísima señora Piraquive⁹. Toda la profecía que el Espíritu Santo me mandó decir con la gente de esa iglesia resultó ser una total burla y ridiculez, pues nada se ajustó a la realidad ni a los acontecimientos futuros.¹⁰

En este punto, es conveniente mencionar que los primeros acercamientos a prácticas de carácter espiritual, usualmente, emergen como itinerarios religioso-terapéuticos (Castro 2017), producto de las búsquedas de las personas por solucionar malestares sociales, económicos o emocionales (Castro 2015). Sin duda, la exploración espiritual está íntimamente relacionada con nociones como mejorar, progresar, adquirir un bienestar que en últimas pasa por lo que el pai concibe como una mejor calidad de vida u ocupar una posición de ascenso socioeconómico.

Juan Manuel afirma que después de esta decepción espiritual aconteció la época más triste de su vida, pues no tenía un Dios a quien aferrarse y agradecerle por los afortunados cambios que sucedían en su situación económica. Sin embargo, en su trabajo en un ambiente político, específicamente en la Gobernación de Cundinamarca y otros proyectos de corte social, conoció varias personas que le mencionaron una religión que mezclaba el poder de lo divino, los espíritus y la magia. Es importante señalar que las religiones de matriz africana, con frecuencia, son conocidas y practicadas en Colombia por personas que pertenecen a élites económicas, políticas y académicas (Castro 2015). En adición, son

⁹ Dirigente cristiana neopentecostal colombiana, precursora y militante activa del Movimiento político MIRA en Colombia.

¹⁰ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

comunes los itinerarios por parte de militares, narcotraficantes u otras personas asociadas a actividades económicas ilícitas o de alto riesgo (Castro 2015).

De manera que, en un escenario de poder político como la Gobernación de Cundinamarca, Juan Manuel escuchó por primera vez, en sus términos, de los *orichas* y del “poderoso misterio de la santería cubana”. Entonces, emprendió una indagación sobre la santería y esto lo llevó a fijarse como meta viajar a Cuba y conocer a profundidad sobre este sistema religioso.

El haberme hecho sacerdote en esta religión verdaderamente me avergüenza, toda vez que allá se mezcla la religión africana con la farsa católica o cristiana. Obviamente a esas alturas de mi vida yo no creía en Cristo ni nada que tenga que ver con lo judeo-cristiano, y mucho menos me sentí cómodo con una religión que menosprecia a la mujer con actitudes propias de la misoginia, la homofobia y el aberrante interés económico de sus sacerdotes en cada paso, ceremonia o ritual.

Allá en Cuba, los tratan como si fueran humanos, como si hubiesen tenido una vida propia. Entonces no es un buen punto de referencia decir que estuve donde me mostraron a los orixás de una forma muy distinta a lo que son. Además conviví con un pensamiento machista, diferente a lo que soy. Al ser homosexual tuve que callarme y disimular.

Entonces mi vínculo con la santería fue desastroso, yo me vine acá [Bogotá] sin Dios y sin ley. En Brasil encuentro un mundo totalmente diferente, no hay machismo, ni misoginia, ni existe una persecución a los homosexuales, y las formas religiosas son más espirituales que despiertan el amor al orixá y el orixá se muestra de una forma perfecta no humana. Así me enamoro del candomblé.¹¹

Es importante señalar que pese a la afirmación del pai, las producciones culturales y espirituales en el ‘Nuevo Mundo’ son en sí mismas espacios de negociaciones con la asimilación y el sincretismo (Hall 2014), este es un “dato omnipresente de la realidad” del continente (Frigerio 2013: 48). El candomblé es una religión de matriz africana producida en el Brasil y, por tanto, posee una fuerte base católica conforme al cruzamiento de las prácticas de culto, las espiritualidades indígenas (Prandi 1998) y las divinidades africanas

¹¹ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

con los procedimientos sacramentales y rituales del catolicismo (ver Soares 2014, Bastide 1960 [1971], Cossard 1981, Flaksman 2014, Prandi 1998, 2004, Port 2005, Silva 2005), lo que permite reconocer una potencial mixtura de formaciones espirituales en las Américas. En palabras de Goldman:

El famoso sincretismo no es una alteración artificial de una relación originalmente pura, calificándola o descalificándola, pero sí es un proceso histórico interesante y complejo donde una serie de trazos dispares son mezclados según una lógica perfectamente inteligible, dando origen a realidades nuevas, ni superiores ni inferiores a las más antiguas (2003: 3).

Aunque “los dioses viven en una existencia subterránea, en el universo religioso híbrido del vudú haitiano, del pentecostalismo nativo, del bautismo negro, de los rastafaris y del catolicismo latinoamericano con sus santos negros” (Hall 2014: 389), es importante contextualizar por qué emerge con vigencia la renuncia a la religión católica dentro de algunos de los sistemas religiosos afro de este continente, a partir de la concepción de una suerte de autenticidad entendida a partir de unos procesos de africanización o de yorubización (Capone 2008). En palabras de Hall: “África, como se podría decir, necesariamente ‘diferida’, como una metáfora espiritual, cultural o política” (2014: 392).

En este sentido, dentro de la invención de África en el candomblé de Brasil, se genera un efecto de relacionar las producciones espirituales del continente de origen de los orixás con las nociones de purificación concebidas como posicionamientos de poder que posibilitan, por tanto, una superioridad espiritual. La africanización en estas religiones se convierte en herramienta de distinción y prestigio social, donde los actores asumen los elementos considerados africanos como verdaderos y más legítimos:

Hablar de una tradición africana “pura” incita a reflexionar sobre un objeto la mayor parte del tiempo postulado como algo dado, pero cuyos contenidos no siempre son bien definidos [...] Eso acontece, la mayor parte del tiempo, cuando la tradición es vista como un ideal perdido en fase de cambios determinados por el avance de la modernidad [...] La pérdida de la tradición sería, así, el motor de esa búsqueda de los orígenes, cuyo objetivo es siempre la reconstrucción de un estado original. El movimiento en dirección al pasado con frecuencia se torna un instrumento político para legitimar la posición ocupada por el grupo que reivindica su tradicionalidad en medio de una sociedad jerarquizada (Capone 2004: 255-256).

Esta preocupación por la defensa de la tradición desde los ‘rasgos originarios africanos’ cobra sentido por lo menos desde dos momentos particulares: el primero, asume la importancia de África como fuente de culto religioso en América, a partir de los viajes trasatlánticos que comerciantes influyentes han mantenido vigentes, donde emerge una compleja transacción de prácticas y tradiciones económicas-religiosas. En este sentido, la venta de productos africanos tales como hierbas, ropa y objetos religiosos, así como el intercambio de saberes, forman parte de estas dinámicas sociales que producen africanía (Bondi 2009, Matory 2005).

El segundo momento de africanización de los cultos se consolida a partir de la inmersión, sobre todo, de la academia antropológica mediante procesos de trabajo de campo etnográficos en los terreiros o espacios religiosos de los sistemas afrobrasileros (ver Banaggía 2008, Bondi 2009, Capone 2004), desde los que se agenciaba un discurso que entendía dos tipos de sociedad: una moderna —impuesta y colonial— en contraposición con una tradicional, que se consideraba en un estado ideal (Capone 2004). Lo anterior, permitió a los religiosos de matriz africana establecer cercanías con la ‘verdad’ desde la práctica religiosa:

La religión afro-brasilera es un tema que ha ocupado la atención de la antropología durante más de cien años, desde los orígenes de la disciplina misma. Los primeros científicos sociales de Brasil (principalmente Nina Rodrigues, y seguido por Arthur Ramos y Edison Carneiro) centraron su atención en estas religiones, trabajando desde finales del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX. Consideradas como rastros de África, resultado del legado de la esclavitud brasilera, de los vestigios de la cultura ‘africana’ que todavía sobreviven en el Nuevo Mundo o de contribuciones vitales y dinámicas de la identidad de Brasil, estas religiones fueron estudiadas e investigadas continuamente (Bondi 2009: 2).

En este sentido, las formas “más espirituales”, mencionadas por el pai, que captaron su atención se sitúan en el campo de la práctica cultural entendida desde una producción de comprensiones de africanidad como base de la tradición ritual del candomblé que surgen, principalmente, en un momento particular de las posiciones de mundo del comercio trasatlántico y la academia antropológica. Aunque es importante señalar que la introducción de rasgos africanos en los sistemas religiosos afrobrasileros son también motivo de

sospecha tanto para practicantes como para académicos, debido a que su apropiación por parte de algunos religiosos figura como marca diferencial que les permite tomar ventaja y así disputarse el control de los espacios religiosos (Capone 2004, Dantas 1988).

Por otra parte, y en consideración sobre la afirmación del pai, el candomblé tiende en general a presentar horizontalidad en cuanto a mandos jerárquicos y ocupaciones ritualistas entre hombres y mujeres (Lima 2011). Las relaciones de género en el candomblé pueden ser consideradas trasgresoras dentro de la normatividad que toma lugar en sistemas religiosos como el catolicismo u otros sistemas de matriz africana, en cuanto al status que tienen las mujeres (Rodríguez 2011). En el candomblé, las religiosas ocupan un lugar de prestigio (Bueno 2015) debido a su papel central en los procesos de posesión de los espíritus (ver Keller 2002).

Todavía más, se ha llegado a afirmar que los grupos religiosos del candomblé son generalmente matriarcales por excelencia. Así, se ha pensado que las mujeres cuentan con ciertas sensibilidades que les permiten establecer contactos con los espíritus, en cuanto estos son alimentados por sus feminidades (Landes 1947). A su vez, estos sistemas religiosos han sido contemplados como referentes donde son posibles las sexualidades “desviadas” (Birman 1991).

Ahora bien, en el itinerario religioso del pai cuando llegó a Bogotá desilusionado por la ‘misoginia y homofobia’ de la santería cubana, volvió a ejercer su carrera de sociología trabajando en proyectos políticos, donde asumió una posición distante de los sistemas religiosos cubanos en los cuales se había formado:

Un buen día conocí a una mujer [colombiana], al verme los *elekes* (guias) me preguntó por ellos. Le conté que me había ordenado como babalawo en Cuba pero que salí decepcionado. Entonces, ella me habló del candomblé del Brasil, de los pais y de las *mães de santo* (madres de santo o sacerdotisas), de los ilés, de las ropas de las candombleras, de los altares, de la cultura y de la espiritualidad tan maravillosa que se vive en Salvador en el Estado de Bahía en Brasil. Empecé a investigar y pude establecer diferencias profundas con la santería cubana y el candomblé, pero sobre todo en el candomblé encontré una religión verdadera, mientras que en Cuba tan solo vi formas religiosas acomodadas y amañadas. A pesar de que algunos terreiros (espacio ritual) son

sincréticos¹², es opcional para el iniciado en el candomblé seguir la línea pura africana o escoger la línea sincrética.¹³

Al finalizar 1997 Juan Manuel renunció al trabajo que realizaba en la gobernación de Cundinamarca y se alistó para volver a salir del país. En la primera semana de enero de 1998 aterrizó en Salvador de Bahía en Brasil y allí inició su proceso de formación en el terreiro Ilé Axé Casa Branca. Una vez allí, le señalaron que sus orixás tutelares habían sido mal determinados y que su segundo orixá no era Oxúm (Ochún) sino Iansá. De manera que Juan Manuel resultó ser hijo de Elegguá-Exú (Exu Bara) e Iansá (Iansã).¹⁴ Después de pasar una serie de filtros, preguntas, cuestionamientos y entrevistas se le permitió alistarse para la coronación y luego de ella inicia su formación en el candomblé. En esta casa religiosa fue iniciado por la mãe Teté de Iansã —Juliana da Silva Baraúna—, y afirma que en este terreiro permaneció tan solo dos años en formación sacerdotal. A mediados de diciembre de 1999 es ordenado como babalorixá e inmediatamente retornó a Colombia.

En este punto es relevante señalar algunos asuntos. El primero de ellos atañe al hecho de que cada uno de estos complejos religiosos poseen sistemas de adivinación-interpretación que difieren en su proceso de determinación del orixá, de aquí se desprende el hecho de la diferencia en las divinidades que le habían sido determinadas al religioso colombiano mencionado (ver Barnet 2001, Braga 1988, Cabrera 2006 [1954], De Souza 2007). De otro lado, es usual que desde uno u otro sistema religioso existan tensiones de poder y superioridad moral que conducen a señalar los “errores” de la práctica ritual del otro. Una tensión que es latente si se recuerda que estos sistemas religiosos tienen lo yoruba como sustrato cultural principal.

Por otro lado, en términos generales, Elegguá es la forma como este orixá es conocido en Cuba y es complemento espiritual de *Echu*, mientras que en Brasil el nombre de Elegguá —

¹² Se refiere a la fusión de religión africana y catolicismo.

¹³ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

¹⁴ Desde el sustrato filosófico-ritual pilar dentro de la santería y el candomblé, todas las personas son hijas de dos orichas (orixás) que guían su destino y les acompañan. En principio los orixás son figuras arquetípicas y los hijos de estos tienen unos rasgos de personalidad que corresponden con una u otra divinidad (ver Barnet 2001, Castro 2010, 2015, Segato 1993, Silva 2005).

la no existencia de él en principio— queda generalizado y entendido por Exu. Bará significa cabeza de todos los exus, en palabras del pai del candomblé en este contexto. Los exus son entidades espirituales encargadas del destino, cobradores de los malos actos de los humanos y acomodadores de las circunstancias o acontecimientos.

Al mismo tiempo, la no existencia de Elegguá en los candomblés de Brasil pero materializado en la práctica de esta religión en Bogotá, puede entenderse a la luz de los procesos de readaptación y reinención producto de la apropiación de una religión que, por demás, obedece a otro contexto (Gilroy 1993 [2002]). Así, el candomblé en Bogotá es susceptible a ser comprendido como una religión de la diáspora, en tanto práctica llevada a cabo en un espacio ritual diferente de su lugar de origen para ser reinventado en una nueva localización, que se ve transformada por la cotidianidad de los sujetos (Castro 2015, Frigerio 2007).

Hablar de la diáspora implica pensar en lo cambiante y dinámico de las identidades que son continuamente moldeadas, las cuales producen efectos reales y materiales en la vida de los practicantes del candomblé, lo que en términos de Hall (2014) permite comprender las regulaciones de las identidades diaspóricas no como esencias sino como posicionamientos. Más aun, las prácticas y los sentidos del candomblé en Bogotá suceden a la luz de las formas particulares de entender el mundo con las que cuentan los religiosos, así como se ajustan las narrativas y los intereses cobran sentido según sus condiciones de posibilidad de acceso al universo religioso del candomblé brasileiro.

Una vez de vuelta en el país, Juan Manuel estaba convencido de no continuar con su vida profesional y laboral con el fin de poder dedicarse a realizar consultas de tipo religioso-espiritual:

Esto generó opiniones atrevidas e irrespetuosas de un sector de mi familia paterna quienes son cristianos, y calificaron mi religión y mi formación espiritual como brujería y satanismo. Para ellos todas las prácticas de honra a seres espirituales distintos a Dios o Jesucristo son tildadas de brujerías y de cultos demoniacos, las ropas blancas, los collares, los *pejĩ* (peji) (altares), los tabacos, son cosas del demonio. Algunos llegaron a especular sobre mi salud

mental porque me escucharon hablar sobre mis creencias y sobre la naturaleza espiritual de todos los seres vivientes.¹⁵

Esta situación lo obliga a cortar vínculos sociales con su familia, a abandonar la idea de volver a ejercer su carrera y trabajar mediante cargos políticos. De manera que emprende la búsqueda de un nuevo lugar donde vivir y proyectar su camino religioso, social y económico. La situación expresada por Juan Manuel es una narrativa recurrente por los practicantes de esta clase de religiones de la diáspora, quienes experimentan posterior a su retorno al país de origen, unas tensiones sociales soportadas en fuertes episodios de discriminación e intolerancia religiosa (Castro 2015, Frigerio 2007, Ortiz y Castro 2014).

En caso contrario a países como Cuba y Brasil, este tipo de religiones de la diáspora africana en Colombia no cuentan con determinadas escalas de trascendencia socio-ritual, un número bastante significativo de conocedores y practicantes, así como un conocimiento general de su existencia empezando por las poblaciones negras. No resulta extraño que para el caso colombiano “más allá de la proclamación de libertad de culto en Colombia, las confrontaciones y el malestar social van a ser experimentados por practicantes y no practicantes de estas religiones en diáspora” (Castro 2015: 38).

La consulta, lo espiritual y lo energético: esoterismo y candomblé

Cuando Juan Manuel llegó a Bogotá, decidió ir a vivir al apartamento de un viejo amigo y profesor ubicado en el municipio de Soacha. En este lugar comenzó a atender consultantes en temas espirituales, energéticos y religiosos a domicilio, gracias a la difusión que sus clientes realizaron voz a voz. Sin embargo, eran pocos consultantes y las sesiones muy mal pagas; por tanto, decidió negociar la compra de una tienda esotérica en el barrio León XIII ubicado en Bosa, al suroccidente de la capital. Este espacio funcionó como su primer negocio donde contaba con una oficina y tenía la posibilidad de atender cómodamente a su

¹⁵ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 2 de septiembre de 2015.

clientela. Las personas acudían a él como consecuencia de problemas económicos, amorosos y de salud principalmente, aspectos que comenzaron a ser tratados “a la luz y la guía de los orixás y de las formas religiosas del candomblé”.¹⁶

Desde allí su fama se empezó a difundir y es así como en el 2004 le ofrecen un espacio gratuito en un programa de televisión llamado Magazine del canal comunitario TeleSoacha. El contenido de este espacio televisivo se centraba en los temas denominados variedades y era transmitido en el horario familiar de ocho de la mañana a medio día, de lunes a viernes. Allí Juan Manuel contaba con un espacio donde realizaba la lectura de cartas del tarot para cada signo del zodiaco y hablaba de los milagros y facultades de los orixás.

En febrero del 2005 lo contactó un productor de un canal de televisión local de Bogotá llamado NovaTV, quien al ver por casualidad su espacio esotérico y espiritual en TeleSoacha, le propuso participar en un programa de variedades, el cual se llamaba también Magazine. Tan solo llevaba un mes al aire y necesitaba subir el rating. La participación de Juan Manuel en los programas esotéricos de TeleSoacha y NovaTV se ejecutó gracias a un acuerdo de beneficio bilateral donde no le pagaban por las emisiones pero le permitían publicitar sus servicios. Así, decidió aceptar la propuesta de NovaTV debido a que este canal tenía cobertura en toda Bogotá y en quince municipios de la Sabana por antena UHF, lo cual le permitiría llegar a un público mayor.

Debido a esta oferta renunció a TeleSoacha, decidió vivir en Bogotá y trasladar su tienda esotérica y consultorio al barrio Villas de Granada, ubicado en el noroccidente de la capital. Estuvo al aire en NovaTV hasta septiembre del 2005, en emisiones en vivo de veinte minutos. Afirma que el rating del programa se incrementó y como consecuencia su agenda diaria de consultas se vio copada: aparecieron muchísimas personas interesadas en los rituales del candomblé, en las consultas con los orixás y en las limpiezas de auras o campos magnéticos:

¹⁶ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, entrevista citada.

A mi consultorio de Villas de Granada empezaron a llegar empresarios, hoteleros, políticos, artistas y muchas personas económicamente bien acomodadas, quienes me empezaron a sugerir que reubicara mi consultorio en un sector más prestigioso de la ciudad. Es así como me reubico en la calle 95 con carrera 11, cerca al parque de la 93, en el sótano de una clínica geriátrica. En esta clínica, que no era clínica, sino un centro de varios consultorios de distintos profesionales en el área de la salud para personas mayores, me rentaron el sótano que tenía oficina con sala de espera privada. Allí, me fue muy bien pero en una visita que realizó la Secretaria de Salud del Distrito ordenó que yo desocupara mi consultorio porque no era permitido uno de esta clase y no les renovarían la licencia de funcionamiento hasta tanto yo no saliera de allí.¹⁷

Juan Manuel trasladada, entonces, su consultorio a una casa ubicada en el barrio Siete de Agosto, cerca de la Universidad del Rosario y en la segunda planta de esa casa fija su residencia. Allí permanece alrededor de dos años y de allí tiene el recuerdo de haber atendido a muchos santeros colombianos de línea cubana, especialmente de gente que viajaba de Cali a Bogotá únicamente para que él los atendiera a través de los rituales y procedimientos que los orixás prescribían para dar solución a sus problemas, en términos del candomblero, para “destrancar sus vidas”. No obstante, menciona que:

Las personas que iban a mis consultas, no siempre eran personas estrictamente creyentes en el candomblé ni en los orixás y mi vínculo era solamente de consultante-consultado. En todo este periodo de tiempo a través de mí no se inició ninguna persona en la religión ni se estableció ninguna casa religiosa ni vínculo de apadrinamiento. Los servicios eran consultas sobre situaciones particulares de los consultantes y se hacían a través de visualizaciones mentales por mi parte o de intervenciones, mensajes o manifestaciones de los orixás a través de mi cabeza o de mi cuerpo. También ofrecía el servicio de *ebós* (ofrendas y sacrificios) que las personas pagaban para agradar o pedir el *axé* de los orixás.¹⁸

¹⁷ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, entrevista citada.

¹⁸ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, entrevista citada.



Figura 2. Exú de piedra con axé de sacrificio ritual.

Nuevamente, en 2009, trasladó su lugar de vivienda y consultorio a un apartamento ubicado cerca del centro comercial Vivero en Álamos Norte al noroccidente de la capital. Allí permaneció alrededor de siete meses. Un hecho crucial sucedió en este lugar, recuerda que por primera vez alguien le pidió que lo *apadrinara* en la religión y le enseñara lo concerniente a esta. Así, apadrinó a su primer ahijado en septiembre de 2009.

Otro hecho importante tuvo lugar mientras vivía en Álamos Norte y fue el contacto que hizo con la señora Sandra Correa de Baquero, propietaria de la revista *Travel Club LGBT*. Esta revista tenía como contenido el turismo gay —destinos, viajes, hoteles, agencias, bares— dentro y fuera de la ciudad. Esta mujer se interesó en abrir una sección esotérica en las páginas de su revista, y es así como inicialmente Juan Manuel se vincula con esa revista realizando el horóscopo y publicitando ceremonias para matrimonios entre personas del mismo sexo por el ritual ‘afrobrasileño del candomblé’, al mismo tiempo que ofrecía consultas por este medio.

A mediados de febrero de 2010, Juan Manuel fijó su residencia en su actual apartamento ubicado en el barrio Polo Club y en este sector localizó un consultorio. Debido a la publicidad de la revista, el 12 de febrero atendió por primera vez a Ney Suarez¹⁹, quien llegó a su consultorio buscando guía de los orixás para resolver algunos problemas personales, pues él ya tenía cierta referencia de los cultos afro, especialmente de la santería cubana. El pai colombiano menciona que Ney vio la revista, leyó el horóscopo y lo que se mencionaba allí se hizo realidad en su vida cotidiana, de manera que se contactó con Juan Manuel:

A Ney le gustó la consulta porque yo no manejaba métodos adivinatorios y encontró con los orixás las respuestas a muchas de sus inquietudes y la solución para algunos de sus problemas. En consecuencia, él decidió enviar a mi consulta a su pareja sentimental Oscar Guevara, quien estaba pasando una crisis económica por llevar dos años de desempleo. Oscar realizó todos los requerimientos que le pidió el orixá y se le dio como plazo para su vinculación laboral veintiún días, pero tan solo a diecisiete días de montar el ebó, lo contrataron laboralmente.²⁰

Pese a que los fenómenos de trance-posesión serán abordados más adelante, vale la pena resaltar que en el espacio ritual del candomblé en Bogotá hay un privilegio por esta vía de comunicación por encima de los sistemas de adivinación o interpretación como la lectura de buzios o ifá. El trance-posesión supone un proceso de *incorporación* de una entidad inmaterial dentro de alguien, quien ingresa en un estado modificado de conciencia y por tanto pierde noción parcial o total de lo que acontece en el espacio-tiempo del ritual (Castro 2015). El incorporado, en este caso Juan Manuel, se convierte en puente de comunicación directo que permite la interacción entre los orixás y los practicantes del candomblé de este contexto. Esto es fundamental si se entiende que estos religiosos consideran que pueden tocar, hablar, reír, llorar y bailar con las divinidades, recibir consejos, sanciones y advertencias sobre posibles eventualidades, las cuales son proferidas de “la misma boca de

¹⁹ Actualmente, Ney Suarez es babakekeré (sacerdote en rango menor) de la comunidad del candomblé en Colombia y aspirante a babalorixá.

²⁰ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, entrevista citada.

los orixás”. Por tal razón, los fenómenos de trance-poseción dentro de esta casa religiosa son el pilar y sustento de su creencia.



Figura 3. Tablero de ifá.

La resolución de las peticiones de Ney por parte de los orixás, hizo que las personas más allegadas a él y a Oscar se sorprendieran y se acercaran al consultorio de Juan Manuel y, emocionadas, comenzaron a rendirle culto a esas entidades espirituales que les estaban colaborando y facilitando la vida:

Y es así como estos consultantes empezaron a encender velas, a colocar cocos²¹ y a hacer ebós para los orixás a las usanzas del candomblé. De lo poco que les fui enseñando me propusieron que los apadrinara pues les gustaba el culto que yo profesaba, mostrándose interesados y muy dedicados a este culto

²¹ Más adelante se ahondará en este tema.

afrobrasileño. Yo acepté apadrinarlos y empezamos una serie de sesiones religiosas donde se les enseñaba lo básico del orixá.²²

Con anterioridad a las sesiones donde comenzó el proceso de enseñanza del candomblé, se realizó una ceremonia de petición a los orixás que tuvo lugar en el apartamento de Ney, ubicado en Chapinero. A esta ceremonia asistieron algunas personas cercanas, quienes con el tiempo también se iniciarían dentro de este sistema cultural. Esta era la primera vez que se armaba un pejí (peji) fuera de la casa de Juan Manuel y, para ello, Ney pintó cocos, armó floreros, encendió velas y dispuso su casa para dar inicio, en términos de Juan Manuel “a una verdadera liturgia”. El 13 de mayo de 2010 se inició Ney Suarez. Posterior a su iniciación, se despertó el interés entre los visitantes frecuentes a la práctica por atravesar por este rito de paso. En junio de 2010 se iniciaron cuatro personas más, todos hombres.



Figura 4. Los ebós para el orixá Elegguá

²² Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

Los iniciados mencionados anteriormente, con el transcurrir del tiempo, fueron trayendo a la oficina de Juan Manuel más personas interesadas en esta fe religiosa. De manera que este decide abrir un espacio en la sala de su casa los sábados de 4:00 pm a 8:00 pm con el fin de dictar unas conferencias gratuitas sobre candomblé básico, donde les enseñaba asuntos tales como: qué es un orixá, qué es un ebó, qué es el axé, entre otros. Es decir, las charlas apuntaban a establecer las pautas conceptuales y el sustrato teórico-filosófico de esta religión afrobrasileña en el nuevo contexto. De modo simultáneo a las clases, los practicantes comenzaron a organizarse y a solicitar pequeños aportes económicos con el fin de realizar fiestas religiosas y homenajes a los orixás, de acuerdo con el calendario religioso tradicional del Brasil. La primera fiesta religiosa que se llevó a cabo fue para el orixá *Ogúm* el 23 de abril de 2011, en el apartamento de Ney. A partir de allí:

Comenzaron a interesarse más personas porque muchas ya tenían acceso a información de la santería cubana y en esta los orichas hablan a través del *diloggún* (caracoles) y el de los *obís* (cocos)²³ ¿pero cómo es el cuento que incorpora o monta?²⁴ Entonces qué chévere ver al orixá, pues imagínate un espíritu de una fuerza de la naturaleza incorporando ahí a unos cuantos centímetros. Eso generó muchísima expectativa y entonces todas las personas que iban llegando nuevas comenzaron a decir: el señor²⁵ incorporó y el cuerpo del pai creció y entonces era más corpulento y la boca se le torció y la voz era así, entonces claro, generó muchísima fascinación. Claro, es el acto de ver al orixá y poder establecer alguna forma de diálogo con él.²⁶

Estos fenómenos de la incorporación de espíritus son un asunto de vital importancia dentro de los sistemas religiosos de matriz africana o de inspiración afro (Castro 2015, Espírito 2015, Goldman 1984, Ochoa 2004). Es relevante señalar que este proceso de posesión de los espíritus supone dentro del ritual unos posicionamientos o juego de roles que asumen los participantes, donde quien es incorporado recibe la entidad dentro de su cuerpo y adquiere su personalidad y los comportamientos que se piensa tiene esta (Castro 2015,

²³ El *diloggún* y el *obí* son sistemas de interpretación-advinación dentro de la santería cubana.

²⁴ La palabra montar alude a los fenómenos de trance-posesión y su uso es frecuente dentro de sistemas religiosos como la santería, el palomonte y el vudú.

²⁵ Los candombleros en Bogotá les dicen a los orixás señor y señora, pai y mãe antes de mencionarlos, una manera de referir reverencia pues consideran que mencionar el nombre de sus divinidades sin esta claridad es una falta grave de respeto.

²⁶ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

Espíritu 2015, Goldman 1984, Ochoa 2004). Los practicantes de esta casa de candomblé en Bogotá, no solo ven la transformación de la personalidad y los comportamientos, sino que argumentan que las divinidades hacen posible que existan modificaciones físicas en el cuerpo del pai, cercanas a como se cree son los rasgos que corresponden a tales entidades espirituales. Estas experiencias permiten que los religiosos interactúen en los espacios rituales donde se produce la posesión con mucha fascinación e intensidad.

Como consecuencia de la reputación adquirida por los sucesos de trance-posesión en las ceremonias realizadas, las iniciaciones religiosas en el candomblé comenzaron a tomar lugar con más regularidad. Asimismo, emergieron espacios rituales que les permitieron a los nuevos simpatizantes acercarse a esta religión, a sus liturgias y sobre todo a las divinidades, con las cuales tenían la posibilidad de interactuar y compartir a través de la incorporación de estas en Juan Manuel. De manera que el culto a los orixás se extendió a tal punto que, entre las inquietudes y propósitos que comenzaron a tener algunos practicantes del candomblé, fue la intención de iniciar una formación sacerdotal. Lo anterior les permitiría acercarse más a los misterios en torno a los orixás, a los métodos adivinatorios y así tener la posibilidad de hacer tránsitos positivos en sus vidas.

Entonces, en abril de 2011 Ney Suarez, Juan Guillermo Medio-Real y Leonardo Niño iniciaron su formación para babakekerés. Los dos primeros lograron ocupar esta jerarquía institucional mientras que Leonardo no pudo graduarse por “inconvenientes” que tenían que ver con promiscuidad sexual, aspecto que resulta problemático dentro de esta religión en el nuevo contexto, sobre este argumento se volverá en el capítulo dos. Por otra parte, las clases, las fiestas a los orixás y las coronaciones se realizaban en la casa de Juan Manuel o en la casa de Ney. Paulatinamente, esto conllevó a una suerte de formación de comunidad de sentido y dado el crecimiento del grupo y la dinámica religiosa, se hizo necesario pensar en la consolidación de un espacio cultural.

Hacia la consolidación de la casa de orixás de candomblé en Bogotá

Con el fin de poder entender por qué este grupo de personas dejan de practicar el candomblé en Bogotá de manera informal para pasar a consolidarse institucionalmente como una casa religiosa, es necesario dar cuenta de una celebración que tomó lugar el día 13 de junio de 2011 en conmemoración al Orixá Elegguá. Los practicantes se encontraban buscando la forma de homenajear a esta divinidad intentando encontrar la manera adecuada para atenderlo en este, su día de fiesta. Juan Manuel y sus ahijados invitaron a las personas allegadas al candomblé para ofrendar a este orixá y se dirigieron a una encrucijada en la Calera, vía a Chingaza, específicamente en las ruinas de la fábrica de cementos Samper. El objetivo de la celebración espiritual realizada en este lugar, se estableció en tanto es un espacio simbólico que les permitió a los religiosos recrear los escenarios que se piensan, forman parte del poder y de los rasgos de este orixá: el destino, el camino y la encrucijada.

Aquel día de junio, las personas llevaban ofrendas compuestas por tabacos, ron, cocos y bocadillos. Los cocos simbolizan, además, el lugar donde habitan los orixás en la tierra para el candomblé en Bogotá y los bocadillos, el tabaco y el ron son elementos que se supone le gustan a Elegguá-Exú. También llevaron ratones y los liberaron, pues se considera que Elegguá se identifica con esa clase de animal. Al llegar al lugar, se dispusieron a realizar uno de los saludos que abre las fiestas llamado *ñangare* (ceremonia de saludo al sol) y acto seguido iniciaron una oración para agradecerle por todas las oportunidades que les han dado y los caminos que se les han abierto, por cobrar sus karmas y así aprender de las lecciones que la vida les tenía preparada. Fumando tabaco, orando y cantando, más o menos quince personas se ponen de pie en toda la mitad de la encrucijada y en este camino destapado, Elegguá monta al pai y pide la construcción de su terreiro o ilé en Colombia:

Allá en la encrucijada no hicimos *foribale*²⁷, solamente *ñangare* que es la invocación, la *moyubación*²⁸ del *orúm* (mundo de los ancestros), del ilé (tierra), de las *ewes* (hierbas, monte) y de las *omis* (aguas). No hicimos *foribale* porque

²⁷ Hace referencia a rendir pleitesía y acatamiento para lo cual los religiosos se arrojan al suelo.

²⁸ Se refiere a la solicitud de permiso y en algunos casos de reverencia a los orixás.

es complejo por la tierra suelta y la carretera veredal destapada. Bueno, y nos dispusimos a hacer oración y llega y monta el Señor y dice: ‘yo quiero una casa religiosa a mi nombre, yo quiero que en mi nombre se abra y se dé oportunidad, yo quiero que ustedes se organicen y tengan un espacio, la institución física real la tengan’, entonces eso ya es una orden. Puede que haya sido con palabras muy sutiles, muy decentes, pero para un buen entendedor pocas palabras, esto es una orden y hay que hacerlo.²⁹



Figura 5. Exús de piedra y de maíz.

Cuando Elegguá abandonó el cuerpo de Juan Manuel, todos los candomblers terminaron de fumar los tabacos, guardaron las ofrendas para el orixá, las que debían ser entregadas después de tres días de llevarse a cabo la fiesta. Teniendo en cuenta que Juan Manuel siempre había liderado este culto afrobrasileño en Bogotá, contaba con formación sacerdotal como babalorixá y había apadrinado a los candomblers que hasta el momento practicaban la religión informalmente. No se puso en tela de juicio que él debía ser el babalorixá pai de la comunidad del candomblé en Colombia. Lo que sí se discutió ese día fue el lugar y las formas de acceso para funcionar desde entonces como un ilé o terreiro y

²⁹ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

el resultado fue la decisión de ubicar este espacio en Bogotá, lo que no estuvo exento de tensiones dentro de los miembros de la comunidad en relación con los costos y la ubicación.

Vale la pena resaltar en este punto que consolidar una casa de orixás implica que la institución religiosa exista físicamente. Se necesita de un ilé de orixás o terreiro para hacer ciertos desarrollos religiosos y espirituales con los miembros de una comunidad. Estas casas suelen estar abiertas al público en general y hasta cierto punto las personas tienen la posibilidad de escudriñar en los aspectos relacionados con el candomblé. En términos de Juan Manuel, ello depende de los intereses religiosos y espirituales que tengan las personas, bien sea porque quieran saber del candomblé debido a una curiosidad intelectual, se quieran iniciar, quieran acercarse para que se les realice una consulta, quieran casarse o que sus muertos tengan la ceremonia fúnebre de esta religión —para participar de los sacramentos religiosos es necesario estar iniciado—, hacer parte de la institucionalidad de la casa y recibir formación sacerdotal, entre otros aspectos. Sin embargo, el punto fundamental por el cual se estableció el ilé, se centraba en poder contar con un espacio donde cultivar y hacer ceremonias tranquilamente:

Antes la gente no tenía espacio para hacerle oración a sus orixás. Entonces quien quisiera cultivar a la señora Iansá se iba para el cementerio y eso es un poquito contraproducente por las energías que pululan en este campo santo. La gente que quería cultivar a la señora Oxúm era muy complicado que se fuera para la orilla de un río y se pusieran a hacer oración, la gente pensaría que todos estamos chiflados. Entonces necesitábamos una casa de orixás donde estuviese un espacio para la reflexión y la oración, para que las personas monten ebó. Hace falta el ícono, el fetiche. Por ejemplo, yo aquí tengo una estatua, tal vez el señor Elegguá no sea así, pero en mi mente estoy relacionando que esto me inspira o me permite abrir la puerta para comunicarme con el señor Elegguá porque me recuerda que es él. Así pasa con las casas de los orixás, hace falta el espacio para que la persona interactúe con la entidad espiritual. Además, la gente necesita interactuar con los sacerdotes y con su padrino en una casa religiosa.³⁰

³⁰ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

Los practicantes tenían que pensar en dos cosas sumamente importantes, aunque ello implicara que sus vidas iban a cambiar drásticamente: debían encontrar un lugar y un nombre para poder funcionar como institución religiosa. Buscaron casas en arriendo en varios sectores de Bogotá y los requerimientos que tenían en cuenta para ello era que el lugar contara con espacios amplios, ojalá en un sector central e industrial o de oficinas para no molestar a los vecinos con los sonidos de los tambores, el humo de los tabacos y los sacrificios de animales.

Con respecto al nombre, se acordó que debía tener las palabras Colombia y candomblé por ser en este país y esa religión la que se profesa, así como tenían claro que las casas religiosas en Brasil comenzaban de manera usual con las palabras ilé axé. Adicionalmente, para complementar el título de esta casa, debía ir el nombre del orixá que solicitaba el terreiro en Colombia, al cual le agregarían anterior a su nombre el calificativo de *baba* (padre). Así, el nombre elegido fue “Casa de Orixás: Ilé Axé Baba Elegua-Exú Candomblé Colombia”.

La comunidad religiosa en proceso de consolidación, contó con un primer espacio en arriendo a comienzos de marzo de 2012 en la localidad de Chapinero. Por esta nueva vía, debían adecuar el lugar con el propósito de convertirlo en uno de carácter religioso. Para que la casa pudiera ser puesta en funcionamiento se acordó que los practicantes debían colaborar con el 10% del precio del lugar, dado que la casa era un espacio común para el beneficio de todos. Así, la obligación de llevar a cabo este proyecto recaía en el pai y los practicantes que hacían parte de la estructura jerárquica de la organización religiosa, quienes realizaron un pacto de vida que no debían romper. Adicionalmente, Juan Manuel juró consolidar la casa de orixás y nunca abandonar el cargo de pai de la comunidad de candomblé en Colombia.

El sinnúmero de aspectos económicos que debían ser solventados para el mantenimiento de la casa religiosa implicaron una serie de conflictos interpersonales entre el pai y los

babakekerés: “ellos entraron en franca rebeldía, querían que yo les solucionara todo”.³¹ Al recibir la casa, el pai convocó a su comunidad para que estos ayudaran en los acabados finales del lugar. Algunos donaron su tiempo, mientras que a otras personas Juan Manuel les pagaba el día de trabajo. Sin embargo, el pai consideraba que a pesar del entusiasmo y la alegría de constituirse como ilé y de contar con un espacio para la reflexión y la oración a sus divinidades, la actitud de los babakekerés fue especialmente un tropiezo constante en el proyecto de consolidar la casa.

Las tensiones económicas que comenzaron prematuramente en la casa de orixás les hicieron pensar a los religiosos, y de manera especial al pai, que fue una mala idea haber tomado este espacio. Se consideró que allí habitaba una energía negativa, la cual se intensificaba como consecuencia del tiempo que duró en mal estado, destechada, sin puertas ni vidrios. Aun estando arreglada y lista para funcionar como un ilé religioso, Juan Manuel aseguraba haber presenciado fenómenos paranormales en ese lugar:

Por ejemplo, antes de que la casa fuera inaugurada oficialmente, me acosté en una habitación, cuando empezaron a subir las escaleras de madera. Y dije, se me metieron los ladrones. Entonces, empecé a llamar a todo el mundo, llamé a la policía, llamé al uno y al otro, abrí la puerta y alumbré con la linterna y no había nadie. No había nadie. Los vecinos antes de tomar la casa me dijeron: ‘no tomes esa casa’. Nadie se amañaba y nadie llegaba, era una mala energía, era una cosa terrible y yo no sabía ni qué más hacer, ni qué comprar, ni qué otro ritual elaborar. Ya había hecho todos los rituales habidos y por haber y la casa de orixás no producía nada.³²

³¹ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 5 de septiembre de 2015.

³² Juan Manuel Quintero, entrevista citada.



Figura 6. Representaciones de Yemayá, Naná y Oxúm.



Figura 7. Sala de espera de casa de orixás.

Con el paso de los meses los problemas económicos se agudizaron, eran cada vez más evidentes, al tiempo que se produjeron serios conflictos interpersonales con recordación actual entre los participantes del candomblé en Bogotá. Otro evento importante que fue

determinante para reiterar que algo negativo aconteció en la casa de orixás, sucedió una noche en la que el pai cuenta que:

Estábamos haciendo un ritual, cuando montó un espíritu de humano y llega y dice, “el cura me mató” y se fue. Entonces todo el mundo me dijo, “no pai, imagínate que la voz era así y así y dijo el cura me mató”. Entonces nosotros ¿cómo así que el cura me mató?, me tocó pasar al frente, hablar con los vecinos que tenían un restaurante y ellos me contaron una versión terrible.³³

Posterior a este evento el pai Juan Manuel y los miembros de la comunidad emprendieron una investigación con el fin de hallar los porqués de los acontecimientos extraños que estaban ocurriendo en la casa. A fin de cuentas, supieron que el dueño del inmueble era una persona temible, se hacía pasar por sacerdote y además, había adquirido la casa a partir de una serie de artimañas que perjudicaron al dueño anterior del lugar. Para completar su plan, había iniciado una guerra de brujería que emprendió contra los dueños del restaurante, los cuales en el momento tenían el negocio en la casa: “el uno le mandó a hacer brujería al otro y el otro al otro, entonces el viejo se tiró el restaurante, no entraba nadie y los otros le hicieron brujería al cura. Bueno, era la locura”.³⁴

Desde la perspectiva del candomblé en Bogotá este tipo de actividades no humanas y negativas que habitan en un lugar, hacen que se detenga y sea lento el tránsito de energías que evoquen prosperidad, armonía, abundancia económica, además que contribuyen en la fractura de los lazos sociales de las comunidades. Es importante mencionar que la brujería se estima como un poder de perturbar o transformar el estado de las cosas, las personas o las situaciones desde la distancia y a través de la realización de procesos rituales (ver Cabrera [1954] 2006, Castro 2011, Ortiz y Castro 2014, Uribe 2003). Lo que se inscribe como una forma de obtener poder o tomar ventaja a partir de causar profundo desconcierto:

La brujería entra así a mediar en las relaciones sociales como el supremo árbitro que regula la rivalidad, la envidia y los deseos de venganza entre personas que comparten espacios sociales próximos. Y de paso, despoja a sus protagonistas del control de su propia vida, por cuanto todo en ella queda ahora

³³ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

³⁴ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

sometido a fuerzas a las que tan sólo es posible tratar de propiciar, mas nunca controlar del todo (Uribe 2003: 65).

Ahora bien, no es un secreto que las religiones de matriz africana o de inspiración afro han sido señaladas y entendidas a lo largo de la historia colonial como prácticas que obedecen a la brujería, lo demoniaco y por tanto a lo hereje dentro del espectro judeocristiano (Cabrera [1954] 2006, Castro 2015, Castro 2011, Goldman 1984, Ortiz y Castro 2014). La presencia de procesos de adivinación, posesión y sacrificio animal han sido vistos con sospecha desde las configuraciones binarias del bien y el mal, la ética y la moral occidental. Este imaginario de satanización y barbarización de los sistemas religiosos afro ha sido permanente cuestionado por los religiosos de esta clase de espiritualidades. Como es recurrente la narrativa de asociar los cultos afro a la brujería, los religiosos intentan marcar con severidad la profunda distinción que existe entre estas dos prácticas. Al mismo tiempo, es usual que se encuentren en constante pugna con la brujería en contra sus clientes, ahijados y donde paradójicamente, el “trabajo” puede provenir de estos mismos sistemas de referencia (Castro 2011, 2009).

Dado este panorama, Juan Manuel decidió entregar el lugar a comienzos de febrero de 2013, ya que el contrato de arrendamiento se constituía por mínimo un año, este fue el único impedimento que tuvo para no abandonar el lugar con anterioridad. No obstante, la casa de orixás ubicada en Chapinero dejó en el recuerdo dos momentos considerados importantes. El primero, la institucionalización y organización que permitió establecer las jerarquías religiosas llamadas *dignidades* en el candomblé de este contexto, las cuales posibilitaron el funcionamiento ritual-ceremonial de la religión afrobrasileña en el ilé. Este aspecto, es significativo en la medida en que actualmente, en términos de Juan Manuel “en la casa de orixás de Chapinero nació un ilé que jamás se va a morir, pues fue la matriz, el nacimiento”. En segundo lugar, para el pai fue positivo que el orixá Elegguá apareciera en su vida con el propósito de convertirlo en el babalorixá pai de la comunidad del candomblé en Colombia, quien formado en Brasil hasta antes de ese momento, se limitaba a hacer consultas espirituales según sus ritmos y convicciones.

En definitiva, Juan Manuel se dispuso a la búsqueda de un nuevo espacio y, para ello, decidió contactar a un joven de 17 años llamado Juan David Cortés Piraján, el cual días antes se había acercado a la casa de orixás con el fin de acceder a una consulta espiritual para conocer su proyección de vida laboral y universitaria. Debido a encontrarse sin trabajo, sugirió que de necesitarse un empleado en cualquier labor dentro de esta institución religiosa, él estaba dispuesto a realizarlo. Juan David colaboró con la búsqueda y posterior mudanza del espacio hallado:

Encontramos la posibilidad de la casa aquí en el Polo, el contrato salió rápido, la plata está, vamos a empezar a empacar, a organizar todo para subir al camión. Y Juan Manuel toma cierta determinación y dice: “yo quiero irme a esta nueva casa de orixás y empezar todo de nuevo, iniciar un nuevo ciclo, comenzar una transformación completa y necesito irme con gente que me ayude, que me aporte y nutra esa nueva transformación de la casa de orixás que yo quiero”.³⁵

En febrero de 2013, el pai inició el traslado de la casa de Chapinero al Polo, contrató a Juan David como su asistente personal y emprendió un nuevo proceso para el candomblé en este contexto. Hubo una decisión que no pudo tomar tal como lo contemplaba y fue la de dejar de estar vinculado religiosamente con sus babakekerés. Lo anterior en consecuencia al pacto de vida que los candombleros realizaron en una ceremonia de reafirmación, aproximadamente un año atrás. Conforme a esto el pai Juan Manuel expresaba que:

No todas las personas hacen esto, [se refiere al pacto] no todas las comunidades religiosas manejan el concepto, no todos los sacerdotes saben hacerlo y no todo el mundo está obligado a hacerlo. Esto se hace por iniciativa propia, porque yo desperté consciencia, porque me estoy dando cuenta de muchas cosas, analicé otras, porque quiero cambiar mi vida, porque me comprometí con la fe y porque el señor Elegguá-Exú me lo permitió.³⁶

Tal pacto se escribe a mano, se firma, se enrolla y se deposita en un objeto considerado sagrado, el cual es la representación del ser, del espíritu, de la cabeza. A este objeto hay que otorgarle fuerza a partir de la comunicación de aliento, a saber, fumarle tabaco, ponerle

³⁵ Juan David Cortés Piraján, aspirante a babakekeré de candomblé, Bogotá, 19 de septiembre de 2015.

³⁶ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

velas, frutas y licores con la intención de que se conviertan en axé y todos los propósitos de vida se faciliten y se puedan cumplir. En ese orden de ideas, el pacto realizado un año antes de haber llegado a la casa del Polo, fue recordado a Juan Manuel cuando le preguntó al orixá Elegguá por un ebó que le posibilitara un camino de prosperidad en el nuevo lugar religioso. La divinidad le señaló que en los pactos que él y sus babakekerés habían realizado, se habían vinculado religiosamente sus caminos y él debía continuar en alianza religiosa con ellos. Por tanto, debía darles una segunda oportunidad.

Es relevante señalar que para los practicantes del candomblé en Bogotá los aspectos designados por los orixás no se refutan ni se ponen en cuestión, pese a que sus deseos vayan hacia una dirección totalmente opuesta. Por tal razón, el pai se vio obligado a reunir a los babakekerés para decirles: “por decisión del señor Elegguá no los puedo sacar corriendo, pero Él no me está obligando a que yo los lleve gratis. Desde ese entonces hasta ahora ellos han venido pagando arriendo”.³⁷

Cabe señalar que desde febrero de 2013 hasta noviembre de 2015, la casa de orixás se mantuvo en un apartaestudio en el barrio Polo Club. Por asuntos de espacio que permitieran la realización de otro tipo de ceremoniales, el ilé fue trasladado a una casa más amplia en el mismo sector, lugar que fue adecuado para que funcionaran cuatro oficinas: una para el pai, las otras para sus babakekerés y finalmente una para su hermana, quien en la actualidad es asistente del jerarca religioso.

La casa actual cuenta con espacios que hacen las veces de salones de clase, pues motivados por mejorar la rentabilidad e intentar afiliar a nuevas personas que quieran acercarse a estas otras espiritualidades, constituyeron desde diciembre del 2015 la Escuela de Formación Esotérica y Espiritual (EFEE). Este espacio de aprendizaje está destinado para la enseñanza de cursos sobre tarot, chakras y cuerpos sutiles, *rebirthing*, destino y karma, rituales y hechizos y, finalmente, de candomblé básico. Por tanto, la casa del candomblé en Bogotá se potencia como escenario de ocasiones rituales y de dinámicas religiosas.

³⁷ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.



Figura 8. Interior de la tienda, cartas del tarot.

La incorporación de esta profusión de producciones y prácticas espirituales en el candomblé en Bogotá, se puede entender a la luz de la plasticidad metamórfica que pueden adquirir las religiones en la modernidad (Vallverdú 2001). Este coctel sincrético de prácticas espirituales provenientes de las tradiciones orientales, las terapias alternativas y los rituales populares de la mano con el candomblé, se enmarcan dentro de una promoción de consumo espiritual que se inscribe en el marco actual de las “religiones a la carta” (Vallverdú 2001). En este sentido, la Escuela de Formación Esotérica y Espiritual (EFEE) ofrece una gama de productos espirituales y energéticos amparados en los procesos de autoconciencia, autoconocimiento, superación personal y el éxito. Lo anterior puede pensarse desde la variedad de bienes simbólicos que conllevan a la felicidad, el bienestar y la prosperidad, ideales presentes en el mundo contemporáneo.

En la actualidad el pai tiene aproximadamente 60 ahijados; unos ocupando las dignidades religiosas, muy cercanos a él, guiados, aconsejados y otros, por el contrario, distantes e incluso totalmente alejados de esta comunidad religiosa. Lo anterior, desde la perspectiva del pai, es consecuencia del “nivel de compromiso” que tienen con la fe, con sus orixás y

con las buenas costumbres y comportamientos que les permitan llevar una vida de evolución espiritual y material.

Capítulo 2

Economías espirituales, trayectorias religiosas y tensiones sociales

“Para entender el candomblé hay que tener en cuenta que no existe Moisés, ni vírgenes, ni camándulas, ni Jesús, ni biblias. Esto no tiene absolutamente nada que ver con el cristianismo”.

Ney Suarez.³⁸

“El hecho de que la magia provea compensadores específicos, o sea que realice promesas específicas, delimitadas, lleva a que esta sea más fácilmente sometida a la verificación y la refutación empírica. La promesa de curación de una enfermedad, o de obtención de un empleo o una pareja, es más verificable y refutable que la promesa de la vida eterna, o de la liberación del sufrimiento. Los compensadores más generales que provee la religión son irrefutables científicamente”.

Alejandro Frigerio (1999: 55).

Ser un iniciado en el candomblé que toma lugar en Bogotá es considerado por sus integrantes como un estilo de vida que transita desde la ejecución de prácticas diarias de honra, adoración, petición, cuidado energético y corporal, hasta prohibiciones y compromisos morales. Es importante analizar en este capítulo qué tipo de experiencia religiosa se consolida, por qué cobra sentido dicha forma espiritual entre los candombleros, así como qué personas se vinculan, cuáles son los ritos de paso para iniciarse y trascender en este sistema y por qué estos actores destinan tiempo y dedicación de la cotidianidad para cultivar a sus divinidades africanas del panteón yoruba. Esto con el fin de comprender, contextualmente, cuáles son las especificidades, las singularidades que configuran la experiencia que imparte la casa religiosa tanto para los candombleros, como para quienes se acercan a esta con el fin de acceder a los servicios espirituales que allí se ofertan.

Así pues, en este capítulo se desarrollará, en primera instancia, una contextualización de la emergencia de las tendencias místico-esotéricas, terapéuticas y espirituales, inmersas en el contexto económico actual entendidas a la luz de los “nuevos movimientos religiosos” y de ciertos estatutos de la Nueva Era (Carozzi 1998, 1995, 1993, Frigerio 2013, 1995). Lo

³⁸Babakekeré de candomblé de Bogotá, 2 de abril de 2016.

anterior constituye el horizonte que permite una comprensión coyuntural de la inmersión de otro tipo de experiencias entendidas como “alternativas”, estas circulan como oferta espiritual dentro de la casa de orixás del candomblé en Bogotá.

En segundo lugar, se realizará una caracterización de los perfiles de los practicantes de este candomblé en tanto que sus prácticas y posiciones de mundo se presentan como propuestas que articulan, en su ejercicio, procesos de ascenso socioeconómico y espiritual. Es decir, los religiosos del candomblé en Bogotá forman parte de sectores diferenciados en sus procesos de identificación en cuanto a su orientación sexual, pero no de su posicionamiento de clase. Además, tales marcadores de posicionamiento social, sus intereses espirituales y sus condiciones de posibilidad, permiten que exista y otorgue sentido el candomblé para sus practicantes en la capital.

En el tercer momento serán descritos los ritos de paso que permiten la vinculación y el acceso a las jerarquías que promete este candomblé, con la intención de conocer con claridad cómo funciona su institucionalidad religiosa. Finalmente, se expondrán los procedimientos rutinarios que los candombleros deben emprender de manera rigurosa, con el fin de comprender cómo se reconfigura una producción de cuerpo y en este cobran vida mecanismos de regulación, procesos de control y regimientos morales desde el horizonte de un movimiento religioso que se asume como alternativo. En suma, lo referido anteriormente se articula con las razones que motivan a los religiosos a dedicar esfuerzo, tiempo y dinero en esta práctica espiritual, en tanto que estos aspectos tienen un valor preponderante en la contemporaneidad.

Mercado espiritual y tendencias “alternativas”: prácticas esotéricas, religiosas y terapéuticas en perspectiva del candomblé

Desde hace poco más de dos décadas se encuentra con frecuencia en los sectores urbanos colombianos y especialmente en Bogotá una oferta cada vez mayor de terapias, medicinas, cursos y espiritualidades como la acupuntura, el feng shui, la reflexología, el yoga, el reiki,

la terapia floral, la terapia bioenergética, los cursos de milagros, los de magia y rituales, los de autoconocimiento y de superación personal, entre muchos otros. Así mismo, las “disciplinas esotéricas”, entre ellas, la astrología, la numerología, la angelología, la carta astral y el tarot circulan con tanta fuerza como las prácticas religiosas de las diversas espiritualidades americanas, afroamericanas, africanas y orientales (Caicedo-Fernández 2015, Carozzi 2000, Castro 2009, Ospina 2005, Saizar 2009, Suarez 2001, Uribe 2008).

Dichas propuestas se hacen cada vez más comunes en Bogotá, su panorama de ofertas entendidas como alternativas y de solución eficaz es cada vez más frecuente para quienes habitan la ciudad, sus prácticas y sustratos filosóficos de lo que podría entenderse como místico-esotérico se encuentra en librerías, centros médicos, asociaciones culturales, conferencias y performances artísticos (ver Teisenhoffer 2008). Así, estas promesas de salud espiritual y corporal ingresan paulatinamente en los barrios de la capital colombiana.

Este panorama es cercano a la emergencia de estas producciones alternativas en los centros urbanos de otros países occidentales: en algunos países europeos y en Estados Unidos han sido avaladas y potencialmente difundidas desde la década de 1970 y extendido con rapidez en los países latinoamericanos durante la de 1990 (Capone 2008, Carozzi 2000, Frigerio 2013, Juárez 2014, Montoya 2011, Oliveira 2009, Saizar 2009, Saldivar 2011, Teisenhoffer 2008). En este sentido, cobran vida múltiples elementos espirituales y de la llamada Nueva Era en nuestro contexto, los cuales se encuentran en una relación profunda con las continuas reorganizaciones de las prácticas de orden religioso que toman lugar en la cotidianidad de los creyentes de las espiritualidades alternativas.

No obstante, aunque este mercado alternativo se propague rápidamente y se piense como referente histórico y coyuntural para comprender mejor el auge de las experiencias espirituales en Bogotá, no se pretende con ello tomar todas las propuestas mencionadas anteriormente y asignarles un mismo calificativo, pues esto sería una deducción bastante reduccionista donde habría una clara “falta de etnografía” y de reflexión en contexto (Teisenhoffer 2008). En palabras de Frigerio: “Muchas veces este potencial de agregación ilimitada es producto de un flojo diseño de construcción del objeto de estudio. Son los académicos quienes agrupamos prácticas que *a nosotros* nos parecen Nueva Era desde el

sentido común, más que desde una construcción conceptual académica concienzuda y consecuente” (2013: 47-48).

En ese sentido, es importante afirmar que aunque todas las experiencias terapéuticas, religiosas y esotéricas puedan ser incluso radicalmente distintas entre sí, provengan de diversos órdenes y sean funcionales para diferentes aspectos de la experiencia vital de quienes creen, lo que en este argumento las hace semejantes tiene que ver con la forma cómo fueron cooptadas por la oferta de mercado que aquí será entendida como “alternativa”, sin desconocer, las infinitas distancias que existen entre todas las propuestas mencionadas líneas arriba.

Vale la pena afirmar, además, que se podría realizar un análisis sobre alguna religión de la diáspora africana sin tener en cuenta los nuevos movimientos religiosos, siempre y cuando la atención esté dirigida hacia los contextos originarios de producción de las creencias, donde incluso se asumen y reconocen como parte fundamental de la cultura negra y nacional de países como Brasil (Prandi 2004). También, las religiones de matriz africana podrían pensarse lejos de las nuevas producciones de la Nueva Era, puesto que son vigentes en Latinoamérica desde los procesos de la colonización, aspecto que produce sincretismos y creencias antiquísimas que, además, se ven reflejadas en diversas prácticas populares presentes fácilmente en las acciones cotidianas de quienes habitamos este continente.

En concordancia con las anteriores salvedades, es importante preguntarse ¿por qué es viable pensar un análisis de una religión de la diáspora como el candomblé en relación con los nuevos movimientos religiosos y los circuitos de la Nueva Era? ¿Qué hace posible que las experiencias que aquí se cobijan bajo el nombre de lo alternativo puedan existir e incluso sean acogidas en nuestro contexto? ¿Bajo qué escenario histórico y coyuntural es posible la emergencia de experiencias espirituales como el candomblé en Bogotá? ¿Cuál es el panorama de aceptación de religiones como el candomblé en Colombia? Las respuestas, que en principio parecen obedecer solo a nuestro contexto, son susceptibles de ser entendidas de manera relacional en el marco de las tendencias espirituales mundiales que emergen como una de las consecuencias de las frágiles, cuestionables y continuas

transiciones en relación con la reestructuración económica constituyente de las prácticas neoliberales (Vázquez y Williams 2005).

La falta de credibilidad de las instituciones, producto de las crecientes desigualdades y exclusiones sociales; la aceleración y las rutinas de la vida moderna, que restringen los espacios vitales a la lógica de la productividad y el consumo; el individualismo y la erosión de los lazos sociales, son solo algunos de los factores que estimulan la inseguridad ontológica que vive una buena parte del mundo occidental. De esta forma, la búsqueda de nuevos espacios vitales, de experiencias colectivas que le den sentido a la existencia alienta un sentimiento irrefrenable de encontrar nuevos paradigmas de bienestar (Caicedo-Fernández 2015: 2-3).

Bajo el espectro del capitalismo neoliberal cobran vida ciertas espiritualidades en nuevos contextos, donde estas pueden verse enmarcadas dentro de una hegemonía funcional dinamizada por modelos de dominación (Alonso 2008). Con base en lo anterior, se argumenta que hoy existe candomblé en Bogotá y otros tipos de espiritualidades debido, en parte, a los procesos de globalización y transnacionalización de las religiones que conlleva a la emergencia multisituada de las espiritualidades diaspóricas, a la legitimación de ciertas prácticas amparadas por el contexto histórico de la reforma neoliberal y multiculturalista (ver Caicedo-Fernández 2015), así como a la mercantilización de tendencias neo-esotéricas (Torre y Mora 2001). Lo anterior teje un bricolaje que sedimenta la nueva conciencia social de los circuitos espirituales alternativos.

Así, es viable pensar la oferta del candomblé en Bogotá en relación dialógica con los nuevos movimientos espirituales y las demandas sociales del sistema económico actual. En otras palabras, vale problematizar qué de lo que promete el candomblé en la ciudad da cuenta de las dinámicas hegemónicas que atraviesan al sujeto contemporáneo, qué de su práctica y sentido habla de lo que ahora somos como sociedad.

Por tanto, desde el circuito de la Nueva Era se constituye una forma particular de sujeto espiritual donde el emprendimiento, el autoconocimiento, la superación personal, el cuidado energético-corporal, mantener ciertas conexiones con la naturaleza, entre otros aspectos, van de la mano con los destinos que marcan una vida de éxito o una de profundo malestar (ver Carozzi 2000, 1999, 1998, 1995, 1993, Frigerio 1999a, 1999b, 1995, Torre

2008). La producción de nuevos universos sagrados ofrece una experiencia en donde la conducta espiritual debe permear la búsqueda contemporánea por la satisfacción personal, lo que implica un entendimiento consigo mismo, una exploración profunda de sí, que dé cuenta de las habilidades y potencialidades que tienen los sujetos para alcanzar lo que se concibe como bienestar en el contexto actual en ciertas sociedades occidentales ver Carozzi 2000, 1999, 1995, Frigerio 1999a, Torre 2008). En otras palabras, el mercado religioso alternativo ofrece las claves de conexión necesarias para que la autoconciencia suceda y así los creyentes puedan tener las capacidades para sentirse en armonía interior y, a su vez, ingresen en las dinámicas de consumo que permiten la felicidad de nuestros tiempos (Vallverdú 2001).

Es este orden de ideas, es importante considerar qué del panorama de lo alternativo se presenta tan atrayente para las personas en este momento histórico, donde la transitoriedad de las prácticas sociales, la liberación de los mercados, la expansión de lo privado y el quiebre de las relaciones humanas en una sociedad cada vez más individualista y excluyente, se presentan como ensambles que consolidan la experiencia actual (Bauman 2005). Bajo este espectro, la invitación de los nuevos movimientos religiosos implica la emergencia y oferta de múltiples “servicios espirituales” que establecen “compensaciones específicas”, premios en la existencia de esta vida y en este mundo, promesas que cambiaran el rumbo de las cosas aquí y ahora, aspecto que varía considerablemente de las denominadas “compensaciones generales” que ofrecen las tradiciones judeocristianas, donde los fieles tendrán su premio mayor en cuanto ingresen al reino de los cielos (Frigerio 1999a).

En consecuencia con este tipo de razones, tales experiencias alternativas se multiplican y se posicionan, en parte, a sus seductoras ofertas que permiten sanaciones o bienestares eficientes, efectivos y poco invasivos a calamidades que surgen en la cotidianidad. Verbigracia, las narrativas recurrentes de los creyentes de las religiones de inspiración afro, tienen que ver con el continuo afán cotidiano en el que se desenvuelven debido a querer solucionar rápida y eficazmente algunos asuntos de orden socioeconómico, jurídico y afectivo, entre otros (Castro 2015). Igualmente, para el caso del candomblé en la diáspora,

Montoya señala: "las personas que se acercan al candomblé lo hacen, según se dice, 'por amor o por dolor', esto es, hay una necesidad espiritual básica o hay cosas prácticas por resolver, desequilibrios emocionales o financieros que llevan a una consulta del oráculo con el pai de santo [...]" (2011: 20).

Ahora bien, en este punto es fundamental especificar cómo se establece la inmersión de la oferta de la casa del candomblé de Bogotá en el proceso del mercado espiritual "alternativo" porque, como se afirmó, no existe una relación obligatoria entre una religión de matriz africana con el proceso de la Nueva Era, debido a las condiciones de su emergencia histórica en el continente. Así, que tal ingreso del ilé religioso en el mercado espiritual y entendido desde los estatutos de la Nueva Era y de los nuevos movimientos religiosos, tiene que ver con las múltiples prácticas que desde la casa son asumidas, organizadas y apropiados de otras terapéuticas y espiritualidades, lo que proporciona modificaciones en la experiencia vital cotidiana tanto de los practicantes de esta religión de la diáspora como de quienes acceden a las experiencias que desde la casa religiosa se promocionan. De manera que a continuación se abordarán algunos de los entramados que son tomados a modo de préstamo (Frigerio 2013) de otras espiritualidades y terapéuticas por la oferta de la casa del candomblé que tiene lugar aquí, que por demás, no forman parte de los considerados de matriz africana. Así, se constituye una clase de experiencia ritual que produce espacios y prácticas que generan unas formaciones espirituales, las cuales apuntan a procesos de ascenso en dirección a la clase de sujeto ideal que parece funcional en la contemporaneidad.

Por consiguiente, amparadas desde la institucionalidad del ilé religioso del candomblé en Bogotá, se presentan diversas prácticas espirituales, terapéuticas, de superación personal y de autoconocimiento en relación a la oferta de cursos sobre tarot, chakras y cuerpos sutiles, *rebirthing*, destino y karma, rituales y hechizos, pobreza y prosperidad entre otros. Este tipo de propuestas, como se mencionó en el capítulo anterior, se ofertan con el curso de candomblé básico a partir de la constitución de la Escuela de Formación Esotérica y Espiritual (EFEE) desde finales del año 2015. Para ilustrar, a continuación se expondrá de

qué se trata uno de los cursos ofertados en la página oficial de Facebook de la escuela, con el fin de revisar cuales son las condiciones de la propuesta:

CURSO DE RITUALES Y HECHIZOS:

Si sientes que en tu vida se hace necesario acudir a ayudas energéticas fuertes y efectivas, o si necesitas aprender para complementar las consultas que le ofreces a tus clientes, te ofrecemos este curso dictado por profesores altamente calificados: profesionales en Sociología, Psicología, Tarot, Programación Neurolingüística, Inteligencia Emocional y Coaching Ontológico, con gran experiencia en rituales africanos y magia imitativa.

El curso de Rituales y Hechizos, tiene como objetivo adquirir conocimientos y destrezas para aprender a manejar energías y elementales con el fin de obtener beneficios para su vida personal.

Desarrollaremos temas de vital importancia como la magia y los hechizos en las religiones afroamericanas como el Vudú Haitiano, la Santería Cubana, la Palería y el Candomblé Brasileiro. La Wicca de los Celtas, las energías, chakras y cuerpos sutiles, los cristales, las velas, la clarividencia, las proyecciones psíquicas, magia imitativa, limpiezas, energizaciones y rituales para el perdón, la protección, el amor, la salud, el éxito y la prosperidad.

En este curso te enseñaremos como manipular la energía a fin de operar rituales y hechizos que traerán evolución y bienestar a muchos aspectos de tu vida.³⁹

En este punto es pertinente hacer hincapié en varios asuntos. El primero de ellos implica considerar cómo la inmersión de múltiples prácticas que parecen estar alejadas de las experiencias de matriz africana, son útiles para matizar y “tranquilizar” la oferta espiritual del ilé del candomblé, aspecto altamente necesario si de convocar personas se trata. En otras palabras, las prácticas orientales, la magia europea y el manejo de las energías, pueden ser concebidas por el público que se siente seducido por lo místico-esotérico como menos brujescas o demoniacas. Adicionalmente, estas prácticas gozan de mayor popularidad y aceptación dentro de la disputa del mercado alternativo.

³⁹ Página de Facebook de la Escuela de Formación Esotérica y Espiritual (EFEE): <https://www.Facebook.com/EFEEscuelaEsoterica/> (15/112017).

La multiplicidad de accesos rituales donde las religiones de matriz africana forman parte del paquete que promociona una serie de hechizos eficaces dan cuenta de una clara consolidación de un “supermercado espiritual y del sentido”, que apunta a satisfacer las nuevas demandas, peticiones y sensibilidades consumistas del sujeto espiritual contemporáneo (Vallverdú 2001). Las tendencias alternativas parecen, en apariencia, formar personas espiritualmente más elevadas, equilibradas emocionalmente, autoconscientes, reflexivas, saludables, incluso bellas, talentosas, prósperas y exitosas, aspectos que se presentan como claves para alcanzar la felicidad individual de nuestros tiempos.

Bajo las enunciaciones discursivas del mercado espiritual alternativo que no distan de las propuestas ofertadas por el ilé religioso del candomblé en Bogotá, se puede contar con la posibilidad de una vida de plenitud, armonía y equilibrio. Desde estas perspectivas se afirmarían que: “puedes lograrlo por ti mismo”, “la solución está en tus manos”, “la respuesta está en tu interior”, “la mente sana habita en un cuerpo sano”, “es posible potencializar la inteligencia corporal, mental, emocional actitudinal y claro, espiritual”. Así, estos otros sistemas de referencia apuntan a la modificación de los cuadros en dietas, la transformación de múltiples hábitos cotidianos, la reorientación de objetivos, la consecución de metas, la potenciación de una paz interior y la estimulación sensorial con el fin de alcanzar estados físico-espirituales duraderos de armonía. Una persona exitosa y feliz brillaría por su capacidad de autogestión, autocontrol, autonomía, de satisfacción personal. Todo lo anterior es posible si se revisa atentamente cada área de la vida del ser humano.

Lo que se quiere argumentar radica en considerar que esta propuesta espiritual contemporánea para “vivir bien” y alcanzar la felicidad, íntimamente relacionada con los anuncios discursivos del éxito y la prosperidad económica, nunca fue tan altamente colonizadora, nunca estuvimos sujetos a tantas exigencias a todo nivel para poder ingresar en las formas correctas, ideales y posicionadas desde la exaltación de una moralidad superior que parecen emerger con contundencia en la búsqueda por la producción del sujeto espiritual contemporáneo (Vallverdú 2001). Lo anterior propende por el moldeamiento del buen creyente entendido como alguien más apropiado para enfrentar los impases de la vida

diaria, en diálogo con los desafíos que devienen del sistema económico y cultural, que coloniza cada vez con más eficacia la cotidianidad social de las personas: “Aquí ya no juegan los "derechos humanos" sino la eficacia con que pueda cumplirse el objetivo central de la práctica gubernamental, a saber, que los hombres se comporten "económicamente" y sean capaces de desplegar su libertad conforme a los intereses de una comunidad económica” (Castro-Gómez 2010: 146).

Ahora bien, con base en lo que se ha argumentado, si se tiene en cuenta la popularidad de la que gozan este tipo de experiencias de transformación radical del sujeto, desde el año 2017, el pai colombiano oferta desde su sitio web un “programa de redefinición personal”. Tal propuesta consiste:

En una Psicoterapia altamente funcional, creada y estructurada por JMQ [Juan Manuel Quintero], la cual se fundamenta en la Psicología positiva, con elementos y principios de muchas disciplinas ontológicas, que fusionadas metodológicamente, logran anular aspectos psíquicos y comportamientos negativos en los seres humanos, a fin de redefinir personalidades nuevas, abiertas, conscientes, universales y altamente favorables para las personas intervenidas.

El Programa de Redefinición Personal PRP, conlleva una serie de procedimientos puntuales que se realizan a las personas quienes están interesadas en modificar aspectos de su personalidad, de sus egos y arquetipos, con el fin de convertirse en seres humanos empoderados y felices. Las técnicas de este programa se pueden tomar en terapias personalizadas dentro del consultorio de JMQ, o se pueden incorporar a programas de Redefinición Grupal, para Empresas, Organizaciones o Comunidades Organizadas.

JMQ Juan Manuel Quintero ha observado con detenimiento los programas de Coaching, Programación Neurolingüística y Motivación, que se han venido ofreciendo en el mercado durante la última década, y que cada vez cogen más auge en los departamentos de productividad de las grandes empresas. Él descubrió que los beneficios de estos programas resultan ser altamente efectivos en la mayoría de las empresas, sin embargo sus resultados son sostenibles en medianos o pequeños lapsos de tiempo.⁴⁰

⁴⁰ JQM Juan Manuel Quintero: <https://www.mundojmq.com/redefinicion-personal> (15/112017).

Como referencia a la forma escritural de Metzl (2010), quien analiza las clases de tecnologías discursivas, de poder y los juicios de valor que existen detrás de las enunciaciones que promueven el mejoramiento del estado de salud, es relevante preguntarse: ¿qué clase de persona podría estar en contra de una vida de bienestar integral?, ¿quién no querría sentirse seguro, empoderado, aliviado y orgulloso de ser una persona valiosa cada día?, ¿quién estaría en contra de hacer esfuerzos por mejorar su autoestima? La búsqueda de experiencias de bienestar que proponen algunas ofertas religiosas alternativas consideradas por sus fieles y propagadores como prácticas que están fuera de la compleja instrumentalización y aceleración de la vida cotidiana, así como de la fuerza totalizadora del mercado, parecen encontrar cobijo en una amalgama de deseos, posibilidades de ascenso, prosperidad espiritual y económica que resultan funcionales como entes reguladores de todas las esferas del individuo social.

No es tanto que los sujetos trabajen para satisfacer necesidades básicas (comer, dormir, abrigarse, descansar) y adquirir objetos materiales (cosificados como propiedad), sino que se "capitalicen a sí mismos", es decir que logren "invertir" sus recursos en ámbitos inmateriales como la belleza, el amor, la sexualidad, el conocimiento, la espiritualidad, las buenas maneras, etc., pues tales inversiones contribuyen a aumentar sus posibilidades de movilidad en una "economía abierta de mercado". Asistimos entonces a la planetarización de la sociedad de consumo, cuyo funcionamiento está anclado en los estilos de vida y modos de existencia de los sujetos, y que por tanto no es modificable a partir de acciones dirigidas a intervenir sobre una exterioridad. Los enemigos somos nosotros mismos. El neoliberalismo [...] propondrá la existencia de sujetos que buscan "realizarse a sí mismos" y que tienen la capacidad racional de elegir los medios adecuados para hacerlo. Sujetos capaces de gestionar sus propios riesgos, de calcular las consecuencias futuras de sus acciones y de forjar el destino personal con sus propias manos. La regulación de la conducta deja de ser un asunto de control policial y pasa a ser un tema de autorregulación. Los individuos deben convertirse en "expertos de sí mismos" y establecer consigo mismos una relación de "autocuidado", en tanto que agentes de su propia existencia. Deberán, por tanto, devenir empresarios de sí mismos y aprender a jugar con sus propias "competencias" (Castro-Gómez 2010: 51-52).

Aunque, el argumento que se ha desarrollado aquí, radica en pensar que las prácticas consideradas adecuadas desde la concepción del sistema socioeconómico actual, parecen conectarse muy bien con las propuestas espirituales alternativas. Esto no significa que el sujeto cuente con nulas posibilidades de agencia, de toma de decisiones y de movilidades

que le permitan ser crítico, des-inscribirse o rechazar ciertos elementos que desde tal sistema totalizador se pretenden imponer. Adicionalmente, para la oferta de servicios espirituales de la casa del candomblé que toma lugar aquí y en general para las terapias y espiritualidades que se inscriben dentro del circuito New Age, la reflexión y presencia de la comunidad va a ser un determinante que posibilita las prácticas y la colectividad de quienes asumen las experiencias espirituales propuestas como camino para solventar la cotidianidad (Carozzi 1999, Frigerio 2013).

Ahora bien, aunque la propuesta de oferta espiritual que invita en particular la Escuela Esotérica y Espiritual del candomblé de Bogotá, puede ser concebida como una de las múltiples estrategias que brinda el mercado de lo “místico-esotérico” para edificar una clase de sujeto que pueda ingresar en la dinámica socioeconómica actual, estas dos perspectivas que por momentos se conectan, pasan por un drástico distanciamiento en las formas cómo se conciben y recrean frente a la noción de individualidad; es justo en ese momento particular donde no existe correspondencia. Ello porque las prácticas de sentido espirituales que propone el candomblé de Bogotá fracturan la noción de individualidad por cuanto los fieles de esta religión se conciben como una familia religiosa, donde todos los miembros que pertenecen merecen respeto, son importantes y se debe velar por el bienestar de cada uno. Los deberes como comunidad religiosa que demandan una suerte de hermandad espiritual y fuertes lazos de padrinazgo consolidan relaciones de afecto y cuidado que permiten la constitución de un candomblé donde no hay lugar para el rechazo o la indiferencia. De igual modo la discriminación debe ser rotundamente suspendida para poder acceder y ascender en este sistema religioso. Sobre esta perspectiva de lo familiar y las nociones de cuidado colectivo, se volverá en el siguiente capítulo.

Sin embargo, aunque ocurra la anterior salvedad, las regulaciones que figuran usualmente en las ofertas religiosas alternativas, exploran con profundidad todas las exigencias y capacidades corporales, actitudinales, mentales y espirituales que, centradas en el sacrificio, posibilitan escenarios placenteros de realización personal y de felicidad. La espiritualidad se articula con un tipo de moralidad considerado superior y con la clase de vida que tiene el religioso, elemento que es significativo por cuanto es donde se materializan sus buenos

comportamientos, esfuerzos y deseos de avanzar siempre. Las “tecnologías religiosas” contemporáneas estimulan la configuración de ciertas formas de vida, se construyen tendencias hegemónicas que encuentran viabilidad en saberes prácticos, desde donde se pueden enfrentar las nuevas exigencias sociales que se consolidan cada vez con mayor eficacia. Así, el mercado alternativo espiritual ofrece una boleta de entrada a nuevas posibilidades existenciales, en las que emerge un tipo de relación rigurosa de interlocución desde el cuerpo y con las expectativas sociales del mundo que ahora vivimos (Bizerril 2013).

En suma, es fundamental señalar que estas propuestas espiritualmente alternativas se caracterizan por estar al alcance de pocos, gozan de exclusividad y generalmente configuran experiencias seductoras para personas con ciertos intereses, accesos y condiciones de posibilidad. En ese sentido, cabe mencionar a continuación cuáles son las características de los practicantes del candomblé de nuestro contexto con el fin de comprender mejor las producciones de sujeto que se constituye desde la religión protagonista aquí en los tiempos actuales.

Caracterización de los practicantes

Como se mencionó en el capítulo anterior, el candomblé se consolidó en Bogotá a partir del itinerario religioso de un colombiano que decidió explorar el universo religioso-espiritual afrobrasileño. Posteriormente, él ofreció consultas desde esta práctica y en el intento conoció personas interesadas en frecuentar, consolidar la religión y establecer un ídolo consagrado a la honra y devoción a las divinidades africanas denominadas orixás.

En este sentido, es importante preguntarse sobre qué marcaciones sociales comparten los inicialmente interesados y posteriormente practicantes oficiales del candomblé que les permite que esta experiencia que proviene de Brasil adquiera sentido en Bogotá. En otras palabras, toda práctica religiosa-espiritual que cobra vida en un nuevo contexto, se encuentra continuamente recreada por unos actores sociales específicos en unas

condiciones concretas, con unos intereses particulares y en un escenario delimitado que en su conjunto y articulación permiten la existencia de la práctica.

El candomblé de este contexto se constituye como una comunidad religiosa de población fluctuante donde la mayoría de ellos son racialmente blanco-mestizos, además se encuentran entre los 18 a 50 años aproximadamente y nacieron en sectores urbanos, algunos provienen de la clase media o media baja en ascenso, mientras que pocos tienen trabajos modestos y muchos accedieron a la educación superior pública o privada o cuentan con la posibilidad de tener negocios independientes que les permiten contar con un capital socioeconómico que garantiza sus movilidades sociales. Aunque estos practicantes del candomblé no formen parte de la élite económica y política del país, las anteriores marcaciones los vinculan a transitar en ciertas situaciones de privilegio, lo que les permite conocer y acceder a este tipo de espacios espirituales de matriz africana.

Estas características que comparten la mayoría de los practicantes del candomblé en Bogotá no han sido condiciones indiferentes para quienes han centrado su accionar intelectual en el análisis de las religiones de matriz africana. Autores como Broguet (2015), Carozzi (2000, 1995) y Castro (2015) han reflexionado sobre las reapropiaciones de las espiritualidades afro hechas por personas que circulan en situaciones de privilegio socioeconómico y en escenarios urbanos, aspectos que les ha permitido contar con la posibilidad de acceder y practicar este tipo de experiencias religiosas.

Aunque el candomblé en la capital colombiana se entiende en esta tesis como un proceso relacional y en tensión con las tendencias de la globalización, para el caso religioso y los proyectos sociopolíticos del Estado y las élites enmarcados dentro del multiculturalismo, es importante mencionar que hay un rasgo fundamental que ubica a los practicantes de esta religión de nuestro contexto en un “lugar de frontera” (Anzaldúa 1987); la mayoría de ellos son personas cuyas orientaciones sexuales no son heteronormativas, incluso antes de la institucionalización de la Escuela Esotérica y Espiritual -EFEE-, más del 90% de los practicantes del candomblé que toma lugar aquí cuenta con otras sensibilidades sexuales y afectivos. Esto, quizá equívocamente funciona para pensar que no todas las personas ocupan una posición socioeconómica estática o fija y que no siempre se encuentran en el

lugar de la no discriminación según la realidad histórica en la que se desenvuelven. Por lo tanto, es crucial reafirmar que el *candomblé* en Bogotá es una experiencia religiosa de matriz afrobrasileña que practicada por personas que circulan en ciertas condiciones de privilegio, estas se inscriben en situaciones de alta segregación por la razón antes mencionada.

En otras palabras, en el capítulo anterior el *babalorixá pai* (padre de santo, sacerdote del *candomblé*) afirmaba que a temprana edad contó con gran interés por los fenómenos espirituales y paranormales, bajo el argumento de que esa sensibilidad debía ser explotada. Según sus condiciones de posibilidad circuló por varios tipos de cultos judeocristianos y posteriormente tuvo inmersión en la santería cubana, en ambos contextos aparentemente opuestos encontró una fuerte discriminación hacia las personas con orientaciones sexuales no heteronormativas, allí se les suele encasillar en el lugar de la “abominación”, la “herejía” y lo “anti-natural” desde el sustrato filosófico-espiritual de estas creencias. Lo anterior sumado a las múltiples negaciones o restricciones que les son impuestas a las personas no heterosexuales para transitar o trascender en esta clase de religiones, adicionalmente deben soportar el juicio discursivo de la constante *condena eterna*⁴¹ asumida como una verdad absoluta e inquebrantable.

De este modo, autoras como Birman (2005, 1991), Rodríguez (2011, 2010), Segato (2003, 2008) y autores como Bem (2012), entre otros, han argumentado que las religiones afrobrasileras, entre ellas el *candomblé*, alcanzan otro grado de abstracción de la construcción social de género totalizadora en lo que concierne a las asignaciones anatómicas, la cual es una postura usada como herramienta de control y dominio. En otras palabras, e incluso en el lenguaje yoruba, existe una ausencia del esencialismo biológico y de los determinismos binarios para asignar los cuerpos (Segato 2003), donde la importancia del acercamiento espiritual depende de las acciones éticas de los individuos y, por tanto, se

⁴¹ Según algunas corrientes de la ética judeocristiana la condena eterna consiste en la confinación perpetua a los infiernos para quien se entregue a los placeres mundanos o incurran en faltas de mayor envergadura para este tipo de credos.

convierte en valor irrelevante las decisiones de género o de relacionamiento sexual que asumen los creyentes.

El candomblé se presentó como una opción para el pai colombiano y, por tanto, para un número nada despreciable de personas con orientaciones sexuales no normativas, que encontraron en la capital colombiana un lugar religioso-espiritual donde no existe juzgamiento por su construcción sexual y afectiva. Según sus itinerarios religiosos, algunos de ellos, quienes además actualmente ocupan altos rangos sacerdotales o llevan una trayectoria considerable en el candomblé fueron seminaristas católicos.⁴² No obstante, debido a sus orientaciones sexuales se encontraron en una confrontación muy fuerte. Vale la pena señalar que es usual encontrar en las narrativas de los practicantes de las religiones en diáspora que desde tempranas edades han sido “llamados” a acercarse a caminos espirituales debido a las sensibilidades con las que cuentan para estas cuestiones (Castro 2015). Por esta vía, los practicantes asumen como principio fundamental para una vida tranquila y feliz el hecho de pertenecer activamente a un camino religioso-espiritual.

No obstante, la apropiación de este sistema religioso de matriz africana por parte de los practicantes del candomblé en Bogotá permite un análisis crítico de los procesos de configuración de la identidad diaspórica, dado que su apropiación por parte de esta población de frontera articula lo que socialmente no se considera correcto, natural y aceptado. Así, la identidad se piensa en términos de su movilidad, posicionamiento, contexto, tensiones y dinamismo, por ello no puede considerarse como una esencia fija sino en constante disputa y, por tanto, los efectos de la apropiación de la diáspora africana como posicionamiento se desliza y escapa de los esencialismos, como irrupción en las nociones de pureza nacional, cultural, racial, entre otras (Gilroy 1993 [2002]).

Así pues, la formación de identidades diaspóricas está atravesada por una plasticidad al punto que permite que los practicantes del candomblé en Bogotá, quienes no se acercan a esta religión a partir de la racialización de sus cuerpos como cuerpos negros, se posicionen

⁴² El seminario es un espacio de formación teológica donde jóvenes y adultos se preparan para asumir funciones sacerdotales o pastorales desde el sustrato filosófico judeocristiano.

a partir de un proceso de proximidad política en la que confluyen su experiencia de interlocución no heteronormativa y la diáspora africana.

La africanidad asumida como posicionamiento otorga sentido para los practicantes del candomblé en Bogotá a partir del escenario espiritual que habilita la posibilidad de existencia de sus marcaciones sociales, por tanto, también, del espacio religioso afrobrasileño que propicia y que toma lugar en esta ciudad. Así las cosas, en las narrativas de los practicantes del candomblé de este contexto, es común escuchar que el ilé religioso es un lugar donde existe una clase de socialización que les permite conocer personas, construir tejidos sociales solidarios y cuidadosos, relacionarse amistosa y espiritualmente con personas que han superado el hecho de mirarlos distinto por su orientación y, sobre todo, sentirse amados y respetados en este espacio. En palabras del pai Juan Manuel:

Aquí todos tienen prohibido juzgar o cuestionar a las personas por su condición, sea esta gay, lesbiana, transexual, heterosexual, hombre, mujer, negro, asiático, indígena, blanco o lo que sea. El candomblé es una religión afrobrasileña *animista* y tenemos claro que el cuerpo es solo un estuche donde el alma tiene vida terrenal provisional, puesto que posterior a la muerte, cuando suceden los procesos de transmigración⁴³ y según la acomodación del *karma*, la gente puede vivir una vida en cualquier cuerpo. Con esto quiero decir que el alma no tiene sexualidad y que lo que haga la gente en la cama y con quién, no es problema sino de ellos. Todos aquí somos una comunidad religiosa bajo la misma fe, todos merecemos respeto.⁴⁴

En una sociedad que sigue afianzando explicaciones del mundo dicotómicas que tienden al reduccionismo, parece que el candomblé en Bogotá se consolida como un espacio donde la diferencia se posiciona y se escapa de tal lógica imperante. En el tipo de dicotomías señalado existe una heteronormatividad religiosa funcional para restarle dignidad a quienes no están en la norma. De modo que, experiencias como las del candomblé en Bogotá operan, en ocasiones, como contestaciones cotidianas a modelos espirituales de mayor privilegio dentro de las esferas del poder.

⁴³ La transmigración en el candomblé en Bogotá es entendida como el proceso de renacer después de la muerte en otro cuerpo humano, efecto que sucede desde el inicio de la especie. Este concepto se puede entender como sinónimo de la reencarnación.

⁴⁴ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 22 de agosto de 2017.

Condiciones de aceptación de las religiones de la diáspora en Colombia

Si se tiene en cuenta que las nuevas producciones de subjetividad espirituales se constituyen en relación con las decisiones y transformaciones sociales que operan desde registros locales, continentales y globales, es conveniente esbozar cuál es el horizonte de recepción y acogida de estas religiones de matriz africana en el contexto colombiano. Lo anterior, con el fin de contar con un panorama que le permita al lector conocer bajo qué coyunturas un practicante de religiones como el candomblé se adscribe a esta clase de espiritualidades en nuestro país.

En este momento han ocurrido varios hechos que han permitido que lo negro y las religiones de la diáspora sean elementos difundidos y apropiados en Colombia por personas de las más variadas marcaciones sociales. A partir de la Constitución de 1991 y como señala el artículo 7: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. Posteriormente, se proclama la Ley 70 de 1993 donde el Estado reconoce a las poblaciones negras como un grupo étnico, lo que les posibilita acceder a cierto tipo de derechos nacionales, culturales y territoriales. Por otra parte, durante el año 2005, el sistema adivinatorio de ifá fue propuesto ante la UNESCO como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y en el 2008 fue oficialmente proclamado⁴⁵, aspecto que le permitió gozar de mayor prestigio desde entonces. Todo lo anterior se suma a una gran producción cultural de lo negro, donde:

[...] El elemento ‘afro’ de este tipo de designaciones es cada vez más distante de África misma y de ideas acerca de la africanidad ‘real’. En cambio, ‘afro’ hoy invita a las personas a identificarse con una cultura de la negritud que ha sido globalizada y atravesada por los medios de comunicación. Una cultura que está asociada con ciertas imágenes y ciertos estilos –de música, de lenguaje corporal,

⁴⁵ "Ifá divination system. Inscribed in 2008 (3.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity" (originally proclaimed in 2005) <https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146> (21/11/2017).

de vestido— y que debe su existencia en gran parte a las prácticas de consumo” (Wade 2013: 32).

Por este tipo de escenarios se ha producido una exaltación de lo negro y la africanidad en Colombia, a tal punto que grupos de personas como los practicantes del candomblé en Bogotá acojan discursos y elementos que se suponen son propios de lo “afro” a sus prácticas. Tal inmersión se realiza desde el registro de una reivindicación cultural y celebrativa, posición que podría entenderse enraizada en los movimientos discursivos que se constituyen a partir de tecnologías de producción de la diferencia de los “otros” y escenario donde se establecen significaciones a la luz del multiculturalismo en Colombia. Por tanto, habría que mencionar que las apropiaciones de lo negro y la africanidad por parte de los candombleros no dista demasiado de los estatutos que el Estado propone según el proyecto de sociedad de los que se asumen como población mayoritaria (Rojas 2011).

Con lo anterior no se quiere cotejar inocentemente que tal apropiación de las prácticas de los “otros” tenga efectos reivindicativos o minimice las exclusiones, juzgamientos o las desigualdades existentes; menos se quiere decir que el candomblé y las religiones similares a esta, sean en general aplaudidas y aceptadas socialmente o que las élites o la denominada población “mayoritaria” urbana les asigne siempre un carácter distintivo y “cultural” al que acceden pocos según sus condiciones de posibilidad. Pues, pese a las producciones de mundo sociopolíticas y económicas mencionadas anteriormente, las religiones de la diáspora no dejan de ser leídas como sospechosas, falsas y demoniacas (Goldman 2005). Precisamente, es esto lo que establece unos términos necesariamente complejos cuando se trata de analizar una experiencia de inspiración afro cobrando vida y sentido en contextos urbanos como Bogotá.

En esta medida y en consonancia con el escenario que se ha planteado de las condiciones de emergencia de las religiones de la diáspora en Colombia, donde a pesar de que parezcan haber obtenido una apertura legal conforme a la reforma Constitucional de 1991 y a una supuesta libertad de cultos y de conciencia, amparadas desde lo que se entiende por un estado laico, el catolicismo continúa en su lugar de preponderancia como la religión que representa mayoritariamente al estado-nación colombiano. Lo anterior genera,

necesariamente, que la influencia de la iglesia católica siga formando parte de las decisiones políticas y jurídicas en nuestro país (Ortiz y Castro 2014) y, en adición, que desde este lugar de enunciación moral se materialicen estigmatizaciones sobre todo lo que se desvía de tal religiosidad totalizadora.

Aun cuando la Constitución de 1991 supone promulgar un respeto por la autonomía en la escogencia de credos y existe la Ley 133 de 1994 sobre la libertad religiosa y de cultos, figuran fuertes inconsistencias frente a la apreciación de otro tipo de prácticas espirituales. Así, el artículo 5° de tal ley reza: “no se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión”.

Es evidente la contradicción jurídica en asumir otras formas de profesar y practicar otro tipo de credos, anclados para el caso a una fuerte intolerancia con base en el imaginario social descalificador de lo negro y las religiones de matriz africana, producido en gran medida por la iglesia católica, el Estado y muchas veces por sectores de intelectuales (Oro 2012). Por tanto, la persecución a los cultos que ‘difieren’ parcialmente de la tradición judeocristiana hace parte de las luchas constantes que emprenden los practicantes de las religiones en diáspora, hecho que constituye una experiencia agobiante tanto para los creyentes como para la sociedad que se encuentra en oposición.

Entre tanto, no puede parecer extraño que tales cultos diaspóricos sean usualmente practicados en la clandestinidad, razón por la cual es frecuente encontrar que los religiosos se sientan a menudo incómodos y desconfiados en compartir esta parte de sus vidas, en tanto son conscientes de que en el momento de ser expuestos en los espacios públicos, se convierten en centro de ataques y pasan por juzgamientos morales e incluso pueden poner en riesgo su integridad física (Castro 2015).

Así pues, bajo este escenario dual las religiones en diáspora como el candomblé cobran vida en nuestro país, aspecto que necesariamente va a atravesar la experiencia y constitución de una clase de sujeto espiritual desde el momento en que este escoge

pertenecer e ingresar en una lógica, unas prácticas, unos compromisos y unas restricciones específicos.

Ritos de paso: jerarquías y dignidades religiosas

Cuando las personas se acercan por primera vez al ilé religioso en Bogotá se encuentran ante una casa grande en un barrio residencial de la clase media. Es totalmente blanca, cuenta con muy buena luz natural, siempre está impecable, aromatizada y permanentemente ambientada con música estilizada. La decoración se compone de máscaras africanas, cocos pintados de colores, esculturas y cerámicas en alegoría a los orixás, cuadros de mujeres candomblecistas bahianas y un cuadro gigantesco con la imagen del babalorixá pai de esta comunidad.



Figura 9. Exterior de la casa de orixás del candomblé de Bogotá.

En ese espacio donde toman lugar ocasiones rituales, de consulta y aprendizaje, promocionado por los creyentes y a su vez en redes sociales como instagram y Facebook, se puede acceder a la práctica afrobrasileña del candomblé, a los múltiples cursos y servicios que ofrece la Escuela de Formación Esotérica y Espiritual (EFEE) y a la compra de objetos funcionales para llevar a cabo rituales tales como velas, sales, esencias, muñecos, plantas, libros, entre otros. Todos estos escenarios de difusión permiten el actual reconocimiento del ilé, espacio donde se acercan académicos, personas que quieren

aprender los misterios del esoterismo, quienes se encuentran en búsqueda de solucionar algo puntual en sus vidas o tienen la voluntad de hacer parte de un camino espiritual.



Figura 10. Tienda del candomblé de Bogotá.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la difusión del candomblé a partir de voz a voz, en canales municipales y en una revista LGBT hizo posible la inscripción de nuevos simpatizantes y la posterior consolidación de esta religión en Bogotá. Por esta vía, se estableció el *ilé* o *terreiro*, espacio donde se configura el “universo simbólico afrobrasileño” del candomblé (Montoya 2011:18). A partir de ese momento, un buen número de personas que asistían al *ilé* comenzaron a atravesar por algunos de los ritos de paso iniciáticos dentro de la religión. A continuación, se argumentará sobre las características de los rituales de

iniciación y de ascenso jerárquico del candomblé que toma lugar en Bogotá, con el fin de comprender mejor la dinámica de esta experiencia religiosa en la capital colombiana.⁴⁶

En toda manifestación religiosa y ritual colectiva ocurren hechos que implican ciertas modificaciones en los sujetos, en sus rasgos de personalidad, sus comportamientos, su corporalidad, así como los participantes deben asumir nuevas funciones y compromisos que habilitan la existencia de la creencia que profesan (Bourdieu 1985, Douglas 2007, Eliade 1998, Goldman 1984, Harris 1990, Jáuregui 2002, Souza y Gomberg 2012). En este caso, el candomblé en Bogotá cuenta con ritos de paso que permiten la vinculación y el acceso a dos clases de jerarquías religiosas: las dignidades, encargadas del buen funcionamiento ceremonial y las órdenes sacerdotales, conocedoras del sustrato filosófico-ritual de la tradición. Los ritos de paso aquí definidos por sus practicantes como los sacramentos del candomblé implican transformaciones en la identidad de los creyentes, así como reacondicionamientos de su cotidianidad, donde se generan nuevas prácticas y nuevas formas de comprender y habitar el mundo (ver: Castro 2015, Douglas 2007, Goldman 1984, Rappaport 1999).

Así, las personas que se interesan en el candomblé y quieren hacer parte de esta práctica religiosa son denominadas como *abião* (abiã). Es decir, son aquellas que van a nacer en la fe y deben someterse al primer rito de integración al culto. Estos simpatizantes no iniciados deben ingresar en un proceso de consulta con el babalorixá pai⁴⁷, en donde este le pregunta a los orixás por quiénes son las divinidades tutelares espirituales del futuro practicante. Este proceso se realiza aquí a partir de una conexión “vía cabeza” realizada entre el pai y los orixás. Es decir, el religioso afirma que las divinidades se “comunican” a través de una serie de imágenes enviadas a su mente y allí le manifiestan, para el caso, quienes son los

⁴⁶ Es relevante aclarar que la posibilidad de participación dentro de los espacios religiosos está condicionada por las consagraciones religiosas que se poseen. En ese sentido, mi participación no pudo ser activa en todos ellos, sino que, usualmente, participé en aquellas que tienen un carácter público en el que la secrecía alrededor del culto no es tan marcada. Igualmente, las narrativas en ocasiones se ajustan a dichos tabués religiosos que como es de esperar varían de un ilé a otro dentro y fuera del país.

⁴⁷ Babalorixá pai o Yyalorixá mãe (Ialorixá) en femenino.

dos orixás que van a regir y comandar el destino de la vida del simpatizante. Es menester mencionar que desde el sustrato filosófico-ritual pilar de esta religión, las personas son hijas de dos orixás y estos se encargan de guiarlas y acompañarlas. En principio, los orixás son figuras arquetípicas y los hijos de estos tienen unos rasgos de personalidad que corresponden con una u otra divinidad (ver Barnett 2001, Castro 2010, 2015, Segato 1993, Silva 2005).

Posterior a saber de quién es hijo el abião, se debe realizar una segunda consulta, esta vez, destinada exclusivamente para comunicarse con el orixá Elegguá-Exú⁴⁸. Lo anterior, en tanto que esta divinidad es la encargada del destino de los humanos y manifiesta si es el momento adecuado para que el simpatizante pueda hacer parte activa de esta religión. En caso de ser afirmativa la respuesta, el futuro candomblero debe ingresar en una preparación que en palabras del pai “es un poco fuerte pero práctica [...]”.⁴⁹ Esta mención aclaratoria por parte del religioso se debe a las modificaciones que se realizan en los procesos de ritual del candomblé en Bogotá, los cuales distan considerablemente de los que se llevan a cabo en los diferentes candomblés que toman lugar en Brasil.⁵⁰ Esto se debe, entre otras cosas, a un proceso de readaptación para hacer posible la existencia de la práctica del candomblé en el contexto urbano de un país extranjero:

[...] Por ejemplo, estando en Brasil, la persona tiene que entrar al terreiro, tiene que prepararse, tiene que limpiarse, tiene que raparse la cabeza, tiene que dormir en estera, tiene que ponerse ropas blancas, hay que hacer un proceso largo. Estamos en Bogotá, Colombia y en Bogotá, Colombia en esos aspectos es donde empiezan a haber unas modificaciones no arbitrarias, no porque al pai Juan Manuel se le ocurrió, pues todo ha sido concertado, autorizado por el señor Elegguá. Somos muy urbanos, entonces no estamos rapándole la cabeza a ninguna mujer, aquí no se le rapa la cabeza a nadie, aquí hay un corte de cabello

⁴⁸ Es necesario aclarar que Elegguá es la forma como este orixá es conocido en Cuba y es complemento espiritual de Echu. En Brasil, Elegguá (la no existencia de él en principio) queda generalizado y entendido por Exu.

⁴⁹ Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 29 de julio de 2017.

⁵⁰ Acerca de los ritos de paso en los candomblés de Brasil, ver: Alves y Pérez 2014, Lima 2011, Goldman 1984, Gomes 2003, Gorski 2012, Ligiéro 1995, Oliveira 2012, Prandi 2001, 1996, Sansi 2009, Silva 2005, Souza y Gomberg 2012.

simbólico dentro de la ceremonia de elekes [guias]. La persona duerme en su casa, la persona no tiene que venir a dormir a la casa del pai.⁵¹

El periodo antes de la iniciación consiste en una preparación física, emocional y espiritual donde debe primar un “estado de purificación”, entendido como un proceso en donde el abião debe perdonar, estar arrepentido, evitar sentir envidia, rencor, odio y emociones similares. Así, para alcanzar ese estado deseado, es importante cuidar la energía corporal, lo que se entiende por tener radicalmente prohibido el consumo de sustancias psicoactivas, tener relaciones sexuales, asistir a bares, morgues, hospitales o cementerios⁵², mínimo siete días antes de la ceremonia: “la idea es que la persona esté en un estado de tranquilidad, de paz, de meditación, porque obviamente va a dar un gran paso en su vida y en este momento la vida de la persona que se va a iniciar, se va a partir en dos: ahora será diferente y para lograrlo no puede estar alterado en la ceremonia”.⁵³ Adicionalmente, para las mujeres —y de igual modo que sucede en otros sistemas religiosos— existen prohibiciones que restringen su participación dentro de los espacios rituales. Estos tabúes pasan por el cuerpo femenino y en concreto tiene que ver con el periodo de menstruación, ya que este se asocia con un lapso de tiempo de depuración energética, sobre esto se volverá en el siguiente capítulo.

Además, durante este tiempo de preparación, el simpatizante debe consumir alimentos con *axé*, es decir aquellos que contienen sangre de animales de cuatro patas como la chanfaina⁵⁴ o la morcilla, así como comer maíz amarillo. En adición, debe asistir obligatoriamente a un curso intensivo de candomblé con el fin de aprender el sustrato filosófico-ritual de esta religión: los sacramentos, los orixás y el aspecto en particular que cada uno de estos maneja tanto de la naturaleza como de la vida de los humanos, la forma de atender estas divinidades por medio de *ebós* (ofrendas), sus colores, días de culto, entre otros aspectos.

⁵¹ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

⁵² El análisis de lo energético en la práctica de este candomblé será abordado más adelante.

⁵³ Juan David Cortés Piraján, aspirante a babakekeré de candomblé, Bogotá, 28 de abril de 2016.

⁵⁴ La chanfaina es un plato típico de tradición hispánica que se prepara con asadura de carne de cordedo, res, riñon, bofe, hígado, pajarilla, arroz, papas, habas, tomate, cebolla y ajo. Los anteriores ingredientes son cocidos con sangre de animal.

En particular, el futuro candomblero debe investigar activamente sobre sus padres espirituales, pues son estos quienes rigen su vida y comandan su destino. Entonces, “si la persona se somete a toda esa instrucción, que en otro candomblé podría demorarse una cantidad de meses o de años, ahí sí procedemos a hacer la ceremonia de elekes”.⁵⁵

En este punto es relevante pensar en la clase de restricciones que establecen el entendimiento y producción de un cuerpo idóneo que optimiza y orienta el buen funcionamiento del ritual, aspecto que no parece lejano de los requerimientos que profesan otras formaciones religiosas que imperan con fuerza en la contemporaneidad (Rappaport 1999). Es necesario llamar la atención allí, en la medida que tales acciones que en este candomblé se presentan como trasgresoras, como posibles generadoras de afecciones que podrían ocasionar un caos energético o por lo menos un escenario propicio que habilita una perturbación corporal y del proceso ritual, puede comprenderse en una relación directa con la sanción que proponen los códigos morales prometidos para alcanzar una vida de rectitud (Douglas 2007).

Por tanto, el rito de paso se constituye en medio de la cohesión, del acceso a lo que antes estaba oculto y de la pertenencia al proceso religioso que recrea la posición de mundo de los creyentes, así como sostiene el sentido de las regulaciones discursivas cuando se hacen carne en el funcionamiento del ritual, en cuanto es en el cuerpo donde cobran vigencia las limitaciones para efectuar el acercamiento espiritual (Turner 1988). Así, la corporalización de las creencias y de las normas sociales se refuerza a partir de las presiones sociales legitimadas, es decir aquellas que permiten la continuación de un sistema servil para las lógicas que se esperan de nuestra sociedad (Citro 2010).

En este candomblé, el cuerpo cuando tiene sexo solo por placer, cuando se embriaga, cuando esta drogado por recreación, cuando esta menstruando se piensa contaminado por la carga moral que se le infringe en detrimento del orden ideal social, así como a la pureza, la

⁵⁵ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

limpieza y el equilibrio, aspectos que no parecen extraños frente a lo que se considera espiritual.

Para dar comienzo a la ceremonia de iniciación o de elekes se estima que estén presentes todos los candombleros y es fundamental que participen las dignidades religiosas y el grupo sacerdotal (compuesto por el babalorixá pai y los dos babakekerés).⁵⁶ Este rito de paso se considera la gran apertura física, mental y espiritual de una persona dentro de la concepción religiosa de este escenario. En un primer momento, el abião debe ingresar al recinto del ritual portando ropa vieja donde es abordado por las dignidades y los sacerdotes, quienes proceden a rasgar su atuendo como acto simbólico que implica un rompimiento, una desatadura con su pasado y por tanto un nuevo comienzo:

Este ritual de iniciación se caracteriza porque tú ya dejas de ser una persona del común y pasas a ser una persona especial, pasas a ser un hijo de esta casa, un hijo de orixá y tu vida cambia completamente. En ese momento, tienes un segundo nacimiento y lo conceptualizamos así porque hay una especie de capítulo simbólico dentro del ritual, y se rasga [la ropa] con el sentido de que dejes esta vida anterior, tu pasado, con tus problemas, con tus errores y demás y tengas un nuevo resurgir a la evolución de conciencia. Además, si tienes embrujos, hechizos, se van.⁵⁷

Acto seguido, el pai defuma un tabaco en el cuerpo del abião en unos puntos energéticos considerados estratégicos: la cabeza, la frente, el cuello, las manos, el vientre, la espalda baja y los pies. Esto con el fin de desbloquear su cuerpo para poder recibir una libación, es decir, el pai debe escupirle licor, lo que es entendido como una descarga de axé que le confiere energía al iniciado para poder seguir participando del ritual.

Posteriormente, los candombleros cortan un poco de cabello del abião, el cual es depositado en un cofre que el dueño debe guardar. Esto se hace como acto simbólico que implica abrir su cabeza para entregarla a los orixás y así estos puedan descender sobre él. Cuando

⁵⁶ Sacerdote menor o pequeño. Auxiliar primario de la liturgia, servidor directo del pai. Por su rango está autorizado para interpretar algún método adivinatorio de ifá. Ellos son fundamentales en la toma de decisiones para la realización de las fiestas.

⁵⁷ Juan David Cortés Piraján, entrevista citada.

termina este proceso el ogan assogún (ogã axogum)⁵⁸ debe inmolar un pollo para poder derramar la sangre del animal en el *orí* (cabeza) del abião, debido a que se considera que esta sangre dentro del ritual se convierte en los mejores axés.

Seguidamente, el abião debe bañarse con hierbas, agua de coco y posteriormente debe ponerse ropa blanca que fue previamente consagrada al orixá Oxalá. Entre tanto, a los collares se les realiza el proceso de defumación y libación, se ritualizan y sumergen en omieros. Estos collares se elaboran con cuentas de colores e hilo de carpa y cada uno simboliza a un orixá según los colores que corresponden con tal divinidad. Tales objetos religiosos son elaborados exclusivamente en la casa de orixás por los babakekerés con la plena autorización del pai.

Así, en cuanto el simpatizante está preparado, el pai le pone los collares: primero el de Eleguá dueño de la casa y del candomblé de este contexto y luego el de sus orixás tutelares. En ese ejercicio, el pai es *incorporado* por los tres orixás y cada uno mantiene una conversación en privado con el abião con el fin de socializarle cuál será su propósito de vida. Cuando termina este proceso el jerarca religioso le recuerda al ahora iniciado en el candomblé, entendido desde el momento como *yawo* (iaô), los compromisos que tiene con la fe y con su padrino espiritual, lo que implica la siguiente situación:

Los candombleros no pueden comer coco, es nuestra fruta sagrada y es el receptáculo donde habita el orixá. Por eso, pintamos los cocos con colores y aquí a diferencia de la santería no usamos soperas, sino que somos muy africanos en el uso del coco. Por otra parte, un candomblero no puede tener relaciones sexuales, visitar morgues, cementerios, funerarias, ni bares tres días antes de una ceremonia, esto por la contaminación energética que hay en esos espacios. Jamás puede consumir sustancias alucinógenas. Las mujeres no pueden acercarse al orixá ni tocar los objetos sagrados si están menstruando, tampoco se puede ser promiscuo. Obviamente, deben acatar las buenas costumbres, el respeto, la legalidad y el marco jurídico de nuestro país, entonces no puede estar haciendo estafas, falsificaciones, robos, secuestros, tienen que vivir conforme a las leyes que nos rigen. Este ilé tiene que estar marcado por unas normas de acuerdo con la ética de comportamiento, los buenos modales, las buenas formas y sobre todo

⁵⁸ Es el cargo respaldado por el orixá Ogum, quien lo ocupe debe tener el collar de este orixá. Es el encargado de realizar todas las inmoluciones pertinentes en las ceremonias y ritos de la comunidad.

el respeto y la majestuosidad que se debe tener ante ese ser tan maravilloso que es el orixá. Un candomblero no puede consultarse con ningún otro *babalawo* sin el permiso de su padrino, tiene vetado romper vínculo con los orixás, con el pai y con su comunidad religiosa. Además, el pai es el representante del orixá y en pro de la religión, de la fe y de las buenas costumbres, del respeto personal y familiar, el pai va a inmiscuirse en muchas cosas, siempre por el bien del ahijado, jamás en detrimento. Las decisiones del pai se aceptan y nunca se discuten, así a la persona no le parezca o le parezca arbitrario. Esto, porque el pai es la máxima autoridad religiosa.⁵⁹

Dicho de otro modo, se trata de ingresar en una lógica que permite una legitimación espiritual que para lograrse íntegramente debe encontrarse en sincronía con la restricción, la obediencia y las construcciones sociales que discursivamente aseguran un camino correcto y en mira al permanente ascenso. Es decir, el efecto de pertenecer a esta práctica religiosa implica por extensión asumir una continua regulación, coerción y reacomodación del cuerpo, los hábitos y la cotidianidad. Desde ese mismo día el reciente candomblero debe poner sus cocos de fundamento,⁶⁰ llevar siempre sus collares puestos y acatar a cabalidad los regimientos de este candomblé, lo que en palabras del babakekeré Juan Guillermo, “es la clave para una vida de bienestar y de éxito”.⁶¹

Posterior a la ceremonia de iniciación, los religiosos pueden participar en otra celebración llamada asignación de elekes⁶² y, de esta manera, tener la licencia de recibir atención especial de los demás orixás que rigen en el ilé bogotano. Para que esto suceda, los practicantes deben entrar en consulta con el babalorixá pai y preguntarle a la divinidad con la que quieren vincularse espiritualmente si está dispuesta a asumir un ‘hijo espiritual’. Esto es, el orixá tendrá que contribuir desde el aspecto que gobierna de la vida de los humanos en el camino del candomblero.

La tercera ceremonia por la que pueden pasar los candombleros se conoce como reafirmación. En esta, el practicante hace unos votos en los que asegura entregarse de

⁵⁹ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

⁶⁰ Este fundamento será abordado en el siguiente apartado.

⁶¹ Juan Guillermo Medioreal, babakekeré de candomblé, Bogotá, 2 de abril de 2016.

⁶² Esta ceremonia es distinta a la ceremonia de iniciación.

nuevo y completamente a los regimientos de los orixás para toda la vida. En adición, gracias a esta ceremonia se supone que el reafirmado entra en un proceso de disposición energética y corporal que le permite ser incorporado por sus orixás tutelares. No obstante, los religiosos afirman que tal incorporación puede ocurrir como puede que jamás suceda. Se precisa afirmar que en este momento solo una persona de este candomblé ha pasado por el rito de la reafirmación.

Así pues, en esta tercer ceremonia se realiza una limpieza del cuerpo del religioso a partir de alimentar su orí (bori) y, además, debe ser lavado con aguas consagradas al orixá Oxalá. Hacer tal proceso de alimentación implica otorgarle fuerza al destino del creyente, además de purificar el cuerpo que puede estar estancado por el “mal” manejo de su energía, de su comportamiento, de sus emociones o simplemente porque debe atravesar por una situación difícil. En otras palabras, este proceso ritual le confiere la fortaleza necesaria para “destrancar” o para solucionar lo que le aqueja. Ahora bien, para poder llevar a feliz término este ritual, es necesario que el futuro reafirmado duerma en estera, ingiera solamente alimentos de color blanco y use sabanas y ropas del mismo color.

De manera que tal alimentación del orí se realiza a partir de hacer una pasta con elementos considerados sagrados: sangre de animal, cascarilla o pemba, coco y manteca de cacao. Tal composición se pone en la cabeza del futuro reafirmado con algodón para invocar allí la presencia de los orixás y que con ello estos le depositen el axé que necesita el creyente. Este proceso se realiza también cuando una persona padece serios problemas de salud, se encuentra a la espera de que prospere un negocio, se siente desanimada, siente que todos los caminos están cerrados, entre otros aspectos. Para tal caso, este eficaz ritual es funcional para despejar los aspectos que dificultan la vida del practicante.

El cuarto rito iniciático es el de la ordenación sacerdotal. Por este solamente han pasado dos personas de la comunidad, los actuales babakekerés Ney y Juan Guillermo. Para poder atravesar por este proceso, es fundamental ser un iniciado del candomblé y se deben haber superado todas las pruebas de conocimiento y formación sacerdotal, la cuales consisten en recibir lecciones en un salón de clases del ilé religioso y dictadas por el pai colombiano. Durante la ceremonia, los aspirantes a sacerdotes deben demostrar un dominio considerable

del sistema oracular de ifá, lo que implica por un lado, el manejo instrumental de este y por el otro, el conocimiento del corpus literario (filosófico, ritual y ético) que lo acompaña. Desde ese momento, el yawo se convierte en un babakekeré del candomblé, quien ahora conoce los secretos que residen en el orixá Orunmilá (Orunmila), padre de los sacerdotes.

El último ritual que atraviesan los practicantes de este contexto es el *itútu* (axexê), que refiere a la ceremonia fúnebre, considerada como la única capaz de “paralizar” a todos los miembros de la comunidad de este candomblé. La única vez que fue llevada a cabo se debe a la muerte de Edwin Ramírez, quien se quitó la vida en el año 2012. Este ritual comienza tan pronto se sabe del deceso de la persona iniciada en esta religión, lo que amerita una reunión de todos los candombleros para alimentar sus orís y preparar sus atuendos fúnebres. Estos religiosos deben llegar hasta donde estén velando el cuerpo, sacarlo del ataúd, desnudarlo, limpiarlo con omieros de las hierbas que se supone corresponden a los padres tutelares del difunto y vestirlo con ropa religiosa. Posteriormente, el pai o algún delegado que cumpla con el rango de babalorixá, debe romper los elekes de la persona fallecida y recoger las cuentas, las cuales deben ser enterradas o liberadas en la calle o la manigua:

Ese es un vínculo totalmente personal y así como un día amarramos esa individualidad, ese cuerpo, ese espíritu a un culto de orixás a través de un collar, entonces en el momento de la muerte de un candomblero, tenemos que liberarlo para que el espíritu transite tranquilamente hacia el *ará*⁶³ y el cuerpo haga su proceso de descomposición natural sin que haya intervención energética o espiritual. Esos collares los rompe un babalorixá o el pai, quién es un babalorixá.⁶⁴

Este proceso de rompimiento de los collares se realiza como efecto de terminar el vínculo establecido entre el candomblero y los orixás. Es decir, es necesario deshacer el lazo que facilitó el pai como figura espiritual que acompañó el recorrido religioso del creyente, aspecto que debe finalizar en el momento del *itútu*. De lo contrario, consideran que tanto el alma de quien inicia como la de quien es iniciado podrían permanecer unidas incluso después de la muerte.

⁶³ Primera estación donde llegan los muertos.

⁶⁴ Ney Suarez, entrevista citada.

Los candombleros deben invocar a la orixá Obbá (Obá) para que esta entre al cajón y se apodere del cadáver. También hacen un llamado a la orixá Iansá para que sea quien se lleve el espíritu hasta el ará (lugar donde van los espíritus) sin que este se desvíe: “ella viene, lo recoge y se lo lleva, obviamente después de que Ikú lo despunta. Iansá no es la muerte, es Ikú quien despega el espíritu del cuerpo”.⁶⁵ Posteriormente, los practicantes de este candomblé discuten sobre quiénes se van a quedar con los objetos sagrados del difunto. Si no son tomados por alguno de ellos, deben ser enterrados antes de que el féretro llegue al cementerio o, en su defecto, puestos al lado del muerto. Para terminar este proceso, se realizan unas ceremonias que se relacionan con el itútu, llevadas a cabo al mes, a los tres meses y al año del fallecimiento del candomblero.

Son para despedir el espíritu, liberarlo, ayudarlo, colaborarle pues porque para allá vamos todos y solamente en ese momento es donde por fin entendemos que ¡ay juemadre! Aquí no se vino a pasarla chévere sino que hay cosas trascendentales que se tiene que hacer y hay embarradas que necesitan de ayuda para poderlas trasmutar o darle fuerza al espíritu donde quiera que se encuentre para que coja camino.⁶⁶

Para finalizar, es preciso mencionar que a la par con la institucionalización del candomblé de este contexto, se ha hecho necesaria una mayor sistematización de los procesos rituales e iniciáticos, aspecto que permite que el ilé religioso se sostenga en el tiempo. A su vez, los ritos de paso generan un entendimiento que produce nuevos escenarios de significación cotidiana, en la medida que atravesarlos configura una amalgama de reestructuraciones presentes en las formas como los religiosos se asumen, ingresan y se distancian de lógicas que operan en su vida diaria. Posterior a los ritos de paso, la experiencia religiosa es el elemento regulador de la cotidianidad que trasciende el espacio ritual y, en cuanto tal, modifica la existencia, las formas de concebir y habitar el mundo. En este sentido, es fundamental conocer qué clase de procesos cotidianos emergen como propuesta para los religiosos de la práctica afrobrasileña en nuestra ciudad, en la medida que es allí donde se producen, instauran y toman lugar las posiciones de sujeto que dan paso a la experiencia

⁶⁵ Ney Suarez, entrevista citada.

⁶⁶ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

religiosa, lo que permite comprender una conexión vital del sustrato filosófico-ritual discursivo y, por esta vía, de su vigencia hecha práctica en este país.

Cotidianidad en el candomblé

Las prácticas religiosas y sus constantes reproducciones contextualizadas son susceptibles de pensarse como agentes reguladores y transformadores de las significaciones, los espacios y la cotidianidad, aspectos que hacen que cobren especial importancia en la vida de los creyentes. Así, es relevante discutir sobre los “procedimientos” o los “esquemas de operaciones” que los religiosos del candomblé en Bogotá realizan y, cómo estos procesos se ensamblan con unos discursos, restricciones y cuidados corporales que hacen posible cargar de sentido la re-existencia de la práctica y la experiencia espiritual que asumen quienes practican (De Certeau 1986). Bajo estas claridades, a continuación se expondrán algunos aspectos que suceden en las prácticas cotidianas de los religiosos del candomblé en Bogotá.

El primer aspecto central que se presenta en la cotidianidad de los religiosos es el saludo con el cual están obligados a comenzar cada día y el inicio de los protocolos religiosos y litúrgicos, el cual se traduce para ellos como *moyubar* (mo jubar). Hay varios tipos de saludos o *moyubaciones*⁶⁷, pero el obligatorio para los casos mencionados se llama *ñangare*, en el que el creyente justo después de despertar debe ponerse de pie y poner su dedo índice y corazón de la mano derecha en su ombligo mientras alza su mano izquierda y estos mismos dedos señalan hacia el cielo, cierran los ojos y mencionan: “*moyuba orúm*” (cielo). Para ellos el *orúm* (*orum*) es un mundo espiritual que está más allá de la cotidianidad que habitamos: “con lo que más lo podemos relacionar es con el concepto de arriba, cielo, firmamento”.⁶⁸ En esta parte del saludo reconocen que son solo un espíritu

⁶⁷ El acto de *moyubar* (mo jubar) se considera como una rememoración de la presencia de los ancestros.

⁶⁸ Juan Manuel Quintero, *babalorixá pai* de candomblé, Bogotá, 7 de septiembre de 2015.

pequeño en aprendizaje y lo que está arriba son sus divinidades: “Olodumaré y los *irunmolé* que comprende a los orixás, exús, àjés (bruja, madre ancestral) y las fuerzas de los *eguns* e Ikú”.⁶⁹

Luego de esto, deben inclinarse sin perder el gesto de tener su mano derecha en el vientre mientras con el dedo índice y corazón de la mano izquierda deben tocar tres veces el piso. Conforme acontece ello, mencionan “*moyuba ilé*”, lo que significa inclinarse ante la tierra, los animales, la materialización del orúm y el lugar donde están las casas religiosas o terreriros dedicados a las religiones de matriz africana. Posterior a esto, se deben poner de pie y estirar su brazo derecho en esa dirección mientras dicen “*moyuba omi*” allí presentan respetos a las aguas, siendo estas, fuente de vida de los seres vivos. Luego, extienden su brazo izquierdo en esa dirección mientras colocan su mano derecha en el vientre, y entonces mencionan “*moyuba ewe*”, con lo cual están presentando respetos a todo lo que es vegetal, a los bosques, las selvas. Así, la síntesis de la oración matutina de los religiosos del candomblé en Bogotá es: *moyuba orúm, moyuba ilé, moyuba omi, moyuba ewe*, entendida por los practicantes como una conexión cósmica diaria que permite un equilibrio entre el cuerpo, la mente y el espíritu, considerados energías sutiles.

A su vez, los religiosos aseguran que tal conexión se produce en el plano espiritual y físico y, por tanto, deben entenderse parte de una comunión energética. Al mismo tiempo, esta moyubación es ejecutada toda vez que los creyentes se reúnen para emprender cualquier práctica religiosa, debe ser ejecutada siempre sin importar el lugar de manifestación, bien sea este un bosque, un parque, cerca de un río, un cementerio o un hospital.

Con respecto a las evocaciones que constantemente son realizadas desde este candomblé en sus procesos espirituales de conexión vital, se puede encontrar una relación intrínseca entre el sustrato cósmico, el trascendente, el natural y el social, aspectos que pasan necesariamente por la corporeidad y que transforman el ser persona del practicante. Al mismo tiempo, estos complejos relacionales no funcionan solamente en una dirección, sino

⁶⁹ Ney Suarez, babakekeré de candomblé, Bogotá, 8 de junio de 2016.

que el creyente va a influir en esos sustratos, lo que se convierte en una dinámica permanente que edifica la integralidad del aparataje ritual y espiritual.

Conforme se ha dicho, el candomblé es una religión que se caracteriza por la adoración a las divinidades africanas del panteón yoruba, las cuales —como reafirman los estudios sobre sistemas religiosos de matriz africana— se encuentran ligadas a la naturaleza. No obstante, en el caso de este candomblé existe una híper exaltación a partir del lenguaje de la naturaleza y de lo cósmico. Asuntos que parecen encontrarse en fuerte sintonía con las construcciones discursivas de la “transformación positiva”. Es decir, en este escenario religioso lo natural y lo cósmico emergen como procesos energéticos altamente reguladores de la persona. Esto, como se mencionó previamente, se encuentra en sintonía con los fundamentos argumentativos de los circuitos alternativos y el movimiento Nueva Era; es, en últimas, un giro contemporáneo que propende por modos más eficientes de acercarse al máximo a lo que se considera espiritual.

Retomando, una de las primeras tareas que debe aprender un candomblero es el memorizar los veintiún orixás que hasta el momento son adorados en la casa religiosa, conocer los aspectos de la vida de los humanos y de la naturaleza que gobiernan, sus colores, sus días de la semana, sus números, sus gustos y la manera de cultuarlos individual y colectivamente. A continuación se expone el calendario religioso del candomblé de este contexto, el cual contiene alguno de los elementos mencionados:

Orixás	Festividad	Lugar	Aspecto de los humanos que rige	Alimentos/ofrendas	Día de la semana, color y número
Ossoronga (y su cuerpo espiritual de hechiceras) (Oxorongá)	Enero 10	El bosque y la noche	El poder de la mujer, tiene que ver con los ciclos, la luna, el miedo y la magia	Vísceras de aves	Lunes Blanco, rojo y negro 9
Ossaín (Ossáim)	Enero 12	El monte o la manigua	La salud, los procesos religiosos y la formación de los sacerdotes	Hierbas, aromáticas, frutas silvestres, jugos y tabaco	Domingo Naranja, amarillo y blanco 10
Oxossi (Oxóssi)	Enero 20	La Selva	Los procesos que emprenden los humanos, también	Alpiste y en general las semillas de aves, del kiwi, la feijoa y no	Jueves Azul y ocre

			la justicia	gusta del licor, “una faceta que no conocíamos de él, el tabaco	3
Yemayá (Iemanjá)	Febrero 2	El mar	La provisión del hogar y los procesos de gestación	Frutos del mar, pato, chicarrón de cerdo, sandía, manzanas y uvas verdes, sal marina	Miércoles Azul y blanco 7
Olokúm (Olokum)		Profundidades Oceánicas	Los misterios de la vida y de la muerte, la riqueza y algunas veces la enfermedad	Todos los alimentos que se supone son del agrado de Yemayá y el maíz blanco fuertemente sazonado con cebolla, ajo y adobado con manteca	Miércoles Azul, blanco, amarillo, rojo y verde 7
Oxumaré (Oxumarê)		Habita mitad del año en las aguas dulces y la otra mitad en la tierra. También se puede encontrar en el arco iris	La transformación, el talento, las habilidades y el secreto	Hojas de café, agua mineral, espinaca con huevo esto preparado en tortilla, ñame cocido	Martes Blanco, amarillo y plateado 7
Oggún (Ogum)	Abril 23	En la espesura del bosque o la selva. También en las carrileras el tren	La fuerza del trabajo, el trabajo de metales y de las tecnologías modernas	Aves para liberar, en especial los pericos verdes. Chivo, pollo, res, pescado y toda clase de alimentos verdes, preferiblemente guatilas. Semillas, jugos, zumos, frutas silvestres, tabaco y vino blanco	Jueves Verde y negro 7
Orixá Oko	Mayo 15	La siembra y la cosecha	La agricultura, en general el trabajo del campesinado	Carne de res y cualquier alimento que produzca la tierra	Jueves Rosado, azul y negro 7
Elegguá (Exu)	Junio 13	En los cruces u orillas de caminos	El destino, las oportunidades, el karma	Ratones (para liberar), corderos machos, gallos criollos de color negro o rojo, sangre de pollo, maíz tostado, harina de maíz dulce mezclada con manteca de palma y atún, guayaba o bocadillo, ron y tabacos	Lunes Rojo y negro 7
Agayú Solá (Aganju)	Julio 25	Interior de la tierra, las placas tectónicas	La fuerza y la oportunidad de sobresalir	Todos los alimentos que se supone son del agrado de Xangó pero sin picante. Jugo de jengibre, ron y tabaco	Miércoles Café, rojo, amarillo y blanco 9
Naná Burukú (Naná)	Julio 26	Las aguas estancadas o en descomposición	La dignidad y la maldad	Pollo, salpicón, sandía, manzana verde, chirimoya, granadilla,	Martes Blanco, rojo y azul

				salvia blanca y hoja de tabaco verde	10
Omólú Ayé (Omolu-Obaluaiê)	Agosto 16	El bosque y el cementerio	Las enfermedades y las afecciones de la piel	Chivo, pollo, res, ajonjolí, granos secos maní, maíz blanco, manteca, café, granadilla y vino de palma	Sábado Negro, azul, ocre y blanco 17
Ibejis (Hijos de Xangó y Oxúm)	Septiembre 17	El mar y el bosque	La alegría, la inocencia, la infancia y el deseo de vivir	Golosinas, helados, semillas y juguetes	Miércoles Blanco, azul y rojo 2
Xangó (Xangô)	Septiembre 30	El Trueno, el rayo y el fuego	La justicia, la virilidad, la buena suerte y la fiesta	Chivo macho, gallo rojo, codornices, plátanos verdes, manzanas rojas, canela en astilla, clavo dulce, ají picante, ron y tabaco	Miércoles Rojo y blanco 6
Orunmilá (Orunmila)	Octubre 4	El bosque, la manigua y algunas veces en el cementerio	Los sistemas adivinatorios	Chivo macho, ñame, aguacate y vino	Domingo Amarillo y verde 7
Inlé (Erinle)	Octubre 24	Hospitales, clínicas y orfanatos	La medicina, la pesca, la hospitalidad y la homosexualidad	Todo lo que se supone es del agrado de Yemayá, pescado sudado con cebolla y tomate y galletas de avena con maní	Miércoles Verde, azul, negro y naranja 7
Eggúns⁷⁰ (Eguns)	Noviembre 2	Alimentos sin sal			
Obbá (Obá)	Noviembre 25	El cementerio	La sumisión, los sentimientos reprimidos, el matrimonio, la sabiduría y el conocimiento	Por excelencia la piña y todos los alimentos que se supone son del agrado de Oxúm. También libros	Martes Rosado, amarillo, lila y negro 8
Iansá (Iansã)	Diciembre 4		La altivez, la valentía, el coraje y la astucia	Palomas oscuras (para liberar), chivos y gallinas oscuras. Por excelencia la berenjena, la remolacha, el melado de panela, la azúcar morena, las uvas moradas o negras, aguardiente y café	Viernes Blanco, negro y ocre. 9
Oxúm (Oxum)	Diciembre 8	En las aguas dulces y las cascadas	El amor, el dinero y la sexualidad	Pollo, ahuyama, frutas de tonalidades amarillas, preferiblemente la naranja, el durazno y la	Martes Amarillo y dorado 5

⁷⁰ No son orixás, pero cuentan con un día de celebración en el candomblé de este contexto.

				maracuyá, cócteles de maracuyá, de café y la crema de café	
Aye Shalunga (Aje Shaluga)		En el bosque	La opulencia, el esplendor y la riqueza	Aguardiente y tabaco	Martes Dorado 5
Oxalá	Diciembre 25	Las cimas de las montañas o en los picos altos	La salud, la mente humana, la inteligencia, la humildad y el perdón	Palomas blancas (para liberar), chivos y gallos, criollos blancos y machos, frutas de tonalidades blancas, vino para consagrar	Domingo Blanco y plateado 7

Los religiosos organizan y participan de un calendario de culto semanal y anual, así como habilitan a diario un breve momento espiritual destinado a rendirles honores y respeto a los orixás. Desde este escenario de adoración, existen días que son más importantes que otros para los candombleros dependiendo de sus orixás de cabeza o padres espirituales que gobiernan y guían sus destinos.

En un día ordinario, donde no son homenajeadas las divinidades tutelares del candomblero, este solo prende una vela del color que se supone representa a cada orixá cultuado en la casa religiosa bogotana. El practicante debe tener en cuenta que hay dos días de la semana que cobran especial importancia y estos son los que competen a los de sus padres espirituales. En estos días especiales, deben disponer en su altar una vela del color de cada orixá tutelar o padre espiritual, un trago, flores o frutas y dinero, se considera que estas ofrendas contienen elementales⁷¹, los cuales permiten que los sucesos tomen lugar en la cotidianidad sin mayores inconvenientes.

Tras la compra de los insumos que se pretendan ofrendar, hay que consagrarlos y la manera de hacerlo es tomarlos y agradecerle al universo el poder energético que se va a ofrecer, pedirle permiso al elemental, agradecerle y darle una intención para direccionar las peticiones. Normalmente, estas solicitudes apuntan a aspectos tales como mejorar el estado

⁷¹ Un elemental es la energía contenida en las partículas o en la composición química que habita en cada una de las cosas del mundo animado e inanimado. En esa medida, para muchos practicantes de los sistemas religiosos de matriz africana, esta noción de elemental sería cercana a la de axé que, como se ha dicho, hace referencia a la energía vital que circunda en el universo.

de salud de alguien, encontrar trabajo, tener un buen amor o simplemente un buen día. Cada elemento que sea dispuesto para los orixás termina un ciclo de ofrenda y, por tanto, debe ser “entregado” en un lugar específico, por ejemplo, un bosque, un río o enterrados en un lugar alejado que debe estar de acuerdo con los espacios que domina la divinidad.

Los ofrecimientos dispuestos a las divinidades diariamente deben estar acompañados de una oración, la cual se compone de saludar o moyubar a Olodumaré (Olodumare) quién es padre, madre y creador del cosmos. A él se le debe dar gracias por la existencia y por la oportunidad de vivir un día más. Después, los religiosos moyuban al orixá Elegguá, siendo este el padre de la casa religiosa del candomblé en Bogotá, a quien se le ruega que posibilite y acompañe las situaciones que se presenten. Posteriormente, deben saludar a sus padres tutelares y finalmente a todos los orixás, “es un tema de tradición africana, esto se hace en las mañanas. Esto es todos los días”.⁷² El saludo a Olodumaré, a Elegguá, a los orixás tutelares y a las otras divinidades que son cultuadas en la casa religiosa, está acompañado por la expresión “tu axé maferefum”⁷³. Para ejemplificar, el saludo compuesto es: “Olodumaré tu axé maferefum Olodumaré”. Así, la estructura de la rogativa obedece al orden jerárquico propuesto por los miembros de esta casa religiosa. En adición, los candombleros deben presentarse con su nombre completo, mencionan el nombre de sus orixás tutelares y culminan el proceso con una oración libre.

A parte de esto, otro aspecto de vital importancia para la vida de los religiosos tiene que ver con el manejo de su sexualidad, en tanto deben conservar muy “livianas” sus energías por lo menos un día antes del encuentro semanal que tienen con sus padres espirituales:

Yo atiendo a mi papá Elegguá todos los lunes, entonces los domingos yo no tengo actividad sexual por el asunto de mis energías. Nunca tengo sexo ni los domingos, ni los lunes, ni los martes porque es el día de mi mamá Oxúm y por honra y respeto a ella yo estoy quieto sexualmente. No es difícil, ya es un hábito y uno se predispone.⁷⁴

⁷² Juan Guillermo Medioreal, entrevista citada.

⁷³ Significa “Te presento respeto, te saludo” para el candomblé de este contexto.

⁷⁴ Ney Suarez, entrevista citada.

Los candombleros deben de abstenerse de asistir a hospitales, morgues, cementerios o discotecas, mínimo un día antes de realizar un ebó a los orixás. También deben intentar no tener rabia o pelear, pues consideran que esto genera cargas energéticas negativas que pueden arruinar la calidad de la ofrenda, dado que esta es realizada para poder recibir axé que posibilite emprender acciones deseadas. Si pasa un evento de fuerza mayor e incumplen tales mandatos, los practicantes solicitan a los orixás un plazo para realizar tal actividad en otro momento.

Por otra parte, cada decisión, deseo, reto que tomen los practicantes debe ser consultado con el babalorixá pai, quien da su opinión y tiene toda la autoridad de intervenir en la vida de los creyentes. Como se mencionó en el capítulo anterior, los religiosos tienen la posibilidad de entrar en un diálogo directo con el orixá en la medida que el pai es *montado* por estas entidades espirituales en las consultas y allí comunican qué decisión deben tomar: “en candomblé todo es consulta, saber cómo les va a ir en un viaje, un negocio, un trabajo, un nuevo amor, un trámite, a ver qué orixá te ayuda, qué orixá te está advirtiéndote, qué orixá dice que no o dice que sí, todo es consulta directa con los orixás por medio del pai”.⁷⁵

Si el resultado de la consulta es aprobatorio con los planes de los candombleros, ellos deben hacer un ebó con los elementos que se suponen agradan a una u otra divinidad que va a intervenir, durante la cantidad de tiempo y las restricciones que sugieren para conseguir las peticiones y, en ciertas circunstancias, deben abstenerse de tener contacto sexual por un periodo de tiempo: “son muy delicados, por ejemplo mi mamá siempre utiliza la siguiente expresión: durante tantas lunas nadie debe tocar tu cuerpo. No es una literalidad, no es que nadie te pueda tocar, se refiere a la interacción sexual”.⁷⁶

Con respecto al manejo de las energías y de ciertos espacios entendidos como agentes contaminantes del cuerpo y la armonía energética, vale la pena hacer hincapié en varios asuntos. El primero de ellos, implica considerar cómo esta práctica religiosa del candomblé, que se asume como “alternativa” y en adición permite infringir ciertas reglas

⁷⁵ Ney Suarez, babakekeré de candomblé, Bogotá, 24 de junio de 2016.

⁷⁶ Ney Suarez, entrevista citada.

heteronormativas que se presentan con frivolidad en los sustratos filosóficos de otras tradiciones espirituales, construye desde el cuerpo un conglomerado de técnicas eficientes que se adaptan muy bien dentro de las prácticas que se consideran como socialmente aceptadas.

Al mismo tiempo, es preciso señalar que en este candomblé se producen múltiples negociaciones para poder readaptar y producir la creencia en el nuevo contexto, aspecto altamente necesario cuando se trata de practicar una religión de la diáspora (Castro 2015, Frigerio 2007). Las relaciones jerárquicas de control sobre los practicantes, la absoluta obediencia y las múltiples restricciones, hacen parte activa del relacionamiento colectivo y religioso que se genera en esta producción de candomblé. En este sentido, no parece que se pueda contemplar la posibilidad de generar nuevas comprensiones que tiendan a una interacción más horizontal para continuar en la constante formación del sujeto espiritual que se pretende alcanzar. Con lo anterior no se quiere cotejar que no exista un rango alto de agencia por parte de los candombleros, pues allí han decidido participar y han encontrado un espacio religioso que les permite solucionar eficazmente sus adversidades e inquietudes.

Pese a la afirmación anterior, se piensa que uno de los elementos más problemáticos que asume el creyente para poder participar se centra en perder radicalmente su autonomía, en tanto que debe supeditar cada acontecimiento de su cotidianidad en función de un acatamiento total.

Dentro de la práctica del candomblé en Bogotá se sedimentan procesos de control y regulación del cuerpo, atravesados por las nociones de la pureza y la contaminación como referentes que intervienen en la viabilidad y el buen funcionamiento de la escena ritual y terapéutica. Por tanto, la idea de la contaminación se presenta como una clase de trasgresión social, que atenta contra los lazos colectivos de carácter religioso e instaura dentro de las creencias un robustecimiento de ciertas presiones culturales, las cuales van en detrimento del orden social: “el universo entero se encuentra sometido a los intentos que hacen los hombres para obligarse los unos a los otros a un buen comportamiento cívico. Así nos encontramos con que ciertos valores morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen, gracias a las creencias en el contagio peligroso” (Douglas 2007: 21).

Del mismo modo, la purificación dentro de la ocasión ritual, implica un estado deseado que concede la posibilidad del funcionamiento de las estructuras sociales y por tanto de los registros donde operan las ideas de lo correcto y la rectitud. En este sentido, no parece extraño que el candomblero intente evitar espacios asociados con la enfermedad, la muerte o la desinhibición corporal, registros considerados como aversiones a lo que se concibe como espiritual.

Retomando, otro de los aspectos que debe tener en cuenta un candomblero para poder “bien” habitar la cotidianidad, implica el uso diario, permanente y obligatorio de los collares que les fueron entregados el día de la ceremonia de iniciación y en posteriores ceremonias de asignación de elekes, en tanto consideran que son una representación de las divinidades africanas y hacen parte de los fundamentos espirituales y religiosos. Los collares son personales, vitalicios, intransferibles. Deben estar guardados debajo de la camisa de los candombleros en caso de que estén realizando actividades extra religiosas y mientras se encuentren en momentos ceremoniales o de ritual, tales collares deberán permanecer exhibidos.

Sin embargo, hay algunas restricciones importantes donde no pueden ser usados. La primera de ellas: deben evitar tomar duchas o entrar al mar con los collares puestos. Esto, debido a que consideran que el agua maneja una carga energética espiritual tan potente que puede ocasionar una descarga poco favorable en el cuerpo del candomblero cuando usa los collares. No obstante, estos deben ser limpiados con agua y sal marina cuando sienten que “les pesa”, es decir, cuando sienten que están muy cargados de energía. Para el caso, la sal des-ioniza y permite expulsar y neutralizar toda la energía negativa que reciben cotidianamente.

Otro momento en el cual tienen prohibido usar los collares es a la hora de dormir, por dos razones: la primera porque la etapa del descanso la entienden como una descarga energética del cuerpo y, en este sentido, puede chocar con la recarga de energía del axé de los orixás que tienen los collares. La segunda, tiene que ver con que deben ser tratados con mucho respeto en tanto objetos sagrados y al momento de dormir, no se podría tener el suficiente cuidado. Adicionalmente, los religiosos no deben dormir con otra persona y tener los

collares puestos, ya que la energía de ese otro los afecta, contamina y distorsiona: “De pronto, la otra persona tuvo mucho mal genio o estuvo en el cementerio, tú sabes que todo se impregna de energía, entonces es mejor no acostarse a dormir con ellos y tampoco se colocan los collares cerca a la cama”.⁷⁷

Otro escenario en el cual no pueden usar los collares es cuando se tienen relaciones sexuales. Aunque los practicantes de candomblé no conciben la sexualidad como un acto pecaminoso, sí se piensa que está gobernado por la desinhibición, el descontrol, el desencajamiento mental y corporal: “eso es en todo, imagínate uno con su cristo colgado ahí y ¡dele! [Risas]”.⁷⁸ En este sentido, usar los collares mientras tienen sexo se piensa irrespetuoso y retador con los orixás. En adición, los religiosos consideran que durante el acto sexual acontecen descargas y mezclas de energías en donde los amantes se involucran de una manera íntima y espiritual. Por esta vía, confluyen el pasado y presente de ambas personas y con ello, se asumen los “arrastrés” o problemas del otro, llegándose a tejer incluso una cadena energética-espiritual con las personas que sexualmente le han precedido al actual amante, aspecto que podría incidir en el destino que se puede llegar a vivir, incluso, en próximas vidas. Por esta razón, un candomblero no puede tener más de una pareja sexual.

La única vez que se rompen los collares con intención, ocurre en el transcurso de la ceremonia mortuoria: el itútu. No obstante, cuando los elekes se rompen por accidente, existen varios significados para entender esta situación. El más preocupante, refiere a una alerta relacionada específicamente con el aspecto que gobierna el orixá del collar que se rompió:

Tuvimos a un compañero que se le reventó el collar de pai Oxalá que es el de la salud y para nosotros fue un aviso más allá de hacer otro [collar]. Tiene que ver con algo más trascendental, el collar de cierta manera estaba advirtiéndolo algo.

⁷⁷ Neldú Linares, ekedi de candomblé, Bogotá, 5 de mayo de 2016.

⁷⁸ Juan Guillermo Medioreal, entrevista citada.

Como acá nada es casualidad todo tiene su sentido. Si se le rompió, perdió o refundió, todo tiene su significado.⁷⁹

Cuando pasan esas situaciones, teniendo en cuenta las formas como sucedieron los hechos con el collar específico, los candombleros entran a consulta con el orixá para saber qué está queriendo decir con ese acto, y así proceder ritualmente para prevenir lo que va o podría acontecer.

Otro rasgo dentro de la cotidianidad para los candombleros, se centra en vestirse obligatoriamente de blanco al menos una vez por semana: “aunque si puedes estar de paloma blanca todos los días, perfecto”.⁸⁰ Empero, el uso permanente de ese color se convierte en algo problemático, por cuanto esta acción los delataría como religiosos y los podría exponer a confrontaciones sociales. Esto, en la medida que sobre los sistemas religiosos de inspiración afro aún se cierne dentro del imaginario sociocultural la sospecha de la barbarie y brujería (Castro 2015). Una de las implicaciones negativas que se convierten en una constante para los practicantes de esta clase de religiones asumidas por fuera de su contexto originario, tiene que ver con hacer esfuerzos por mantener oculta la creencia, esto con el fin de evitar diversos procesos de juicio y segregación en la cotidianidad social, aspecto que configura una de las experiencias más recurrentes de las religiones de la segunda diáspora (Frigerio 2007). En contraste y como se mencionó en el capítulo anterior, en países como Cuba y Brasil ser un practicante de una religión de matriz africana puede ser entendido, incluso, como una de las acciones que potencian la identidad nacional (James 2006, Ortiz 2005).

Por otro lado, un aspecto que configura la experiencia cotidiana de los candombleros, consiste en cuidar el altar que debe permanecer en la casa de cada practicante. Esto es, disponer de un espacio religioso considerado sagrado donde se encuentran ubicados los cocos de fundamento y donde se disponen las ofrendas en las ocasiones rituales diarias.

⁷⁹ Juan Guillermo Medioreal, entrevista citada.

⁸⁰ Juan Guillermo Medioreal, entrevista citada.

Estos cocos deben ser puestos desde el día de la iniciación del practicante y simbolizan el axé de los orixás y el lugar, “la casa”, donde habitan.

El coco para los practicantes del Ilé Axé Elegguá-Exú Candomblé Colombia es una fruta sagrada y, por tanto, deben tratarla como tal. Por esta vía, un tabú emerge: no pueden comerla ni tampoco probar alimentos que la contengan. Existen tan solo dos maneras en que los religiosos pueden consumirla y es en el momento de encontrarla deshidratada o seca, pues consideran que en ese estado ya no tendría energía, esencia, vitalidad y por tanto el axé que le da la fuerza. Otro momento en el que les es permitido comer coco sucede cuando toma lugar alguna fiesta de orixás, es decir, que dentro de las varias celebraciones que se pueden llevar al año, se escoge aleatoriamente una de estas festividades para poder consumir alimentos preparados con este fruto. Adicionalmente, es claro que el alimento que se dispone en forma de ebó tampoco se puede consumir, pues está destinado a las divinidades.

Se debe recordar que el número de cocos dispuestos en el altar debe corresponder al número de collares que tenga determinado religioso, los cuales simbolizan a los orixás que se tengan como protectores. Es decir, algunos solo tienen los collares y los cocos de sus padres tutelares pero en algunos casos, como se ha explicado anteriormente, los practicantes establecen un pacto adicional con algunas de estas divinidades lo que incrementa el número de frutas sagradas. La única persona que no pone los cocos en su casa es el babalorixá pai, por cuanto estas se encuentran en el templo religioso que él dirige, su rango sacerdotal lo exime de esta actividad. Estas frutas deben ser cambiadas cada 28 días teniendo en cuenta los ciclos lunares.



Figura 11. Cocos de fundamento en la casa de orixás.



Figura 12. Realización de los cocos de fundamento.

Los candombleros piensan que desde el instante de ir a comprar los cocos, de destinar un recurso económico, estos comienzan a recargarse de axé debido a que allí inicia un sacrificio por parte de los humanos. A partir del momento de coger el coco e ir a pagarlo deben tratarlo con mucho respeto, lo que consideran hace parte de la conciencia candomblera: “salga como salga tú tienes que tratarlo bien, ya no lo puedes coger y botar y como supimos eso: una vez salió dañado el coco y Ney lo botó, vino pai Oxalá y le dijo a él que no hiciera eso porque el coco era él [Oxalá]”.⁸¹

Cuando los religiosos llegan a la casa, deben dedicar tiempo para pelarlos, lijarlos, limpiarlos, pintarlos y adecuarlos con una decoración que represente a la divinidad. No pueden sacarles el agua y en caso de que alguno tenga un hueco y no se hayan percatado, saben que ya no sirve como casa del orixá, aunque no lo pueden arrojar a la basura. Cada 28 días deben pensar en entregar, disponer y no botar los cocos que ya cumplieron su ciclo. Así que buscan espacios naturales amplios para poder enterrarlos o “si son orixás de agua como la señora Oxúm u Obbá, lo dejas en el río, pero si no se dejan todos en el bosque. Acá nosotros destinamos arriba en los cerros donde hay montaña, sabiendo que los cocos son biodegradables, se descomponen y tendrán aporte en ese proceso de la tierra”.⁸²

Como ya se mencionó, posterior a acomodar los cocos en un lugar que se haya destinado como pejí (peji) (altar) en la casa, deben comenzar un proceso de entronización, lo que consiste en defumar tabaco a cada fruta en tres soplos de aliento y posteriormente mencionar el nombre del orixá, luego decir “tu axé maferefum” y de nuevo el nombre del orixá. Sin esta ritualística estos cocos no tendrían ningún sentido, ya que lo que produce esta acción es un efecto de incorporación del axé o energía cósmica de las fuerzas de la naturaleza en el elemental del coco. En la casa de orixás, este proceso solo lo pueden ejecutar los babakekerés y, por supuesto, los cocos de fundamento personalizados deben ser entronizados por el candomblero promedio.

⁸¹ Juan Guillermo Medioreal, entrevista citada.

⁸² Neldú Linares, entrevista citada.

En el caso de los practicantes que viven juntos, pueden pedir autorización de unir el altar, así podría ser más sencillo y barato cumplir con el proceso de los cocos de fundamento. Esta decisión no la pueden tomar sin consultar porque los cocos como los collares son personales. Esta unión de cocos debe estar lo suficientemente justificada, y además, deben ponerse en la tarea de dividir muy bien los gastos y el trabajo, de lo contrario el axé estaría mal administrado, pues los cocos condensan la fuerza energética necesaria que según los religiosos debe estar en cada hogar donde se rinde culto a las divinidades africanas.

Otro aspecto fundamental en la vida de los candombleros es el saludo entre ellos como la forma de presentar respeto a los orixás y a los creyentes. Sin importar el lugar donde estén, tanto hombres como mujeres deben cruzar sus brazos sobre el pecho, juntar las dos mejillas pero sin besar y decir “axé para ti”. El saludo al pai es mucho más riguroso, todos deben ponerse de pie frente a él y decir con la cabeza agachada “Olowo⁸³ iború, Olowo iboyá, Olowo ibosheshe”⁸⁴, dan dos besos en cada mejilla y posteriormente deben decirle “axé”. Axé en este contexto significa “bendiciones”, “suerte para ti”, “que la energía cósmica de las fuerzas de la naturaleza esté siempre contigo”. Los practicantes argumentan que los brazos cruzados significan el polo positivo y el polo negativo, todo el ser se condensa y se entrega en el saludo.

Si bien es cierto que a veces es muy complejo saludar de esta manera a cada candomblero en los ritmos acelerados de la vida cotidiana, los creyentes que no ocupan una dignidad religiosa pueden saludarse entre sí diciendo axé y continuar su camino, pero quienes pertenecen a un rango espiritual deben ser saludados de esta manera siempre y en el lugar que sea. Adicional a esto, en las prácticas ceremoniales de candomblé en Bogotá, se puede apreciar que el saludo tiene un orden entre religiosos que responde a las jerarquías establecidas entre ellos y que dictamina que se salude del mayor al menor en rango.

⁸³ Al decir olowo (oluwo) significa que en el pai están encerrados todos los secretos, todo el conocimiento.

⁸⁴ El saludo completo es la manera como se debe saludar al señor Orunmila y a los sacerdotes mayores. El señor Orunmila es el sumo sacerdote de todos los Orixás y dueño del sistema adivinatorio de Ifá. Es importante señalar también que este saludo es característico entre los sacerdotes de ifá.

Así, cuando los practicantes llegan a la casa de orixás, lo primero que hacen es acercarse con la cabeza agachada frente a una estatua tallada en madera que simboliza al orixá Elegguá, colocan sus manos con las palmas hacia la figura y con el dedo índice y corazón levemente inclinados, cierran los ojos y saludan en silencio. Posteriormente, tienen que saludar al pai y, si en ese momento está ocupado o en su consultorio, deben esperarlo. En el caso de que este no se encuentre, el saludo comienza por los babakekerés, las dignidades religiosas y por último al resto del grupo: “primero es el pai y luego las órdenes sacerdotales. Se le da reconocimiento obviamente a la jerarquía”.⁸⁵

Ahora bien, es importante señalar que este recorrido por las prácticas cotidianas de los religiosos del candomblé en Bogotá, permitió reconocer las formas cómo los ritos, los discursos y las acciones colectivas se hacen carne y operan en el habitar y comprender el mundo de los practicantes. Es en el ejercicio constante de producción y reproducción de normas, tareas y sacrificios, donde se sedimenta la experiencia espiritual y otorga sentido en nuestro contexto.

Finalmente, un hecho social que sucede en este candomblé pero que se considera extraordinario, de increíble importancia y productor de alterar considerablemente la cotidianidad de los practicantes, sucede en el momento ceremonial de las fiestas de los orixás. Como se mencionó anteriormente, cada divinidad cultuada aquí, es especialmente homenajeada una vez al año. Esta celebración alcanza gran relevancia en la medida que, es el espacio donde colectivamente, los practicantes del candomblé en Bogotá establecen una interacción cercana con los orixás, ya que es durante este momento ritual donde se manifiestan mediante fenómenos de trance-posesión. Como se mencionó en el primer capítulo, los religiosos en este contexto consideran que en ese escenario ritual tienen acceso a momentos espirituales donde pueden tocar, hablar y bailar con sus divinidades, lo que se consolida como pilar y sustento argumentativo de la existencia del ilé religioso. Por esta razón, el tercer capítulo de este trabajo está dedicado a reflexionar sobre las fiestas a los orixás y los fenómenos de trance-posesión que en medio de estas tienen lugar.

⁸⁵ Jacklyn Quintana, ekedi de candomblé, Bogotá, 30 de julio de 2016.

Capítulo 3
El poder y la agencia en las fiestas de orixás:
trance-posesión como espacios rituales de recomposición de la cotidianidad
social

Eu sou a Mãe Menininha do Gantois e como ancestral da tradição, venho trazer a vocês as mensagens de amor da Oxúm. Eu me sinto muito feliz por ser invocada na diáspora do candomblé colombiano e venho contribuir para que seu caminho espiritual seja de sucesso.

Diario de campo de la autora, Bogotá, 2 de noviembre de 2014.

“El término agencia instrumental designa un espacio discursivo en el que no se explica el poder de las agencias poseedoras como creencia, lenguaje, apariencia o psicosis. Como una flauta, un martillo o un caballo, el cuerpo poseído está moldeado, templado y entrenado de modo que este puede ser tocado, manejado, o montado para hacer el trabajo para la agencia que posee”.

Mary Keller (2002: 75).

En los capítulos anteriores se ha sugerido la relevancia que adquieren los fenómenos de trance-posesión dentro de los desarrollos rituales del candomblé de Bogotá, así como la importancia que cobra en la cotidianidad de los religiosos. Esto obedece a varias razones, todas ellas conectadas con unas regulaciones sociales, reacomodamientos de la vida diaria y regímenes de poder que funcionan como ejes edificadores de la experiencia religiosa-espiritual de los candombleros. La primera de ellas, a partir de la presencia de manifestaciones de trance-posesión que tomaron lugar durante la itinerancia que tenía el espacio ritualístico y en las que un orixá en particular, Elegguá-Exú, designó que el candomblé debía ser institucionalizado en este contexto. A partir de ahí, deviene un asentamiento de ritos de iniciación, estructuras jerárquicas y nuevas subjetividades espirituales que colectivamente han recreado la práctica afrobrasileña en el ilé religioso que toma lugar en la capital colombiana.

En adición, los estados de trance-posesión que se presentan en este candomblé son un marcador diferencial en relación con otros métodos de comunicación e interacción que

manejan otros sistemas religiosos de matriz africana, donde utilizan tecnologías de adivinación-interpretación para poder establecer un intercambio comunicacional con las divinidades y otras entidades trascendentes (Castro 2010). Finalmente, es a partir del trance-posesión que se determina de qué orixá son hijos los religiosos de este contexto, lo cual permite el rito de paso iniciático fundamental y por ende la reproducción socio-religiosa institucional del ilé.

Los fenómenos de trance-posesión que acontecen en el escenario de las fiestas dedicadas a los orixás son considerados como un marcador dentro de la cotidianidad y, al mismo tiempo, va a producir ejes ordenadores de la experiencia diaria de los fieles y relaciones de poder que van a reglamentar y reforzar las interdicciones y los relacionamientos sociales. Dicho de otro modo, es desde este espacio en el que se presentan las entidades donde se crean y disputan las normas básicas que atraviesan el comportamiento de los religiosos.

A los sistemas religiosos de matriz africana les son inherentes la producción de espacios rituales, dentro de los cuales emergen con fuerza los fenómenos de trance-posesión, experiencias que se caracterizan por un proceso en el cual un sujeto es *montado* o *incorporado* por una entidad trascendente y este adquiere los rasgos de personalidad de quien funge como *jinete*. Este escenario permite que se establezca una interacción comunicacional entre los espíritus y los participantes. Numerosos estudios han abarcado esta clase de fenómenos, estableciendo en principio dos perspectivas relevantes para asumir tal manifestación. Por un lado, se puede apreciar la mirada médica del asunto, donde se considera que este proceso sucede a partir de un malestar o una enfermedad de perturbación mental donde se altera los estados físico-químicos y psicológicos de la persona (ver Birman 2005, Bourguignon 1992, Castro 2015, Goldman 1984, Halloy 2012, Kehoe y Giletti 1981, Keller 2002, Lukoff, Lu y Turner 1992).

Por otro lado, las disciplinas de las ciencias sociales han encontrado que este fenómeno sucede en la medida que es inducido o propiciado dentro del escenario ritual a partir de comunidades donde tiene toda vigencia y sentido y en donde los factores culturales, sociales y económicos de tales contextos, van a incidir en la presencia de los fenómenos de

trance-posesión (ver Bastide 1961, 1971, Castro 2010, 2015, 2017a, Goldman 1984, Lewis 2003, Stoller 1984).

Con las anteriores precisiones, a continuación se dará cuenta de estas experiencias de trance-posesión, las cuales adquieren una significativa importancia dentro de los escenarios rituales de la casa de orixás del candomblé en Bogotá. Estas celebraciones religiosas están caracterizadas por gran majestuosidad, cuestiones como el poder, la agencia, el género y nociones que pasan por la construcción de una nueva familia. Lo anterior sucede en tensión y otorgando un lugar de sentido para la comunidad de practicantes de la religión afrobrasileña en esta ciudad.

Disponer el cuerpo, el espíritu y el espacio: antesala a la fiesta de orixás

El propósito de las fiestas se centra en homenajear, presentarle respetos y agradecerle a un orixá en particular. Como se mencionó en el apartado anterior, los candombleros cuentan con un calendario religioso que, según ellos, manejan los candomblés de Brasil, donde hay un día asignado para cada divinidad con el fin de agradecerles por las oportunidades, los logros y las bendiciones que se reciben durante el año. Es importante mencionar que durante esta celebración está prohibido hacerles peticiones, pedirles favores o ayuda a los orixás, pues el pai y los demás candombleros piensan que las divinidades solo cuentan con un día al año donde de manera exclusiva se debe hacer un homenaje. De otro modo, la conmemoración devendría en un asunto utilitario.

Estas fiestas a los orixás se deben ajustar a las dinámicas laborales de los practicantes, suelen iniciar pasadas las seis de la tarde. En caso de ser realizadas el fin de semana, estas pueden comenzar a las dos de la tarde. Con anterioridad a la celebración, el pai y el resto de religiosos establecen una lista de los insumos necesarios que deben comprar para ejecutar la fiesta: flores, plantas, especies, frutas, velas, licor, tabaco y la comida que los religiosos consumirán al finalizar la fiesta, así como la que será ofrendada a la divinidad. En cuanto a la elaboración del *pejí* (peji) (altar) que toma lugar para cada fiesta, puede suceder que en

ocasiones se necesite cambiar telas o comprar lámparas o luces de colores para su decoración. Es importante resaltar que justo al finalizar las fiestas, en los momentos de clase de candomblé y sacerdocio o en las reuniones informales, resulta usual discutir sobre la próxima celebración y sobre la renovación o no del vestuario de los orixás.



Figura 13. Pejí, Eleguá y sus Exús.



Figura 14. Día de fiesta de la orixá Obbá

Cada vestuario es diferente, hay orixás que según los patakís (pataki) o relatos míticos de las divinidades, son más exigentes que otros: la señora Oxúm, orixá del amor, el sexo y el dinero, se caracteriza por ser vanidosa, refinada y ostentosa con lo que respecta a su vestuario y accesorios. Para ejemplificar, con motivo de la conmemoración de diciembre de 2014, ella había solicitado con anterioridad que su vestido fuera hecho con las mejores telas que pudieran encontrar y elaborado por las manos de un diseñador. La corona que le hicieron tuvo un costo de un millón seiscientos mil pesos debido a que poseía una esmeralda en el centro. Por su parte, los brazaletes y el espejo de esta orixá fueron elaborados en costosas piedras y canutillos. En contraste, hay orixás que se caracterizan por ser austeros y alejados de la vanidad, razón por la cual tienen trajes sencillos y no piden cambios, verbigracia: Elegguá, Inlé (Erinlé), Omolú (Omolu) y Oko. En estos casos, los cambios de vestuarios se realizan porque los practicantes piensan que los trajes de las divinidades están viejos, feos o simplemente quieren tener un detalle con su orixá. En esta

casa religiosa, hay un gran closet con todos los elementos, accesorios y vestuarios de las divinidades.



Figura 15. Vestido de las orixás Obbá y Oxúm

Cuando el dinero llega a las manos del pai y de sus *babakekerés*, ellos se dirigen entre uno o dos días antes del esperado encuentro a la plaza de mercado de Paloquemao para hacer las respectivas compras. Consideran que los orixás merecen la mejor calidad de frutas, especias, flores y comida, así que esperan encontrar cada elemento lo más fresco posible. Al llegar al *ilé* con todos los materiales, las labores de comenzar el ensamblaje de la fiesta están a cargo de cinco personas: los dos *babakekerés* que se ocupan del pejí; la *iyanassé* (*iyabassé*), quien es la mujer encargada de preparar los alimentos para el orixá y los *candombлерos*; la asistente del pai, quien está atenta a todos los pormenores y lo que se necesite; y finalmente, el pai quien supervisa cada proceso y tiene la última palabra en cuanto a las decisiones estéticas y gastronómicas de la fiesta.



Figura 16. Elaboración de pejí de la fiesta dedicada a la orixá Oxúm.



Figura 17. Pejí para Oxúm, Ossorongá y las brujas ancestrales y Yemayá.

Para poder participar de la ceremonia, cada practicante y simpatizante debe conocer con claridad cuáles son los protocolos necesarios antes y durante cada celebración religiosa. Como se discutió en el capítulo anterior, los candombleros consideran que existen espacios y momentos de la vida social que producen que los cuerpos sufran modificaciones energéticas contaminantes. Así el día de la fiesta se pretende estar lo más equilibrado posible, es decir, lo más ‘limpio’ espiritualmente que se pueda para el encuentro.

Previamente a la ceremonia, dos o tres días antes, las personas tienen prohibido asistir a funerarias, cementerios, hospitales, morgues, discotecas y bares; no pueden ingerir alcohol o sustancias psicoactivas, ni tener contacto sexual; así como evitar estar en estados de alteración emocional. Todas estas prohibiciones buscan que el campo energético o electromagnético del cuerpo humano debe estar lo más armonioso posible para que la vibración de este, esté en consonancia con la energía del orixá.

En el caso de la restricción de ir a las morgues, cementerios o funerarias, se establece porque en estos espacios hay una aglomeración o disposición de cuerpos sin vida que emanan o pululan unas energías agresivas posteriores al hecho de muerte. Por ejemplo, si una persona muere por una causa violenta como asesinato, suicidio, violación, accidente de tránsito, entre otros, las sensaciones de angustia se encontrarían en el ambiente transmitiendo una energía negativa. Las discotecas y los bares son lugares donde se consume alcohol, sustancias psicoactivas y donde las personas se desinhiben de formas tales que pueden propiciar, participar o ver exhibiciones no “apropiadas” del cuerpo o querer tener contacto sexual. En este sentido, estos espacios serían la apertura al desorden. Todo lo anterior carga el cuerpo de una energía que va en contravía a la limpieza *vibracional* de los orixás; los cuerpos en estos espacios son susceptibles de ser contaminados y estando en esas condiciones, no pueden ni deben acercarse a los orixás, no se encuentran preparados para entrar en contacto con la divinidad.

Otra restricción que tienen de manera particular las mujeres es evitar tener cierto tipo de contacto con las divinidades cuando se encuentran menstruando. Como se mencionó, para estos religiosos, tal estado no es contaminante, pero consideran que en este tiempo las mujeres se encuentran depurando energías, renovando y finalizando ciclos y por tanto están en un periodo de transición energética que puede generar cierto bloqueo con la energía del orixá. La restricción puntual que tiene la mujer menstruando durante la fiesta, implica que no debe tocar los objetos sagrados ni tocar al orixá, “de hecho, el mismo orixá te lo hace saber y lo hemos visto. No es displicente, no es grosero, pero te dice: estás en tu momento,

entiende que no te me puedes acercar y si te tiene que dar un mensaje, tú debes estar allá y el orixá acá”.⁸⁶

Otro de los requerimientos para participar de la fiesta está centrado en el carácter obligatorio del uso de ropas blancas y el mantenerse descalzo. Para los religiosos, las vestimentas blancas representan pureza, lo cual no implica que consideren que el ser humano esté en ese estado en el momento de vestir así, sino que simboliza una forma limpia, una buena disposición energética con la que llegan a cultuar al orixá. Los pies deben estar siempre descalzos porque simboliza la conexión con el ilé. Si las personas se encuentran con medias o zapatos no establecen un contacto con la tierra. El orixá está en el ambiente y en la tierra en esos momentos: “Hay muchas entidades que llegan desde la tierra, entidades como Orixá Oko, el señor Inlé, el mismo señor Ossaim, el señor Oggún, son entidades que entran por la tierra y pues obviamente es un símbolo de nuestra condición terrenal con el ilé, nosotros somos ilé, somos hijos de la tierra”.⁸⁷



Figura 18. Reunión de religiosos.

⁸⁶ Paola Pardo, aspirante a ekedi de candomblé, Bogotá, 15 de septiembre de 2015.

⁸⁷ Juan David Cortés Piraján, entrevista citada.

De esta manera, la ropa del pai es de un blanco pulcro: la mayoría de las veces usa pantalones tipo afgano con camisas similares a las utilizadas por los sacerdotes católicos y un sombrero blanco que lleva un caracol en la frente, simbolizando allí los sistemas de adivinación de las religiones de matriz africana. Acompaña esta vestimenta con varios collares entretejidos y largos con los colores verde y amarillo, los cuales cruzan en un hombro y llegan a la cadera. Su atuendo también incluye su palo sacerdotal, el cual es una especie de bastón que tiene pegados los collares que representan los orixás que son cultuados en esta casa de candomblé.

Igualmente, los babakekerés utilizan trajes blancos, parecidos a los usados por los sacerdotes católicos, llevan guantes del mismo color y un sombrero sin el caracol, pues solo el pai puede portarlo como sacerdote mayor. Las ekedis y la iyanassé utilizan turbantes y guantes blancos debido a que, igual que los babakekerés, son las personas que pueden tocar al orixá y a los objetos sagrados. Las religiosas portan vestidos con un largo no menor a la altura de las rodillas, conforme consideran que en un evento religioso se debe estar vestida de la manera más recatada y pudorosamente posible.

En ocasiones los hijos del orixá homenajeado se visten con prendas de los colores que lo representan. Por ejemplo, este es el caso de una fiesta de Oxúm, realizada el 8 de diciembre del 2014, donde Paola Pardo, una hija amada de la señora, llevaba un vestido ancho, en tonos amarillos, dorados y verdes con la imagen de un leopardo que cubría toda la parte de adelante. Llevaba puesto un turbante de amarillo intenso, acompañado de accesorios grandes y vistosos. Ese día la candomblera refirió que duró seis horas arreglándose. Juan David Mestra, estilista y practicante del candomblé en Bogotá perfeccionó su maquillaje y peinado. En la fiesta de Xangó realizada el 2 de octubre del 2015, Marcela Alvarado orgullosa hija de este orixá, llevaba un vestido de color rojo, con grandes encajes y tejido de flores en la parte del pecho. Su turbante era también rojo y su maquillaje de acuerdo con el color del vestido.

A medida que llegan las personas a la casa de orixás en día de fiesta, su primera labor se centra en saludar mentalmente al dueño de la casa: el orixá Elegguá, el cual está

simbolizado en una estatua de madera que tiene unos collares con los colores rojo y negro y plumas negras en la cabeza. Los candombлерos inclinan la cabeza mientras colocan sus manos a cada lado y a la altura de los labios: a saber, con el dedo índice y del medio flexionados mientras el pulgar se encuentra sosteniendo los dedos meñique e índice. Luego, se acercan al pejí, alabando la labor de los babakekerés y se inclinan frente a este con los ojos cerrados mientras, con el dedo índice y medio, tocan el piso tres veces. Posterior a ello, es fundamental que todos se saluden entre sí, obedeciendo al orden jerárquico establecido. Cuando baja el pai y saluda a cada asistente, inmediatamente vuelve a su oficina acompañado de los babakekerés y las ekedis para ajustar responsabilidades y pormenores de la fiesta. Al finalizar, bajan todos para dar inicio a la ceremonia.

Cuerpos montados y encuentros espirituales como formas de agenciamiento

La ceremonia inicia con la conformación de un círculo por parte de las personas participantes donde el pai saluda a todos los invitados, hace una introducción de las características e implicaciones que tiene el o los orixás homenajeados en la vida de los humanos y les pide a los hijos de este que se acerquen frente a él y formen una fila hombro con hombro. Ubica el palo sacerdotal en la cabeza de cada uno y pide que el orixá acompañe, vele y cuide sus caminos, al tiempo que agradece cada evento positivo que recibieron sus ahijados.

Los ahijados vuelven a integrar el círculo y el pai pide que cada uno se presente, obedeciendo el orden jerárquico que propone este candomblé. En términos generales, la presentación se lleva a cabo de la siguiente manera: el participante debe mencionar “me presento ante todos los orixás y demás espíritus y fuerzas del universo y me presento frente a la comunidad del candomblé en Colombia” para posteriormente decir su nombre e indicar quienes son sus orixás tutelares. Esta presentación puede variar de acuerdo con los adjetivos de elogio que cada practicante quiera agregarle a sus divinidades tutelares, por ejemplo: “poderosísimo rey Xangó”, “la orixá y reina más bella Oxúm”, “el señor del pensamiento e inteligencia Oxalá”, entre otros.

A continuación comienzan los saludos de la fiesta para invocar la presencia de los espíritus en el lugar, estos son llamados por medio del *ñangare* y *foribale*. Cuando termina ñangare, los babakekerés se disponen a poner dos o tres esteras al frente del pejí y allí se realiza el foribale, saludo en el que la persona se arroja al piso, lo que hace referencia a rendir pleitesía y acatamiento.

Nosotros técnicamente hablando, deberíamos hacer foribale a nuestros pais y a nuestras mães donde sea, tipo Cuba, tipo Brasil. Supuestamente deberíamos hacerlo. Si tú estás por ahí y va la mãe, puedes ver que hay un tipo que se postra en el piso y le hace foribale, aunque usualmente la mãe hace que se levante, eso supuestamente debería hacerse. Nosotros no lo hacemos, ¿por qué no lo hacemos? Imagínate tú, yo en un Transmilenio lleno, y se sube Ney y empieza a gritar ¡permiso, permiso que el foribale para el pai! [Risas] ¿Por qué no se hace? No porque estemos rompiendo la tradición, porque la tradición no la rompemos, sino que simplemente lo estamos haciendo en espacios religiosos porque no podemos exponernos, no al ridículo, porque a mí no me da pena por esto y creo que a mi gente tampoco, no podemos exponernos al escarnio público de una cantidad de gente que no tiene ni idea de qué es esto, y que en determinado momento podría verse como idolatría. A mí todavía me cuesta que me hagan foribale, yo no sé por qué esto es tan difícil para mí. Yo cierro los ojos porque me siento avergonzado, ciento que la gente puede pensar que esto es idolatría y en ocasiones se me olvida que los santeros lo hacen y los otros religiosos lo hacen.⁸⁸

Antes de continuar, es importante volver al asunto que el religioso colombiano hace mención y tiene que ver con las múltiples reacomodaciones de las prácticas religiosas que sustentan la dinámica ritual y los comportamientos internos de estos sistemas de referencia, los cuales, necesariamente sufren modificaciones por causa de dos hechos sociales fundamentales. El primero de ellos tiene que ver con los reajustes que existen en las formas operativas tradiciones constitutivas de la religión, ya que en el nuevo contexto se generan otras dinámicas y, en esa medida, nuevas producciones de sentido. El segundo, tiene que ver con la mirada punitiva y sospechosa que despiertan este tipo de experiencias de la diáspora, en tanto un proceso como el saludo del foribale, se sale de los registros de entendimiento para el espectador profano.

⁸⁸ Juan Manuel Quintero, entrevista citada.

Continuando, el foribale es un saludo que contiene tres partes dentro de la ceremonia. En primer lugar, como se ha dicho, los babakekerés ponen dos o tres esteras frente al pejí y las personas deben acostarse sobre estas. El pai es el primero que lo hace y seguidamente los rangos sacerdotales, dignidades e iniciados. En el caso de los abião o simpatizantes no iniciados, deben estar acompañados de la mãe de criança (mãe-criadeira), la cual les dice qué deben hacer y decir en cada paso. Los hombres deben acostarse en la estera boca abajo con los brazos y piernas totalmente extendidos. Estando en esta posición deben levantar la cabeza seis veces, las tres primeras para decir frente al pejí una reverencia al orixá Elegguá, la cual dice: “Elegguá tu axé maferefum Elegguá”. Posteriormente, se realiza la misma acción hacia el orixá homenajeado, es decir, para quien es dedicada la fiesta. Si la celebración es para la orixá Oxúm se diría: “Oxúm tu axé maferefum Oxúm”. Finalmente, se repite el mismo acto pero esta vez para todos los orixás: “orixás tu axé maferefum orixás”. En el caso de las mujeres, ellas deben recostar su cuerpo primero de lado derecho y hacer la reverencia dos veces y luego una vez en el sentido izquierdo. Ello también para el orixá Elegguá, para el orixá homenajeado y para todos en general.

En un segundo momento, las personas se dirigen al sector de la casa donde se encuentran los cocos de fundamento del ilé. Estos se encuentran ubicados en un estante y dispuestos en un orden jerárquico de norte a sur. Hay que recordar que para los practicantes de esta casa religiosa, la tradición del candomblé señala que los orixás viven en los cocos, y por tanto, estos están pintados con los colores que los representan y decorados con los atributos de la divinidad. Frente a ellos repiten el mismo ejercicio de saludo en cuanto todas las personas dicen tres veces cada vez que levantan la cabeza: “orixás tu axé maferefum orixás”.

El último paso del saludo es realizado frente al pai, quien se encuentra sentado en una silla junto al pejí. Tal gesto se realiza porque el pai como cabeza del ilé es el puente o instrumento de comunicación y contacto entre lo divino y lo terrenal. El carácter relevante del pai subyace en la idea y el sentimiento de que es a través de él que la comunidad de creyentes tiene la posibilidad de establecer un contacto con las divinidades. A su vez, los candombleros piensan que el pai es una figura de suprema importancia para los orixás, pues es un escogido que les permite manifestarse y por tanto interactuar con sus hijos. En este

sentido, todos los practicantes deben decir frente al pai: “olowo iború”, “olowo iboyá”, “olowo ibosheshe” y allí finaliza entonces el foribale. En ocasiones este saludo se ve interrumpido debido a que el pai paulatinamente va entrando en trance-posesión.

Aquí valdría la pena volver a llamar la atención en las formas cómo la obediencia estricta a la jerarquía religiosa, las doblegaciones corporales y los mandatos espirituales, están inmersos en procesos de alta regulación y preciso acatamiento. Si bien, pese a que los sistemas religiosos de matriz africana pueden usualmente ser asumidos por sus creyentes como experiencias espirituales alternativas y contrarias a las construcciones de poder rígidas que sedimentan la experiencia social de las religiones totalizadoras, en este punto es evidente encontrar que se presentan fuertes similitudes en torno a reproducir exigentes procesos de control social, orden y docilidad (Foucault 2009).

Usualmente, tras los saludos protocolarios, la ceremonia continúa de la siguiente manera: si el pai no ha sido poseído por la divinidad, los practicantes proceden a poner música de *candomblé*⁸⁹ la cual alude a los orixás y contiene un repertorio de plegarias, alabanzas e historias de estas divinidades. Pocas veces han contado con la posibilidad de un *ogan alagbe* (ogã alabê), quien marca el ritmo en los tambores mientras alguno de los religiosos entona una canción que el resto debe corear al tiempo que disponen sus cuerpos para danzar con la intención de agradar a estas entidades trascendentes. Entretanto, las *ekedis* y los *babakekerés* están vigilantes al momento más importante de la celebración, en el cual el pai entra en proceso de trance-posesión.

En general estas ceremonias toman lugar de este modo con excepción de la del día de los *eggún* (*eguns*) y los *pretos velhos*⁹⁰. Pues, se les pide a todos los asistentes que escriban en un papel el nombre de dos muertos cercanos, ya sean amigos, familia o conocidos que hayan impactado sus vidas. En estas ocasiones, el pai inicia agradeciendo a los asistentes su participación y posteriormente explica que el propósito de la ceremonia se centra en cultivar

⁸⁹ En portugués.

⁹⁰ Los *pretos velhos* no son cultuados en el *candomblé*, ellos se encuentran presentes en la tradición ritual de la *umbanda*, otro de los sistemas religiosos del Brasil que goza de gran importancia.

a los muertos de la línea religiosa del candomblé, los cuales son los candomblecistas muertos del Brasil, considerados entonces los ancestros religiosos; a los muertos del candomblé en este contexto y, finalmente, a los que hacen parte de la ascendencia consanguínea de las personas.



Figura 19. Altar de los muertos.

Es importante resaltar que previo al inicio de la fiesta, el pai suele manifestar náuseas, ganas de vomitar y eructa constantemente. Tales sensaciones son explicadas desde el punto de vista del pai como consecuencia de la confrontación de la energía espiritual del orixá que intenta entrar en el cuerpo del religioso, en tanto este se convierte en un vehículo entre el mundo trascendental y terrenal. Para atenuar el malestar físico producido, decide cambiar su dieta por una más liviana unos días antes de las fiestas. Los malestares y eructos se multiplican en el momento en el que se está terminando el foribale o cuando todos los asistentes a las celebraciones están danzando y cantando. En el instante en que el pai evidencia un estado modificado de conciencia que se expresa de manera corporal en asuntos tales como sensaciones de mareo, perder el equilibrio, realizar movimientos

arrítmicos, blanquear los ojos y torcer las manos, comienza a recibir especial atención de las ekedis, quienes se encuentran muy cerca de él.

En el candomblé de Bogotá se le adjudica el nombre de envejecimiento⁹¹ al proceso de este trance —vale la pena mencionar que la única persona que ha sido montada en la comunidad es el pai—. Después de estos movimientos el pai usualmente es montado por Mãe Menininha do Gantois —candomblecista reconocida en Salvador de Bahía en Brasil— pues según estos religiosos, la orixá Oxúm la ha escogido para que trabaje con ella y guíe el camino del candomblé colombiano. Mientras el pai está montado, bota flemas y mucha saliva, por tanto las ekedis son las encargadas de limpiarlo constantemente con servilletas. Conforme esto acontece, todas las personas que están a su alrededor dejan de referirse a él y entablan una conversación o cercanía con la divinidad o el eggún que está dentro del cuerpo del líder religioso. Cuando es montado por Mãe Menininha, todos la saludan y le presentan respetos y ella, hablando en portugués, de manera afectuosa, les explica que su madre —la orixá Oxúm— le ha permitido fusionar su energía con la de ella, y que por esta vía se le ha privilegiado, convirtiéndola en un ancestro portador de las tradiciones religiosas, las cuales debe compartir con sus hijos terrenales. Dice también que se siente muy feliz de ser invocada en la diáspora del candomblé colombiano. Adicionalmente, para la comunidad de creyentes, cuando el pai es montado por la mãe, este sufre una transformación física que se hace visible. Sus rasgos corporales llegan a parecerse a los que tuvo esta religiosa en vida, al tiempo que la voz del pai colombiano es reemplazada por la de ella. De este modo, él, quien ahora es ella, logra hablar en un fluido portugués.

El orixá o espíritu está siempre rodeado por las ekedis y los sacerdotes, siendo ellos los únicos que pueden tocar el cuerpo del caballo mientras está montado a menos de que sea el espíritu quien propicie un abrazo, un saludo de manos o una caricia sobre la cabeza. Los espíritus siempre se despiden y, antes de que esto ocurra, algunos candombleros llevan flores, frutas u obsequios para ellos. Estos espíritus agradecen públicamente estas

⁹¹ Más allá de las modificaciones corporales que narran los practicantes en cuanto al trance sufrido por el pai, esto podría ser pensado como una rememoración, una reactualización de las tradiciones en función del presente, pues la persona montada incorpora una espiritualidad ancestral.

manifestaciones que las consideran de afecto y respeto. Cuando el espíritu de Meninha sale del cuerpo del pai, casi inmediatamente es montado por el orixá de la fiesta religiosa que se está efectuando.

Lo primero que hacen la mayoría de los orixás es saludar a sus hijos tutelares, agradecen por el pejí y comentan que está aconteciendo o marcando el ciclo que manejan de la vida de los humanos. Posteriormente llaman a sus hijos tutelares, los besan, abrazan y les hablan al oído. Entre las cosas que los orixás les dicen a los candomblersos, se encuentran manifestaciones de afecto, comentarios que expresan orgullo o desaprobación frente a las decisiones que ha tomado el creyente, así como consejos para enfrentar las adversidades que surgen en la cotidianidad. Como se mencionó, el pai es la única persona que es montada en este ilé religioso. Ello implica que para que los candomblersos tengan la oportunidad de interactuar directamente con las divinidades, es fundamental la presencia y el “don” del jerarca religioso. Evidentemente este acto afianza la relación de poder en tanto el pai no solo es la máxima autoridad espiritual sino el puente de comunicación. Para los practicantes, este nivel de majestuosidad, de compartir tan íntimamente con los orixás es el eje que sostiene las restricciones, las regulaciones y las reacomodaciones de los comportamientos que en algunos casos van en contra de la voluntad. De acuerdo con esto, todo el sacrificio que realizan los creyentes adquiere sentido. Estos episodios de trance-posesión, son vividos por los candomblersos con gran intensidad, exaltación y felicidad. Es el eje más extraordinario y sublime que contiene la experiencia espiritual de practicar candomblé.

Los orixás comunican a través del pai qué se debe hacer y qué no se debe hacer, qué planes hay que cancelar, qué acciones se deben emprender, qué caminos hay que tomar, qué prácticas no pueden volver a suceder. Los designios de los orixás sean sagrados e irrefutables. Las reglamentaciones expuestas públicamente durante la ceremonia festiva dedicada a las divinidades, deben ser acatadas a cabalidad, de este encuentro surgen modificaciones y reacomodaciones continuas de la experiencia cotidiana.

Acto seguido, cuando el orixá sale del cuerpo del pai, este intenta recomponerse e inmediatamente la iyanassé entra a la cocina para servir los alimentos que serán entregados

a los asistentes. El primer plato servido es ofrendado a las divinidades y posteriormente a los participantes, ordenadamente y obedeciendo al rango religioso. Mientras esto acontece, los babakekerés se sientan al lado del pai y le cuentan cada detalle de lo sucedido en la celebración. Esto sucede porque en tanto una persona atraviesa por un estado de trance-posesión, pierde total o parcialmente la conciencia de lo sucedido durante tal proceso (Keller 2002).

Al respecto, vale la pena reiterar que quienes son montados, con posterioridad a las experiencias de trance-posesión, coinciden en señalar que no recuerdan nada de lo sucedido. Las menciones a los acontecimientos sólo dan cuenta del antes y después del estado modificado de conciencia, lo que acontece durante el tránsito de la entidad sólo puede ser recuperado por las narrativas de los otros participantes, quienes son los encargados de revivirle al *caballo* lo que tuvo lugar en el lapso de tiempo en el que se presentó el *jinete*, especialmente, si éste ha dejado algún mensaje a su *montura* (Castro 2015: 322).

Este acontecimiento de relatar cada detalle al jerarca religioso se hace de manera pública y allí quedan sentadas todas las decisiones, regulaciones y nuevos procesos sociales o destituciones que se deban realizar. El pai y los babakekerés se encargan de hacer cumplir las designaciones de las divinidades.

En este orden de ideas, valdría la pena pensar cómo comprender la agencia del sujeto en el instante que atraviesa por estados modificados de conciencia⁹², en tanto desde la concepción occidental, este tipo de fenómenos contradecirían las nociones del ser consiente y las capacidades subjetivas (Keller 2002). Desde esta perspectiva, la ausencia de la memoria durante el trance-posesión es asumida, en algunos casos, como sospechosa y traumática debido a su generación de grandes episodios de completo aturdimiento. Si la conciencia misma es el eje estructural del individuo que le permite encontrar grietas dentro de un sistema dominante, la posesión se considera como elemento que está en absoluto detrimento, una vez que se desactiva la capacidad de discernimiento del mundo que se

⁹² Me distancio de la idea de considerar estos episodios como estados alterados de conciencia y por extensión como experiencias patológicas. En este escenario los estados modificados de conciencia, como su nombre lo indica, son producidos por factores engógenos y exógenos que son propiciados por la comunidad de creyentes.

considera real y por tal motivo no permitiría el acceso a un empoderamiento necesario para superar la opresión (Keller 2002).

En la emergencia de los fenómenos de trance-posesión ocurren varias posibilidades de agencia que confluyen y revitalizan tanto la escena ritual como lo que sucede por fuera de la misma: en primera instancia, la incorporación no ocurre azarosamente, sino que es deseada y por tanto inducida. Como se mencionó, el caballo adecua su plan dietario y entrena su cuerpo para poder recibir al ente trascendente. De ninguna manera, el estado modificado de conciencia es concebido como un hecho traumático, sino que da cuenta de un mérito extraordinario que tiene quién es montado en tanto su cuerpo es elegido por las divinidades para poder interactuar y comunicarse con sus hijos en la tierra. Por otra parte, las posibilidades de la agencia suceden debido a los niveles de interpretación que los religiosos tienen del asunto, en donde se constituyen elementos absolutamente significativos que van a regular sus experiencias espirituales y vitales. Tanto el pai como la comunidad de religiosos reflexionan, conjeturan y toman decisiones alrededor de las prescripciones expresadas por la divinidad durante su proceso de interacción en el espacio ritual.

Ahora bien, la presencia de fenómenos de trance-posesión dentro de la escena ritual pueden llegar a cumplir una función que posibilita espacios terapéuticos colectivos, escenarios de empoderamiento social y político, o simple y llanamente se presentan como la manera de establecer una comunicación e interacción con los espíritus. Si bien es cierto, que en algunos casos dichos fenómenos se pueden presentar dentro de sectores que sociológicamente pueden pensarse como “vulnerables”, no es posible establecer una mirada reduccionista de estas experiencias, bien sean de corte social, económico, biológico, etc. Es decir, el trance-posesión no necesariamente toma lugar en contextos marginales, en comunidades de mujeres, o de personas con acceso económico restringido, racializadas o de sexualidades no heteronormativas, o en poblaciones marcadas por la desigualdad y la opresión social, quienes por su condición precisan de experiencias catárticas. Con lo anterior se quiere llamar la atención, sobre ciertos modos de comprensión viciados desde algunos análisis académicos, que asumen las experiencias religiosas, y en particular las

relacionadas con los fenómenos de trance-posesión, como fundamento de las llamadas teorías de la privación (*deprivation theories*), las cuales van a señalar que las personas que transitan en las situaciones de discriminación mencionadas, van a asumir falsos mecanismos de empoderamiento frente a un sistema sociocultural que se presenta totalizador y de difícil acceso (ver Asad 1993, Boddy 1989, Castro 2018, Keller 2002, Sered 1994).

En cualquier caso, más allá de consideraciones funcionalistas para dar cuenta de los fenómenos de trance-posesión, estas experiencias dentro del escenario particular del candomblé en Bogotá, invitan a pensar asuntos tales como que no solo estamos frente a un sistema religioso en el que la orientación sexual o el género del creyente no son determinantes para las condiciones de acceso, ascenso jerárquico religioso o de posibilidades de interacción con los espíritus, sino que va a trastocar la imaginación del sistema heterosexual de corte patriarcal ortodoxo (ver Birman 2005, 1991, Bueno 2015, Lima 2011, Matory 1988, Oro 2012, Rodríguez 2011, 2010, Segato 2008, 2003). Ello, por cuanto en el momento que el pai atraviesa por estados de trance-posesión, este puede ser montado por una orixá mujer, por un orixá hombre y de ser cualquiera de los casos, durante la celebración ritual las ekedis van a vestir el cuerpo del caballo con las ropas del orixá que está incorporado. En ese sentido, si el religioso es incorporado por orixás como Oxúm, Obbá, Ossorongá o Iansá, en esos momentos usa vestidos extravagantes y muy femeninos, en los que su comportamiento va estar marcado por los rasgos de personalidad que se suponen tienen estas divinidades o, en su defecto, el incorporado puede brillar por la virilidad y la agresividad de orixás como Xangó, Oggún o Elegguá- Exú.

Lo anterior otorga una nueva inteligibilidad por parte de los participantes para asumir este escenario ritual, en el cual la identidad sexo-género del caballo pierde total vigencia o por lo menos no es determinante y, por tanto, ese binario impositivo se desdibuja en escenarios como la conmemoración urbana a las divinidades africanas del panteón yoruba. El cuerpo del caballo es vestido y tratado como mujer u hombre, según sea el caso:

En mi caso, viene con toda la fuerza de la cosmopolítica Yoruba y la energía de los Orishas que estuvieron rodeando mi socialización. Esas oralidades

ancestrales que ayudaron a construir mi cuerpx no binarix, esas narrativas cosmológicas que se enfrentaban a los relatos de la razón colonial sobre nuestrxs cuerpxs y que bajan como susurros de la voz Oxumaré y se mueven en la encrucijada de caminos de Exu, en la picardía y la perversión del Elegguá, con la temporalidad erótica sexo-genérica de Adodi y envuelta en esa forma de amar-relacionarnos: la oshunalidad. Para mí, esto se traduce en afectividades no binarias, no dimórficas, cuerpxs imaginados que nunca leyeron a Judith Butler [...].⁹³

En adición, otro hecho social derivado de los estados de trance-posesión en los escenarios rituales del candomblé en Bogotá, implica una comprensión diferente de la familia, por cuanto los orixás son asumidos como padres trascendentes, los cuales se ven materializados para los creyentes en el cuerpo del pai, quien es ya concebido como un padre religioso y líder espiritual por fuera del contexto ritual. Por tal razón, para los practicantes es tangible la posibilidad de hablar, tocar y sentir cercanamente a sus divinidades, lo que conlleva al reforzamiento de los lazos afectivos alrededor de las relaciones de padrinzago y se recrea una nueva y necesaria concepción de los lazos familiares. De lo que se trata, es de la conformación de otra familia religiosa más allá de la que se deriva de los lazos consanguíneos.

En otras palabras, este espacio da cuenta de la importancia de las relaciones entre candombлерos no solo como comunidad religiosa sino como una familia, no en vano, el ilé o terreiro es conceptualizado como el hogar de todos los hijos de los orixás que practican candomblé. Al mismo tiempo, los fenómenos de trance-posesión aportan también a la consolidación de la comunidad de sentido de la práctica afrobrasílerica en Bogotá, en donde el compromiso con las divinidades y delante de ellas, va a implicar unos tipos de relacionamientos éticos y de compromiso socio-religioso por parte de los practicantes, los cuales apuntan a la renovación de los lazos sociales y de las solidaridades.

Así, estas celebraciones poseen varias implicaciones, de un lado, si bien la fiesta dedicada a los orixás no está destinada para la realización de peticiones a las divinidades, si se espera

⁹³ yos (erchxs) piña narváez, No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler. <https://www.joterismo.com/single-post/2018/01/28/No-soy-queer-soy-negrx-mis-orishas-no-leyeron-a-J-Butler> (25/02/2018).

que estas acompañen y bendigan el camino de los religiosos en la cotidianidad. Por esta vía, dicha escena ritual va a generar que dentro del ilé se establezcan de manera tácita, relaciones de renovación contractual, en las que los padres-orixás ayudan a sus hijos (protegidos) en la tierra; mientras que el pai en tanto padre terrenal tiene deberes y compromisos con sus ahijados, debe cuidar, velar y apoyar a su extensa familia religiosa en las necesidades económicas, emocionales y espirituales que se puedan presentar en la cotidianidad. En cuanto a los miembros del ilé, ellos deberán responder de manera recíproca no solo frente a las entidades trascendentes y al pai, sino también entre ellos mismos, no se debe olvidar que a partir de los procesos consagradorios y de adscripción, se producen a su vez, relaciones de hermandad entre religiosos que implican obligaciones.

Entonces, como se ha referido atrás, los ritos iniciáticos que hacen emerger el vínculo padrino-ahijado, divinidad-hijo, se refrendan permanentemente. La fiesta religiosa en honor a los orixás y la bajada de estas entidades trascendentes que se agencian a través del caballo, y que para el caso de la casa de candomblé en Bogotá, se agencian a través del cuerpo del pai, son la concretización material de la existencia de ese mundo trascendente, de su injerencia en el mundo terrenal y es, claro está, la reiteración de los compromisos mutuos adquiridos entre orixás y personas. En resumen, estos fenómenos de trance-posesión dan cuenta de unas otras formas de agencia que van más allá del espacio ritual, se trata no solo de una ocasión social establecida en ciertas fechas especiales y durante un breve espacio de tiempo, sino de una experiencia que al finalizar instaure toda una escala de prescripciones que los creyentes deberán cumplir, y que al hacerlo garantizan la movilización de una conciencia colectiva, de la reproducción social y religiosa del candomblé que se practica en Bogotá.

Finalmente, habría que señalar que las experiencias de trance-posesión dentro de esta religión de matriz africana, forjan comunidad y vuelven hecho y carne tanto prácticas como experiencias tramitadas por ocasiones rituales que parecen obedecer al plano de lo abstracto e intangible. Asimismo, re-producen cotidianidades y discursos que encuentran una íntima relación con el plano histórico y sociocultural en el que se instalan, y de aquí los matices

que adquieren en sus sucesivas diásporas y que convierten a la religión en experiencias vivas y poseedoras de un gran dinamismo social.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo se ha articulado una discusión sobre la forma cómo el candomblé en Bogotá toma lugar en convergencia con la especificidad de su existencia, las relaciones de poder, las orientaciones sexuales, la clase, las regulaciones de la cotidianidad y del cuerpo en relación con la producción espiritual, diaspórica y de africanización que se presentan como elementos determinantes de esta religiosidad. A continuación se quiere insistir sobre algunas argumentaciones que se consideran son importantes para la comprensión del tipo de comunidad de sentido que aquí se analizó en contexto.

Por esta vía, la relevancia de un análisis alrededor de la existencia de una práctica religiosa afrobrasileña en el contexto bogotano implica considerar el entramado de relaciones que habilita la recreación, la reinención, la readaptación y el posicionamiento de múltiples lugares de sentido de la espiritualidad del candomblé, entendida desde la utilidad y funcionalidad que cumple para quienes se inscriben en ella. Lo anterior bajo un escenario que parte del contexto urbano y capitalino donde toma lugar pero que nos habla un poco más allá de este ámbito. Así, la comprensión de la práctica del candomblé en Bogotá se encuentra atravesada por tensiones y relaciones transnacionales, multiculturales y globales inscritas en la viabilidad de las tendencias “alternativas” y “místico-esotéricas” que cobran vida en el mundo contemporáneo.

Entonces, pensar en las condiciones de emergencia del candomblé en Bogotá nos permite reflexionar sobre el momento coyuntural que habitamos, donde es posible encontrarnos con más frecuencia esta clase de experiencias que habilitan las condiciones para que los intercambios de prácticas, saberes y formas de habitar el mundo, cobren sentido entre múltiples realidades contextuales. La existencia del candomblé en la capital colombiana da cuenta, a su vez, de que las emergencias de institucionalización religiosa de esta clase de prácticas conllevan a la consolidación de experiencias espirituales. Existe tal institucionalización del candomblé en este contexto como resultado de la iniciativa de una persona en particular que decide practicar, difundir y convocar a otros simpatizantes, donde muchos de ellos optan por la religión que aquí tiene lugar, en principio, debido a que sus

orientaciones sexuales no heteronormativas se encontraban en detrimento de las concepciones morales que se superponen en otros sistemas religiosos, aspecto que no es determinante en el candomblé y por tanto, les permite acceder a esta espiritualidad.

Tal camino que permite reconocer el tránsito de la informalidad a la institucionalización de la religión afrobrasileña en Bogotá deja entrever la plasticidad, lo cambiante y lo adaptativo de adoptar una religión de la diáspora como posicionamiento para interlocutar espiritualmente, lo que tiene que ver con “una forma de imponer una coherencia imaginaria a la experiencia de dispersión y fragmentación, que es la historia de todas las diásporas provocadas a la fuerza” (Hall 2014: 387). El efecto diaspórico permite reconocer la transformación de unas subjetividades que se encuentran interseccionadas bajo los registros en los que opera la cultura, el poder y la historia en relación con las formas como se producen las experiencias y los lugares de enunciación de las personas. Lo anterior, en consonancia con las narrativas que se elaboran sobre el pasado (Hall 2014). Es decir, el babalorixá pai colombiano es un traductor de la religión diaspórica del candomblé mediante la iniciación que él hace del proceso de creación y producción de la religión en este contexto. Otras personas comienzan a ser partícipes del sistema religioso en términos de su interpelación como sujetos cuyo posicionamiento consiste en que están fuera de la heteronormatividad socialmente impuesta.

Reflexionar sobre el surgimiento del candomblé implica considerar las tensiones que existen entre las religiones de matriz africana y los modos en los que el sistema sexo-género cumple un rol central dentro de estos para poder acceder y ascender a las prácticas colectivas y jerarquías que proponen. Esto es fundamental para comprender que debido al desencantamiento y al sentimiento de exclusión sufridos por el babalorixá pai Juan Manuel como consecuencia de su orientación sexual al momento de adscripción dentro de la santería cubana, el candomblé aparece como posibilidad para emprender el itinerario religioso-espiritual de este sujeto y de muchos otros practicantes que hoy llevan una larga trayectoria en la religión.

Por otra lado, es importante pensar que la Escuela Esotérica y Espiritual que se consolida en la casa de candomblé en Bogotá toma lugar y sentido, en parte, debido a que congenia

discursivamente con la propuesta de sujeto y de vida que demanda el sistema socioeconómico actual, en donde emergen una clase de espiritualidades alternativas, terapéuticas “otras” y producciones de lo místico-esotérico configuradas de cara a la búsqueda de la prosperidad, aspecto que se alcanza si el sujeto examina e interviene cada área de su vida. Sin embargo, habría que tener en cuenta que tal explosión de esta clase de experiencias que toman lugar, suceden a su vez, motivadas por la búsqueda de soluciones rápidas, efectivas y eficaces en la inmediatez de la cotidianidad de las personas que terminan simpatizando con estos sistemas de referencia.

En adición, dentro de estas experiencias consideradas alternativas emergen fuertes discursos y situaciones en donde las relaciones de poder cobran un lugar imperante como eje estructurante y organizador de la práctica espiritual. Las regulaciones sobre el cuerpo y la subjetividad de los creyentes, los dispositivos de intervención en la vida íntima de quienes creen, el reacomodamiento de la cotidianidad y las reglamentaciones que obedecen a la adecuada espiritualidad, se ajustan a lo que socialmente es aceptado.

En este sentido, a lo largo del trabajo se anida una comprensión alrededor de cómo una práctica contextual como el candomblé en Bogotá, emerge y se consolida en los términos en que ha sucedido, debido a su nacimiento de cara a la continua producción de y en el momento histórico donde toma lugar. En cuanto su emergencia de menos de dos décadas se encuentra en relación con las producciones de los nuevos movimientos religiosos y algunos estatutos del New Age como horizonte de sentido generador de nuevas comprensiones. En este orden de ideas, la producción del candomblé y de la Escuela Esotérica y Espiritual que toma lugar en la casa religiosa no son hechos aislados, por cuanto buena parte de su sentido se conecta cercanamente con la constitución de nuestro presente y de lo que ahora somos como sociedad, donde la búsqueda de la felicidad, el éxito y la prosperidad sucede cuando un sujeto es capaz de intervenir cada área de su vida para lograr múltiples ascensos que le permitan ser y, por tanto, competir en la sociedad actual.

Otra claridad que permite comprender las espiritualidades diaspóricas y los sistemas religiosos en general, es la obediencia histórica y necesaria adscripción de los sujetos religiosos a unas técnicas y prácticas de regulación del cuerpo y la cotidianidad, como

principios fundamentales para poder participar activamente de la fe, lo que no puede entenderse como una novedad cuando aparecen en algún estudio sobre religiones.

Ahora bien, como se expuso en el capítulo 2, las propuestas que ofrece la casa de este candomblé vinculan no sólo otras espiritualidades, terapias o producciones místico-esotéricas, sino que en adición se articulan ofertas tales como la programación neurolingüística, la inteligencia emocional y el coaching ontológico. Aquí vuelve a emerger la empresarialidad, la producción del éxito como elemento a alcanzar a partir de propuestas actuales y sofisticadas, que van a asegurar la participación del sujeto espiritual en las dinámicas económicas socialmente deseadas y aceptadas.

Pese al panorama de intervención sobre el sujeto espiritual que se ha analizado en el transcurso de este documento, se puede apreciar que la espiritualidad colectiva del candomblé muestra una realidad en la que se configuran sentidos comunitarios y redes de apoyo entre los practicantes. He aquí la importancia de los estudios culturales como lente de análisis para pensar los matices de esta y otras prácticas religiosas en Bogotá, en donde confluyen múltiples coyunturas que edifican la experiencia de los sujetos que itineran a través de estas.

No se trata solamente de que debamos ir más allá de las creencias sistemáticas y formalmente sostenidas, aunque siempre debamos incluirlas. Se trata de que estamos interesados en los significados y en valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales, en la práctica son variables (incluso históricamente variables) en una escala que va desde un asentamiento formal con una disensión privada hasta la interacción más matizada existente entre las creencias seleccionadas e interpretadas y las experiencias efectuadas y justificadas [...] Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono; elementos específicamente afectivos de la consciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una consciencia práctica de tiempo presente, dentro de una comunidad viviente e interrelacionada (Williams 1980: 154-155).

Con base en la afirmación de Williams, el estudio de lo concreto y en pugna con las relaciones de poder en perspectiva de la cultura permiten comprender que la comunidad de sentido forjada en este candomblé tiene lugar de acuerdo con los discursos que los nuevos

movimientos religiosos en Latinoamérica y algunos entramados del New Age proponen y, al mismo tiempo, generan una clase de sujeto espiritual que decide, reflexiona y rechaza la edificación de la individualidad y la hostilidad que desde tal constructo totalizador se intenta sedimentar.

Lo que se quiere argumentar radica en pensar que dentro de la religión del candomblé en este contexto se implementan tanto fuertes relaciones de poder, abstinencias e intervenciones que tienen lugar en el cuerpo y la intimidad del creyente, así como posibilita procesos terapéuticos, relaciones de solidaridad y recomposiciones sociales que paulatinamente construyen la comunidad de sentido.

Este candomblé es sentido y vivido activamente por quienes creen y los esfuerzos, la dedicación y la energía depositada aquí por la comunidad religiosa durante más de una década, existe debido a la argumentación contextual histórica que se quiso retomar a lo largo de este trabajo. Se trata de una práctica concreta que produce nuevas posibilidades, inteligibilidades, subjetividades y sentidos en disputa, así como nos habla, en parte, de la clase de sociedad que habitamos hoy.

Ahora bien, a lo largo de esta investigación realizada en los últimos tres años alrededor del candomblé en Bogotá es importante considerar que el campo de las religiones de matriz africana puede habilitar trabajos desde los estudios culturales y las ciencias sociales, de cara a la reflexión sobre las producciones de sentido del sujeto espiritual y de las formas como las experiencias religiosas toman lugar en la contemporaneidad. Es importante adelantar estudios sobre los fenómenos religiosos porque en el marco donde las segundas diásporas cobran vida y sentido dentro de nuevos contextos, estas producen tensiones con otros sistemas religiosos y con la sociedad receptora.

Finalmente, es indudable —más allá de la dinámica religiosa aquí referida— que existen otros sistemas religiosos de matriz africana en nuestro contexto, los cuales están insertos dentro de algunas disputas de poder que toman lugar en el territorio nacional. El contexto amplio de estas religiosidades incorpora otros sectores y sujetos tales como la clase dirigente, empresarial, narcotraficante, entre otras, que juegan un papel fundamental como

determinantes de ciertas reproducciones de violencia; en simultánea, estas religiosidades posibilitan escenarios donde se rehace el lazo social en medio de un contexto que se presenta opresivo y desigual, de allí la característica dinámica y disímil del proceso analizado. La religión sigue permeando las diferentes esferas socioculturales en Colombia en un contexto nacional que se encuentra en proceso de transiciones políticas, económicas y culturales en las que las demandas de justicia e igualdad de derechos son aspectos que forman parte inherente de la cotidianidad. Por ello, se hacen necesarios nuevos análisis que aporten a la comprensión de las problemáticas colombianas contemporáneas, las cuales de lejos se encuentran desarticuladas de procesos que se sitúan más allá de las fronteras geográficas nacionales.

Referencias citadas

- Alonso, Aurelio. 2008. “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”. En: Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. pp. 15-40. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.
- Althusser, Louis. 2005. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina
- Alves, Syntia y Pérez, Rocío. 2014. El arte del ritual y la ritualidad del arte: estética y poder en la religión afrobrasileña del candomblé. *Arte y Sociedad - Revista de Investigación* (7): 1-15.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Banaggia, Gabriel. 2008. “Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras”. Tesis. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Bastide, Roger. 1961. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. [1971] 1960. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Barnet, Miguel. 2001. *Afro-Cuban Religions*. Princeton: Markus Wiener Publishers Princeton y Ian Randle Publishers Kingston.
- Bauman, Zygmunt. 2005. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bem, Daniel Francisco de. 2012. “Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do cone sul. Tesis doctoral. Programa de pós-graduação em antropología social. Universidade Federal do Rio Grande do sul. Porto Alegre.
- Berkenbrock, Volney. A experiência mística e as religiões de tradição oral – o caso do Candomblé. *PLURA Revista de Estudos de Religião* 3 (1): 97-113.
- _____. 1998. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis: Vozes.

- Birman, Patricia. 2005. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas* 13 (2): 403-414.
- _____. 1991. Relações de Gênero, Possessão e Sexualidade. *PHYSIS - Revista de Saúde Coletiva* 1 (2): 37-57.
- Bizerril, José. 2013. Religión y modos de subjetivación en el mundo globalizado. *Nómadas* (39): 181-195.
- Braga, Julio Santana. 1988. *O jogo de búzios: um estudo da adivinhação no candomblé*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Boddy, Janice. 1989. *Womb and Alien Spirits. Women, Man and the Z r Cult in Northern Sudan*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Bourguignon, Erika. 1992. "The DSM-IV and cultural diversity". *Transcultural Psychiatry* 29(4): 330-332.
- Broguet, Julia. 2015. "Influencias new age en la apropiación de la cosmología de orixás: experiencias artísticas de clases medias rosarinas". En: Renold, Juan Mauricio (comp.), *Apóstatas y Religiosos: estudios antropológicos*. pp. 169-196. Rosario: Laborde Libros Editor.
- Bueno, Esther. 2015. "El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife: la ciudad de las mujeres que no será". Tesis doctoral. Departamento de Antropología Social. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- Cabrera, Lydia. [1954] 2006. *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Caicedo-Fernández, Alhena. 2015. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes.
- Capone, Stefania. 2008. "De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'". En: Argyriadis, Kali Torre Renée de la, Gutierrez Cristina y Alejandra Aguilar (coord.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. pp.129 - 155. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- _____. 2004. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria.

- Castañeda Mache, Yalexty y Ileana Hodge Limonta. 1998. "El espiritismo cubano en los 90". Informe al Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas CIPS. La Habana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliheralismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro Ramírez, Luis Carlos. 2018. *Caballos, jinetes y monturas ancestrales: trance-posesión como diáspora y prácticas religiosas de inspiración afro en Colombia*. Bogotá: Lasirèn Editora. (Manuscrito sin publicar, en proceso de evaluación).
- _____. 2017a. Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia). *Revista de Antropología Chilena Chungara* 49 (1): 133-142.
- _____. 2017b. Mayelewó: práctica soterrada de las religiones de Inspiración afro en Medellín (Colombia). *Revista Nueva Antropología, México*. (Aceptado / En proceso de publicación).
- _____. 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. *Maguare* 25 (2): 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* (31): 33-48.
- Carozzi, María Julia. 2000. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.
- _____. 1999. La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades* 9 (18): 19-38.
- _____. 1998. El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. *Sociedad y religión* (16): 33-59.
- _____. 1995. Definiciones de la New Age desde las ciencias sociales. *Boletín de lecturas sociales y económicas* (2): 19-24.

- _____. 1993. Tendencias en el Estudio de los Nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 Años. *Sociedad y religión* (10): 3-31.
- Citro, Silvia. 2010. “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar”. En Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. pp. 17-58. Buenos Aires: Biblos.
- Cossard, Gisèle. 1981. “A filha de santo”. En: Carlos Eugênio Marcondes de Moura (ed.), *Olóòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*. pp. 133-156. São Paulo: Ágora.
- Dantas, Beatriz Gois. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- De Certeau, Michel; Luce, Giard y Pierre Mayol. 1999. *La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- De Souza Hernández, Adrián. 2011. “Ifá transnacional: tradicionalistas y criollos”. En: *Politics and Civil Society in Contemporary Cuba*, editado por M. Font, 283-318. Presented at the international symposium “Cuba Futures: Past and Present,” organized by the The Cuba Project Bildner Center for Western Hemisphere Studies The Graduate Center/CUNY, March 31–April 2, 2011. Visitado 01-07-2017. <http://cubaproject.org/wp-content/uploads/2014/08/PoliticsandCivSocFinal.pdf>
- _____. 2007. *Ifá. Santa Palabra. Concepto ético sobre la muerte*. La Habana: Ediciones Unión.
- Douglas, Mary. 2007. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Duch, Lluís y Joan-Carles Melich. 2009. *Espacios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana*. Madrid: Trotta.
- Eliade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica S.A.
- Espírito Santo, Diana. 2015. *Developing the dead: mediumship and selfhood in Cuban espiritismo*. Florida: University Press of Florida.
- Flaksman, Clara Mariani. 2014. “Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro Do Gantois, Salvador, Bahia”. Tesis doctoral. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Foucault, Michel. 2009. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno.

- Frigerio, Alejandro. 2013. "Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo". En: Torre, Renée de la, Cristina Gutierrez y Nahayeilli Juárez (Coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. pp. 47-70. Jalisco: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de Jalisco.
- _____. 2007. Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations* (51): 1-23.
- _____. 1999a. El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. *Ciencias sociales y religión* (1): 51-88.
- _____. 1999b. Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades* 9 (18): 5-18.
- _____. 1995. Secularización y nuevos movimientos religiosos. *Boletín de lecturas sociales y económicas* 2 (7): 43-48.
- Giobellina, Fernando. 2009. El candomblé y su espejo erudito. *Revista de Antropología* 51 (2): 558-532.
- Gilroy, Paul. 2002 [1993]. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Goldman, Marcio. 2005. Formas do Saber e Modos do Ser Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade* (25): 102-120.
- _____. 2003. 'Observações sobre o "Sincretismo Afro-Brasileiro"' in Kàwé Pesquisa. *Revista Anual do Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais da UESC I* (1): 132-137.
- _____. 1984. "A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé". Tesis. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Gomes, Joelma Cristina. 2003. "O corpo como expressão simbólica nos rituais do candomblé: iniciação, transe e dança dos orixás". Departamento de Filosofia y Teología, maestría en ciencias de la religión. Universidade Católica de Goiás. Goiânia.
- Gómez García, Pedro. 2002. El ritual como forma de adoctrinamiento. *Gazeta de Antropología* (18): 1-12.

- Gorski, Caroline. 2012. Ritual de iniciação no candomblé de ketú: uma experiencia antropológica. *Revista Todavia* 3(4): 52-64.
- Grossberg, Lawrence. 2009. El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula Rasa* 10: 13-48.
- Hall, Stuart. 2014. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en los estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca y Enviñon Editores.
- _____. 2011. The neo-liberal revolution. *Cultural studies* 25(6): 705-728.
- Halloy, Arnaud. 2012. Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 4(10): 30-45.
- Harris, Marvin. 1990. *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- James Figarola, Joel. 2006. *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Jáuregui, Jesús. La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Boletín Oficial del INAH* (68): 61-95.
- Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz. 2014. *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Veracruzana: El Colegio de Michoacán.
- Kardec Allan. 2010 [1867]. *El génesis: los milagros y las profecías según el espiritismo*. Consejo Espiritista Internacional CEI: Brasilia.
- _____. 2003. *El libro de los espíritus*. Caracas: Mensaje Fraternal.
- Kehoe, Alice y Giletti, Dody H. 1981. Women's Preponderance in Possession Cults: The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended. *American Anthropologist* 83(3): 549-561.
- Keller, Mary. 2002. *The Hammer and the Flute Women, Power, and Spirit Possession*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Landes, Ruth. 1947. *The City of Women*. New York: Macmillan Company.
- Lang, Alice Beatriz da Silva Gordo. 2008. Espiritismo no Brasil. *Cadernos Ceru* 19 (2): 171-183.

- Lewis, Ian. 2003 [1971]. *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. London: Routledge.
- Ligiéro, Zeca. 1995. *Iniciación al candomblé*. Bogotá: Editorial Paramericana Ltda.
- Lima, Vivaldo da Costa. 2011. “Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia”. En: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org.), *Culto aos orixás: Vuduns e Ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. pp. 79-132. Rio de Janeiro: Pallas.
- Lukoff, David, Lu, Francis y Turner, Robert. 1992. Toward a more culturally sensitive DSMIV: Psychoreligious and Psychospiritual Problems. *Journal of Nervous and Mental Disease* 180 (11): 673–782.
- Martins, Leda. 1997. *Afrografias da memória: O reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza.
- Matory, Lorand. 2005. *Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Princeton University Press.
- Matory, Lorand. 1988. “Homens montados: homossexualidade e simbolismo da possessão nas religiões afro-brasileiras”. En: Joao José Reis (ed.), *Escravidão e invenção da liberdade*. Brasília: Editora Brasiliense.
- Méndez, Conny. 2003. *Metafísica 4 en 1*. Rosario: Biblioteca Nueva Era.
- Metzl, Jonathan. 2010. “Introduction: Why “against health””? En: Metzl, Jonathan y Anna Kirkland (eds.), *Against Health: How Health Became the New Morality*. pp. 1-10. New York: New York University Press.
- Miranda, Ivete y Alves, Syntia. 2007. Fotografia: ver e ser visto no candomblé. *Ponto e vírgula* (2): 68-80.
- Montoya, Yolanda Sol. 2011. *Fazendo, olandho, adaptando. Ilé Obá Sileké: candomblé brasileiro en Berlín*. Marburgo: Curupira.
- Morad, Moshe. 2008. ‘Invertidos’ in Afro-Cuban Religion. *The Gay & Lesbian Review Worldwide*. 15(2): 26-28.
- Ochoa, Todd. 2004. “Aspects of the Dead”. En: Mauricio Font (ed.), *Cuba Today. Continuity and Change since the ‘Periodo Especial’*. pp. 245-260. New York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies.
- Oliveira, Amurabi Pereira de. 2009. Nova era à brasileira: a new age popular do Vale do Amanhecer. *Interações - cultura e sociedade*. 4(5): 31-50.

- Oliveira, Cristina Nascimento de. 2012. “Discursos do sagrado: o uso estratégico da linguagem em práticas do candomblé”. Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal de Roraima. Boa Vista.
- Oro, Ari Pedro. 2012. O candomblé colorido. *Debates do NER* (22): 167-175.
- _____. 2008. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER* (13): 9-23.
- Ortega, Fernando. 2008. “Rehabilitar la cotidianidad. Introducción”. Ortega Fernando (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. pp. 15-69. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana: Instituto Pensar.
- Ortiz, María José y Luis Castro. 2014. “Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo”: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba. *Maguaré* (28): 139-173.
- Ortiz, Renato. 2005. *Cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense.
- Ospina, María Angélica. 2006. «Satanás se desregula»: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica. *Universitas Humanística* (61): 135-162.
- Pedraza, Zandra. 1999. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Pereira, Elizabeth. 2010. “Elementos espectaculares del Candomblé de Brasil - una mirada sobre los signos estéticos, sus significados y sus desdoblamientos”. En: XVIº Congreso Internacional de Antropología Iberoamericana. Culturas ibéricas y mestizaje en América, África y Oriente. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Prandi, Reginaldo. 2004. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados* (52): 223-238.
- _____. 2001. O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. *Revista brasileira de ciências sociais* 16 (47): 43-58.
- _____. 1998. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. *Horizontes antropológicos* (8): 151-167.
- _____. 1996. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP* (28): 64-83.
- Preciado, Beatriz, 2002. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Editorial Opera Prima.

- Port, Van de Mattijs. 2005. Candomblé in pink, Green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia. *Social Anthropology* (13): 3-26.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodriguez, Manuela. 2011. Travestis buscando axé: Gênero e sexualidade em religiões de matriz africana na Argentina. XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina.
- _____. 2010. "Cuerpo y género de las religiones afrobrasileñas en Argentina: avance de investigación". Ponencia presentada en las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA (Instituto Ravnani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA) del 29 y 30 de septiembre de 2010. Buenos Aires.
- Rojas, Axel. 2011. "Interculturalidad: el problema de las relaciones entre culturas". Tesis. Departamento de estudios culturales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- Rosbach de Olmos, Lioba. 2007. De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias* (7): 129-60.
- Rubiera, Daisy. 2007. La iyáonifá: un problema de género en la regla ocha/ifá. *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 141-149.
- Rubiera, Daisy y Argüelles, Aníbal. 2007. Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte. *Afro-Hispanic Review* 26 (1): 151-57.
- Saizar, Mercedes. 2009. *De Krishna a Chopra: filosofía y prácticas de yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Saldivar, Juan Manuel. 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): 171-205.
- Sansi, Roger. 2009. "Fazer o santo": Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social* (1): 139-160.
- Segato, Rita Laura. 2008. "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En: Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. pp. 41-81. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.

- _____. 2003. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Estudios Afro-Asiáticos* 25 (2): 333-363.
- _____. 1993. Okarilé: Yemoja's icon tune. *Latin American Music Review* (14):1-19.
- Sered, Susan. 1994. *Priestess Mother Sacred Sister. Religions Dominated by Women*. New York: Oxford University Press
- Shirey, Heather. 2009. Transforming the Orixás: Candomblé in Sacred and Secular Spaces in Salvador da Bahia, Brazil. *Art and Heritage* (4): 62-79.
- Silva, Vagner Gonçalves da. 2005. *Candomblé e umbanda Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro Edições.
- Soares, Bianca. 2014. "Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia". Tesis doctoral. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Souza, Ana de y Gomberg, Estélio. 2012. Panã: Ritualização, terapêutica e carnavalizante no processo de iniciação no candomblé. *Religare* 9 (1): 35-48.
- Stoller, Paul. 1984. *Horrific Comedy: Cultural Resistance and the Hauka Movement in Niger*. *Ethos* 12(2): 165-188.
- Suarez, Roberto y Forero, Ana María. 2001. *Itinerarios terapéuticos de los devotos al Divino Niño del 20 de julio: entre las fisuras de las narrativas expertas en salud*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Teisenhoffer, Viola. 2008. "De la "nebulosa místico-esotérica" al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos". En: Argyriadis Kali, Torre Renée de la, Gutierrez Cristiana y Alejandra Aguilar (coord.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. pp. 45-72. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- Torre, Renée de la. 2008. La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de la translocalización religiosa en la era global. *Ciencias sociales y religión* (10): 49-72.
- Torre, Renée de la y José Manuel Mora. 2001. Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico. *Comunicación y Sociedad* (39): 113-143.
- Turner, Victor. 1998. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Uribe, Carlos Alberto. 2008. El yajé, el purgatorio y la farándula. *Antípoda* (6): 113-131.

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

Valencia, Sayak. 2014. “Transfeminismo(s) y capitalismo gore”. En: Solá, Miriam y Elena Urko (comp.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*. pp. 109-117. Tafalla: Edición de Txalaparta.

Vallverdú, Jaume. 2001. Mercado religioso y movimientos carismáticos en la modernidad. *Gazeta de antropología* (17): 1-10.

Van Gennep, Arnold. 2008 [1969]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial S.A.

Vázquez, Manuel y Philip Williams. 2005. Introduction: the power of religious identities in the Américas. *Latin American Perspectives*. 32(1): 5-26.

Verger, Pierre. 1997. *Lendas africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio.

Wade, Peter. 2013. “Definiendo la negritud en Colombia”. En: Eduardo Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Universidad del Cauca.

Williams, Raymond. 1980. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Otros

Constitución política de Colombia de 1991

Decreto 1396 de 1997

<http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=49128#0> (10/09/2017).

Inscribed in 2008 (3.COM) on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity (originally proclaimed in 2005) <https://ich.unesco.org/en/RL/ifa-divination-system-00146> (21/11/2017).

Juan Manuel Quintero. <https://www.mundojmq.com/> (15/11/2017).

Página de Facebook de Escuela de Formación Esotérica y Espiritual: <https://www.Facebook.com/EFEEscuelaEsoterica/> (15/11/2017).

yos (erchxs) piña narváez. No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler. <https://www.joterismo.com/single-post/2018/01/28/No-soy-queer-soy-negrx-mis-orishas-no-leyeron-a-J-Butler> (25/02/2018).

Entrevistas

Jacklyn Quintana, ekedi de candomblé, Bogotá, 30 de julio de 2016.

Juan David Cortés Piraján, aspirante a babakekeré de candomblé, 19 de septiembre de 2015.

Juan David Cortés Piraján, aspirante a babakekeré de candomblé, Bogotá, 28 de abril de 2016.

Juan Guillermo Medioreal, babakekeré de candomblé, Bogotá, 2 de abril de 2016.

Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 27 de agosto de 2015.

Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 2 de septiembre de 2015.

Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 7 de septiembre de 2015.

Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 29 de julio de 2017.

Juan Manuel Quintero, babalorixá pai de candomblé, Bogotá, 22 de agosto de 2017.

Neldú Linares, ekedi de candomblé, Bogotá, 5 de mayo de 2016.

Ney Suarez, babakekeré de candomblé, Bogotá, 2 de abril de 2016.

Ney Suarez, babakekeré de candomblé, Bogotá, 8 de junio de 2016.

Ney Suarez, babakekeré de candomblé, Bogotá, 24 de junio de 2016.

Paola Pardo, aspirante a ekedi de candomblé, Bogotá, 15 de septiembre de 2015.

Glosario

Abião (abiã): aspirante a pertenecer a la religión del candomblé, quien va a nacer en la fe y decide someterse al primer rito de integración al culto.

Àjé: dentro del sustrato filosófico yoruba, son las servidoras de Ìyá mi ò òròngà (Oxorongá), representadas como fuerzas de la creación, los ciclos y el poder de lo femenino. No obstante, dentro de algunos ejercicios de traducción no tan acertados, las *àjé* son entendidas como brujas.

Axé: energía vital que se encuentra en el universo y en todo lo que lo habita, es una fuerza creadora.

Baba: padre.

Babalorixá: rango superior masculino al que se puede acceder dentro del candomblé.

Babalawo (babalaô): padre de los secretos de ifá.

Babakekeré: dentro del candomblé de Bogotá es el sacerdote menor o pequeño, auxiliar primario de la liturgia y servidor directo del pai. Por su rango está autorizado para interpretar algún método adivinatorio de ifá.

Bará (bara): bara es el dios de las travesuras y del mal. En el candomblé de este contexto, bará significa cabeza de todos los exus.

Bori: ritual donde se le “da de comer a la cabeza” con el fin de mantenerla fuerte y dispuesta para enfrentar los acontecimientos de la cotidianidad.

Búzios: caracoles de mar utilizados dentro de los procesos de adivinación-interpretación.

Candomblé: sistema religioso afrobrasileño afirmado sobre el culto a las divinidades del panteón yoruba, denominadas orixás.

Candomblero: hace referencia al practicante del candomblé de Bogotá. En los candomblés de Brasil, estas personas son denominadas candomblecistas.

Cascarilla (pemba): es un elemento considerado sagrado, compuesto de cascara de huevo pulverizado y otros materiales que, dentro de las religiones de matriz africana, son secretos. Esta tiza es utilizada en rituales y ceremonias para trazar las firmas relacionadas con los orixás y también se emplea para la protección, limpieza o depuración de energías negativas.

Consulta: sesión donde se puede encontrar respuestas a diversas inquietudes espirituales, esto a partir del uso de algunos sistemas de adivinación-interpretación. En la casa del

candomblé de Bogotá, tal proceso se realiza por medio de los fenómenos de trance-posesión, en los que el pai es montado por uno de los orixás.

Defumar: consiste en el acto de expeler el humo de tabaco sin tragarlo sobre un objeto, un ebó o una persona, dependiendo la dinámica ritual que se esté llevando a cabo. Este proceso busca, según los religiosos en Bogotá, potenciar a través de la transferencia del aliento, una activación de los elementales que residen en el tabaco y el licor, con el fin de direccionar o hacer posible una intención humana.

Diloggún: es un sistema de adivinación-interpretación dentro de la santería cubana en el que se emplean caracoles (cauris). Los búzios son su equivalente dentro del candomblé.

Ebó: es el sacrificio que hacen los religiosos para agradar a algún ente trascendente, usualmente son ofrendas animales o de otros insumos que se consideran del agrado de los orixás como frutas, flores, licores, etc.

Eggún (egum): espíritu de los muertos.

Ekeidi (ekédi): es un cargo religioso femenino, que dentro del candomblé de Bogotá, designa a la persona que está a cargo de la persona incorporada mientras se encuentra en ese estado.

Ewe: refiere a todo lo que comprende el reino vegetal.

Ifá: es un sistema filosófico ritual yoruba, cuyo dispositivo de adivinación-interpretación es el ékuele (opele) y los inkines.

Ikú: hace referencia a la muerte como entidad trascendente.

Ilé o terreiro: en este candomblé son entendidos como sinónimos, refiere a la casa religiosa.

Iyalorixá (Ialorixá): rango superior femenino al que se puede acceder dentro del candomblé.

Irunmolé: seres enviados por Olodumaré para cumplir tareas específicas y hacer las veces de intermediarios entre este dios supremo y los seres humanos.

Itútu (axexê): ceremonia fúnebre en el candomblé.

Karma: ley espiritual que se genera como compensación de las acciones humanas.

Libación: acto de escupir licor sobre una persona, un objeto o un ebó, con el fin de insertar descargas de axé para conferir energía.

Montar: indica la entrada de una entidad espiritual dentro del cuerpo de algún creyente.

Moyubación (mo jubar): el acto de moyubar (mo jubar) se considera como saludo y rememoración de la presencia de los ancestros.

Ñangare: ceremonia de saludo al sol.

Obí: fruto indispensable para hacer procesos de lectura, adivinación-interpretación dentro del candomblé.

Odu (Odù): son el resultado, los signos que surgen en las lecturas de los oráculos.

Ogan alagbe (Ogã alabê): encargado de tocar los tambores en las ceremonias religiosas.

Ogan assogún (Ogã Axogum): encargado de realizar los sacrificios.

Olodumaré (Olodumare): para los candombleros, Olodumaré es dios, es el gran todo que siempre existió, se caracteriza por no tener principio ni tener fin, ser la inteligencia absoluta, es un espíritu eterno. A su vez, es un dios alejado de la experiencia del mundo, por esta razón, designa a los orixás para que sean ellos quienes lideren y acompañen el camino de los seres.

Omi: refiere a las aguas naturales.

Omiero: extracto líquido realizado a partir de hierbas que se supone corresponden a una u otra divinidad del panteón yoruba

Ori: cabeza.

Orixás: los orixás son divinidades africanas del panteón yoruba, quienes intermedian entre el dios máximo Olodumaré y los seres humanos. Cada orixá representa una fuerza vital de la naturaleza.

Orúm (Orum): lugar donde se encuentran las entidades espirituales.

Pejí (peji): en el candomblé en Bogotá es el altar ofrecido a los orixás o los muertos.

Yawo (iaô): en el candomblé de Bogotá es la persona que atraviesa por el primer rito de paso que corresponde a la ceremonia de iniciación. De esta manera, se considera que la persona nace en la fe y pasa a ser un hijo de orixá.