

**“ARREAR EL MUERTO”: SOBRE
LAS NOCIONES DE *TRABAJO* EN LAS RELIGIONES
AFROCUBANAS PRACTICADAS EN BOGOTÁ ***

*“Arrear the Dead”: Notions of Trabajo
in Afro-Cuban Religions Practiced in Bogotá*

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ **
Universidad de los Andes · Colombia

* En este artículo el término *trabajo* hace referencia a la manipulación de sustancias y de fuerzas que permiten transformar la realidad. [N. del E.]

** lc.castro84@uniandes.edu.co

Artículo de investigación recibido: 25 de marzo del 2011 · aprobado: 7 de mayo del 2011

RESUMEN

A las religiones afrocubanas les son consubstanciales las ideas del *trabajo* y la brujería. Estas ideas introducen dimensiones del ser humano que de lejos rebasan las relaciones de este dentro del mundo fenoménico. El *trabajo* y la brujería abren la puerta a la enfermedad y a la muerte, dramática correlación en la que el sujeto aparece vinculado indisolublemente a una realidad trascendente, a la naturaleza y a la comunidad. La discusión que aquí se presenta emerge desde la experiencia etnográfica y las narrativas de algunos participantes de estos sistemas religiosos en Bogotá, en los que se verá como principales protagonistas a los *nfumbi* y *eggun*, como usualmente se designa al *muerto* o los *muertos* en dichos sistemas de referencia.

Palabras clave: Bogotá, brujería, espiritismo, muerto, palo monte, santería, trabajo.

ABSTRACT

The ideas of *trabajo* and sorcery are inherent to Afro-Cuban religions. These ideas introduce dimensions of the human being that go well beyond the latter's relations within the phenomenal world. *trabajo* and sorcery open the door to the dramatic correlation between disease and death, in which the subject appears to be indissolubly linked to a transcendent reality, to nature, and to the community. The discussion presented in this article arises out of the ethnographic experience and narratives of some participants in these religious systems in Bogotá, in which the *nfumbi* and *eggun* (as the dead are usually called) are the main protagonists.

Keywords: Bogotá, Palo Monte, Santería, sorcery, Spiritism, the dead, trabajo.

La fe se tiene y se tiene para usarla
cuando sea, o se considere necesario.

J. J. FIGAROLA (2006) *La brujería cubana: el palo monte*

Hay otros *muertos* que *laboran* para el *muerto*
aparte del *nfumbi*. Esos *muertos* que *trabajan* para
el *palero*, *trabajan* para el *muerto* con el que él está
consagrado... Eso es una cadena ... Por eso el *palero*
pacta con un *muerto* y cuando hace el *trabajo*, ese
muerto manda a los otros *muertos* que tiene consigo.

(A. CASTELLANOS, entrevista, marzo 1, 2008)

La envidia es el setenta por ciento hacedora
de la brujería... la envidia y el amor.

(L. C. LIZCANO, entrevista, marzo 3, 2011)

UNA ACLARACIÓN NECESARIA AL LECTOR

El texto que se presenta aquí es producto del trabajo de campo sobre religiones afro en Bogotá iniciado en el año 2003, que me ha permitido tener un panorama amplio de este fenómeno en la capital. Una de las apuestas en la escritura fue la de construirla a partir del trabajo etnográfico y apoyarla en las narrativas¹ de los parti-

¹ Las narrativas son entendidas como el “modo en que los individuos organizan sus intenciones, comportamientos y memorias y de tal forma construyen activamente sus propias identidades” (Seligman, 2005, p. 276). Dicha organización es la que hace posible que la experiencia resulte inteligible para el individuo y su grupo cultural. Dado que no nos es posible participar de la experiencia del otro, el único medio para intentar comprenderla es a partir de la narrativa que ese otro elabora con base en lo que ha vivido. De este modo, la narrativa es una representación de la experiencia que se cuenta una y otra vez (Good, 1996). Además de la experiencia de la persona que narra, resulta importante considerar la experiencia de la persona que escucha, en este caso el antropólogo, por cuanto la reconstrucción de la narrativa del otro depende del modo en que el sujeto que escucha crea el sentido de lo que le es revelado (Braid, 1996). Se trata entonces de generar un doble proceso de interpretación, desde el etnógrafo y desde el informante, una doble hermenéutica que eventualmente

cipantes de estos sistemas religiosos. En este punto introduzco algunas explicaciones alrededor de la recolección de los datos. La primera de ellas es que las etnografías fueron realizadas en el 2008, mientras desarrollaba la investigación de la tesis de maestría; mi presencia en el espacio ritual coincidió en ese momento con la realización de unas entrevistas realizadas a los religiosos, y de este modo fui invitado a observar-participar de las ceremonias. La segunda explicación es que las entrevistas fueron realizadas en el 2011 con el fin de aclarar algunas de las situaciones que había presenciado años atrás.

En esta medida, las categorías utilizadas a lo largo del artículo emergen de la experiencia de cada uno de los sujetos que participan en estos escenarios. De esto surgió una dificultad: el uso de algunos términos en yoruba, en bantú o ciertas expresiones castellanizadas o usadas en español, pero con un énfasis especial, y que al traducirlas no se ajustan a las prácticas religiosas mismas. Entonces, para no introducir constantes notas al pie de página, se desarrolló un breve glosario que le permite al lector no especializado trazarse una idea de las prácticas, experiencias y narrativas que este artículo contiene. Adicionalmente, cada vez que aparece una de estas nociones, es puesta en letra cursiva para poner en alerta de ese uso particular.

De acuerdo con lo anterior, las referencias bibliográficas fueron puestas en un número reducido y en general ocupan un lugar secundario, aunque la bibliografía es extensa y a ella me he referido en otros textos (Castro, 2008, 2009a, 2009b, 2010). En estos escritos trabajé las nociones de salud-malestar y cómo cada una de las prácticas religiosas de origen afro presentes en la ciudad de Bogotá poseía maneras propias de diagnosticar e intervenir el malestar a través de los sistemas de adivinación-interpretación.

Por otra parte, a través del análisis del cuerpo en los fenómenos de trance-poseción, concebí estos dispositivos como “tecnologías terapéuticas”. En cada uno de los textos, las nociones de brujería, *trabajo* y *obras* aparecieron inevitablemente. No obstante, es en el presente artículo donde estas categorías se convierten en el centro de análisis y emergen

producirá una interpretación emergente, de tercer orden: la hermenéutica que surge desde la persona del etnógrafo y de la persona que participa en el ritual.

desde el trabajo de campo las narrativas de los itinerantes y de los especialistas religiosos; todos ellos buscan reintroducir el orden perdido.

El texto está construido en cuatro partes, la primera de ellas sitúa dos acontecimientos atravesados por la idea de un *trabajo* hecho, que marca dos itinerarios terapéutico-religiosos por parte de los afectados. La segunda contiene una serie de disquisiciones acerca de las nociones de *trabajo* y *obra*, los modos de diagnosticarlos y afrontarlos y el papel que en ello juegan los *religiosos*, los *muertos* y los *santos*. El tercer apartado de nuevo se vuelca sobre lo etnográfico para mostrar el afrontamiento del malestar que había sido introducido a causa de dichos *trabajos*. Finalmente, se presenta el cierre de algunas ideas expuestas, al tiempo que se abren nuevas discusiones.

DOS TRABAJOS, DOS ITINERARIOS

El abogado

Alberto² era estudiante de derecho en una de las universidades privadas de la capital, tenía veintiséis años cuando nos conocimos y anteriormente se había desempeñado como detective en una entidad de la Policía Nacional. A raíz de un “problema espiritual” por el cual estaba atravesando, había decidido visitar la casa de Luis Carlos, *espiritista, palero y santero hijo de Changó*³, quien ofrecía sus servicios como *religioso*⁴ al noroccidente de Bogotá. Su situación le había sido advertida durante una misa *espiritual*⁵ previa en la que participaron él y Luis

2 Todos los nombres de esta parte son seudónimos.

3 *Palero* y *santero* son los nombres que reciben los especialistas religiosos practicantes de palo monte y santería. Estas son dos religiones afrocubanas, la primera de ellas recibe su influencia principalmente de las tradiciones de origen bantú, mientras que la segunda es de origen yoruba, en su articulación con el catolicismo popular y las prácticas espiritistas que siguen de cerca los preceptos de Allan Kardec. Por su parte el espiritismo, aunque en principio no tiene un origen afro, sí se encuentra fuertemente articulado con muchas de las prácticas de origen afro (véase Barnet, 2001; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006; Castro, 2009b, 2010; James, 2001, 2006; Matibag, 1996).

4 El término *religioso* es empleado a menudo por los practicantes de religiones afrocubanas y engloba las prácticas de santería, palo y espiritismo.

5 Ceremonia espiritista en la cual usualmente se manifiestan los *eggún* (*muertos*), mediante los fenómenos de trance-posesión, con diferentes finalidades (véase Castro, 2008, 2010).

Carlos, en la cual el *omo Changó*⁶ le había alertado sobre un hecho contundente: era víctima de brujería.

Las personas que aparecían como posibles responsables eran mujeres conocidas por el abogado, con las cuales había sostenido relaciones afectivas. Tras algunos problemas personales, ellas habían buscado retaliación a través de la brujería. Alberto refería el incidente de la siguiente manera:

Como le digo, la maldad existe en todos los espacios. Desgraciadamente para mí, fui víctima de esa maldad por parte de personas que buscaron dañarme a mí y mi camino, y esto por medios *espirituales* para poder influir en mi condición de vida. Ese efecto lo he podido ver durante un año, es un hecho real, las cosas cambiaron para mí de modo crítico.⁷

Aquella mañana, el joven afectado había tomado la decisión de enfrentar el *trabajo* que le habían hecho las mujeres. Para ello, era necesaria la ayuda de Luis Carlos, quien, por medios igualmente *espirituales*, tendría que *deshacer* aquello que estaba trastocando su cotidianidad.

La doctora

Liz es una doctora colombo-mexicana de 41 años de edad, desde hace veintitrés años vive en Ciudad de México, donde culminó su carrera y especialización como médica y comenzó a ejercer de manera independiente, trabajando a domicilio. Tiempo atrás, había venido realizado diferentes itinerarios religiosos-terapéuticos en la santería, el palo y el espiritismo. En el 2008 estuvo en Bogotá por razones de negocios. Antes de su arribo a la ciudad, había estado presentando problemas, principalmente de orden económico y afectivo, como consecuencia de una *obra* que le había hecho su antiguo compañero sentimental⁸. La doctora había tenido conocimiento del peligro, por

6 *Omo* (hijo) hace referencia dentro de la santería al oricha o santo tutelar del iniciado o la iniciada en esta religión afrocubana. La ceremonia en la que la persona se consagra al oricha es conocida comúnmente como *asiento*.

7 (A. Martínez, entrevista, septiembre 27, 2008).

8 Acerca del significado de conceptos como el de *obra*, *trabajo* y brujería volveré más adelante. Baste por el momento señalar que las tres nociones connotan la posibilidad de transformar un estado de cosas a través de la distancia, por medio de procedimientos mágico-religiosos.

medio de un *registro* o *consulta* que hizo con un *babalawo* en el D. F., antes de su visita al país:

Tengo un ex que me está *tirando* brujería en el rito que hacen los *babalawos*. Entonces, los *babalawos* me hicieron una protección en aquel momento. Voy y me *registro* de nuevo, en un lapso de veinte días como dos veces seguidas, y la persona me sigue *tirando*. Y en una de esas me sale un *patakí* que dice: “Del cielo o del universo se desprende un meteoro, tocó la tierra y la sacó de órbita”. Teóricamente la tierra soy yo y este me saca de órbita, es decir me quiere matar. “No te preocupes”, me dicen, “con lo que te hicimos ya estás protegida, sí te va a tocar, pero no te mata”. Y sí me ha tocado en la parte de las relaciones con las parejas y en la parte económica ... no me parece justo que, porque al otro le da la gana, yo tenga que andar para atrás, tenga que estar baja de recursos económicos. Pero, el *babalawo* me dice: “No te preocupes que Orula lo pone en orden”. Con el perdón de Orula, no me voy a quedar con las manos cruzadas, y no atentando solo contra mí, sino también contra mi hija. Entonces, le metí una *obra* en México y no sé si lo tambalearon y llegué aquí con Santiago y le metí la otra, para que respete, porque no se vale.⁹

Como se verá más adelante, ella había estado enfrentado en varias formas el *trabajo* que le había hecho su anterior pareja. Entre ellas, se encontraban la *consulta* y las *obras* de protección que el *babalawo* mexicano había efectuado. Esta vez, durante su estadía en Bogotá, asistió donde Santiago, *espiritista* y *palero* colombiano a quien hasta ahora conocía. Él era un *ahijado* de su antiguo *padrino* cubano fallecido meses atrás.

EL TRABAJO Y LAS OBRAS: UNA ESTRECHA E INDIFERENCIADA RELACIÓN

En las religiones afroamericanas existe la creencia extendida en la posibilidad de interferir en los acontecimientos pasados, presentes y futuros. Dentro de la tradición yoruba, de la cual se desprenden prácticas como la santería y la regla de *Ifá*, el destino de las personas es en principio trazado por una serie de hechos que la mayoría de las

9 (L. Rincón, entrevista, septiembre 30, 2008).

veces escapan a la comprensión de los sujetos, pero que pueden sufrir modificaciones substanciales. En el entendimiento de los sucesos que marcan a la persona desde su nacimiento y que se alteran a lo largo de su ciclo vital, los especialistas rituales, bien sea que se hable de un *santero*, *babalawo*, *palero* o *espiritista*¹⁰, tienen un papel fundamental. Son ellos los encargados de determinar, alertar o, si se quiere, diagnosticar los problemas y situaciones con los que “viene la persona”. En la prescripción e intervención del malestar del sujeto, el uso de los sistemas de adivinación e interpretación resulta clave y cada práctica religiosa cuenta con sus propios mecanismos.

En el caso de la santería, *obi*, *diloggún* e *Ifá* son los medios por excelencia para determinar el malestar. La temporalidad dentro de la cual se inscribe el diagnóstico en ocasiones se mueve de manera indistinta dentro de la *consulta*. Ello es particularmente claro dentro del sistema de adivinación-interpretación de *Ifá*, en el cual, si bien es cierto que se alude a un pasado, este tiene en una de sus connotaciones una dimensión mítica que se expresa a través de los *patakís*. Así, este pasado, que no es el mismo pasado de la persona que se hace *registrar*, interviene o establece correspondencia con la persona que se hace *mirar* en frente de Orula¹¹. El tiempo del mito es el tiempo de la persona que se *registra* y es la posibilidad de intervenir el presente y el futuro

10 A lo largo del texto me refiero en términos masculinos cuando hablo de los diferentes especialistas religiosos, lo cual no significa omisión o no presencia femenina dentro de estos sistemas religiosos, simplemente es una elección en términos de escritura. Sin embargo, es importante señalar algunos elementos referidos a la cuestión de género: mientras que en el espiritismo la mujer tiene un papel similar al del hombre, en el palo monte ella se encuentra subordinada a lo masculino en ciertos espacios rituales (véase Rubiera y Argüelles, 2007). Ahora, las relaciones diferenciadoras de género emergen en la santería y en especial en la regla de *Ifá* con más fuerza, aquí se abre una brecha en términos de su desempeño ritual e iniciático. Este es el caso, por ejemplo, de las mujeres dentro de la regla de *Ifá*, quienes no tienen en principio camino para ser ordenadas como sacerdotisas. No obstante, la línea de *Ilé Tuntun*, que resulta de una idea del retorno a los orígenes de la tradición yoruba, abre una polémica en el 2004 en Cuba, al dar paso a la consagración de las mujeres dentro del sacerdocio de *Ifá* bajo la figura de la *iyánifá* o *iyáonifá*, al igual que tiene lugar en Nigeria (véase Rossbach de Olmos, 2007; Rubiera, 2007). En el caso bogotano, dados los fuertes lazos con los cubanos, se mantienen esas mismas tensiones en las que priman las ideas de la ortodoxia, que restringen el paso de la mujer hacia el sacerdocio de *Ifá*.

11 Orula es el *oricha* supremo en materia de adivinación. A él es a quien se consagran los *babalawos* y, por lo tanto, es esta divinidad quien rige el sistema de *Ifá*.

del sufriente y, por lo tanto, su “tarea de vida” (James, 2006, p. 80). Entonces, lo temporal confluye de modo simultáneo durante la *consulta* y en ocasiones lo que pueda referir el oráculo se mueve no siempre claramente entre lo sucedido, lo que está sucediendo y lo que habrá de suceder.

Adicionalmente, en rituales espiritistas y santorales en los que los *eggún*, los *muertos* y los *orichas* bajan y se manifiestan a través de los fenómenos de *montar* (trance-posesión), se crean escenarios en los cuales se advierte, se diagnóstica y se sana a los participantes. Allí, el sujeto-cuerpo se convierte en puente entre el mundo fenoménico que habitamos y el que habitan, del mismo modo, estos seres incorpóreos que adquieren agencia material a través de sus creyentes. Por su parte, la *nganga* y el *nfumbi*, dentro del palo monte, emergen como mecanismos para afrontar procesos de salud-malestar. En las prácticas paleras, la concepción del tiempo difiere en el modo en que se concibe en la regla de *ocha* y en la regla de *Ifá* y, por lo tanto, en la manera en que afecta al sujeto. La predeterminación parece desaparecer o subsumirse en lo circunstancial, en lo fortuito, el malestar emerge de ello, lo cual aumenta el temor a lo que está afuera. Sin embargo, es importante decir que esto no significa inexistencia de avisos o ausencia de premoniciones (James, 2006). Asimismo, es relevante señalar que el *nfumbi* bien puede *trabajar* desde la *prenda* o por medio de la *montada* de su *perro-nganga*. De este modo, tanto los sistemas de adivinación e interpretación como los *caballos* y sus *jinetes*, que son uno y lo mismo, lo uno y lo otro, pueden ser pensados como “tecnologías terapéuticas” (Castro, 2008, 2010). Esto es, como dispositivos por medio de los cuales se prescribe, se interviene y se ponen en marcha acciones encaminadas a solucionar malestares físico-espirituales de los sujetos.

El malestar dentro de las religiones afro nos lleva al encuentro de un sujeto que no puede ser comprendido por fuera de sus relaciones con una realidad trascendente, natural y comunal. El ser humano, su ser-estar en el mundo, está íntimamente referido por el vínculo con los ancestros y sus divinidades, con la naturaleza y por sus relaciones dentro de una comunidad, con la que puede o no compartir el sentido de su existencia diaria. Esto se expresa de manera contundente en la creencia y en el decir-hacer que da vida a un asunto fáctico: la brujería.

En las religiones afro, la noción de brujería usualmente es referida como *trabajo*. El *trabajo* encierra la idea de un “hacer” a distancia, es la posibilidad de producir, sostener o modificar situaciones que, en su mayoría, adquieren una connotación negativa. Dentro de la santería, el palo monte y el espiritismo, que son las prácticas exploradas aquí, el *trabajo* es realizado a través de mecanismos similares pero que guardan sus particularidades. Para su realización es necesaria la intervención sobrenatural del *oricha*, *mpungo*, *eggún*, *nfumbi* o *muerto*; ninguna acción puede ser realizada sin la autorización de ellos. Si el *religioso*, bien sea un *santero*, *babalawo*, *palero* o *espiritista*, decide emprender un *trabajo* u *obra*, en contra de un otro u otros, sin el consentimiento de esa entidad inmaterial trascendente, corre el peligro de fallar en su cometido o de ser castigado.

La necesaria autorización del *muerto* o del *santo* para la realización del *trabajo* emerge como precepto religioso y, al mismo tiempo, deviene en precepto ético y moral por parte de los *religiosos*.

Hacerle daño a una persona porque otra quiere no se puede. No hay dinero que compre tu posición ante el *santo* o ante los *mueartos*. Yo podría matar, joder, pero llega el momento en que el *santo* o el *muerto* se cansa y no hay dinero para arreglarlo.¹²

Ariel Castellanos, un *palero*, *santero* y *babalawo* cubano, coincide en la afirmación del *santero* colombiano¹³, al señalar que la no licencia por parte del *santo* o del *muerto* puede deberse a que el sujeto a quien se le va a realizar la *obra* se encuentra muy protegido o, lo más importante, que como consecuencia de sus acciones “se va a extraviar él mismo”.

12 (L. C. Lizcano, entrevista, marzo 3, 2011).

13 Las carreras iniciáticas de los *santeros* de origen colombiano se dan usualmente en Cuba en lo que atañe al ritual de paso más importante dentro de la santería, conocido como *kariocha*, *hacer santo* o *coronación*. La razón principal reside en que esta ceremonia demanda un número de especialistas religiosos que resulta difícil de congregarse en el país, aun cuando algunos *santeros* señalan que en Cali están teniendo lugar dichas ceremonias de iniciación (Castro, 2010). Esto adquiere relevancia por cuanto implica el establecimiento de fuertes vínculos en términos de una “familia religiosa” producto de los *ahijados* colombianos y sus *padrinos* cubanos, y en lo que resalta el carácter transnacional de las prácticas religiosas afrocubanas (Roszbach de Olmos, 2007). Este es el caso de Luis Carlos, quien recibió algunas consagraciones dentro de la santería en Bogotá, pero cuya iniciación como *santero* fue en Cuba, así como su previo *rayamiento* en palo monte.

Si yo me hago un *ebbó* con el nombre de quien me está haciendo daño, yo me estoy quitando lo que me está haciendo, yo no le estoy haciendo brujería: por un bien un mal o por un mal un bien. Yo no le voy a hacer nada, no le voy a encender una vela ni a enviarle un *muerto*, yo me limpio y él, a causa de sus acciones, se estrella.¹⁴

A menudo, cuando se habla de brujería o de *trabajo*, se piensa que la persona que lo efectúa necesita una serie de insumos tales como nombre, fotos, prendas de vestir, piel, cabello, uñas o cualquier otro elemento capaz de representar a la persona que se desea *trabajar*. No obstante, en algunas ocasiones, cuando se carece de alguno de estos aditamentos, también es posible poner en marcha *trabajos* u *obras*, “ataques” o “protecciones”, sanación o enfermedad, vida o muerte. Estos dos modos operativos se mezclan a menudo en la cotidianidad, en el decir-hacer de estos especialistas de lo sagrado¹⁵.

No hay que tener pelo de la persona, ni uñas, ni prenda, ni nada. Simple y llanamente con el nombre es suficiente, ¿qué hace?, centraliza la materialización. O sea, uno tiene el nombre que representa, es como tú te das a conocer donde quiera que llegas, porque tú no llegas y dices: “Mucho gusto, santero”, tú llegas y dices: “Mucho gusto, Luis Carlos”. Entonces, con eso que es tu representación, que es tu identidad en el mundo entero, uno coge y trata de buscarle una materialización para que el *trabajo* sea más efectivo, para que llegue más lejos. Y ahí puede ser uña, pelo, ropa. De no existir ninguno de esos elementos se puede *trabajar* solo con el nombre, se intenta buscar elementos acordes con el *trabajo* que uno vaya a hacer, ya sea bueno o malo, para poder hacer la materialización.¹⁶

Dentro de la práctica de palo monte existe, por ejemplo, la creencia en la *sombra*. Desde las concepciones *paleras*, esta se convierte en

14 (A. Castellanos, entrevista, marzo 1, 2011).

15 El argumento esbozado sigue las explicaciones ofrecidas por los *religiosos* y concuerda con los principios de la “ley de contacto” (magia contaminante) y la “ley de semejanza” (magia imitativa u homeopática) señaladas por Frazer (1981).

16 (A. Castellanos, entrevista, marzo 1, 2011).

el rastro del sujeto, en la expresión de su ser vital, que va más allá de una coincidencia corpórea reflejada en el suelo. La biografía del sujeto, las acciones y relaciones sociales que comprenden su pasado, presente y futuro se ven representadas en ella, “la persona se reproduce en la sombra, se hace sombra, transmite su sustancia a la sombra; esta a su vez se hace rastro, con lo cual la persona se convierte en su rastro” (James, 2001, p. 92). Adicionalmente, se piensa que es posible capturar la *sombra* del sujeto; cuando ello tiene lugar la vida de quien es capturado se encuentra en manos del *palero*, del *nfumbi* o *ndoqui* que haya sido enviado a causar aflicción o muerte. Esto es, por ejemplo, lo que sucede para algunos creyentes cuando se toma un plato y se ahúma con una vela: la silueta que se forma representaría la *sombra* capturada. Sin embargo, para otros practicantes de religiones afro, la vela y el plato resultan, simplemente, un mecanismo de *consulta* tan efectivo como los mencionados atrás. En este sentido, la *sombra* que aparece en el plato re-velaría la identidad o ciertas características de la persona que pueda estar haciendo un *trabajo* o que se desea *trabajar*, pero no sería la persona misma.

Al empleo de la vela y el plato se suma un tercero: la pólvora. Estos tres elementos son cardinales en el contexto de la *obra* y del *trabajo*. Aunque existen explicaciones diversas alrededor del uso y función de estos objetos, seguiré las ofrecidas por Ariel, Santiago y Luis Carlos, que pueden coincidir o distanciarse entre ellas, aunque no de manera significativa. Además del uso del plato y la vela como dispositivo adivinatorio, para el *babalawo* cubano, la vela y la luz que se desprende lo que hacen es mostrar el camino al *santo* o al *muerto*, en relación con el *trabajo* que se esté realizando. Si bien la vela no representa a la persona, “alumbrar a una persona” apunta a “encender las buenas o las malas energías”. Por otra parte, Luis Carlos añade que es necesario, al aprisionar la *sombra* en el plato, hacerlo por el lado reverso. Si el procedimiento se hiciera por la parte de arriba, se corre el peligro de que sea el mismo sujeto realizador de la *obra* quien quede atrapado. Entonces, los interrogantes que surgen son: ¿La *sombra* es o no la persona misma? Y si lo fuera, ¿qué es lo que representaría?: ¿su cuerpo o su espíritu? ¿La representación equivaldría a lo representado? ¿Cuál es la fuerza de la imagen y la representación que encierra? ¿En qué residiría dicho poder? En cuanto a la pólvora, que es empleada también en el

escenario que se delinea aquí, tiene como fin *arrear el muerto*. Cuando la pólvora se enciende los *muertos*, sean los de la *nganga* o los del cordón espiritual, sean los del *religioso* o los del creyente, salen a buscar y cumplir su objetivo, parten a *laborar*. Y no retornarán en tanto no hayan cumplido a cabalidad lo que les ha sido encomendado o en tanto no hayan sido rechazados, y en tal caso quien los haya enviado tendrá que arreglárselas con él o ellos.

Dentro de la concepción religiosa *santera* y *palera* del *trabajo-obra*, el *eggun*, *nfumbi* o simplemente el *muerto* desempeñan un papel fundamental en la realización de las peticiones del *religioso* o de las personas que le solicitan a este su intervención. Como lo explica Ariel¹⁷:

Cada persona cuando nace tiene un *cordón espiritual*, tiene un *eggun* que viene con sus *muertos*, al ellos hacer la consagración del palo, ¿qué pasa?, que esos *muertos* siguen con ese *eggun* ... Esa persona cuando fallece se lleva todos los *muertos* que tiene en el *cordón espiritual*, se van con él. Al uno desenterrar ese *muerto* y *pactar* con él y meterlo en una *prenda*, ese *cordón espiritual* de ese *muerto* nunca se va, se queda con él ... Hay otros *muertos* que *laboran* para el *muerto* aparte del *nfumbi*. Esos *muertos* que *trabajan* para el *palero* *trabajan* para el *muerto* con el que él está consagrado, eso es una cadena. Por eso el *palero* *pacta* con un *muerto* y cuando hace el *trabajo*, ese *muerto* manda a los otros *muertos* que tiene consigo.

Lo que aquí es señalado por el *babalawo* cubano pone de manifiesto una multiplicidad de relaciones que se extienden en el tiempo, principalmente en un tiempo pasado que se reinscribe en el presente, en el que si bien el *muerto* y el *religioso* son otredad radical, el uno para el otro, en aras del *pacto* que establecen o del vínculo que resulta de la protección brindada por los *muertos* que forman parte del *cordón espiritual*, en ciertos momentos dicha alteridad desaparece, se difumina como consecuencia de que el *eggun* o el *nfumbi* se hacen uno con el *santero*, *palero* o *espiritista*. ¿Cuándo tiene lugar esa unión y la desaparición del uno en el otro? Fundamentalmente durante el tiempo ritual, cuando el *religioso* es *montado* por la entidad inmaterial que se hace

17 (A. Castellanos, entrevista, marzo 1, 2008).

carne y hueso y se agencia, durante un breve periodo en el que comulga con la comunidad de creyentes, *ahijados* y usuarios. Ese compartir puede tener como cometido sanar, advertir o, en algunos casos, el satisfacer gustos en materia alimentaria o lúdica. Así, el *muerto* o el *santo* pueden simplemente *bajar* a bailar, cantar, beber ron o aguardiente o consumir cualquier otro alimento que resulte de su preferencia.

Por otra parte, la afirmación del *babalawo*, en torno al sujeto y su *cordón espiritual*, sus *muertos* y los *muertos* de este, pone de manifiesto el surgimiento de unas ligazones parentales que van más allá de lo consanguíneo. El *muerto* que *pacta* o los que van en los diferentes *cordones espirituales* dan cuenta de unas parentelas “espirituales” surgidas en vida, prolongadas en la muerte y con la posibilidad de ser reactivadas aún después de la muerte misma. El *muerto* que *pacta*, que recibe a la persona al nacer o que se une a ella o a él en vida, lo hace para protegerla o para *laborar* cada vez que así sea requerido por el *religioso* o su cliente. Y algo más referido a estas filiaciones entre vivos y muertos: en el caso de los diferentes *trabajos* en los que con alguna regularidad se *arrear muertos oscuros*, es decir aquellos espíritus caracterizados por su malevolencia en vida o el sufrimiento experimentado como consecuencia de una muerte violenta o dolorosa, puede suceder que:

Los *muertos oscuros* pasan a formar parte del *cordón espiritual* de la persona afectada; sobre todo cuando se mandan *muertos* que en ocasiones no quieren hacer mal pero los están obligando a ello. A estos muertos se les *da luz* y algunas veces pueden pasar a proteger a esa persona que iban a afectar.¹⁸

Hasta aquí se han estado usando de manera indistinta e intercambiable las nociones de *trabajo* y *obra*, y se les ha vinculado con la de brujería; esto, en principio, parte de la misma equivalencia que los *religiosos* les otorgan. No obstante, a pesar de que ambas están referidas a la idea del “hacer”, habría que señalar que una tenue distinción surge en términos de una intencionalidad enunciativa y práctica. Cuando la persona se *registra*, se *consulta* o se hace *ver*, lo que tiene lugar tras el diagnóstico, es el cómo afrontar el malestar, que es referido por los *religiosos* en general como las *obras*.

18 (L.C. Lizcano, entrevista, marzo 3, 2011).

Entonces, las *obras* determinadas por los *santeros*, *paleros* y *espiritistas*, a través de la interpretación de los signos que les manifiestan los *muertos* y los *santos* por diferentes medios, van a estar encaminadas a restablecer el equilibrio de la persona afectada. Las *obras* cambian de acuerdo al problema que se esté resolviendo y las características del *muerto* o divinidad que *defiende*. La entidad que *defiende* re-vela las causas del malestar y los modos de actuar frente al mismo. Según sea la dificultad, las *obras* pueden ir desde un *addimú*, es decir, ofrendas alimentarias, atenciones con velas o flores para los *muertos* y los *santos*, hasta la realización de un *ebbó*, esto es un sacrificio animal.

Pero, la distinción que aparece entre la *obra* y el *trabajo*, e insisto en su porosidad, es que la *obra* en principio tiene un carácter defensivo, de *limpieza* o *despojo*, y que no siempre lleva en sí el germen de la ofensiva. Una *obra* puede estar destinada simplemente a restablecer o mantener un equilibrio entre los hombres y la naturaleza o entre los hombres, los *muertos* y los *santos*. El giro se produce en el momento en que el desequilibrio causante de malestar es producto de un *trabajo*. En tal caso, la protección deviene en ataque, y no es relevante aquí en que exista intención o no de *dañar* al agresor primero. Empero, el resguardo que se haga va a *devolver* el mal hecho con anterioridad: “por un bien un mal”. Por su parte, al *trabajo* sí le es inherente la intención de causar un desajuste del “otro” o los “otros”. Así, el *trabajo* se torna en *obra* o viceversa, dependiendo de la voluntad del sujeto y de las entidades trascendentes que pueden avalar o no dicha acción, aunque más allá del designio supra-terrenal sigue existiendo una decisión ética racional de los sujetos implicados.

Por otra parte, para Ruth Vargas, *omo Changó*, la diferencia entre *obra* y *trabajo* no estaría dada necesariamente por la finalidad. Ella me señalaba que un punto fundamental tenía que ver con que:

La primera tiene una materialidad más clara que el segundo o, dicho de otra forma, con que la primera es tocable, visible, audible y perceptible al olfato, mientras que en el segundo caso la performatividad está más asociada con la sensación y la intuición, con aspectos intangibles, en todo caso. Me parece que eso tiene una relación directa con el uso de los dos conceptos en la cotidianidad: es como si el *trabajo* se realizara a través de *obras*, o como si hacer *obras* fuera ir *trabajando*... Si esto es posible, entonces: a)

en los dos casos la interconexión entre *muerto* y *religioso* es igual de profunda y necesaria, en la medida en que es el primero el que autoriza y da fuerza al intervenir tanto al segundo como a la *obra* y b) quizás la diferencia entre *trabajo* y *obra* no estaría necesariamente dada por la intencionalidad... sino por la relación que en un momento determinado establecen los vivos con los muertos, así como en la particularidad del acto performativo y de sus efectos.¹⁹

Ahora bien, lo que se va a observar, más allá de cualquier digresión teórica en términos de intencionalidad o materialidad, intentos superfluos de clasificación, es la conjugación performativa de cada uno de estos elementos, en ocasiones hasta de manera indistinta, en la escena ritual. Así, en lo que sigue, se podrá apreciar cómo tradiciones con concepciones cosmogónicas, éticas y rituales en apariencia disímiles se articulan para reforzar la efectividad de las *obras* y los *trabajos* tendientes a solucionar el malestar de los *consultantes*.

“A SECRETO AGRAVIO SECRETA VENGANZA”: UNA SOLUCIÓN ESPIRITUAL

El *despojo* de Alberto

Mientras hablábamos con Alberto del problema por el que estaba pasando, Luis Carlos se encontraba, en compañía de su *ahijada* Laura²⁰, preparando los insumos con los cuales iba a realizar el *despojo* para el abogado. En toda la casa se escuchaban los cantos que prodigaba el *religioso*, para activar el *aché* de las plantas que habrían de ser utilizadas en el ritual que estaba próximo a comenzar. De pronto, la conversación que sostenía con Alberto fue interrumpida por el aviso del espiritista de que debíamos dirigirnos a la azotea de su casa. Lentamente nos dirigimos hacia el lugar en el que habría de tener lugar la ceremonia a plena luz del día. Una vez allí los cuatro, Luis Carlos nos

19 (R. Vargas, comunicación personal, noviembre 28, 2011).

20 Seudónimo. Laura es una joven bogotana quien para ese momento tenía cerca de veinticuatro años, Luis Carlos y ella se conocieron durante su época de colegio. Recientemente se había acercado a las prácticas de espiritismo y santería como consecuencia del interés de ella por desarrollar sus dones espirituales que según Luis Carlos ella tenía.

explicó sumariamente lo que iba a suceder, en qué consistía la ceremonia y lo que se pretendía con ella.

Cuando nos encontrábamos en la azotea, pudimos apreciar claramente un trazo ritual en el piso, la *firma* de Luis Carlos adquirida a través de su iniciación en el palo monte. El símbolo había sido hecho con *cascarilla de santo* y consistía en un círculo seccionado en cuatro partes por dos flechas en doble sentido que formaban una cruz, las que se prolongaban más allá de la circunferencia y eran interrumpidas en el centro por el signo de la muerte, una calavera con dos huesos cruzados. A la flecha que iba en dirección sur-norte le fueron agregadas, por fuera de la circunferencia, ocho puntas más de flecha tanto arriba como abajo. En las cuatro partes del círculo, fueron dibujados, en el lado superior derecho y en el inferior izquierdo una cruz, mientras que en la parte superior izquierda e inferior derecha un pequeño círculo.

Junto a la *firma* habían sido dispuestos otra serie de objetos que serían utilizados a lo largo de este ritual de *despojo y rompimiento*, destinado a obtener el restablecimiento del bienestar para Alberto. Así, la *teja de eggun* se encontraba en el lado sur de la circunferencia, justo debajo de las flechas dibujadas; dentro del círculo, en la parte inferior, se hallaba un plato blanco y sobre este un frasco con pólvora y un coco recubierto con manteca de cacao y *efún* (cascarilla de santo). Igualmente, dentro del círculo, en el lado superior, reposaban un conjunto de *chamalongos*; del lado derecho estaba un manojito de yerbas atadas por una cinta roja y blanca y al lado izquierdo había una botella de aguardiente. Por fuera del trazo ritual se podía apreciar otro paquete de yerbas, un par de velas, un frasco de alcohol, una caja con dos palomas y cuatro pedazos de coco llamados *obi*.

Con todos los insumos listos dio comienzo a la ceremonia. Luis Carlos esparció aguardiente con su boca sobre las yerbas y se dio a la tarea de encender las velas, para ello entonó un *suyere* o canto ritual “*Itana keke, Iku Eggun keke, aboribuye Iku, Eggun keke, Itana keke Itana lau lau, Eggun fumi lau lau, Itana lau lau, Eggun fumi lau lau, Itana lau lau*”. Al mismo tiempo, Laura hacía sonar monótonamente contra el suelo un *pagugu ni eggun* o bastón para llamar a los muertos. Una y otra vez la *ahijada* de Luis Carlos acompañaba los *suyeres* y las *moyubas* de su *padrino*, quien después de un momento se dirigió a

Olodumare, los espíritus de sus ancestros y de sus mayores, para pedir bendición y asistencia en el ritual que se adelantaba.

Del mismo modo, Luis Carlos solicitó la defensa y el amparo de los *muertos* de cada uno de nosotros. Alberto, para ese momento, se encontraba descalzo dentro de la firma y Luis Carlos empezó la aspersión de aguardiente sobre el cuerpo de su “paciente”; inmediatamente tomó uno de los manojos de yerbas para *limpiarlo*, mientras recitaba “*sarayeye bakunlo, araye unlo, ikú unlo, iña unlo, arun unlo, sarayeye bakunlo sarayeye ofo*”. Al mismo tiempo, Alberto giraba sobre sí para permitir que el espiritista pasara las plantas sobre todo su cuerpo; el resultado, después de unos minutos, era evidente para Luis Carlos: las yerbas antes verdes ahora se encontraban negras como resultado de que estas estaban recogiendo parte del *osobbo* que el abogado traía. Ahora el turno era para Laura, ella debía continuar la limpieza mientras Luis Carlos entonaba la siguiente plegaria de protección:

En el nombre del gran poder de Dios, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Laura Vásquez ofrece y recomienda esta *limpieza* al padre eterno para que le de fuerza y poder para vencer los obstáculos de los enemigos; a Nuestra Señora de Luz, para que le ponga un manto de luz en su camino; a los hermanos de la mansión blanca, para que lo pongan blanco. En el nombre del gran poder de Dios, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Laura Vásquez pide permiso y facultades mentales para *trabajar* en esta *obra espiritual* y *despojar* a Alberto Martínez, su casa, su persona y su negocio de toda mala influencia, de todo *trabajo material* o *espiritual* que le hayan hecho o les estén haciendo. En el nombre de la Reina María Lionza, de las 45 Potencias Norteamericanas, de las 36 Cortes Inglesas, de las Siete Potencias Africanas, Corte Celestial, Corte Vikinga, Corte India, Corte Changó, Corte Macumba, Corte Negra.²¹

El tiempo transcurría extrañamente en medio de inacabables oraciones católicas, cantos y plegarias espiritistas, que por momentos eran entonadas a coro o de manera intercalada por Luis Carlos y su ahijada. Las rogativas apuntaban a proteger y alejar las malas influencias, a romper con las brujerías que pudiesen haber tenido lugar y a conminar

21 Véase Castro (2008, septiembre 27 [diario de campo, barrio La Clarita, Bogotá]).

a los espíritus de muertos que hubiesen sido enviados a perturbar la salud física y espiritual del abogado para que no lo hicieran.

El desenlace ceremonial tuvo lugar cuando Luis Carlos le alcanzó a Alberto una de las velas encendidas y un plato que él había traído. El *espiritista* le dio la orden de ahumar la parte inferior del plato. Al instante, una sombra se proyectó en el plato, era la *sombra* del enemigo de Alberto. Entonces, el espiritista advirtió: “¡Mire esta traición!”, y luego se dirigió a todos: “¿Ven la calavera que se formó?”; de nuevo su atención se centró en el abogado: “Lo que querían era darle candela”. En ese momento le dio la orden al afectado de colocar el plato en el piso y romperlo con el coco; las acciones se dieron, nuevamente, en medio de rogativas que elevó el *religioso* a los “poderes divinos”. La idea era romper el mal hecho y devolvérselo a la persona que lo había iniciado. En este punto, el ritual adquirió un ritmo acelerado en el que, fundamentalmente, el afrontamiento del *daño* estaba a cargo de Luis Carlos, quien, por medio de las oraciones y el tratamiento con las yerbas, le otorgaba un papel de simple espectador al joven visitante. Algo parecido sucedía con el resto de los que fungíamos como espectadores, aun cuando, ocasionalmente, alguno de los que estábamos allí debíamos decir o hacer algo que el *religioso* solicitara.

En seguida, tras el rompimiento del plato, sobrevino una escena que podría antojarse divertida. Tras una orden del *religioso*, el abogado tuvo que despojarse de la ropa que traía puesta y por un momento quedar desnudo. El problema principal, expresado en medio de risas y leves reniegos por parte del hombre, tenía que ver con la presencia de Laura, quien adicionalmente debía cubrir su desnudez con una toalla que segundos atrás había traído. Después de un par de minutos de rezongueos de Alberto y de respuestas cargadas de sorna por parte del espiritista, este último dio una orden terminante: él debía sacarse la ropa y cubrirse con la toalla. En muchas ocasiones de esta clase que he presenciado, resulta común que en algún punto del ritual se introduzca alguna circunstancia que anide el humor, esto puede distensionar el ambiente o bien puede ocasionar el efecto contrario.

La ropa fue hecha girones y arrojada al centro de la firma y Luis Carlos tomó una de las palomas, recitó nuevamente algunas moyubas y se dio a la tarea de pasar el animal por el cuerpo de Alberto; el ave recogería lo que restara del trabajo que le habían hecho. El final del ave

estaba cerca: al cumplir su papel de limpiar, debía morir como toda víctima sacrificial. Fue entonces cuando el religioso dio un rápido giro al cuello del animal y lo depositó con cuidado sobre la teja de *eggun*, que quedó cubierta por sangre y plumas. Otra parte de la sangre fue puesta dentro de una pequeña jícara que se hallaba sobre la firma. El paso siguiente fue también veloz; Luis Carlos le dio la orden al abogado de salir del trazo ritual, humedeció la ropa con alcohol e hizo un círculo de pólvora a su alrededor. Una vez se levantó el fuego y empezó a consumir la ropa, el espiritista conminó al abogado a saltar de adelante hacia atrás sobre la pequeña hoguera. Dos cosas sucedían aquí: la primera, el rompimiento y quema de la ropa estaban ayudando a quebrar el impase que aquejaba al sufriente y la segunda, la pólvora encendida era el aviso para que los muertos entraran en acción y se encargaran de finiquitar el problema.

La intensidad del ritual disminuyó a partir de ese instante, Luis Carlos nos pidió, a Laura y a mí, que subiéramos el *omiero* que había preparado horas atrás, para que el abogado se bañara con el extracto de las yerbas que contribuirían en la *limpieza* de las malas energías que aún podían quedar. Una vez más, el religioso se dirigió a la caja donde todavía quedaba una paloma, la tomó en sus manos y de nuevo recorrió el cuerpo del hombre con el ave, pidiendo a los poderes divinos que aceptaran las *obras* que se habían realizado para solucionar la dificultad de Alberto. No obstante, en esta ocasión el ave fue puesta en libertad. El ritual había concluido y la confirmación fue obtenida a través del lanzamiento del *obi*, que marcó un *signo* favorable a las *obras*.

“¡Zarabanda! Este gallo para usted”: la contraofensiva de Liz

Adentro del *igbodú* o cuarto de los orichas, se encontraban Liz y Santiago. En la proximidad de la entrada, estábamos Hernando y yo observando. En el piso de la habitación había sido trazada una *firma* de palo, sobre esta se encontraba la *nganga* del *palero*, así como otros objetos que resultaban importantes: el plato, las velas, la pólvora, dos machetes, el coco, el gallo y los nombres de los enemigos de Liz. La mujer descalza se hallaba de pie sobre la *firma*, frente a la *prenda* que estaba custodiada por los dos machetes formando una V alrededor del centro de poder.

El ritual que iba a comenzar era un *rompimiento* hecho al *pie del palo*, en estricto sentido articulaba elementos del espiritismo y del palo monte. La ocasión social comenzó en medio de la oscuridad del lugar, tan solo rota por la luz de dos velas situadas sobre el trazo ritual y en medio de plegarias elevadas a los *mpungos* y mayores de la religión conga.

Pa' Zarabanda, pa' Lucero, Siete Rayos, Centella Ndoki, Chola Wengue, Tiembla Tierra, Madre Agua, y *tóo lo tata y tóo lo ngeyo que fueri...* que arriba *entoto*, que arriba *nganga ... ¡Sala malekú, maleku nsala! ¡Sala male, male sala male, male, maleku nsala!* Aquí está su hijo Santiago Martínez pidiendo licencia, con licencia de mi padrino, tata Pablo. Licencia de Lucero, Zarabanda, Tiembla Tierra, Centella Ndoki, Chola Wengue, Madre Agua, Siete Rayos ... Presentándoles a su hija Liz Rincón que viene con licencia a ofrecer sacrificio ... *pa' tóo lo tata, tóo lo ngeyo*, pa' Francisco Siete Rayos, pa' que la asistan".²²

La rogativa resultaba interesante, no solo por la sonoridad que adquiriría en la voz del espiritista, sino además por la introducción del saludo árabe: "¡*Sala malekú, maleku nsala!*". Sobre esta expresión existen varias acepciones, entre ellas "bendición para ti, bendición para mí". No obstante, siguiendo la explicación de Fuentes y Schwegler (2005), aparece un aspecto importante de lo que hasta aquí se ha señalado, esto es que una palabra como *nsala* se acerca al término kikongo *sála*, que se refiere a la idea de *trabajar* mágicamente y de ahí se desprendería la recepción del vocablo dentro del lenguaje ritual *palero*. De ser así, se reforzaría, aunque fuese paradójicamente, la solicitud de permiso de los *mpungos* y ancestros, para enfrentar a los enemigos de la médica, a través de la *obra-trabajo*, y fundamentalmente por medio del *ebbó*.

En medio de las peticiones, Santiago tomó un gallo que pasó por el contorno del cuerpo de Liz. Al cabo de unos segundos, el *religioso* le dio la orden de sujetar al ave por la cabeza y echarle el vaho. Y de un

22 Véase Castro (2008, septiembre 27 [diario de campo, barrio La Clarita, Bogotá]). Alrededor de discusiones lingüísticas en el palo monte, véase el trabajo de Fuentes y Schwegler (2005), es un aporte interesante. Es importante señalar que uno de los elementos que muestran la plasticidad de las religiones de origen afro es el referido al lenguaje. De este modo, los préstamos lingüísticos son usuales. En el palo, la utilización de expresiones en bantú ritual se mezclan con otras expresiones como el árabe, el español y en algunos casos se emplea también el yoruba.

momento a otro, él se inclinó hacia el pico del animal y le arrancó la lengua con un ágil mordisco. La lengua fue escupida en dirección de la *prenda* y Santiago dijo: “*Pa’ que tumbé* todas las lenguas que tú tengas arriba en este mismo momento, y que Zarabanda se encargue de todos los enemigos”. A continuación vinieron algunos cantos característicos del palo y nuevas súplicas ahora destinadas a Zarabanda para que aceptara el sacrificio. Santiago se agachó, recogió uno de los machetes y degolló al gallo. La sangre fue vertida sobre la *nganga* y, en ese instante, el *religioso* tomó un papelito, en donde se encontraban los nombres de las personas que estaban *trabajando* a la mujer, y lo introdujo por el rabo del ave que fue arrojada sobre la *prenda*.

A continuación tuvieron lugar unas cuantas acciones tendientes a reforzar los anteriores actos rituales —que en este punto resultarán familiares para el lector—. El *palero* tomó uno de los manojos de yerbas que estaban atados con tres cintas de colores rojo, blanco y morado, los colores del *muerto* principal de la casa de Santiago, para hacerle una limpieza a la doctora. Luego tuvo lugar la escena del plato, la vela y la pólvora, cuya lógica ha sido referida atrás. La ceremonia se acercaba a su fin.

Pero, volvamos unos meses atrás antes del encuentro de Liz y Santiago. Al comienzo había advertido sobre el hecho de que la doctora había emprendido un itinerario religioso para afrontar la crisis por la que atravesaba. En su recorrido se había hecho algunas *obras* en México, atendiendo al *registro* que le realizara un *babalawo* mexicano. Sin embargo, esta no había sido su única búsqueda. Cuando aún se encontraba en medio de su relación, consciente y cansada del oportunismo de su pareja y de saberse en alguna medida *trabajada*, ella llamó a Quibdó para solicitar la ayuda de un *santero*. El resultado fue que, tras las *obras*, el hombre la atacó físicamente.

Al cabo de un tiempo, llamó otra vez a Quibdó para que la asistieran, empero, esta vez se comunicó con una mujer que no era *santera*. Ella anteriormente le había “colaborado” a Liz, por solicitud de una tía suya, con otra separación. No obstante, en esta ocasión el resultado fue diferente:

Tú sabes que en mi tierra son *finos* para hacer cosas, “hazme algo para separarme de este tipo”. Ella no es *santera* ni es nada, ve a saber qué es, es maestra, “hazme algo porque ya no lo aguanto”, me

dijo, “Isto”. Ella un día le ayudó a mi tía para que me separara de una pareja, porque a mi tía no le parecía que estuviese con esa pareja, la separación fue *light*. Entonces, un día vengo a Colombia y mi amiga me dice: “Tengo que pedirte disculpas porque hice esto, esto y esto”. Por una parte dije: “Qué ovarios tiene esta mujer”, eso fue muy impactante, pero esa persona no era la indicada porque si lo fuera hubiera regresado. Entonces, llamo a esa persona y le digo: “Necesito que hagas algo como lo que hiciste esa vez, que se vaya sin pleitos, ni traumas”, ¡jajaja!, y entonces, de repente, empiezo a sentir que quiero matar a esa persona ... Luego fui a Quibdó y me hice *mirar* con el tabaco, y me dijeron: “El *trabajo* que a ti te hicieron, te lo hicieron con *aborrecedora* y el problema es que te fastidia todo el entorno”. Entonces me tocó *limpiarme* y hacerme unas *obras* y me dijeron: “diles que te saquen de ahí”²³.²⁴

Liz señala que su ex ha estado haciendo “muchas cosas” para que vuelva, las *obras* han sido hechas por *babalawos* y *paleros*. Es importante mencionar que el sujeto es creyente de un culto ampliamente extendido en México, el de la Santa Muerte. Dentro de los recorridos de religiosos-terapéuticos, ella ha estado también haciéndose *limpias* con *espiritistas* con el fin de poder mejorar problemas de sueños. Estas búsquedas son desde su punto de vista compatibles, lo importante aquí es que cada *registro* implica unas *obras* que deben cumplirse, lo cual en un momento determinado necesita de una gran inversión económica.

El siguiente paso en la ceremonia consistió en despojarse de su ropa y realizarse un *baño espiritual*, a base de yerbas y extractos que Santiago le había preparado horas atrás. De vuelta hacia su casa, la médica tenía que hacer algo más, y esto era botar en el caño la ropa que se había quitado y que se encontraba en una bolsa negra. Sin que el taxi en el que íbamos se detuviera, se asomó por la ventana y arrojó el paquete. Cuando volví la vista atrás, me di cuenta que la bolsa no había llegado a las aguas, sino que había quedado colgando en la baranda del caño. En el momento no le presté mayor atención a este hecho,

23 Esta afirmación no es clara, puede referirse a algún tipo de *entierro* que le hicieran para solucionar el impase. La petición apuntaría a desenterrar la *obra* para darle curso libre a la nueva.

24 (L. Rincón, entrevista, septiembre 30, 2008).

solamente meses después cuando volvimos a comunicarnos con Liz, a través de correos electrónicos, me refirió que no había podido resolver del todo la situación. La imagen que volvió fue la de la bolsa al filo de las aguas del caño, ¿había tenido que ver esto con el hecho de que no se hubiese resuelto?

Para los *religiosos* con los que hablé, este hecho no es fundamental del todo. Cuando los *santos* o *muertos marcan* que las *obras* deben ser llevadas a tal o cual parte, si por alguna razón estas no alcanzan el destino, es posible que ese fuese el lugar en el que tenían que haber caído y no otro. O si, por el contrario, como había sucedido aquí, la *obra* tenía que alcanzar las aguas, entonces algún otro factor externo se encargaría de poner las cosas en su lugar.

Liz volvió al D.F. y allí continuó su itinerario religioso-terapéutico, en un doble sentido. Por un lado, para reforzar las *obras* hechas en Colombia, tomó la decisión de incursionar de manera más fuerte en el espacio del palo monte; ella pasó de ser usuaria a ser “pino nuevo”. Es decir, ella se hizo *rayar*, término que se utiliza dentro de la jerga *palera* para decir que una persona ha sido iniciada en los secretos de esta religión de ascendencia bantú. Por el otro, y como consecuencia de haber sido iniciada, fue autorizada para realizar *limpiezas espirituales* a las personas, lo que implicaba trabajar simultáneamente con sus pacientes desde la medicina oficial y desde esta otra, siempre que lo considerara necesario.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Una de las narrativas que emerge con fuerza alrededor de estos sistemas de referencia, en relación con las nociones de *trabajo*, *obra* y brujería, es la de la “guerra” y la retaliación. Ante un *trabajo*, la persona inicia un recorrido que la mayoría de las veces se va a prolongar en tiempo y espacio: *consultas* a través de sistemas terapéuticos-religiosos que pueden estar o no conectados; itinerarios múltiples y secuenciados o diversos y simultáneos, dependiendo de la gravedad del *trabajo*. En cualquier caso, este recorrido apunta a dar término final al conflicto iniciado por un *otro* o unos *otros*²⁵.

25 Hombres y mujeres, ambos géneros, acuden por igual, según los *religiosos*.

Los *registros* devienen en diagnósticos y posteriormente en *obras*, y estas, aunque en principio no buscan dañar a quien ha enviado la brujería, todas las veces tendrán que retornar parte del malestar ocasionado: “por un bien un mal”. Y en esto reside el peligro de una interminable cadena de revanchas, que puede condensarse en un refrán *palero* que dice: “Mayombe tira y Mayombe responde”.

En estos relatos de permanente conflicto, hay algo que resulta clave: el constante reforzamiento del poder por medio de la adquisición de *consagraciones* propias de cada uno de los sistemas religiosos. Cada uno de los sujetos que aparece como sufriente en estas páginas ha realizado largos itinerarios para restablecer el bienestar físico, mental, material, emocional y espiritual. Y en esos trasegares, la mayoría de ellos ha pasado de una condición de usuario a la de creyente activo, al punto que muchos deciden dar comienzo a complejos procesos de iniciación. Pero, lo relevante es que cada nueva iniciación da pie a desarrollos sincréticos en las prácticas rituales, lo cual quedó evidenciado en las ceremonias atrás descritas.

Las carreras iniciáticas han sido experimentadas no solamente por los *religiosos* a los cuales me he referido, sino también por las personas que buscaron su ayuda. Tanto Liz como Alberto, con anterioridad al encuentro con Luis Carlos y Santiago, habían recibido *consagraciones* dentro de estas religiones afrocubanas, especialmente dentro de la santería y el palo. Y en este punto, hago énfasis en que los intercambios religiosos, su recomposición y complejización son una característica inherente a los sistemas religiosos afroamericanos (véanse Barnet, 2001; Bastide, 1969; Bolívar, 1990; Cabrera, 2006; Castro, 2010; James, 2006; Matibag, 1996).

A pesar de las diferentes trayectorias en los dos casos presentados, hay un tema familiar: el amor y el desamor. En ambas narrativas lo afectivo está presente, aunque con más fuerza en el caso de la médica, el del abogado también evidencia este rasgo. La crisis y el fin de la relación sentimental dan paso a un escenario brujesco, un tema recurrente en la literatura y en muchos otros casos que no se han presentado aquí. Como bien se explica en uno de los epígrafes, son el amor y la envidia los principales factores desencadenantes de *trabajos* y de búsquedas en estos espacios para afrontar dichos *trabajos*.

Finalmente, enunciaré un tema crucial —que merecería un mayor desarrollo— y es el que tiene que ver con el problema de re-velar el malestar. Cuando las personas se acercan a estos escenarios llegan demandando respuestas para situaciones límites que han irrumpido y trastocado su cotidianidad, en este caso como consecuencia de un *trabajo* que un enemigo solapado les ha hecho. Y en principio, dentro de estas prácticas religiosas, los sistemas de adivinación e interpretación aparecen como tecnologías terapéuticas capaces de develar la causa de la aflicción. No obstante, a lo largo del procedimiento ritual se van a reintroducir nuevas incertidumbres en varios niveles. El primero de ellos tiene que ver con la escena ritual misma, que usualmente se muestra desconocida para el participante. Adicionalmente, las ceremonias implican complejos *performances* en los que el lenguaje ritual proferido en yoruba o bantú refuerzan el desconcierto para el neófito. Segundo, cuando se re-vela al “enemigo”, este aparece cubierto por un manto de imprecisión física, especialmente cuando el “paciente” no se imagina víctima de brujería. Entonces, la sospecha pasa de una a otra persona, el usuario produce imágenes mentales que tratan de asir un lugar, un sujeto, un motivo por el cual él o ella hubiesen caído en desgracia. Asimismo, la incertidumbre en algunos casos puede extenderse tras la realización de las *obras*: ¿Han surtido efecto? ¿Cuál será la reacción de ese otro? ¿Tendrá lugar un nuevo *trabajo*?

Ahora, el re-velar deviene poder, poder que le es otorgado al *religioso* por parte del *consultante*, en tanto que en él, en la figura del *santero*, *palero* o *espiritista*, emerge un mediador. El sujeto que dirige la escena ritual es un intermediario entre el mundo fenoménico y el mundo trascendente, es quien es capaz de interpretar los *signos* a través de los cuales habla el *oricha* o es quien se encuentra habilitado para dar voz al *nfumbi* o al *eggun*. Es en la facultad de re-velar en donde yace la posibilidad de la sanación y afrontamiento del malestar que ha desbordado a la persona que se *registra*.

Entonces, habría que decir que, desde el punto de vista del *religioso*, el misterio no se explica, se habita, se resuelve en la práctica, no en el decir, pero sí en el decir-hacer del ritual. La falta de certeza derivada de las zonas grises en las que se produce el *trabajo* no debe hacerse manifiesta para el afectado; él o ella sencillamente deben acatar. La

paradoja y las inconsistencias son aspectos de los que debe ocuparse el *santero*, el *babalawo*, el *palero* o el *espiritista*, no su cliente. Si esto sucediera, la eficacia del ritual estaría en peligro, porque para quien busca auxilio lo importante es creer que existe una estructura consistente detrás de cada acción del *religioso*. La incertidumbre no dismantela el ritual como tampoco lo hacen acciones que le son veladas al creyente, de hecho podrían llegar a afianzar la relación entre uno y otro.

Podría pensarse que los rasgos numinosos, que envuelven los actos performativos que vinculan adivinación-interpretación, *trabajo* y *obra* dentro de los sistemas religiosos-terapéuticos afro, se originan y se nutren de la concepción misma del malestar, que fragmenta los órdenes clasificatorios del mundo de quien se presenta como sufriente. Esta tentativa de afirmación adquiere sentido cuando se reflexiona sobre los modos en que irrumpe el desequilibrio desde el punto de vista de estos sistemas de referencias, a los cuales me referí antes. Pero, valga la pena traerlos a colación nuevamente, para situar el problema de la certeza no plenamente satisfecha que se inserta o, mejor aún, que resulta inherente al acto de *consulta* mismo y a la resolución que se le propondrá al *consultante*. Dentro de la tradición yoruba existe la concepción de que el sujeto traza un destino que le es velado al momento de encarnar, de hacerse hombre, por lo tanto, este se convierte para el sujeto en una marca que lo predestina. Por otra parte, dentro de lo bantú, referido de manera específica al palo monte, si bien es cierto que tal predestinación no tiene lugar, el azar y la incertidumbre de lo que puede acaecer se convierten en determinantes no determinados de la vida del sujeto. Empero, tanto en uno como en otro caso, el sujeto se ve expuesto a la pérdida de la armonía vital por elementos que escapan a su comprensión. En ello reside un principio total de incertidumbre, que es anterior al “diagnóstico” del experto religioso, y es sobre este que se fundamenta el proceso de re-velación y *tratamiento*.

Asimismo, debería señalarse que aunque el problema del misterio se sitúa en el plano de una realidad trascendente, esto es, más allá de la realidad fenoménica que habita el sujeto, ello no significa ininteligibilidad total para quienes participan de estos otros sistemas de referencia. De hecho, lo que se hace evidente es la existencia de unos dispositivos capaces de lidiar con los conflictos individuales —y si se quiere colectivos—, producto de la re-configuración de estas comunidades de

sentido y de las experiencias de sus practicantes. Como se ha sugerido atrás, en la concepción y ejecución del *trabajo* y la *obra*, surge a la vista una persona vinculada a disímiles relaciones divinas, naturales y humanas, que al fin de cuentas son una y la misma. Son expresiones de la angustia de un ser y estar en el mundo atravesado por una multiplicidad de contingencias, en la que se encierran posibilidades des-articuladoras tanto para la persona como para la comunidad en la que se inscribe. El *trabajo* y las *obras* “re-establecen los lazos de esa comunidad bastante particular, que incluye tanto a los vivos como a los muertos ... cualquier desequilibrio-malestar-fractura individual produce o puede producir un desequilibrio-malestar-fractura colectiva”²⁶. Esto último pareciera señalar, para los sujetos, unas condiciones de posibilidad en las que se hallan, latentes e indefinibles, eventuales circunstancias que amenazan con romper el frágil equilibrio cotidiano y ante lo cual vivos y muertos deben estar siempre preparados para hacer frente.

Por último, habría de decir que las ideas aquí expuestas suponen un amplio campo por explorar, a la vez que presentan un desafío teórico-metodológico para una antropología preocupada por las fluctuantes prácticas religiosas que emergen en el mundo contemporáneo. Reto que pasa necesariamente por asuntos como el de habitar otros lenguajes y otros mundos posibles que se entrecruzan y que dan lugar a complejas realidades de las cuales el investigador no siempre participa y en las que se hace necesario un descentramiento radical por su parte para aprehenderlas.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco las sugerencias conceptuales y la revisión de estilo hechos por mi colega Diana G. Osorio. Asimismo, doy gracias a los miembros de la Red de Etnopsiquiatría de la Universidad de los Andes y de la Línea de Sistemas Terapéuticos-Religiosos Afro de la misma universidad por los comentarios e inquietudes presentados a la versión preliminar del texto. Finalmente, mi agradecimiento a los religiosos Ariel Castellanos, Luis Carlos Lizcano, Ruth Vargas y a las personas que aceptaron conversar conmigo, aunque algunas de ellas hayan

26 (L. Rincón, entrevista, septiembre 30, 2008).

preferido mantener en secreto sus identidades. Es el lugar para aclarar que cualquier imprecisión o error conceptual que se pudiera presentar es de mi entera responsabilidad.

GLOSARIO

- Addimú*: ofrenda que hace el creyente a los *santos* y a los muertos, frecuentemente los ofrecimientos constan de frutas, flores, velas, etc.
- Babalawo*: literalmente “padre de los secretos”, sacerdote de la regla de *Ifá*.
- Caballo*: es la palabra que se utiliza para designar a la persona que ha prestado su cuerpo para que la divinidad o el muerto puedan *bajar* y tomar posesión.
- Chamalongos*: cáscaras de la corteza del coco empleadas como sistema de adivinación en el palo monte.
- Cordón espiritual*: se refiere al conjunto de muertos que una persona puede tener, algunos de ellos aparecen desde el momento del nacimiento y otros se adquieren a lo largo del ciclo vital.
- Ebbó*: término que se asocia frecuentemente al ofrecimiento de sacrificios animales, aunque también cobija los *addimú*.
- Efún*: conocida también como “cascarilla”, es un compuesto a base de cáscaras de huevo y otros elementos “secretos”, se usa en contextos ceremoniales.
- Firma*: trazo ritual utilizado en el palo monte, que guarda relación con el *nfumbi* y el *mpungo*.
- Jinete*: es el término empleado para designar la entidad que *monta* al creyente dentro del espacio ritual.
- Nganga*: es el centro de poder de los paleros, también denominado *caldero* o *prenda*, al pie de este objeto se hacen todas las ceremonias en el palo monte.
- Oddun*: signo que aparece en los sistemas de adivinación e interpretación empleado por los *santeros* o *santeras*.
- Omiro*: es una preparación líquida a base de plantas, flores, esencias y otros compuestos, el *omiro* sirve para *limpiar* a la persona de las malas energías.
- Omo*: *hijo*, es la palabra que hace referencia al vínculo de la persona con su *oricha* tutelar, generalmente, se habla de *omo* cuando la persona ha pasado por el rito de iniciación dentro de la santería o regla de ocha, que es conocido como *asiento* o *coronación*.
- Osobbo*: es la mala suerte o la desgracia.

Perro-nganga: es el término que se emplea en el palo monte para designar a la persona que ha prestado su cuerpo al muerto para que pueda *bajar* y tomar posesión de su cuerpo.

Prenda: véase *Nganga*.

Suyere: canto ritual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barnet, M. (2001). *Afro-Cuban Religions*. Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers. Kingston: Ian Randle Publishers.
- Bastide, R. ([1967] 1969). *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. (P. De Azcárate, trad.). Madrid: Alianza.
- Bolívar, N. (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Braid, D. (1996). Personal Narrative and Experiential Meaning. *The Journal of American Folklore*, 109(431), 5-30.
- Cabrera, L. ([1954] 2006). *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Castro, L. C. (2008). Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 6, 133-151.
- Castro, L. C. (2009a). “Con licencia de Zarabanda”: violencia y ritual en el palo monte en Bogotá. *Scripta Ethnologica Bs. As.*, 31, 33-48.
- Castro, L. C. (2009b). “El muerto parió al santo”: santería y espiritismo en Bogotá. En Grupo Interdisciplinario de Estudios de Religión, Sociedad y Política (eds.), *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina. Memorias del II Congreso Internacional* (Tomo II) (pp. 187-206). Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Castro, L. C. (2010). *Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Frazer, J. ([1922] 1981). *La rama dorada. Magia y religión*. (E. y T.I. Campuzano, trads.) México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, J. y Schwegler, A. (2005). *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid: Iberoamericana.
- Good, B. (1996). *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, J. (2001). *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión.

- James, J. (2006). *La brujería cubana: el palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Matibag, E. (1996). *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University Press of Florida.
- Rosbach de Olmos, L. (2007). De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Memorias*, 7, 129-160.
- Rubiera, D. (2007). La iyáonifá: un problema de género en la Regla de Ochá-Ifá. *Afro-Hispanic Review* 26(1), 141-149.
- Rubiera, D. y Argüelles, A. (2007). Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte. *Afro-Hispanic Review* 26(1), 151-157.
- Seligman, R. (2005). From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship. *Transcultural Psychiatry*, 42(2), 272-294.