

REGLAS DE PALO, REGLAS DE MUERTO: reconfiguración de la familia y lo familiar en la practica palera caleña

Luis Carlos Castro Ramírez
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Co.

Resumo

A presença do palo monte tem ganho força na cidade de Cali (Colombia) desde há uma década. Esta religião afro-cubana de inspiração banto, têm como um de seus suportes a relação com o *nfumbi* (o morto), a qual acontece através da aliança que os praticantes estabelecem com aquele. Na capital vallecaucana emerge pela metade da primeira década do ano de 2000, um templo dedicado à prática da regla vriyumba, uma das variações do palo monte, a partir da qual vai-se configurar uma singular dinâmica marcada pela presença de famílias que participam desse cenário. Os vínculos entre praticantes e entre mortos e vivos que caracterizam a estas religiões em diáspora, transcendem o âmbito nacional e se transformam num dispositivo de mudanças na cotidianidade.

Palavras-chave: palo monte, religiões afro-cubanas, família, mortos, Cali.

Resumen

La presencia del palo monte ha venido cobrando fuerza en la ciudad de Cali (Colombia) desde hace una década. Esta religión afrocubana de inspiración bantú, tiene como uno de sus pilares la relación con el *nfumbi* (muerto), la cual se da a través del pacto que los practicantes establecen con aquel. En la capital vallecaucana emerge a mediados del primer decenio del 2000, un templo dedicado a la práctica de la regla vriyumba, una de las variantes del palo monte, a partir del cual se va configurar una singular dinámica marcada por la presencia de familias que participan de este escenario. Los vínculos entre practicantes y entre muertos y vivos que caracterizan a estas religiones en diáspora, sobrepasa el ámbito nacional y se convierten en un dispositivo transformador de la cotidianidad.

Palabras claves: palo monte, religiones afrocubanas, familia, muertos, Cali.

Abstract

This paper focuses on the practice of Palo Monte in Cali; it has acquired great relevance in the last decade in this Colombian city. Palo Monte is a Congo-inspired religion, but it emerged and developed in Cuba. Negotiations with the *nfumbi* (dead) have a central role in this diasporic religious system. In the first decade of the 21st century, a temple dedicated to the practice of Palo Monte opened its doors in this Colombian city, and a strong family dynamic was generated in this sacred place. Thus, this Afro-Cuban religion is characterized by the complex religious relationships between its practitioners, and the relationships between alive and dead persons. Finally, the discussion suggests that this kind of religious systems can permeate and modify the ritual and the daily life of believers; its influences also go beyond national border.

Keywords: Palo Monte, Afro-Cuban religions, family, dead, Cali.

El problema está ahí, pactar con una *kriyumba* (cráneo), en Cuba es facilísimo, porque ahí todo el mundo fue palero, santero, espiritista. ¿Pero aquí qué hay?, pentecostal, cristiano, católico, adventistas [...] Difícil, muy difícil, yo digo que para pactar hay que hacerlo con un familiar, con otra ahijada sacamos a su hermano, hablamos con la familia y dijo que sí, que era mejor tenerlo allí en la casa y no hacerlo polvo. Al hermano de ella también le gustaban estas cosas (Entrevista do autor con Juana Castro, Cali, 22-04-2012).

El palo monte o regla conga¹, es una religión afrocubana, de inspiración bantú, de fuerte presencia en la zona oriental de Cuba, aunque se encuentra diseminada por toda la Isla. El sustrato africano de este sistema religioso se desprende, fundamentalmente, de los pueblos *bakongo* que habitan el bajo Congo, su tronco lingüístico es el kikongo, del que se deriva buena parte de la etimología usada en la práctica palera (FUENTES y SCHWEGLER, 2005; OCHOA, 2004; ROJAS-PRIMUS, 2009). Algunos autores han especificado para el palo monte la existencia de tres variantes principales: mayombe, vriyumba

¹ Reglas es un término usado por Lydia Cabrera para referirse al conjunto de prácticas religiosas afrocubanas, principalmente, de inspiración yoruba y bantú. Adicionalmente, la palabra *regla* tiene un sentido moral en virtud de que la práctica religiosa concebida como tal “debe servir de medida con que han de ajustar las acciones para que salgan rectas” (CABRERA, 1954 [2006], p. 30).

y kimbisa o del Santo Cristo del Buen Viaje (BETTELHEIM, 2001; CABRERA, 1954 [2006], 1979 [1986]; FUENTES, 2012; FUENTES y SCHWEGLER, 2005; JAMES, 2006, 2001; ROJAS-PRIMUS 2009; RUBIERA y ARGÜELLES, 2007). Por su parte, Eugenio Matibag (1996) llama la atención sobre la presencia de otras dos líneas: la musunde y la quirimbaya. El palo mayombe es quizá una de las ramas a las que de manera usual se refieren buena parte de los investigadores. En el caso de la kimbisa existe una genealogía trazada por Lydia Cabrera en su libro *La Regla Kimbisa o del Santo Cristo del Buen Viaje* (1986). Sin embargo, en el caso de la vriyumba no existe una real caracterización, salvo en lo que respecta a la etimología de la palabra misma trabajada por Fuentes y Schwegler (2005) y Rojas-Primus (2009).

Con todo, tales distinciones parecen importar poco y hasta confundirse en la lógica de algunos practicantes. Esto sucede especialmente en relación con las reglas mayombe y vriyumba presentes en Colombia. El palo monte, más allá de las diferencias de cada una de sus vertientes, especialmente, en lo que tiene que ver con la explicación y el entendimiento de la práctica ritual, es simplemente palo monte.

Mayombe es la tradición original, pero me pregunto si aún es “original”: esos mayomberos urbanos, que nada más trabajan con un muerto, son más espiritistas que otra cosa. No hay contacto con la naturaleza, ni con sus fuerzas, y se asumen los Npungos [mpungos] en la versión criolla semi-yoruba/semi-católica: ¿original? [...] A esa amalgama se le unió, en el XIX, el culto a los Npungos [mpungos] al modo yoruba, por obra de Mariwanga, una esclava conga “consustanciada” con Centella. “Briyumba” significa “espíritu extranjero”, refiriéndose a los dioses yorubas. Algo más adelante, ya sabes, Petit introdujo el abakuá, el espiritismo, catolicismo y todo lo que encontró, y creó la Kimbisa. Yo creo que hay que pensar, a la manera de Lopez Austin, en un “núcleo duro” que se expresa localmente con variaciones particulares, que pueden ser temporales, regionales, comunitarias, domésticas, individuales, etc. Creo que se está produciendo una fusión entre las

diferentes ramas del Palo, y que dará como resultado que en unos años, no haya Mayombe, Briyumba ni Kimbisa, salvo nominalmente, y el fenómeno sería algo como el actual “Espiritismo Cruza’o” (Entrevista con Enrique Estrada, San Nicolás de Hidalgo, Mx, 23-12-2013).

El planteamiento de Enrique Estrada, profesor de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y tata nganga, bosqueja el dinamismo y la plasticidad que poseen estos sistemas religiosos, así como las transformaciones que la regla conga ha tenido desde su conformación, respecto de la cual se mostrarán a continuación otros elementos que soportan dicha afirmación. Así, habrá de considerarse cuáles son esos rasgos en los que se manifiesta la existencia de un “núcleo duro” en el palo, y cómo se dan esas variaciones trans-locales.

Las transformaciones, producto de las mixturas iniciales en su conformación y en sus posteriores procesos diáspóricos, han generado una dinámica interna nominativa y explicativa bastante particular. Por esta vía, se crean analogías y paralelos con otros complejos religiosos de inspiración afro y no afro. Entonces, en lo que atañe a los rasgos de algunas divinidades, es común introducir correspondencias, verbigracia, entre Nkuyo y Elegguá², o entre Centella Ndoki y Oyá, o entre estos y los santos católicos. Tanto los investigadores como los mismos practicantes acuden a dichas correspondencias, con el fin de explicar sus creencias a las personas no familiarizadas con estos sistemas de referencia. A este respecto, Joel James Figarola (2006, p. 25) argumenta: “lo congo se resuelve en lo congo, no sincretiza en absoluto ni con entidades yorubas, ni vodúistas, ni cristianas, y cuando se hacen referencias de este tipo es exclusivamente con fines ilustrativos [...]”.

Aunque comparto la idea de que cada sistema se resuelve en sí mismo, es imposible negar los intercambios cosmogónicos y rituales que están presentes en las prácticas religiosas de inspiración afro. Sin embargo, habría que enfatizar que la dinámica sincrética que opera en la formación de estos sistemas religiosos en el Nuevo Mundo, y la cual se

² Elegguá y Oyá son divinidades del panteón yoruba venerados en la santería, los cuales poseen similitudes en cuanto a sus características.

mantiene en la actualidad, contiene analogías discursivas que encubren prejuicios y temores en frente de las religiones afro, principalmente, de aquellas de inspiración bantú y fon. Se trata de la configuración de unos espacios de poder, en tanto sistemas religiosos como el palo y las distintas clases de espiritismo, que gozan de menor prestigio en comparación con el complejo ocha-ifá de inspiración yoruba, son referenciados a través de este último. Esto se corresponde con las frecuentes explicaciones, por parte de algunos religiosos, especialmente de la regla de ifá, académicos, en las que los itinerarios religiosos e iniciáticos son vistos como un proceso evolutivo: espiritismo-palo-santería-ifá³. Se escucha: “el palo es más atrasado”, “el palo genera atraso”, “ifá es un sistema filosófico-religioso más evolucionado”, “el santo es más evolucionado que el muerto”.

De lo anterior, se desprenden oposiciones binarias tales como: arriba/abajo, espiritual/terrenal, evolución/atraso, oricha/muerto. Empero, paradójicamente, emerge un sistema religioso que traduce desarrollo (evolución) espiritual, en desarrollo (evolución) económico y material, el cual es inversamente proporcional a los costos que implica la iniciación dentro del complejo ocha-ifá. Lo que se refiere aquí no discute la validez ni la complejidad que encierra el sistema ocha-ifá, sino que pone en evidencia la formación de un discurso de poder dentro del escenario religioso transnacional.

Entonces, hablar de la formación de un espacio de poder es, entre otros sentidos, llamar la atención sobre el establecimiento de una legitimidad dentro de estos sistemas, la cual es explotada consciente o inconscientemente por los mismos religiosos. Dicha legitimidad sitúa al complejo ocha-ifá, especialmente ifá, en la cúspide de una suerte de pirámide clasificatoria. De ahí, en parte, se explica que muchos de los religiosos tiendan a establecer analogías entre sistemas como el palo monte y la santería. Esas equivalencias son claramente puestas en escena,

³ Como parte de esta discusión habría que situar también a otros actores importantes que son los académicos-religiosos o religiosos-académicos, quienes han producido una masificación de la literatura existente alrededor de ocha-ifá, pero principalmente de ifá como sistema religioso filosófico que, incluso se sitúa del lado del pensamiento científico (ver ABIMBOLA, s. f.; ADEWALÉ-SOMADHI, 2006; BETANCOURT, 2007; DE SOUZA, 2012, 2007, 2003).

cuando las personas llegan buscando ayuda dentro de estos sistemas. De nuevo, el ejemplo de esto son las alusiones a Lucero como Elegguá o a Siete Rayos como Changó y, al mismo tiempo, equipararlos con el *Ánima Sola*, el Santo Niño de Atocha y Santa Bárbara. Adicionalmente, el *babalawo* o santero se piensa a sí mismo, dentro de esta pirámide de conocimiento, por encima del palero o el espiritista. Por eso existe en muchos casos la aspiración a convertirse en santero o *babalawo*, más allá de si la persona tiene o no camino en la religión dentro de esas otras *tierras*.

El palo monte es un sistema religiosa monoteísta, en la que Inzambi es el principio creador que contiene el universo. Ahora bien, dada su inaccesibilidad, los creyentes centran su culto en entidades divinizadas que se corresponden con fuerzas de la naturaleza, conocidos como *mpungos* (JAMES FIGAROLA, 2011, 2006; MATIBAG, 1996). Aunque Inzambi, a través de los *mpungos*, es uno de los pilares del palo monte, habría que decir que las reglas de palo se estructuran en torno al *nfumbi* (muerto). Este sistema religioso se configura a través del pacto entre el muerto y el practicante.

Los restos materiales del muerto con el cual se pacta, usualmente, en una ceremonia en el espacio del cementerio o *campo* finda, son puestos en una prenda, *nganga* o caldero⁴, receptáculo generalmente forjado en hierro, junto con otros componentes del reino animal, mineral y vegetal que guardan conexión con la corriente a la cual pertenece la *nganga*. La corriente de la prenda se refiere al vínculo particular que se forja entre el *nfumbi* y un *mpungo* determinado. Además, y en un sentido concreto, esta es la identidad de la *nganga* que influye y se ve influida por el practicante (CASTRO, 2015, 2009; ORTIZ y CASTRO, 2014).

En relación con la corriente de la *nganga*, esta lleva una firma secreta hecha por el *tata*, la cual traba relación entre el *ngueyo* (iniciado), el *nfumbi* y el *mpungo*. Estos vínculos entre el *ngueyo*, el *tata*, el *nfumbi* y el *mpungo* son primordiales dentro de

⁴ La *kiyumba* o cráneo es el elemento fundamental de los restos humanos, que reposa en las prendas que llevan *nfumbi*.

la lógica palera, en la medida en que articulan vínculos familiares de orden religioso y espiritual, en la que las identidades de uno y otro se ven influidas. Ello conlleva la presunción de un parentesco que sobrepasa el plano fenoménico que habitamos.

Las prácticas rituales que se llevan a cabo en el palo, tanto las de iniciación, como es el caso del *rayamiento*, como las relacionadas con despedidas fúnebres y con trabajos mágicos que el palero o palera realizan para sí mismos o para sus clientes y ahijados, tienen lugar en frente de la nganga, la cual en síntesis es:

Un centro de fuerza mágico capaz de cumplir con todas las tareas convencionalmente establecidas dentro del código cultural del sistema, así como emprender y culminar todas aquellas iniciativas que –en consonancia con las licencias y márgenes de autonomía creativa permitidas por la propia regla– el sacerdote, tata o superior jerárquico o cualquiera, tenga a bien poner en plan de obra, ya sea por decisión propia, ya sea por solicitud del ahijado o persona a la cual se le presta un servicio, ya sea por sugerencia o pedido del nfumbi o muerto, de algún ndoqui [espíritus de personas muertas] o ente del mal, o de un mpungo (JAMES FIGAROLA, 2006, p. 31).

El muerto que lleva la prenda es con quien el palero establece el pacto, y este junto con el matari son los principales componentes de la nganga. Sin embargo, habría que señalar que puede existir prenda sin nfumbi⁵, y aunque, desde la perspectiva de los religiosos, vendría siendo éste quien autoriza y ejecuta los diferentes trabajos que el tata o la yayi⁶ necesiten para resolver una dificultad cualquiera, es el matari avivado mediante la fundamentación del mpungo el que va a insuflarle vida a la nganga.

Por último, en cuanto a la nganga, y derivado de lo anteriormente explicado, habría de decir que en dicho receptáculo se encuentra auto-contenido un micro-universo social y místico.

⁵ Usualmente, estas son llamadas prendas o calderos espirituales. La existencia de tales ngangas son determinadas por situaciones o signos de las personas, cuando se recibe en ceremonia un caldero de dicha naturaleza, se dice que “¡jubiló prenda”.

⁶ Madre de prenda, mujer palera, también llamada yaya.

Los insumos que la componen dan cuenta de ello, la naturaleza, las relaciones sociales y trascendentes se entrelazan en una singularidad que se convierte en totalidad de lo existente para el religioso. Singularidad, en tanto cada prenda, pese a tener un origen común, contiene elementos que la hacen única y la separan de su prenda madre, pero también en tanto el palero o palera pertenecen a dicho micro-universo, en tanto su ser y estar en el mundo se encuentran auto-contenidos en el receptáculo mágico. Cada nganga abre paso a una multiplicidad de universos posibles, los cuales se recrean una y otra vez con cada iniciación, y que la mayoría de las veces colapsan tras la muerte del palero al que se encuentran vinculados, a no ser que los seres que habiten la prenda decidan seguir existiendo al lado de otra persona.

La familia y lo familiar entre vivos y muertos

Magda y su familia viven al sur de Cali, allí en medio de la dinámica de la capital vallecaucana, asociada por muchos al boom de la salsa y de la economía del narcotráfico desde el decenio de 1970 (ver BAGLEY, 2000; CAMACHO, 2009; ORTIZ y CASTRO, 2014; WAXER, 2001), se abren las puertas de una casa religiosa dedicada a la práctica del espiritismo cruzao, el palo monte y la santería. Magda tiene cincuenta años y desde hace casi una década entró a la religión por la vía del espiritismo. No obstante, ella y su esposo Edwin establecen el punto fundamental del ingreso a la religión a partir del 2011, año en el que conocerían a Juana Castro, espiritista, palera y santera, quien dirige el templo Iyaré Ocha.

El templo funcionó desde 2008 hasta 2012 cuando cerró sus puertas tras la partida de Juana a Europa. A partir de ese momento los miembros darían comienzo a una dinámica diferente. Algunos como Magda abrirían sus propias casas religiosas, mientras que otros de los que frecuentaban el espacio dedicado a la práctica de las religiones afrocubanas buscarían nuevos espacios para la práctica.

En 2011 Magda y Edwin atravesaron por el rayamiento, y a finales de 2013 ellos viajaron a Cuba para realizar la *kariocha*⁷. En la época del templo, Magda era la ahijada con más conocimiento después de Juana a quien todos se dirigían bajo el apelativo de madrina o madre, del mismo modo que ella les llamaba hijas o hijos. En Iyaré Ocha, cuyo significado aproximado es “madre de santo”, existía una dinámica particular que suele diferir de otros espacios religiosos en el país:

Un templo es una escuela, un lugar para la enseñanza, una casa religiosa va detrás de la economía, un templo va detrás de la sabiduría. Mi religión no tiene precio, mi religión no la vendo, nunca lo he hecho [...] Cuando llegué a Colombia conocí muchos cubanos que llamaban a sus ahijados clientes, clientes para mí es un negocio de zapatos o una casa de prostitución, no de religión, para mí los ahijados son hijos, sus problemas son míos (Entrevista del autor con Juana Castro, Cali, 16-03-2012).

Así, una singular ética sustentaba el accionar de los miembros y su práctica en Iyaré, la cual se concretaba en dos asuntos específicos, la no comercialización de la religión y el significativo peso de lo familiar. Las readaptaciones de estas religiones de la diáspora en los escenarios en los que se instalan, han conllevado durante las últimas tres décadas el comercio de la religión, el cual refiere Juana. Por supuesto, a dicho fenómeno de mercantilización no escapa la religión en Cuba, en dónde se ha generado una suerte de turismo religioso paralelo al turismo cultural (ARGYRIADIS, 2005; CASTRO, 2015; SALDÍVAR, 2011). Sobre este último aspecto de la familia, que ya ha sido referido atrás, se ahondará en lo que sigue por cuanto constituye un rasgo fundamental de las religiones de inspiración afro, el cual puede verse afectado en los procesos de diáspora y relocalización de estos sistemas en los nuevos contextos.

Entonces, la noción de familia adquiere una gran relevancia en la dinámica del templo Iyaré y se extiende a la formación de las casas-templo como la de Magda y su grupo familiar. De

⁷ Llamada también coronación, asiento, hacer santo, es la ceremonia dentro de la santería o regla de ocha más importante en la cual el oricha tutelar de una persona es “bajado a su cabeza” o coronado.

este modo, la familia emerge y puede ser considerada bajo tres categorizaciones, la de familia consanguínea, familia religiosa y familia espiritual.

Una de las características en Cali desde el año 2012 cuando arribé al templo, fue la de que eran grupos familiares completos, los que itineraban, como era el caso de Magda, Edwin, sus hijos Fredy y Julieth, y otros familiares. Esto era algo que para ese momento difería de la dinámica y las trayectorias de los religiosos en Bogotá, la capital colombiana, en donde los itinerarios poseían un carácter más individualizado. En cualquier caso, es importante reiterar que la inserción en unos nuevos sistemas de referencia que se encuentran fuera de sus lugares de origen, no se encuentran exentos de tensiones familiares y sociales.

Para mi mamá fue complicado entenderlo, ella viene de una familia muy católica y la gente tiene la convicción errada de que si estamos en esta religión no somos católicos. Pero esta religión va de la mano con la católica, a uno le mandan hacer misas a los muertos, aunque para los viejos que se moleste un muerto es complicado, porque ellos creen mucho en las ánimas y con los muertos nada [...] Nosotros usualmente nos sentábamos en la casa los cuatro a fumar tabaquito y a rezar cuando aún no teníamos el conocimiento de la madrina. Una vez estando mi madre enferma, mi esposo dijo, “que Lázaro [el guía espiritual de su esposo Edwin] dice”, “que tu madre se alivia con unas yerbas y que le hagamos esto y esto”. Y bueno, mi mamá se alivió y ya empezó, “mija que fulano tiene un problema que porque no le ayudás” (Entrevista del autor con Magda Bonilla, Cali, 07-05-2012).

A pesar de que buena parte del grupo familiar se adscriba, las tensiones socioculturales se hacen manifiestas, como consecuencia del encuentro de dos sistemas de referencia contrapuestos en su filosofía y en su praxis. El peso de lo judeocristiano como articulador de la familia, lo social y lo jurídico en un país como Colombia es aún notorio, y esto pese a que se invoque de manera entusiasta la existencia de una ley de libertad de cultos (ORTIZ y CASTRO, 2014; ORTIZ, 2012). Más allá de la letra escrita promulgada a través de la Constitución, leyes y decretos, en la cotidianidad las prácticas de inspiración

afro siguen siendo pasadas por el tamiz de la brujería. Lo que aquí refiere Magda para ella y su familia es una realidad que no escapa a otros contextos nacionales, en Bogotá, Medellín y Barranquilla muchos de los religiosos y de las familias refieren esta misma situación. Entonces, si por un lado, lo religioso es un fuerte cohesionador que rehace los lazos sociales, por el otro, los deshace e introduce contraposiciones.

Ahora bien, más allá de las dificultades y resistencias que pueden encontrar las personas cuando deciden iniciarse dentro de estas prácticas, la explicación de familias completas que participan de estos sistemas religiosos afrocubanos, va más allá de una simple coincidencia de un encuentro cultural de ser y estar en el mundo capaz de acoplarse a los antiguos paradigmas explicativos del mismo. Aunque esto es un aspecto de gran relevancia, no es lo que marca siempre el ingreso de nuevos miembros de la familia, puede ser un asunto de la praxis religiosa. Este tiene que ver con la idea de la protección y el desvío de la violencia, dentro de las religiones afrocubanas la participación de otros integrantes del núcleo familiar se deriva de la necesidad de la salvaguarda ritual. Esto se explica del siguiente modo, el ingreso de una persona dentro de la práctica palera —o de cualquier otra de las que forman la religión— supone una serie de ritos de paso, que en términos religiosos van encaminados hacia la producción de salud, prosperidad, desenvolvimiento, etc., las ceremonias por las que se atraviesa y el recibimiento de poderes como la *nganga*, a la cual se ha referido atrás, implica un nivel de protección y de desvío de la violencia que puede recaer sobre el sujeto. De este modo, si la persona es víctima de un “trabajo” o de una “obra” (CASTRO, 2011), en este caso, la *nganga* y lo que en ella habita, favorecerían la protección de quien es el poseedor de dicho “centro mágico de fuerza”. Entonces, lo que se piensa que sucedería, es que dicho trabajo u obra recaería sobre alguna de las personas cercanas a quien le fue enviado el ataque, de aquí, la necesidad de que cada uno de los familiares del entorno cercano se hallen protegidos, lo cual implica el recibimiento de consagraciones dentro de estos sistemas religiosos.

Junto a la reconfiguración de la familia consanguínea que se inserta dentro de estos sistemas de referencia, emerge una de

carácter religioso. En la práctica palera, —y esto resultaría válido para las otras religiones de inspiración afro— las relaciones de padrino como han sido referidas en algunas de las narrativas presentadas adquieren una relevancia cardinal. Estas relaciones padrino-madrina-ahijado-ahijada crea unos nuevos lazos sociales de carácter familiar más allá de lo biológico, las cuales se producen a partir de los ritos de paso fundamentales del palo monte como lo son: el rayamiento, el nacimiento de la nganga y la entrega de otros poderes que pueden variar según se trate de una casa u otra. La persona que inicia al neófito se erige como madrina o padrino y por extensión, esta denominación deviene madre o padre, así como las ahijadas y ahijados, automáticamente se convierten en hijas e hijos.

La complejidad de este relacionamiento social aumenta cuando se considera que dichos lazos, no sólo se forjan a nivel nacional sino que pueden llegar a ser transnacionales. Magda realizaría su rayamiento en Cali, sin embargo, Edwin su esposo conectado a través de Iyaré y de Juana, viajaría hasta La Habana para la realización de la ceremonia de palo. Lo mismo sucedería posteriormente, en 2013, cuando retornaron esta vez juntos para hacer santo. Entonces, aunque la madrina fue Juana inicialmente, ella los conectaría con su casa religiosa en Cuba, a la cual pertenecía, para la ceremonia de iniciación dentro de la santería. La familia y casa religiosa a la que pertenecía Juana en su tierra natal se convertía, al mismo tiempo, en la casa y familia de Magda y Edwin. En el caso de la pareja de esposos caleños, la relación con sus padrinos cubanos es estable y no existen tensiones, no obstante, es común que se presenten altercados entre padrinos y ahijados, esto sucede incluso dentro del país, pero es una situación que se intensifica cuando los extranjeros son iniciados en la Isla.

Las confrontaciones pueden derivar de varias situaciones, pero dos que resultan fundamentales son las que tienen que ver con lo económico y el proceso de enseñanza-aprendizaje de la religión. Es común que en el caso de algunos religiosos colombianos, estos se sienten “víctimas” de la explotación económica de sus padrinos y se quejan de la “metalización de los cubanos”, quienes desde su punto de vista ven a los extranjeros

como fuentes de enriquecimiento, ya que se presume que el extranjero, cualquiera sea su procedencia, tiene dinero para pagar los costos que se le impongan para los distintos ritos de paso. Así, y como consecuencia de lo anterior, ellos serían vistos más como clientes que como ahijados, y esto derivaría en una dificultad mayor que reside en la negativa parcial o total a transmitir los conocimientos que implica la práctica religiosa.

El vínculo que emerge tras las iniciaciones supone un proceso de aprendizaje por parte del neófito, en las que, se reproducen unas relaciones sociales de poder mediadas por el conocimiento, la antigüedad, el género y la nacionalidad. Por esta vía, la identidad del sujeto se ve transformada no solo por los rituales de paso, sino por los nexos que resultan entre quien se inicia y quien o quienes lo introducen en los nuevos sistemas de referencias; esto es algo fundamental que se traduce de formas diferentes en la práctica. Dentro de las religiones afrocubanas, tradicionalmente, el conocimiento se transmite de padrinos a ahijados, ello es algo que en buena medida se mantiene. Sin dudas, las nuevas tecnologías permiten tener un acceso de otro orden en relación con este aspecto. El proceso de aprendizaje opera por el estudio individual de cierta literatura existente para los iniciados, sin embargo, lo que resulta relevante en este aspecto es el aprendizaje a través de la práctica y la vigilancia de los mayores. El aprendiz por medio de la observación y el trabajo cotidiano, en ocasiones sociales religiosas, adquiere una experticia que no es fácil de alcanzar a través del libro. De este modo, si se acepta la perspectiva de los extranjeros de que ellos son considerados como clientes, se asiste a una problemática agravada por el distanciamiento geográfico, el cual conduciría al desentendimiento del padrino o madrina y así al resquebrajamiento del lazo social que se produce tras los rituales iniciáticos.

Empero, la relación y las obligaciones no operan en sólo un sentido, así como el padrino o madrina adquieren un compromiso después de la iniciación, el iniciado también adopta una serie de deberes con sus mayores y con la casa-templo a la que pertenece. Un acuerdo tácito que no todas las veces es entendido ni cumplido por el extranjero. La persona que recibe consagraciones o que es

iniciado, entra a formar parte de la familia extensa religiosa de sus padrinos y con ello adquiere explícita o implícitamente un corpus ético que le obliga a llevar un comportamiento acorde a la tradición en la que se inscribe. Una responsabilidad que le conmina a aprender los aditamentos filosóficos y prácticos de la religión, a desarrollar un comportamiento de solidaridad para con sus padrinos, y para con el resto de ahijados, que por extensión se convierten en hermanos de religión. Especialmente, si con alguno de ellos se ha compartido la ceremonia. En relación con la posición de los ahijados nacionales, Juana apunta lo siguiente:

En ocasiones, la persona no ha conocido la mitad y empieza a trabajar solo, el colombiano es así por naturaleza, tú le enseñas dos cosas y ya él piensa que se las sabe todas. Yo nunca he cogido lucha con aquel que se me va, jamás en la vida, yo digo que los ahijados son como el marido, nadie se los lleva, ellos se van. Basta que tú hagas las cosas bien, si la persona te lo quiere agradecer que lo haga, si no, mi Dios está allá arriba mirando que lo hice bien. El problema no es que tener al padrino lejos, así lo tengan aquí al lado, te digo que yo he formado mucha gente así a la distancia (Entrevista del autor con Juana Castro, Cali, 16-03-2012).

Así, la otra cara de este mismo asunto deriva, entonces, de los propósitos por los cuales se acercan algunos practicantes, los cuales pueden estar marcados por un asunto de “moda”, por la persecución de alcanzar un lucro económico derivado de la práctica religiosa, o simplemente para resolver situaciones de malestar en cuyos casos no les interesa el aprendizaje y en caso de necesitar “resolver” algún tipo de problemas, buscan a sus padrinos o la ayuda en alguna otra casa religiosa.

Una tercera clase de familia que aparece, y que se va a articular en la práctica ritual y en la cotidianidad con las familias consanguínea y religiosa, es la espiritual. Esta se produce del reconocimiento y pacto de la persona que se inicia con una serie de seres trascendentes, llámense estos: muertos, espíritus, *nfumbi*, *mpungos*, *eggun*, *orichas* o *loas*, esto para los sistemas afrocaribeños apenas referidos algunos de ellos aquí.

A propósito del palo monte y del espiritismo cruzao que tomaba lugar en el templo Iyaré y posteriormente en casas-templos como la de Magda y Edwin, quisiera apuntar algunos aspectos que clarificarán esta idea de la familia espiritual. Lo primero, es que en el caso de la tradición religiosa del templo en Cali, la vía de entrada a estas prácticas era por medio del espiritismo cruzao, una de las variantes del espiritismo que se dio en Cuba, caracterizado, principalmente, por su articulación de elementos del espiritismo kardeciano, el catolicismo, la santería y el palo monte (CASTRO, 2010, 2015; FERNÁNDEZ y PARAVISINI-GEBERT, 2003; WEDEL, 2004, 2009; ORTIZ y CASTRO, 2014). Una de las ideas centrales es que todas las personas poseen un conjunto de espíritus que le acompañan, es el llamado cordón espiritual o cuadro espiritual. Este cordón, se compone de espíritus familiares y otros que podríamos llamar arquetípicos, los cuales pueden ser congos, indios, gitanos y misioneros entre otros (CASTRO, 2015). Y dentro de los arquetípicos el espíritu principal es conocido como el guía, que usualmente es el espíritu de una negra o un negro congo⁸. En este sentido, se tejen unos nexos diáspóricos, los cuales apuntan a señalar las relaciones que los practicantes establecen con esos otros seres trascendentales que provienen de diferentes lugares geográficos, y que conectan con otros territorios con los que guardan un fuerte vínculo emocional, que se manifiesta durante los espacios que involucran fenómenos de trance-poseción.

Adicionalmente, se hace alusión al espiritismo cruzao, porque en buena medida el guía espiritual es el que autoriza al practicante su tránsito hacia el palo o la santería. Habría que decir que la presencia del guía es vista como una figura paterna o materna, y de este modo se refieren los practicantes hacia ella o él. Del mismo modo, cuando toman lugar ceremonias como las misas espirituales en las que una persona sirve como médium o caballo del muerto, este habla en términos de hijas e hijos. Esto que podría ser pensado como una puesta en escena y/o un asunto retórico para quien está por fuera de los sistemas de referencia aquí discutidos, deviene en marcador de identidad para el

⁸ Utilizo el concepto negro de acuerdo a como es referido dentro de esta tradición, y que se origina en la noción del africano esclavizado en América y el Caribe.

practicante y, más aun, se convierte en un principio organizador de la cotidianidad, la cual se rige de acuerdo a los preceptos que cada cual ha fijado con sus espíritus.

Un asunto más que se desea retomar aquí en relación con el lugar de la familia es el siguiente, a propósito de la idea del pacto con el muerto en el palo monte. Tal pacto como se hará evidente supone una problemática sociocultural consubstancial a la práctica del palo monte. En el nuevo contexto la directora de Iyaré era consciente de las implicaciones y argumentaba:

El problema está ahí, pactar con una kriyumba (cráneo), en Cuba es facilísimo, porque ahí todo el mundo fue palero, santero, espiritista. ¿Pero aquí qué hay?, pentecostal, cristiano, católico, adventistas [...] Difícil, muy difícil, yo digo que para pactar hay que hacerlo con un familiar, con otra ahijada sacamos a su hermano, hablamos con la familia y dijo que sí, que era mejor tenerlo allí en la casa y no hacerlo polvo. Al hermano de ella también le gustaban estas cosas (Entrevista del autor con Juana Castro, Cali, 22-04-2012).

Lo que apunta Juana puede ser considerado en dos vías. Por un lado, pactar con un familiar, ayuda a superar el inconveniente sociocultural y legal que subyace a la práctica del palo monte, aún en Cuba, de otro, reitera la importancia y el lugar de la familia dentro del conjunto de seres trascendentes que acompañan a las personas, en este caso de la práctica palera. De modos distintos, la concepción de familia se convierte en un eje articulador de los sistemas religiosos afro: familias consanguínea, religiosa y espiritual devienen en una suerte de familia, que exterioriza una serie de nexos de carácter transnacional y diaspórico. Sin embargo, al mismo tiempo señala la dificultad dentro de la lógica interna del palo, que supone que el muerto con el que se pacta no pertenezca a este sistema de referencia. La alusión a que en Cuba se es espiritista, santero, o palero mientras que en el caso nuestro, establece una separación cultural y de entendimiento ritual, la cual, en este caso es subsanada a partir de la alianza forjada con un familiar que es cercano espiritualmente al sistema religioso.

Finalmente, es fundamental enfatizar que, pese a que se afirma, “las personas circulan”, “itineran”, “buscan”, la agencia

no es total: la consideración de una búsqueda está vinculada a condiciones de posibilidad y casi siempre involucra a unos otros, bien sean amigos o familiares, que poseen un conocimiento de estos otros espacios terapéuticos-religiosos. Sin embargo, la religión ha sido entendida como un asunto individual, perteneciente al ámbito de lo privado y esto es algo que tiene un origen, más o menos reciente. Usualmente, esta es una mirada académica occidental, atravesada por el pensamiento judeocristiano, que no necesariamente se corresponde con otros sistemas religiosos (ASAD, 1993). Es decir, que tal comprensión de lo religioso se haya fundamentada en un entendimiento de lo judeocristiano que sirve como modelo para pensar y extrapolar diferencias o coincidencias a otros sistemas de referencia. La religión como un asunto individual supone un estado mental desligado de la actividad cotidiana, es el espacio de lo simbólico entendido como no real, separado de lo real, que es el mundo fenoménico que habitamos. Esto, junto con la privatización de la religión, forma parte de una herencia que se gesta desde el siglo XVII con el período denominado de Ilustración. A partir de aquí, se origina el intento de separación y sustitución de un mundo explicado por la creencia, por uno gobernado por la racionalidad científica. Sin embargo, lo que se apunta aquí, en su conjunto, es una muestra de la injerencia de la religión en todos los ámbitos de la cotidianidad de quienes itineran dentro de estos escenarios. La religión no se circunscribe al escenario ritual, ésta lo trasciende y se muestra transformadora de la identidad individual y comunitaria.

Referencias bibliográficas

ABIMBOLA, WANDE. *Ifá recompondrá nuestro mundo roto*, (s. f.). Visitado 18-09-2013. <http://es.scribd.com/doc/68424680/Abimbola-s-f-Ifa-Recompondra-nuestro-mundo-roto>.

ADEWALÉ-SOMADHI, FAMA Àiná. *Fundamentos de la religión yorùbá. (Adorando Òrìṣá)*. San Bernardino, CA: Ilé Orúnmilà Communications, 2006.

ARGYRIADIS, Kali. *El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo*. *Desacatos*. 18, 2005, 29-52.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

BAGLEY, Bruce. Narcotráfico violencia política y política exterior de Estados Unidos hacia Colombia en los Noventa. *Colombia Internacional*. 49-50, 2000, 5-38.

BETANCOURT ESTRADA, Víctor. *Ifaísmo y ciencia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.

BETTELHEIM, Judith. Palo Monte Mayombe and Its Influence on Cuban Contemporary Art. *African Arts*. 34, 2, 2001, 36-49.

CABRERA, Lydia. *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 2006 [1954].

CABRERA, Lydia. *Reglas de Congo. Mayombe palo monte*. Miami, Florida: Ediciones Universal, 1986 [1979].

CABRERA, Lydia. *La regla kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Miami, Florida: Ediciones Universal, 1986 [1977].

CAMACHO, Álvaro. Parancos y narcoparas: trayectorias políticas delincuenciales. En *A la sombra de la guerra. Ilegalidad y nuevos órdenes regionales en Colombia*, editado por Álvaro Camacho et al Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales, 2009, 165-210.

CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. *Caballos, Jinetes y Monturas Ancestrales: Configuración de Identidades Diaspóricas en las Prácticas Religiosas Afro en Colombia*. Tesis doctoral, Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 2015.

CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. Arrear el muerto: sobre las nociones de *trabajo*, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. *Maguare*. 25, 2, 2011, 89-119.

CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. *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, 2010.

- CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. Con licencia de Zarabanda: violencia y ritual en el palo monte en Bogotá. *Scripta Ethnologica*. 31, 2009, 33-48.
- DE SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián. *Ifá. Santa Palabra. Concepto ético sobre el carácter y la ancianidad*. La Habana: Ediciones Unión, 2012.
- DE SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián. *Ifá. Santa Palabra. Concepto ético sobre la muerte*. La Habana: Ediciones Unión, 2007.
- DE SOUZA HERNÁNDEZ, Adrián. *Ifá. Santa Palabra. La ética del corazón*. La Habana: Ediciones Unión, 2003.
- FERNÁNDEZ OLMOS, Margarite. y PARAVISINI-GEBERT, Lizabeth. *Creole Religions of the Caribbean. An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. New York: University Press, 2003.
- FUENTES, Jesús. *La regla de palo monte. Un acercamiento a la bantuidad cubana*. La Habana: Ediciones Unión, 2012.
- FUENTES, Jesús y SCHWEGLER, Armin. *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- JAMES FIGAROLA, Joel. *Cuba la gran nganga. Algunas prácticas de la brujería*. La Habana: Editorial José Martí, 2011.
- JAMES FIGAROLA, Joel. *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2006.
- JAMES FIGAROLA. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión, 2001.
- MATIBAG, Eugene. *Afro-Cuban Religious Experience. Cultural Reflections in Narrative*. Gainesville: University Press of Florida, 1996.
- OCHOA, Todd. 2004. Aspects of the Dead. En *Cuba Today. Continuity and Change since the 'Periodo Especial'*, editor Mauricio Font. New York: Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 2004, 245-260.

OLESZKIEWICZ-PERALBA, Malgorzata. El narcotráfico y la religión en América Latina. *Revista del Cesla*. 1, 13, 2010, 211-224.

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

ORTIZ MARTÍNEZ, María José. Libertad de cultos en Colombia: entre la letra escrita y los orichas del panteón yoruba en Bogotá. Tesis de grado. Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes, 2012.

ROJAS-PRIMUS, Constanza. *Lengua ritual y sincretismo. Dinámicas de hibridez en el discurso mágico-religioso del Palo Monte*. Saarbrücken: VDM, Verlag, 2009.

RUBIERA, Daisy y ARGÜELLES, Aníbal. Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte. *Afro-Hispanic Review*. 26, 1, 2007, 151-57.

SALDÍVAR, Juan Manuel. 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, 2011, 171-205.

WAXER, Lise. “Las Caleñas Son Como Las Flores: The Rise of All-Women Salsa Bands in Cali, Colombia.” *Ethnomusicology*. 45, 2, 2001, 228-259.

WEDEL, Johan. *Santería Healing. A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.