

TABLA DE CONTENIDOS

- Editorial
- Invitados
- Publicaciones / Publicaciones / Publicaciones

ARTÍCULOS

- Los autores y los responsables de los artículos, figuras, tablas y gráficos, así como los datos de contacto de los autores, deben ser enviados a: revista@maguaré.org.co

MANEJO Y BRUJERÍA

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

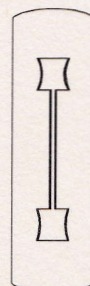
- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

- **BRUJERÍA Y MANEJO** (César Augusto Díaz, Universidad del Cauca)

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · BOGOTÁ, COLOMBIA

Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

La revista *Maguaré* se encuentra indexada en el IBN-Pubindex de Colciencias (categoría B) y además incluida en:

- Fuente Académica Premier de EBSCO
- Dialnet
- Latindex
- Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango
- Clase (Base de datos bibliográfica de revistas de ciencias sociales y humanidades)
- Credi-OEI (Centros de recursos documentales e informáticos de la OEI)
- e-Revistas (Plataforma *open access* de revistas científicas electrónicas españolas y latinoamericanas del CSIC)

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.

DIRECTOR: Carlos Miñana Blasco, *Universidad Nacional de Colombia*

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, *Universidad Nacional de Colombia*

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*
Augusto Javier Gómez López, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*
Carlos Miñana Blasco, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*
María Angélica Ospina Martínez, *Universidad Externado de Colombia, Bogotá*
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*
Zandra Pedraza Gómez, *Universidad de los Andes, Bogotá*

COMITÉ CIENTÍFICO:

Philippe Bourgois, *Universidad de Pensilvania, Estados Unidos*
Marianne Cardale de Schrimpf, *Fundación Procalima, Colombia*
Christian Gross, *Universidad de París, Francia*
Stephen Hugh-Jones, *Kings College, Cambridge, Inglaterra*
Joanne Rappaport, *Universidad Georgetown, Estados Unidos*

ASISTENTES DE EDICIÓN: Daniela Samper Alturo, Ingrid Sánchez Bernal,
Jorge Quintero Álvarez, *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS: María del Rosario Casas Dupuy.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Tel.: 316 5000 ext. 16336, Bogotá, Colombia
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A-40
Telefax: 316 5000 ext. 20082. A. A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co

CENTRO EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel.: 316 5000 ext. 16208
Bogotá D. C., 2011

Corrección de estilo: Ángela Arias
Diseño gráfico y armada:
Impresión: Xpress Estudio Gráfico y Digital

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Sergio Bolaños Cuéllar
VICEDECANO ACADÉMICO: Jorge Enrique Rojas Otálora
DIRECTOR DEL CENTRO EDITORIAL: Esteban Giraldo González
COORDINADORA DE REVISTAS: Dalilah Carreño Ricaurte

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTOR: Carlos Miñana Blasco

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra. 31A n.º 25B-50, Bogotá
Tel.: 337 7700
www.siglodelhombre.com

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves
calle 20 n.º 7-15
Tel.: 281 9003 ext. 29490

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1

Tel.: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelaun.com

ILUSTRACIÓN DE PORTADA

Magia y brujería
Fotografía y retoque digital
Mauricio Arango Pinilla, 2011

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

ARTÍCULOS

MAGIA Y BRUJERÍA

I, ME, MYSELF Y LOS DILEMAS DE LA VOLUNTAD EN KINGSTON, JAMAICA

I, me, myself and the Dilemmas of the Will in Kingston, Jamaica 11

HUON WARDLE · Universidad de St. Andrews · Escocia

Traducción de Daniela Castellanos Montes · Universidad de St. Andrews · Escocia

TRANSNACIONALIZACIÓN Y (RE)APROPIACIÓN EN LAS RELIGIONES

AFRO-BRASILEÑAS: UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE VIDA

DE UN PAI-DE-SANTO

Transnationalization and Reappropriation in Afro-Brazilian Religions:

A Reconstruction of the Life History of a pai-de-santo 41

J. FLÁVIO FERREIRA · Universidad de Coímbra · Portugal

POR TI ME ESTOY CONSUMIENDO: CUERPO, DESPECHO

Y BRUJERÍA EN EL NORTE DEL TOLIMA

I Am Wasting Away Because of You. Body, Unrequited Love, and Witchcraft in Northern Tolima 65

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

“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 89

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ · Universidad de los Andes · Colombia

“HACER DE COMER” Y BRUJERÍA EN UNA POBLACIÓN RURAL

EN BOYACÁ: “LA ENFERMEDAD POSTIZA”

“Food Preparation” and Witchcraft in a Rural Town in Boyacá: “The Fake Disease” 121

ANA LORENA RAMOS CÓRDOBA · Universidad Externado de Colombia · Bogotá

**COSMOVISIÓN, CHAMANISMO Y RITUALIDAD EN EL MUNDO PREHISPÁNICO
DE COLOMBIA. ESPLENDOR, OCASO Y RENACIMIENTO**

- World View, Shamanism, and Ritual in Pre-Hispanic Colombia: Splendor, Decline, and Renaissance*..... 145
JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

LA COCA. PALABRAS-HOJA PARA CUIDAR EL MUNDO

- The Coca Leaf. Leaf-Words to Protect the World*..... 199
FERNANDO URBINA RANGEL · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

EN EL CAMPUS

- La bruja y la embrujada: un caso de brujería en Bogotá* 229
MARIO H. CARVAJAL MARTÍNEZ · Investigador independiente · Colombia

LO RECIENTE

- Desarrollo y conflicto. Territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas*..... 261
Margarita Serje (coordinadora)

Por: CARLOS ANDRÉS MEZA · Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) · Colombia

- Vinculos virtuales*..... 263
Fabián Sanabria (editor y compilador)

Por: FREDDY GUERRERO · Pontificia Universidad Javeriana · Colombia

- Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana
y el espiritismo en Bogotá* 267
Luis Carlos Castro Ramírez

Por: MARÍA TERESA GARCÍA SCHLEGEL · Universidad Distrital Francisco José de Caldas · Colombia

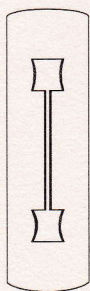
- Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía
y construcción cultural* 269
Maritza Díaz B. y Socorro Vásquez (editoras)

Por: CLARA INÉS CARREÑO M. · Universidad de La Salle · Colombia

<i>Una historia de nuestros otros. Indígenas y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)</i>	273
Héctor García Botero	
Por: JUAN FELIPE HOYOS G. · Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) · Colombia	
<i>¿Criando mariposas o enfermedades? Proyectos de conservación y desarrollo con comunidades indígenas en la Amazonia colombiana</i>	276
María del Rosario Gómez Sánchez	
Por: DANIEL VELANDIA DÍAZ · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
Perfil académico de los autores de <i>Maguaré</i> , vol. 25, n.º 2	280
Evaladores <i>Maguaré</i> , vol. 25, n.º 2	282
Normas para la presentación de artículos	283
<i>Guidelines for Presentation of Articles</i>	285
Índice de artículos científicos publicados en <i>Maguaré</i> , vol. 25 (2011)	287

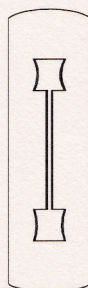
ARTÍCULOS

ARTÍCULOS



MAGIA Y BRUJERÍA

MAGIA Y BRUJERÍA



***I, ME, MYSELF Y LOS DILEMAS
DE LA VOLUNTAD EN KINGSTON, JAMAICA***

***I, me, myself and the Dilemmas
of the Will in Kingston, Jamaica***

HUON WARDLE *

Universidad de St. Andrews · Escocia

TRADUCCIÓN DE DANIELA CASTELLANOS MONTES **

Universidad de St. Andrews · Escocia

* hobw@st-andrews.ac.uk

** dc362@st-andrews.ac.uk

Artículo de investigación recibido: 14 de marzo del 2011 · aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

El rastafarismo y el revitalismo son dos ideologías religiosas que surgieron de la mano de la falta de tierra y la pobreza de los barrios marginales en Jamaica durante el periodo posterior a la esclavitud. A pesar de sus muchas afinidades (que incluyen su proximidad en el escenario urbano), estas formas de religiosidad expresan puntos de vista diferentes sobre el ser y la voluntad. El revitalismo, el más antiguo de los dos cultos, concibe el ser en términos de un *mí* que, aunque dotado de múltiples *dones*, trastabilla a causa de un sin fin de fuerzas espirituales al tiempo que se empeña por encontrar un camino entre un *trabajo* bueno y otro malo. El Rastafarismo, en contraste, enfatiza un yo divinizado y unificado *vis-à-vis* con *Babilonia*, el opresor. Este artículo investiga tales posibilidades divergentes de la auto-expresión a la luz del concepto de “vida de la mente” de Arendt y su visión histórica acerca de la idea de voluntad. Examinó dos individuos que experimentan estas formas religiosas de maneras específicas y bajo circunstancias diversas.

Palabras clave: *Hannah Arendt, la vida de la mente, mí, rastafarismo, revitalismo, yo, Zion.*

ABSTRACT

Rastafarianism and Revivalism are religious ideologies that grew out of the experience of landlessness and slum dwelling in Jamaica during the post-slavery period. Despite many close affinities (including their proximity in the urban setting), these forms of religiosity express quite different views of the self and the will. Revival, the older cult, talks of the self as a ‘me’ that, though endowed with distinct ‘gifts’, is buffeted by multiple spiritual forces and must strive to find a path between good and bad ‘work’. Rastafarianism, in contrast, emphasizes a divinized and unifying ‘I’ vis-à-vis the oppressor, ‘Babylon’. This article investigates these diverging possibilities of self-expression in terms of Arendt’s concept of the ‘life of the mind’ and her historical viewpoint on the idea of willing, and examines two individuals who have taken up these religious forms in specific ways and under distinct circumstances.

Keywords: *Hannah Arendt, ‘I’, ‘life of the mind’, ‘me’, Rastafarianism, Revivalism, Zion.*

En su último gran trabajo, *La vida de la mente*, Hannah Arendt argumenta que la asociación entre el yo (*the self*) y la voluntad (*the will*) fue un desarrollo relativamente tardío de la filosofía occidental. Según ella, Sócrates, uno de los más notables filósofos del periodo clásico, fue el primero en establecer un sentido moral al enfrentar en un diálogo a la mente con ella misma: vivir moralmente es encontrar acuerdo en las voces que forcejean en nuestra mente (literalmente que ponen dificultades en nuestra mente) (Arendt, 1978, pp. 179-193). Sin embargo, no es sino hasta San Agustín con su reflexión teológica en la que se vienen a separar completamente tres aspectos distintos del yo (el ser, el conocer y el querer hacer o disposición-voluntad —*willing*—). De estos tres, el último, o el querer hacer, se distingue como aquel que unifica la relación entre el yo y el mundo y el yo con dios. Es en tanto que yo quiero hacer que soy consciente de que soy y lo que sé toma la forma de un yo que definitivamente actúa. San Agustín llega a esta fuerza integral de la voluntad enfatizando el conflicto entre la voluntad y ella misma. De hecho, es la auto-evidente lucha de la voluntad —un alma que quiere hacer y al mismo tiempo no quiere— la que caracteriza el conocimiento de sí mismo como aquel que (a diferencia de dios) debe actuar en el tiempo (Arendt, 1978, pp. 84-110).

La discusión de Arendt es traída aquí a propósito de un rompecabezas etnográfico: en Kingston, Jamaica, dos movimientos religiosos minoritarios y que están estrechamente relacionados, el revitalismo (*Revivalism*) y el rastafarismo (*Rastafarianism*), abordan, aunque de manera distinta, el problema del yo y la voluntad.

Surgidos del mismo contexto político y económico (como se verá más adelante), ambos movimientos se consideran expresiones tradicionales de la experiencia religiosa de la gente de los sectores más pobres de la sociedad, en palabras de Simpson (1956), manifestaciones de la “subcultura de la dependencia y la mendicidad” (p. 327).

Tanto el rastafarismo (originado en la década de los años treinta) como el revitalismo (surgido en 1860) guardan una gran continuidad histórica entre sí a pesar de sus diferencias ideológicas (Chevannes 1994, 1995, 2006). Sin embargo, más allá de sus similitudes, existe una diferencia que es cada vez más creciente: las iglesias del revitalismo enfatizan la multiplicidad de fuerzas espirituales que actúan sobre,

dentro y al servicio del ser, mientras que el rastafarismo afirma el poderoso carácter unitario y divino del *yo*.

Así, el revitalismo comprende el *yo* como permeable y dominable por fuerzas tanto del bien como del mal. Para Jeanette, una vieja amiga e informante, el papel del *yo* recae en revelar, resistir, contradecir u obedecer dichos poderes. El rastafarismo, por su parte, también clasifica el cosmos en fuerzas divinas y anti-divinas, pero, a diferencia del revitalismo, identifica al *yo* rasta en su singularidad como fuerza divina en contra de *Babylon* (Babilonia) o *Shitstem* (sistema de mierda) y del orden colonial y poscolonial que estos representan. Así, el rastafarismo se aparta del revitalismo en la contundente asociación entre la voluntad del *yo* y el *hombre universal*, cuya voluntad es, a su vez, sinónimo de la voluntad de dios. En palabras de un retórico rasta: “¿Quién eres tú? No hay un tú. Solo hay un *yo*, *yo* y *yo*. *Yo* es tú, *yo* es dios, dios es *yo*” (“*who is You? There is no you. There is only I, I and I. I is you, I is God, God is I*”) (Yawney, 1979, p. 219; Homiak, 1995, p. 167). Por otro lado, en el revitalismo, el individuo (debido a sus dones personales) puede encontrar que su voluntad ha sido tomada por múltiples fuerzas espirituales, situación que contrasta con el “*yo* y *yo*” del rasta, para quien dios y los otros se unen en la voluntad única de un *yo* igualmente único y trascendental en contra de *Babylon*.

Este artículo replantea la propuesta histórica y filosófica del problema de la voluntad en Arendt a la luz de la situación social y poscolonial actual de Kingston, Jamaica. Para ello, pretendo utilizar el argumento de Arendt desde un sentido que no es el exclusivamente filosófico, contraponiéndolo a una realidad etnográfica. Este ejercicio se propone como un primer paso dentro de un análisis concienzudo del estado del conocimiento antropológico sobre la voluntad y la disposición de querer hacer de los seres humanos —campo que presenta muchas limitaciones y problemas epistemológicos (Murphy y Throop, 2010, p. 2)— para así aportar nuevas reflexiones teóricas y perspectivas de investigación etnográfica. Así, por un lado, es mi interés reconocer la relevancia y singularidad de los argumentos de esta autora señalando también sus debilidades y, por el otro, hacer un llamado a que el problema de la voluntad no recaiga únicamente en las construcciones teóricas sobre la agencia y la persona, por más tentadoras que estas sean.

En las teorías estándares sobre agencia, la elaboración de estrategias individuales frente a las reglas del “juego” social otorga un rol predecible a la volición subjetiva en la reconfiguración de las estructuras sociales (véase Bourdieu, 1977, p. 23). Por su parte, en las aproximaciones clásicas al problema de la persona, la voluntad (y sus posibles formas) es un constructo históricamente relativo, tal como lo es para Arendt. Sin embargo, desde esta perspectiva clásica la conceptualización del ser lleva a “ignorar” el *yo*, al ser este concebido como un objeto de estudio que recae bajo el dominio de la psicología (Maus, 1979, p. 61).

Arendt, por su parte, nos presenta un panorama distinto del de Bourdieu o Maus. Para ella, la noción de voluntad es históricamente relativa y la universalidad (y singularidad) del *yo* (y de “la vida de la mente”) es la base sobre la que se fundamenta y legitima la discusión de las potencialidades morales del individuo. Así, bajo el lente de Arendt, podemos distinguir diversas ideas filosóficas del *yo* y de los particulares *yo* que las concibieron. Del mismo modo, en este vasto panorama existen muchas posturas filosóficas y cosmológicas a propósito de la voluntad. Mientras el *yo* piensa construye puntos de vista sobre y para su vida con otros seres específicos en mente. Así, es imposible dar cuenta de estos pensamientos filosóficos sin tener en cuenta el punto de vista de un *yo* específico que los explora, los expone o los desecha. En el caso aquí presentado, dos visiones cosmológicas distintas se codean, entrelazan y superponen en la arena urbana de Kingston. Estas nos hablan de la voluntad y su ubicuidad como referente en la vida de los individuos. A su vez, las experiencias de dos de ellos, Jeanette y Ras Dizzy, nos muestran cómo la voluntad es un problema existencial en sus vidas.

Una etnografía de la voluntad inspirada en la preocupación de Arendt sobre la singular vida mental del *yo*, en mi opinión, debe influir en el quehacer antropológico de tal modo que lleve la reflexión de nuestra profesión más allá de los modos clásicos normativos y deterministas que han hecho del problema de la agencia y la persona las principales fuentes de indagación y explicación de este problema. A su vez, una aproximación etnográfica de este tipo debe permitirnos leer a Arendt de una manera menos lineal e histórica. Del mismo modo, las condiciones actuales de la práctica etnográfica, tanto en Jamaica como en cualquier otro lugar, deben llevarnos a interesarnos cada vez más en la singularidad de los mundos y las vidas de los individuos.

Finalmente, y antes de adentrarnos en la puesta en escena etnográfica como tal, es necesario recalcar la diferencia existente entre los tipos de evidencias que aquí se discuten. El rastafarismo es una forma de expresión pública sobre la cual se ha realizado una considerable cantidad de trabajos. El revitalismo, en cambio, tiene que ver principalmente con relaciones de carácter personal y privado que se establecen con seres angelicales. Sobre este último movimiento, si bien se ha escrito bastante sobre sus expresiones religiosas y rituales característicos, es muy poco lo que se ha dicho sobre la noción de *ser* y concepto del *yo* que prevalece. Como se verá, la presentación y los tipos de evidencia etnográfica expuestos reflejan dichas diferencias.

KINGSTON, JAMAICA: UN OBJETO DE ESTUDIO MUTANTE

La conceptualización de Kingston como objeto social de estudio y, de manera más general, la del Caribe mismo, han cambiado drásticamente desde el comienzo de los primeros trabajos antropológicos en el área a partir de la segunda mitad de la década de los cuarenta. En un primer momento, la antropología de las Indias Occidentales tuvo como preocupación principal la estratificación de clases y razas y la influencia de dichos procesos en la conformación de las instituciones coloniales y sociales de la región. Dicho interés por los patrones normativos de jerarquías basadas en clase y raza desplazó a otras discusiones relacionadas con análisis más estructurales sobre las instituciones sociales en cuestión y su naturaleza; por ejemplo, el interés por entender si eran sistemas integrados (R.T. Smith, 1956; Martinez-Alier, 1974) o segmentos “plurales” (M.G. Smith, 1965); la interrelación entre cultura y trabajo/economía a través del rol jugado por las plantaciones (E. Clarke, 1957) u órdenes alternantes entre estados de jerarquía e igualdad (Wilson, 1973). Las obras literarias de este periodo —por ejemplo, la novela clásica de Mittelholzer, *A Morning at The Office* (1950), o de Naipaul, *The Mimic Men* (1967)— reflejan en sus páginas estas preocupaciones de tal modo que representan el patrón raza-clase como un choque existencial en las vidas de sus protagonistas.

A finales de 1970 y a medida que los estados de las Indias Occidentales se convertían en estados independientes, empezaron a surgir nuevas teorías que intentaban describir los nuevos “escenarios” culturales heterogéneos o sus “sistemas interconectados”.

Los trabajos de pensadores como Lieber (1976) y Drummond (1980) son una muestra de ello. El interés estaba ahora en la habilidad evidente de los individuos de moverse entre y a través de espacios organizados o de adaptar sus repertorios expresivos y crear nuevas clases de culturas locales. Las descripciones de la heterogeneidad étnica y estética de la región y las consideraciones sobre la ambigüedad cultural y el movimiento social se convirtieron en temas cada vez más visibles y recurrentes en las etnografías del área, aunque con un renovado interés por comprender la dimensión jerárquica de los procesos analizados (Carnegie, 2002; Crichlow, 2009; Khan, 2001; Wardle, 2007) a la vez que veían surgir nuevos marcos interpretativos. Era claro que los hechos etnográficos desbordaban los referentes teóricos normativos y trascendían el interés en las instituciones y sus terminologías, temas privilegiados hasta entonces.

Austin-Broos, por ejemplo, describió cómo, desde el punto de vista de un nacionalista jamaicano de clase media, el centro de Kingston se había convertido, durante los últimos años, en una aglomeración de “motivos de desorden” (Austin-Broos, 1995, p. 159). A finales de la década de los setenta, un “ajuste estructural” fue introducido como parte de una serie de políticas a través de las cuales el Estado le hacía frente a esta nueva realidad, dejando de lado las preocupaciones iniciales por temas tales como la redistribución social (Manley, 1982). Como resultado las “actividades generadoras de ingreso en la economía clandestina” se intensificaron a través, principalmente, de la exportación de marihuana (Harriott, 2001, p. 13; Harrison, 1988; Wardle, 2002). Como explica Boxill, “la rápida aceleración de la tasa del crimen [jamaicano] se corresponde con el periodo de mayor expansión (y competitividad) del negocio de la cocaína y sus derivados y su embarque por toda la región” (2006, p. 114).

La mutabilidad irregular de esta ciudad, de la que he sido testigo en las dos últimas décadas, pone de manifiesto la necesidad de revisar las preocupaciones antropológicas y nuestras herramientas de análisis. Reconocer que las instituciones coloniales y proto-nacionalistas y sus aspiraciones han colapsado es quizá la opción más fácil y en nada contribuye a comprender las formas institucionalizadas y los modos de interacción que están siendo gestados (Wardle, 2002). Los cambios de los patrones en las creencias religiosas en Jamaica, si bien difíciles

de interpretar, dan cuenta del surgimiento de nuevas formas de conocimiento cosmológico y recomposiciones en las relaciones con las instituciones establecidas. El punto de partida para el estudio de estos desarrollos contemporáneos jamaquinos debe ser el escrutinio de su pasado. De hecho, las orientaciones transnacionales y cosmopolitas de la Kingston del siglo XXI se remontan, de muchas formas, a las primeras etapas de la historia turbulenta de la isla, y están vinculadas más con ese pasado que con los cambios lentos y “disciplinados”¹ de estratificación rígida del capital del colonialismo tardío (Carnegie, 2002; Wardle, 2000).

Cuando los primeros británicos llegaron a la isla a mediados del siglo XVII, estos, junto con los holandeses y los franceses, trajeron a América nuevas ideas e ideales que redundaron en formas de esclavitud mercantilizada más brutales y socialmente más atomizantes que las empleadas por los españoles y portugueses (Mintz, 2010). El Puritanismo radical llegó al Caribe durante el periodo de la Revolución Inglesa y con él nuevas formas industriales de producción de esclavos. La isla de Eleuthera (libertad) en las Bahamas, por ejemplo, fue fundada por peregrinos puritanos en 1648, poco después de que el primer código de esclavos para el Caribe fuera puesto legalmente en funcionamiento en Barbados en 1661 (Nicholson, 1994). Así, desde el principio de la colonización por parte de Europa del norte, tradiciones no conformistas e iconoclastas de gran libertad religiosa y política existieron en las Antillas al mismo tiempo que se discutían y legalizaban las políticas relativas a la propiedad de esclavos.

Littlewood (1995) ha mostrado que los movimientos ascéticos tardíos en el mundo anglófono de las Indias Occidentales, ejemplificados por el rastafarismo, guardan estrecha relación con algunos de los primeros movimientos radicales en la región. Para este autor, tanto los movimientos tardíos como los primeros vieron en la búsqueda por alcanzar la libertad y en la denuncia de *Babylon*, ejemplificada en las condiciones sociales y la difusión del mensaje sobre el “fin inminente de todas las cosas”, una bandera común. Tales movimientos se

1 Los Jamaquinos que viven en las ciudades frecuentemente utilizan la palabra “disciplinado” como un referente del mundo colonial británico y de manera más general de la gente británica.

caracterizaron, por demás, por tener un sentido vital de la inmediatez espiritual de dios en la vida de los individuos. Así, los movimientos radicales del pasado y los ascéticos actuales viven en “un presente bíblico en el cual los *últimos días* están siendo promulgados [...] en un mundo cuyas explicaciones, expresiones idiomáticas y estilo son [...] bíblicos” (Littlewood, 1995, p. 241).

Lo anterior pone de manifiesto la necesidad de abandonar una única línea histórica como causa o influencia de tales procesos. El panorama es más complejo. La imagen de Benítez-Rojo (1988) de “repeticiones” de patrones auto-similares puede estar más cerca de la verdad².

REVITALISMO, RASTAFARIS Y LA BÚSQUEDA ESPIRITUAL

El revitalismo y el rastafarismo son herederos de estas tradiciones. Sin embargo, y a pesar de su gran influencia en la historia política de la isla, para la mayoría de la población urbana, estos dos movimientos se destacan en la escena citadina por sus características estereotipadas. En el caso de los rastafari estas incluyen rasgos como los *dreadlocks* —cabello largo separado en trozos enmarañados a menudo envueltos en un gorro tejido—, un *tam* y la barba poblada que típicamente acompaña los *dreads* (Barrett, 1977; Chevannes, 1994). Por su parte los revitalistas se identifican por llevar un turbante y un vestido largo y por su estilo de caminar, que es arrastrando los pies, o cuando danzan inspirados por “el espíritu”. Así, cada grupo evoca sentimientos encontrados entre la gente del común: los rastas son ridiculizados por su oratoria altamente filosófica (incluyendo el uso del “lenguaje del yo” o

2 En palabras del propio Benítez-Rojo (1988, p. 1v): “Se ha dicho muchas veces que el Caribe es la unión de lo diverso, y tal vez sea cierto [...] Específicamente [...] las Antillas constituyen un puente de islas que conecta [...] de una manera asimétrica, Sudamérica con Norteamérica. Este curioso accidente geográfico le confiere a todo el área, incluso a sus focos continentales, un carácter de archipiélago, es decir, un conjunto discontinuo (¿de qué?): condensaciones inestables, turbulencias, remolinos, racimos de burbujas, algas deshilachadas, galeones hundidos, ruidos de rompientes, peces voladores, graznidos de gaviotas, aguaceros, fosforescencias nocturnas, mareas y resacas, inciertos viajes de la significación; en resumen, un campo de observación muy a tono con los objetivos de Caos. He usado mayúscula para indicar que no me refiero al caos según la definición convencional, sino a la nueva perspectiva científica, así llamada, que ya empieza a revolucionar el mundo de la investigación: esto es, caos en el sentido de que dentro del desorden que bulle junto a lo que ya sabemos de la naturaleza es posible observar estados o regularidades dinámicas que se repiten globalmente”.

I-language, como se discutirá posteriormente) y los revitalistas por su forma profética de hablar. Del mismo modo, ambos grupos suscitan miedo y respeto por sus poderes mágicos.

Desde una mirada más cercana, los rastafari y los revitalistas se distinguen del resto de tendencias religiosas evangélicas y cristianas por sus teologías (Austin-Broos, 1997). Ambos movimientos hacen uso del simbolismo cristiano y toman la *Biblia* como fuente de conocimiento revelado, particularmente los libros proféticos. Sin embargo, en ninguna de estas teodiceas Cristo ocupa un lugar central y solo viene a ser reconocido como uno más entre los posibles agentes espirituales. Esta situación contrasta con el Pentecostalismo (Austin-Broos, 1997; Wedenoja, 1980). Tanto para los rastas como para los revitalistas, la experiencia religiosa es de carácter criptográfico, pues hay una serie de “signos” del juicio final en el ambiente social que deben ser decodificados por medio del “razonamiento” público e interpersonal, en el caso de los primeros, y por adivinación ritual, en el caso de los segundos.

Las formas públicas y rituales del movimiento revitalista expresadas a través de *bandas* que cantan, bailan, curan y profetizan han sido estudiadas extensamente (Austin-Broos, 1997; Besson, 1995, 2002; Seaga, 1969; Simpson, 1956; Wedenoja, 1978, 1989, 1990). Sin embargo, en dichos análisis ha faltado una aproximación al problema del *yo* y la voluntad. Del mismo modo, en el caso de los rastafaris, la motivación espiritual detrás de la retórica pública ha recibido una menor atención.

Por su parte, las creencias del revitalismo han sustentado la mayoría de los movimientos populares de oposición y resistencia del siglo xx en Jamaica, incluyendo el surgimiento del mismo movimiento rasta (Chevannes, 1994; Elkins, 1977; Moore y Johnson, 2004; Sheller, 1998). El revitalismo, como lo conocemos hoy en día, nació en un momento de gran crisis política y económica en Jamaica que coincidió con la guerra civil norteamericana y que culminó con la rebelión de la Bahía de Morant, comandada por el diácono bautista Paul Bogle en 1865. Dos movimientos distintos del revitalismo tomaron su nombre del recrudescimiento religioso de los años 1860-1861: *Revival* 60 (conocido también como *Revival* Zion) y *Revival* 61 (también denominado Pukumina).

De manera similar, el rastafarismo salió a la luz durante los disturbios coloniales de los años treinta. Las demandas por un auto-gobierno jamaicano, el surgimiento de la Asociación para el

Mejoramiento de la Unión Negra de Marcus Garvey (*Marcus Garvey's United Negro Improvement Association*) y la lucha anti-colonial del General Abyssinian, Ras Kassa y Tafari Makonnen (Haile Selassie), Rey de Etiopía, influenciaron las ideas cosmológicas del *bildung* rasta (Barrett, 1977; Chevannes, 1994; Price, 2009). El Etiopianismo ya era para entonces una tradición con fuerte presencia y antigüedad en Jamaica (Hall, 2010) y los rastas vieron en el liderazgo de Selassie en contra del colonialismo italiano un signo del ascenso africano: Etiopía adquiriría un nuevo significado político. Así, Haile Selassie fue proclamado dios por los rastafaris mientras que el pan-africanismo de Marcus Garvey se convirtió en un aspecto fundamental de la doctrina rasta. El rastafarismo retomó la crítica del colonialismo blanco inmersa en las prácticas del revitalismo y empezó a proclamar estos elementos de manera explícita. Así, mientras lo ocurrido en 1860 y en 1861 se había convertido en un referente indispensable para las creencias del revitalismo, las contingencias históricas particulares y las coyunturas geopolíticas de la década de los años treinta proporcionaron símbolos además de otros elementos integrales para la cosmología rastafari.

Si bien existen patrones convergentes y divergentes en el énfasis de las doctrinas de los rasta y el movimiento revitalista, es importante entender (como para el caso de prácticas religiosas comparables tales como el Bautismo Espiritual del Caribe del Sur y el Vudú de Haití) que el contenido de las creencias es muy distinto entre uno y otro movimiento (Gullick, 1998; Simpson, 1945, p. 39). Entre los aspectos más singulares de ambos movimientos se encuentran la noción y el conocimiento del *yo* y del *ser* que sustentan las expresiones rituales y simbólicas de los revitalistas y rastafaris (Price, 2009).

Del mismo modo, la importancia del individuo es crucial para diferenciarlos puesto que el revitalismo y el rastafarismo coexisten en Kingston junto con una enorme variedad de movimientos y denominaciones religiosas de menor importancia tales como el Bahaiismo (Carnegie, 2002), el Islamismo y cultos a espíritus como Kumina (Ryman, 1984) y Convince (Bilby, 1999). Tal variedad de creencias y cultos coexiste a pesar de la visible preponderancia de las iglesias evangélicas en la ciudad (Austin-Broos, 1997). Así y en medio de dicho escenario, la búsqueda individual de sentido predomina sobre lealtades de parentesco, etnicidad o vecindad. En Kingston, la religión es

primordialmente concebida como un asunto de búsqueda individual (Wardle, 2007). Por ello, a pesar de que existen comunas rasta y vecindarios y hogares típicamente revitalistas, los individuos que profesan y se adhieren a las creencias de uno u otro movimiento conviven en hogares en donde otros miembros de la misma familia profesan diferentes religiones (como la anglicana o católica) o incluso creencias de denominaciones menos importantes (Besson, 2002, p. 268). La fidelidad a una iglesia o credo particular y a sus prácticas es un asunto no cuestionado y que tiene poca importancia en la vida urbana, además de ser plenamente justificable en el caso de que una iglesia particular no satisfaga la búsqueda personal de los individuos. Continuamente y de manera espontánea, nueva gente se va y llega a las iglesias, renuncian o adhieren a sus credos.

Para el censo de 1991, Clarke y Howard observaron un cambio conspicuo en los valores religiosos en Jamaica. En el estado colonial de 1960, solo el 7% de la población no se identificó con un sistema religioso reconocido. Para 1991, sin embargo, aquellos que reconocieron no tener religión alguna habían aumentado en un 30% (Clarke y Howard, 2005, p. 125; Clarke, 2006, p. 115). Desde el punto de vista etnográfico, la afirmación de los dos geógrafos sobre el “aumento masivo” del ateísmo y agnosticismo en las capas sociales bajas jamaquinas es poco sustentable (en Jamaica el ateísmo apenas existe como una elaborada y compleja visión del mundo). En cambio, estas cifras son indicativas de un creciente desinterés y resistencia a identificarse con una iglesia en particular por parte de la mayoría de la población. Sin embargo, para entender mejor estos datos, no es suficiente con reconocer el papel de las continuidades religiosas y las coyunturas históricas en la conformación de las ideas religiosas jamaquinas. Debemos también admitir las tendencias individuales en la actividad religiosa que además están arraigadas con procesos que vienen de años atrás. Del mismo modo, debemos incluir dentro de nuestro análisis las tensiones y nuevas emergencias entre las experiencias y los ideales religiosos y las formas institucionalizadas de religión. Dentro de este marco, la filosofía rasta es solo un ejemplo a propósito de la lucha por la afirmación del individualismo y el anti-institucionalismo que ha llevado a la cimentación de una serie de formas expresivas particularmente distintivas.

YO: PRIMERA PERSONA DEL SINGULAR EN LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA RASTA

La diferencia más diciente en la concepción del *yo* y de la voluntad entre rastafaris y revivalistas reside en el uso gramatical atípico que hacen los primeros del pronombre *yo*. En el jamaquino criollo (así como en otras lenguas anglófonas criollas del Caribe) la primera persona es referida por el uso del pronombre “mí” (en inglés *me*) en vez de “yo”, si bien los hablantes son conscientes de este error gramatical. Así, un hablante del criollo siempre dirá “mí darle eso a él” (*me give him the something*) a sabiendas de que la forma correcta es “yo le di eso” (*I gave him the item*). Los rastafari han reclamado como uno de sus principios ideológicos el uso del *yo* como parte de su crítica a la mentalidad del “mí/me” que ven asociada al *downpression* de Babilonia (términos con los que han descrito la sociedad caribeña colonial y poscolonial)³.

Pero afirmar el poder del *yo* va más allá de simplemente hacer uso de la primera persona del singular, y puede ser visto como una alteración radical y amplia del uso del lenguaje. Las transformaciones y usos creativos en el lenguaje del *yo* rasta (*I-ance*) han sido ampliamente discutidas (Chevannes, 1994; Homiak, 1995; Yawney, 1977; Pollard, 1982). Al respecto Pollard (1982) distingue tres tendencias: 1) la adopción de un vocabulario ideológico en permanente actualización, por ejemplo, la pipa de marihuana se convierte en un *cáliz* con el que se confiesa la condición sagrada de la hierba para los rasta, el cielo es referido como *el cerebro* y Zion significa Etiopía. 2) Las palabras llegan a “tener el peso de sus implicaciones fonológicas”. Así, opresión (*op[up]ression*) se torna en bajo-presión (*downpression*), entendida como una presión ejercida desde arriba, o apreciar (*appreci[h]ate*) en apreci-amor (*apprecilove*), banana se transforma en *librenana* (*freenana*). 3) Por último y más diciente aún es el cambio de la sílaba inicial por *yo* (*I*). Así, por ejemplo, sinceramente se convierte en *Yo-seramente* (*I-cerely*); crear en *Yo-rear* (*I-rate*); naranja en *Yo-ranja* (*I-range*) (Pollard, 2000, pp. 24-29; Simpson, 1985 p. 289). Finalmente, dentro de este conjunto de transformaciones tan creativas la más sobresaliente es el uso rasta del “yo y yo”

3 Hay un paralelo con el uso igualitario y distintivo que hacían los cuáqueros del siglo xvii del pronombre de la segunda persona del singular “te/ti” en contraposición al honorífico y plural “tú” usado por la mayoría (Bauman, 1990).

(*I n I*) para denotar el pronombre colectivo nosotros (*we*). Siguiendo a Faristzaddi (referenciado en Simpson 1985, 288), este lenguaje del yo (*I words*) refleja “una nueva percepción del ser como hombre y nada más, como sujeto y no como objeto”. Si los objetos se convierten en partes de uno mismo o de su ser, entonces la voluntad individual es metonímica de la voluntad de dios (*Jah Rastafari*) y la comprensión subjetiva es afirmada como un aspecto radicalmente trascendente (Wardle, 2007).

El rastafarismo está lejos de ser un movimiento unificado (Homiak, 2005) y la ideología del *yo* da cuenta de su potente activismo y capacidad de transformación. Como Simpson bien lo señala, los cultos del revitalismo tardío se interesaron por la redención religiosa *in situ* de los fieles ante un inminente apocalipsis. Por su parte, la visión apocalíptica del movimiento rasta fue canalizada hacia una acción política comprometida con la repatriación de los *hermanos del yo y yo* (*I and I brethren*) a Etiopía. Sin embargo, las características de dicha política han cambiado con el tiempo. Durante la década de 1940 los activistas rastas irrumpieron en las reuniones revitalistas para denunciar “al hombre blanco y a los traidores negros [...] a aquel que ha engañado y maltratado al pueblo” (Simpson, 1985, p. 287). Ras el Exhortador, un activista jamaiquino notable por su violencia, aparece en la novela clásica de Ralph Ellison sobre la América negra llamada *Hombre invisible* (*Invisible Man*) y escrita en 1940. Homiak (1995, pp. 160-173) sostiene (aportando evidencias) que, durante la segunda mitad de la década de los años cincuenta, un pequeño grupo de rastas ascéticos y beligerantes llamados los *Casa angelical* (*I-gelic house*)⁴, fueron quienes innovaron el uso original del lenguaje del yo y el uso del yo-ismo a pesar de las críticas y de la oposición de otras *casas* o *mansiones* rastas.

Hacia los años setenta, el rastafarismo adoptó una forma de ascetismo más pacifista y la dispersión del lenguaje del yo, las barbas crecidas y los *dreadlocks* (aspectos que no habían sido característicos de los rasta en sus comienzos) surgieron y se esparcieron como íconos de este movimiento. Si bien la asimilación del rastafarismo como un modo de vida comunal o comunitaria ha tenido una menor acogida, hay que señalar, en cambio, que dicho movimiento ha logrado uno de

4 La traducción, como se nota, no es estricta. Se funden las nociones de *ángel* y *yo*. Más preciso sería el término *Casa yo-gelical*. [N. del E.]

sus mayores propósitos políticos: repatriar parte de sus miembros a Etiopía, fundando poblaciones en este lugar (Gomes, 2011). Mientras tanto, facetas del yo-ismo y otros significantes rasta han sido tomados por la sociedad jamaicana y se han difundido en la región Caribe y a nivel global. En cambio, este mismo proceso no ha ocurrido con el movimiento revitalista. Si bien este último tiene una cara pública a través de los desfiles en las calles de Kingston y los *patios de bálsamo* (*balm yards*) donde se realizan sanaciones, además de una fuerte presencia transnacional en ciudades como Nueva York (en donde la diáspora de migrantes jamaicanos ha buscado afianzarlo como un credo importante), este permanece como un asunto esotérico para la gran mayoría de la población.

MÍ: LA VOLUNTAD CONTRARIA Y EL DIÁLOGO CON LOS ESPÍRITUS EN EL REVITALISMO

Según Besson (2002, p. 244):

El revitalismo es esencialmente un culto centrado en la posesión por parte de espíritus, basado en la percepción de un mundo en el que los seres humanos y los seres espirituales están integrados, incluyendo a dios (especialmente el Espíritu Santo) y a los muertos.

Los fieles se comunican con los espíritus a través de danzas rituales, en *balm yards* (en donde ocurren sanaciones) o en improvisadas mesas (u otras locaciones) que son dispuestas en las vigiliadas realizadas a los muertos o en sus propias casas. El agua es el medio principal para efectuar tal comunicación, o como me dijera Jeanette alguna vez: “a los espíritus les encanta jugar y ejercitarse en el agua” (Wardle, 2007).

Conozco a Jeanette desde hace dos décadas. Ella no siempre ha sido una revitalista y su interés en este movimiento y asistencia a las reuniones ha sido más bien inconstante durante estos años. A partir del año 2005 y de manera más sistemática desde el 2008, he venido realizando una serie de conversaciones extensas con ella a propósito de su experiencia religiosa. Juntos, grabamos algunas de estas charlas y ella escribió una historia sobre su propia conversión a este credo (Wardle, 2007). Jeanette comenzó a hacer parte del revitalismo Zion a principios de la década de los noventa motivada por una crisis personal causada por la muerte de su madre adoptiva (Wardle, 2007, p. 570).

Al hablar con ella es claro que sus ideas sobre quién es toman forma en compañía de una multiplicidad de espíritus. Estos se convierten en amigos humanos, en conocidos y parientes y entran en su vida para ayudarla, y también, de vez en cuando, para frustrar sus deseos.

Como muchos de los seguidores del revitalismo, Jeanette le da especial importancia a los dones espirituales que ha recibido personalmente de los ángeles y entre los cuales se incluyen el don de la sanidad y el del discernimiento (don que le permite dar aviso sobre eventos futuros). Los dones existen dentro del ser como capacidades para emprender ciertas tareas. A veces parece que tuvieran una subjetividad y una agencia propia y compulsiva, mientras que en otras ocasiones son los medios por los cuales ella logra ciertos efectos gracias a su insistencia o a la ayuda de los ángeles. Ella sugiere que sus dones siempre han estado presentes en su ser pero que fueron activados solo hasta que “se convirtió al Cristianismo”, es decir cuando se convirtió al revitalismo Zion (Wardle, 2007, p. 571). El uso de los dones está siempre asociado con los impulsos auditivos de los espíritus, quienes si bien continúan sorprendiéndola con su presencia, tienen muchas de las cualidades mundanas de los seres humanos. Según cuenta Jeanette⁵:

Puedes sentir cuando están cerca de ti. Algunos de ellos, cuando llegan son como seres humanos. Como yo entro en la casa y mí verte, tú simplemente dices: “Buenos días”. Tú tienes un ángel que llega y dice: “Buenos días”, sin más. Así que cuando empiezas a escuchar esto, empiezas a pensar si estás loca o qué. Si son las doce del día él viene dice: “Buenas tardes”, si son la noche él viene y dice: “Buenas noches”.

En su descripción de los dones y los espíritus es evidente que para Jeanette la persona es un campo de fuerzas en contienda entre los dones buenos y malos y los espíritus benignos y malignos. Esta estructura de la persona replica el mundo de afuera que está así mismo organizado en cualidades y actores antitéticos. Jeanette explica que:

5 El nombre de la persona mencionada como Jeanette, en este artículo, ha sido modificado con la intención de proteger su identidad. El artículo se refiere a una secuencia de conversaciones y entrevistas con ella durante 1991-1993, 2002, 2004, 2007 y 2010. Las citas de Jeanette en este artículo se han extraído de las entrevistas hechas durante junio de 2007.

Así como en la tierra tú tienes gente buena y gente mala, también tienes ángel malo y ángel bueno. Un ángel malo le dice a la gente que haga cosas malas; los ángeles buenos le dicen a la gente que haga cosas buenas. [...] Y también tienes espíritus buenos que vienen. Si tienen una familia —se refiere a un miembro de la familia— y ellos mueren; si cosas no buenas ellos vendrán. No a hacer daño sino porque las cosas no van bien.

A menudo Jeanette se refiere a una multitud de espíritus que ejercen influencia sobre su vida. Otras veces habla en términos de fuerzas diádicas: el Espíritu Santo contra el diablo, Satán. Su voluntad la ejercita frente a estas fuerzas y poderes contrarios. En una de nuestras conversaciones ella me relató cómo un espíritu no especificado (posiblemente la profeta Miriam, posiblemente el Espíritu Santo) le dijo que debía ir al centro de Kingston a “dar aviso” sobre el inminente peligro que corría la gente allí. Sin embargo, ella rechazó la orden del espíritu “alegando” (*talk[ing] back*), insistiéndose a sí misma y convenciendo al espíritu de que ella no era una “mujer loca”:

El espíritu decirme: “Ve pronto y callada”, y mí no ir. El espíritu decirme: “Ve pronto y callada”, y mí no ir. Y como él decirte y tú no ir (me dijo tres veces) mí decidir decir mí no ir al centro porque mí no ser una mujer loca. Mí contestarle mí misma: “Mí no estar loca” ¿Quién ir al centro? No yo. ¡Mí no ir al centro! Y él me dijo: “Está bien” —con voz suave—, él solo dijo: “Está bien”, silenciosamente: “Está bien”.

El resultado de su resistencia fue, según ella explica, verse, sin saber cómo y a pesar de sus propias intenciones, en el mercado de Kingston. El hecho de que los espíritus puedan sobreponerse al ego y a su voluntad no minimiza la necesidad de contraponerse a sus deseos y resistirlos, aún más en el caso en el que los espíritus ordenen hacer cosas malas, “eres tú [quien] debe controlar tu mente y debes conocer el ángel bueno del malo cuando ellos vienen”.

Basado en conversaciones previas con Jeanette he tratado de entender cuál es la parte del concepto moralmente ambivalente de “ángel caído” que juega un papel en medio de la panoplia de fuerzas espirituales de las que da cuenta la experiencia y sabiduría de esta mujer.

Mi interés surge del hecho de que, a pesar de las declaraciones públicas de que los revitalistas no “tratan con” ángeles caídos (que son entendidos como emisarios del diablo), parece en cambio que de manera individual y bajo ciertas restricciones, sí lo hacen (Wardle, 2007, pp. 574-576). En el año 2008, en respuesta a mi pregunta “¿Qué es un ángel caído?”, Jeanette respondió utilizando un marco peculiar para interpretar los hechos involucrados en tal fenómeno “los dones...de hacer malas...cosas”. Su hijo Andrew interrumpió nuestra charla añadiendo que los dones malignos podían ser utilizados para cosas buenas o malas, como brujería (*obeah*) o medicina (sanidad espiritual):

Jeanette: ¡Ángel caído ahora! —risas—. Eso salió del diablo.

El diablo, algunas personas tienen dones del diablo para hacer cosas muy malvadas. Eso es lo que llaman ángel caído.

Andrew: ¿No es el hombre *obeah* como lo llaman allá? Y al bueno lo llaman doctor de medicina.

Lo interesante de esta descripción es que el ángel caído, visto en otros contextos como un espíritu mediador entre los humanos y Satán, aquí es tomado como un ser humano que hace un uso específico de sus dones espirituales, especialmente de los malignos. El argumento pone de relieve un aspecto recurrente dentro del revitalismo según el cual los individuos pueden encarnar seres espirituales. En este caso concreto el brujo se convierte en un ángel caído, pero en otros casos el practicante de este culto puede convertirse además en la Virgen María o en el mismo Jesucristo (Sheller, 1998, p. 101; Burton, 1997, p. 118).

Simpson advierte que en la mezcla de poderes buenos y malvados que ocurre en el mundo del revitalismo “nada es del todo bueno o del todo malo” (1956, p. 441). A grosso modo podemos aceptar esta afirmación como cierta aunque no es del todo correcta si la trasladamos al campo de la sabiduría y el esfuerzo individual. Puede haber redireccionamiento o ambigüedad que conduzca los poderes buenos hacia los malos o viceversa, sin embargo, la distinción entre fuerzas del bien y del mal recaerá siempre sobre las intenciones del propio individuo. El ser desea hacer en un mar de voces y está auto dividido entre diversos dones que hacen parte, a su vez, de su propia constitución. Existen momentos en que el ser es poseído por los espíritus o por el Espíritu Santo, quienes lo utilizan para realizar distintos actos.

De cualquier modo, es diciente que la descripción de Jeanette ponga énfasis en la batalla que ella misma libra contra estas voces y fuerzas.

Cuando conocí a Jeanette por primera vez en el año 1991, ella hubiese respondido “ninguna” si le hubiera preguntado sobre su posible membrecía a una iglesia. Si bien para ella el rol de los espíritus en su vida diaria ha sido siempre un asunto de sentido común, por aquel entonces ella miraba con desdén a los revivalistas. A este periodo siguió uno de examen intenso de su vida de acuerdo con la cosmología revivalista y los rituales de su iglesia durante los años 1993 e inicios del 2000. Actualmente, Jeanette, aunque sigue siendo una seguidora de este movimiento, tiene un compromiso menor con dicha iglesia y sus creencias han vuelto, una vez más, a ser individuales.

MÍ MISMO: EL *CONTINUUM* MULTIPLICIDAD-SINGULARIDAD DE LA VOLUNTAD

Identificar la multiplicidad espiritual (o panteísmo) como rasgos venidos de “África” y la singularidad teológica (o deísmo) como rasgos de procedencia “europea”, ha sido un motivo recurrente en las discusiones sobre la religión Caribe (por ejemplo Simpson, 1956, p. 441). He mencionado con anterioridad la continuidad entre el rastafarismo (en particular los tempranos cuáqueros) y movimientos más radicales del Protestantismo (Littlewood, 1993, p. 195) y del mismo modo la presencia de símbolos o comportamientos claramente “africanos” o “europeos” que juegan un papel tanto en el Rastafarismo como en el revivalismo. Sin embargo, si solo nos concentramos en estos aspectos, descuidamos otra dimensión a mi juicio más relevante y que tiene que ver con las elecciones y transformaciones que, dentro de este *continuum* multiplicidad-singularidad, hacen los individuos basados en las experiencias de sí mismos.

Como William James indicó hace un tiempo, y como Rapport ha discutido más recientemente, el *yo* puede ser experimentado internamente como plural o singular —al tiempo o consecutivamente— y cada modo puede crear las bases de formas estéticas y expresiones religiosas divergentes (James, 1890; Rapport, 2003, pp. 26-37). James sobrepone el *mí* plural sobre el *yo* trascendental cuando propone que “el mismo cerebro puede favorecer muchos seres conscientes [...] el pensamiento pasajero [...] es él mismo el pensador” (1890, p. 401). Para

el revitalismo y el rastafarismo la polaridad ideológica entre el *yo* y el *mí* es más comprensible si aceptamos que ambos movimientos tienen una fuerte orientación individualista. A pesar de que en el rastafarismo el individualismo político se vuelve más aparente con el uso del *yo*, la lucha espiritual que libran los revitalistas a través de la cual un solo ego batalla contra otras muchas voces y fuerzas dentro y por fuera de sí mismo, igualmente pone de relieve este individualismo. A pesar de que el *yo* del revitalismo es en el sentido religioso un *mí* —un objeto de voces humanas y espirituales— la lucha requiere el dominio personal de estos poderes que se multiplican y diversifican.

Así las cosas, el revitalismo y el rastafarismo parecerían casi polos opuestos si se comparan desde el punto de vista de sus diferencias con respecto a la retórica pública que ambos manejan. Sin embargo, si consideramos el hecho de que fue la casa rasta del *yo-gelic* (*angelic*) la que introdujo el *yo*-ismo, tal vez podamos encontrar más puntos en común entre estos dos movimientos vistos como opuestos (Homiak, 1995). Las voces angelicales también tienen un papel preponderante dentro de la religiosidad rasta y esto puede indicar que fue la experiencia de una extrema multiplicidad espiritual la que llevó a una mayor singularización y divinización del ser, convirtiéndose en uno de los aspectos más sobresalientes de la vida pública de los rasta. Demostrar esta tesis requiere de más estudio, sin embargo, hay evidencias disponibles que indican que esto tal vez fue así.

Durante los años 1991 y 1993 pude compartir, aunque no de manera constante, con el renombrado artista itinerante rasta Ras Dizzy⁶. Juntos anduvimos por muchos lugares de Kingston. Dizzy estuvo al frente de los cambios en el movimiento rasta en la década de los sesenta, como sus narrativas pan-africanas y sus panfletos políticos así lo demostraban. Por aquel entonces me llamaba la atención que Dizzy pudiera llenar las paredes de nuestros recorridos con numerosas figuras arquetípicas, especialmente de vaqueros y jinetes. Tales figuras se repetían y multiplicaban por toda su obra artística, tal vez reflejando los numerosos y heterogéneos encuentros sociales que hacían

6 Ras Dizzy era un artista ingenuo bien conocido en Kingston, Jamaica. Murió en 2008. El artículo se refiere a conversaciones con él durante 1991, 1992 y 2002, pero, en particular, a una que tuvo lugar en julio de 1991.

parte de su experiencia personal. Para las personas que lo rodeaban, este ascetismo y profundo individualismo de Dizzy evocaba reacciones encontradas: pasando por la irritabilidad de la dueña de una de las casas donde vivió (“él pintar toda noche y no dormir”) al divertido y a la vez respetable reconocimiento de “genio loco”, título con el que escuché que lo llamaba la gente en la calle.

Un día, pasando por la Universidad de las Indias Occidentales (University of the West Indies), Dizzy empezó a gritar “¡Es el yo Rastafari el que cabalga sobre la mañana como un ángel!”. Después de decir esto se dirigió a mí, aunque en un tono más tímido, explicándome que no era él el que había hablado sino el *autoclapse*, el apocalipsis (Wardle, 2000, p. 197). Estas palabras de Dizzy fusionaban la singularización de la voluntad divina (*el yo, rastafari*) con el significado de los ángeles de la religión popular jamaicana como precursores del apocalipsis. Ras Dizzy, a través de su actividad política y filosófica, ejemplifica cómo la multiplicidad interior es desplazada por la singularidad divinizada y nos muestra cómo un ser individual múltiple se expande hasta llegar a ser como el mismo mundo que lo rodea. Siguiendo a Homiak, la habilidad de actuar de manera individual dentro de un campo de diferencias que se multiplican es capturada por las expresiones multivalentes rasta de mutuo aprecio (o *apreciamor*), *I-rie*. *I-rie* puede significar “Yo estoy bien” pero también “Yo soy libre de rechazar lo que estás proponiendo” (1995, p. 169).

Estas observaciones etnográficas se refieren a la distinción entre multiplicidad y singularidad en la vida y el mundo de seres particulares. De todas formas, es claro que hay continuidad entre el yo divinizado de los rastafaris y las tempranas personalizaciones de lo divino hechas por el revitalismo y los movimientos pre-revitalistas. Existen similitudes importantes que aparecen entre líderes religiosos de mediados del siglo XIX, conocidos con el nombre de “Ángeles” y quienes persiguieron a los practicantes de *Obeah*, quienes por su parte, y como he discutido previamente en el texto, pueden ser vistos como *ángeles caídos* (Sheller, 1998, p. 102)⁷. La afirmación del revitalista Alexander

7 En un folleto escrito en la década de los años setenta, Ras Dizzy se refiere a sí mismo como “ángel terrible y espantoso y profeta de Dios omnipotente” (cortesía de Herman van Asbroeck).

Bedward, realizada en 1921 ante la policía colonial, en la que decía que él era Jesucristo —“¿debo yo obedecerle y desobedecer la orden de mi padre?”—, y que resultó en su reclusión en el *Kingston Lunatic Asylum*, puede ser entendida dentro del mismo marco.

Tanto en el revitalismo como en el rastafarismo, el *yo* no es visto como pecador por naturaleza, al contrario, este se encuentra expuesto a fuerzas malas y buenas de manera permanente. Las capacidades y las cualidades del ser van de la mano con las agencias que operan en el cosmos y son difíciles de descifrar. En este sentido su concepto está más cerca de visiones maniqueístas o gnósticas que los agustinos denunciaron como heréticas, que de las ideas profesadas por los mismos agustinos. Estas potencialidades que tanto el rastafarismo como el revitalismo le proporcionan al ser en su búsqueda de sentido y que están ambientadas dentro de un escenario caribeño urbano, son dicientes y significativas. Ambos movimientos representan cosmologías de las que pueden hacer parte los individuos, adoptándolas y adaptándolas a sus propias vidas. El rastafarismo ofrece una cosmología centrada en un ser trascendental, en la que la marginalidad es superada haciendo más grandes los alcances del *yo*. El revitalismo, por el contrario, explora plenamente un cosmos en el que hay una multiplicidad de agencias y voluntades. A los revitalistas, la intensidad de la actividad espiritual es lo que más les preocupa, especialmente las danzas en las que el espíritu “agarra” a quien está danzando. De otro lado, el subjetivismo trascendental de los rasta se corresponde en un primer nivel con un tipo característico de pasividad física.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: UNA ETNOGRAFÍA DE LA VOLUNTAD Y DEL QUERER HACER

*Cuando yo trataba de resolverme a servir a mi Dios
y Señor como mucho tiempo había pensado, yo era el que
quería y yo era el que no quería; yo mismo, yo mismo era;
pero ni del todo quería, ni del todo no quería; así peleaba
contra mí mismo, y a mí mismo me deshacía y destruía.*

SAN AGUSTÍN (1824, Libro VIII,
capítulo x, verso 22), *Confesiones*

Para Hannah Arendt, la afirmación estridente de San Agustín del querer individual —“yo mismo, yo mismo era” (*ego, ego eram*)— inaugura una nueva formulación filosófica del ser. A su vez, esta marcada estridencia en el pensamiento de San Agustín es también el signo de su antiguo Maniqueísmo. La “herejía” de los maniqueos consistió en creer que el ser estaba hecho de poderes buenos y malos que continuamente batallaban entre sí, y que cada persona era el microcosmos de la lucha de las fuerzas divinas y antidivinas que tiene lugar en el universo. Para San Agustín, la inherente naturaleza pecaminosa del ser humano y su esfuerzo por alcanzar la redención sientan las bases de la batalla por el libre albedrío dado por dios. Así, no existen almas en contienda con una sola voluntad sino en cambio “un alma fluctuando entre muchas voluntades” (Arendt, 1978, p. 94). En cada acto, la voluntad se impone de manera singular sobre las muchas voluntades y nulidades en contienda y sobre las diversas percepciones que las sustentan (1978, p. 101). Al mismo tiempo, no puede haber redención ante tal contrariedad continua de la voluntad a menos que el querer hacer se transforme en amor: “el amor es la gravedad del alma”, como Arendt afirma siguiendo al teólogo (1978, p. 104). El concepto rasta del *apreciamor* (*apprecilove*) parece cercano a esta idea.

Como conceptos, “agencia” y “persona” surgieron en tanto descripciones de cómo las intenciones, los actos y los intereses expresan o responden a un campo social más grande (por ejemplo, Mauss, 1979; Bourdieu, 1977; Ortner, 2006; Sahlins, 1981; Murphy y Throop, 2010, pp. 12-15). No obstante, Murphy y Throop recientemente han argumentado que la antropología debe todavía mostrar “de manera sistemática [...] cómo la cultura y la voluntad están [...] interconectadas” (2010, p. 2). Para entender los aportes de la perspectiva de Arendt, las ideas de Bourdieu sobre la agencia del antropólogo han de ser tomadas en cuenta. Bourdieu argumenta que el antropólogo debe descubrir de manera activa el “campo antropológico” —el contexto general de socialización— que le ha permitido hacer ciertos hallazgos etnográficos (2005). Su descripción, sin embargo, presenta, desde la consideración de la vida de la mente, cierta circularidad. Primero se hacen los hallazgos etnográficos, luego se busca el campo social que los hizo posibles y en consecuencia los descubrimientos etnográficos anteceden al conocimiento sobre el campo social. Así las cosas, la conciencia sobre el

campo social es una consecuencia de esta búsqueda etnográfica que se da primero y nunca su determinante. Por más verdad o “ciencia” que esto parezca, no podemos decir que este conocimiento del campo como tal sea aquello que en efecto determina las observaciones etnográficas que hacemos. Mirado *a través del tiempo*, lo contrario es correcto —el conflicto entre ideas que llevaron a una aproximación etnográfica condujo posteriormente a una conceptualización del contexto social—.

Así mismo, desde la perspectiva de la vida de la mente, los esfuerzos y deseos de Ras Dizzy, así como sus intervenciones creativas —el ritmo particular y la expresión narrativa siempre en conflicto dentro de sus propios pensamientos—, no estuvieron determinados por su conocimiento o adopción de las ideas y expresiones rastafaris. En su caso ocurre más bien lo contrario. La búsqueda de un sentido espiritual de Jeanette, al igual que la vitalidad de sus acciones tampoco fueron determinadas por el campo social, al revés, han sido los conflictos en su mente los que han reconfigurado dicho campo. He argumentado que un mayor interés en la particularidad de la vida individual de la mente pueda ser considerado como una consecuencia necesaria de la vertiginosa transformación de lugares como Kingston, Jamaica. Este cambio en la dirección de nuestra mirada es además necesario dadas las nuevas condiciones etnográficas que apuntan a una pérdida en la estabilidad de las fronteras físicas y que a su vez delimitan el lugar de trabajo de campo (Wardle, Gay y Blasco, 2011; Wardle, 2012). Una nueva etnografía deberá ir más allá en su intento por describir y entender la vida de la mente y sus conflictos evitando a toda costa reducirlos a un asunto de campos ya determinados y determinantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, San. (1824). *Las Confesiones de San Agustín, enteramente conformes a la edición de San Mauro* (Tomo I, Libro VIII). (Fray E. Zeballos, trad.). Madrid: Imprenta de Don Ramón Verges.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. London: Harcourt.
- Austin-Broos, D. J. (1995). Gay Nights and Kingston, Town: Representations of Kingston, Jamaica. En Watson, S. y Gibson, K. (eds.), *PostModern Cities and Spaces* (pp. 141-159). Oxford: WileyBlackwell.
- Austin-Broos, D. J. (1997). *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press.

- Barrett, L. (1977). *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica*. Kingston: Sangster's Book Stores.
- Bauman, R. ([1983] 1990). *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among 17th Century Quakers*. Long Grove: Waveland Press.
- Benítez-Rojo, A. (1988). *La Isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Besson, J. (1995). Religion as resistance in Jamaican peasant life: the Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari movement. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 43-75). London: Macmillan.
- Besson, J. (2002). *Martha Brae's Two Histories: European Expansion and Caribbean Culture-Building in Jamaica*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Besson, J. (2003). Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2), 281-294.
- Bilby, K. (1999). Neither Here Nor There: The Place of 'Community' in the Jamaican Religious Imagination. En Pulis, J.W. (ed.), *Religion, Diaspora and Cultural Identity in the Anglophone Caribbean* (pp. 311-335). Amsterdam: Gordon Breach.
- Bourdieu, P. ([1972] 1977). *Outline of a Theory of Practice*. (R. Nice, trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boxill, I., Lewis, B., Russel, R. y Bailey, A. (2006). *The Political Culture of Democracy in Jamaica*. Mona: University of the West Indies Press.
- Burton, R.D.E. (1997). *Afro-Creole: power, opposition and play in the Caribbean*. Ithaca: Cornell University Press.
- Canut, C. y Smith, E. (2006). Pactes, Alliances et Plaisanteries : Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études Africaines*, 4(184), 1-86.
- Carnegie, C. V. (2002). *Postnationalism Prefigured: Caribbean Borderlands*. Piscataway, N.J.: Rutgers University Press.
- Chevannes, B. (1994). *Rastafari, Roots and Ideology*. Syracuse. N.Y.: Syracuse University Press.
- Chevannes, B. (1995). Introducing the native religions of Jamaica'. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 1-19). London: Macmillan.
- Chevannes, B. (2005). Understanding a Modern Antique: Challenges to Representing Rastafari in the Twenty-first Century. *New West Indian Guide*, 79(1/2), 79-90.

- Chevannes, B. (2006). *Betwixt and Between: Explorations in the African-Caribbean Mindscape*. Kingston: Ian Randle.
- Clarke, C. (2006). *Decolonizing the Colonial City: Urbanization and Stratification in Kingston, Jamaica*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, C. y Howard, D. (2005). Race and Religious Pluralism in Kingston, Jamaica. *Population, Space and Place*, 11(2), 119-136.
- Clarke, E. (1957). *My Mother Who Fathered Me: A Study of Families in Three Selected Communities of Jamaica*. Mona: University of the West Indies Press.
- Crichlow, M. (2009). *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation*. London: Duke University Press.
- Drummond, L. (1980). The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. *Man*, 15(2), 352-374.
- Elkins, W.F. (1977). *Street preachers, faith healers and herb doctors in Jamaica, 1890-1925*. New York: Revisionist Press.
- Ellison, R. (1952). *Invisible Man*. New York: Random House.
- Glazier, S.D. (1989). Mothering and the practice of “balm” in Jamaica. En McClain, C.S (ed.), *Women as Healers* (pp. 77-97). New Jersey: Rutgers University Press.
- Glazier, S.D. (1990). Ritual Trance and Catharsis: A Psychobiological and Evolutionary Perspective. En Jordan, D.K. y Schwartz, M.J. (eds.), *Personality and the Cultural Construction of Society* (pp. 275-307). London: The University of Alabama Press.
- Gomes, S. (2011). *The ideological and material context of Caribbean and other Rastafari residents of Shashamane, Ethiopia*. (Tesis de doctorado sin publicar). Universidad de St. Andrews, Escocia, Reino Unido.
- Gullick, C. (1998). The Shakers of St Vincent: A Symbolic Focus for Discourses. En Clarke, P. B. (ed.), *New Trends and Developments in African Religions* (pp. 87-104). Westport, Connecticut: Greenwood Press. Westport: Greenwood Press.
- Harriott, A. (2004). The Jamaican Crime Problem. New developments and new challenges for public policy. En Harriot, A. (ed.), *Understanding Crime in Jamaica* (pp. 1-12). Mona: University of the West Indies Press.
- Harrison, F. (1988). Women in Jamaica's Urban Informal Economy: Insights from a Kingston Slum. *New West Indian Guide*, 62(3/4), 103-128.
- Hill, R. (2010). King Menelik's Nephew: Prince Thomas Mackarooroo, aka Prince Ludwig Menelek of Ethiopia. *Small Axe*, 26, 15-44.

- Homiak, J. (1995). Dub History: Soundings of Rastafari Livity and Language. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 127-181). London: Macmillan.
- James, C.L.R. (1963). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology* (Vol. 1). New York: Henry Holt.
- Khan, A. (2001). Journey to the Centre of the Earth: The Caribbean as Master Symbol. *Cultural Anthropology*, 16(3), 271-302.
- Lieber, M. (1976). "Liming" and Other Concerns: The Style of Street Embedments in Port of Spain, Trinidad. *Urban Antropology*, 5(4), 319-334.
- Littlewood, R. (1993). *Pathology and Identity: The Work of Mother Earth in Trinidad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Littlewood, R. (1995). History, Memory and Appropriation: Some Problems in the Analysis of Origins. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 233-256). London: Macmillan.
- Manley, M. (1982). *Jamaica: Struggle in the Periphery*. Worthing: Littlehampton Books.
- Martinez-Alier, V. (1974). *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, M. ([1936] 1979). The Subject: The Person. En *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss* (pp. 57-83) (B. Brewster, trad.). London: Routledge.
- Mintz, S. W. (2010). *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mittelholzer, E. (1950). *A Morning at the Office*. London: Hogarth Press.
- Moore, B. y Johnson, M. (2004). *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*. Mona: University of the West Indies Press.
- Murphy, K. y Throop, C. (2010). Willing Contours: Locating Volition in Anthropological Theory. En Murphy, K. y Throop, C. (eds.), *Toward and Anthropology of the Will* (pp. 1-27). California: Stanford University Press.
- Naipaul, V.S. (1967). *The Mimic Men*. London: Andre Deutsch.
- Nesbitt, N. (2008). *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Nicholson, B. (1994). Legal Borrowing and the Origins of the Slave Code in the British Colonies. *The American Journal of Legal History*, 38(1), 38-54.

- Ortner, S. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Pollard, V. (1980). Dread Talk: The Speech of the Rastafarian in Jamaica. *Caribbean Quarterly*, 28(4), 17-40.
- Pollard, V. (2000). *Dread Talk: The Language of the Rastafari*. Mona: University of the West Indies Press.
- Price, C. (2009). *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*. New York: New York University Press.
- Rapport, N. (2003). *I am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. Oxford: Routledge.
- Rose, D. (2009). Telling Treasure Tales: Commemoration and Consciousness in Dominica. *Journal of American Folklore*, 122(484), 127-147.
- Ryman, C. (1984). Kumina - Stability and Change. *ACIJ Research Review*, 1, 81-128.
- Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Seaga, E. (1969). Revival Cults in Jamaica: Notes Toward a Sociology of Religion. *Jamaica Journal*, 3(2), 3-13.
- Schuler, M. (1980). 'Alas, Alas, Kongo': A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sheller, M. (1998). Quasheba, Mother, Queen: Black Women's Public Leadership and Political Protest in Post-Emancipation Jamaica, 1834-65. *Slavery and Abolition*, 19(3), 90-117.
- Simpson, G. (1945). The Belief System of Haitian Vodun. *American Anthropologist* 47(1), 35-59.
- Simpson, G. (1956). Jamaican Revivalist Cults. *Social and Economic Studies*, 5(4), 321-412.
- Simpson, G. (1985). Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement. *Phylon*, 46(4), 286-291.
- Smith, M.G. (1965). *The Plural Society in the British West Indies*. California: University of California Press.
- Smith, R.T. (1956). *The Negro Family in British Guiana*. London: Routledge y Kegan Paul.
- Wardle, H. (2000). *An Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica*. New York: Edwin Mellen.

- Wardle, H. (2002). Ambiguation, Disjuncture, Commitment: A Social Analysis of Caribbean Cultural Creativity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), 493-508.
- Wardle, H. (2007). A Groundwork for Caribbean Cultural Openness. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 567-583.
- Wardle, H. (2012). Ethnographies of Cosmopolitanism in the Caribbean. En Delanty, G. (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies* (en prensa). Oxford: Routledge.
- Wardle, H. y Gay y Blasco, P. (2011). Ethnography and an Ethnography in the Human Conversation. *Anthropologica*, 53(1), 117-128.
- Wedenoja, W.A. (1978). *Religion and adaptation in rural Jamaica*. (Tesis de doctorado sin publicar). University of California, Estados Unidos.
- Wedenoja, W.A. (1980). Modernization and the Pentecostal movement in Jamaica. En Glazier, S.D. (ed.), *Perspectives on Pentecostalism: case studies from the Caribbean and Latin America* (pp. 27-47). Washington, D.C: University Press of America.
- Wilson, P. (1973). *Crab Antics: The Social Anthropology of the English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven: Yale University Press.
- Yawney, C. D. (1979). Dread Wasteland: Rastafari Ritual in West Kingston, Jamaica. En Crumrine, R. (ed.), *Ritual, Symbolism and Ceremonialism in the Americas* (pp. 165-169). Greeley: University of Northern Colorado Occasional Publications.

**TRANSNACIONALIZACIÓN Y (RE)APROPIACIÓN
EN LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS:
UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA
DE VIDA DE UN PAI-DE-SANTO**

*Transnationalization and Reappropriation in Afro-Brazilian
Religions: A Reconstruction of the Life History of a pai-de-santo*

J. FLÁVIO FERREIRA *

Universidade de Coimbra • Portugal

* juca.ferrer@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 1 de diciembre del 2010 • aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

Este trabajo reflexiona sobre la (re)construcción de las religiones *afro-brasileñas*, asumiendo como plan de fondo sus funciones religiosas de inversión simbólica de condiciones diversas y subjetivas de la subalternidad de grupos en la sociedad. A través de la trayectoria de un *pai-de-santo* (sacerdote) de una religión brasileña de matriz africana en Portugal, junto a la historia de formación de su *terreiro* (centro sagrado de culto), demuestro que el culto religioso transnacionalizado reelabora las expresiones religiosas sobre las dificultades de lo cotidiano. En este caso específico, estas dificultades son tejidas discursivamente tanto por cuestiones *locales* como por cuestiones *globales*.

Palabras clave: *eficacia simbólica, local/global, transnacionalización religiosa, umbanda.*

ABSTRACT

The article carries out a (re)construction of Afro-Brazilian religions, taking as background their religious function of symbolic inversion of the diverse and subjective conditions of subaltern groups in society. Through the life history of a *pai-de-santo* (spiritual leader) of an Afro-Brazilian religion in Portugal and the history of the formation of a *terreiro* (sacred place of worship), the article shows that these transnationalized religious practices rework the religious expressions of the difficulties of everyday life. In this specific case, these difficulties are discursively woven with both local and global issues.

Keywords: *local/global, religious transnationalization, symbolic efficacy, umbanda.*

Introducción

Este artículo tiene dos objetivos principales: 1) Revisitar la historia de vida de un *pai-de-santo* (sacerdote) —*Pai Pedro de Ogum*— y la de su *terreiro/barracão* (espacio sagrado de culto) de *umbanda*¹. El análisis está centrado en un conjunto de situaciones que pude encontrar en visitas a *terreiros* de *umbanda*, sobre todo, en la región de Lisboa y Algarve, sur de Portugal, entre 2007 y 2009². De todas estas situaciones a las que me refiero, la historia de Pedro me parece que es la que más condensa las características de los espacios de culto que he visitado en Portugal. 2) A partir de la historia de Pedro procuro tejer colaboraciones para la interpretación de la *umbanda* en su proceso de transnacionalización, basándome en consideraciones generales sobre este primer balance de los datos que recogí en trabajo de campo.

Es cierto que en Brasil estas religiones de matriz africana³ (*candomblé*, *umbanda*, *xambá*, *xangô*, *batuque*) poseen cultos/rituales más o menos distintos que actúan incluso en términos de afirmación

-
- 1 *Umbanda* es una religión brasileña de matriz africana que sincretiza ciertos cultos africanos (sobre todo de origen *bantú*/Angola-Congo), algunas de las prácticas del espiritismo, de la iglesia católica, y también de cultos amerindios. Sus ritos contemplan el trance/posesión como medio de comunicación entre la vida material y la espiritual. *Barracão* (o *terreiro*) es la designación que comúnmente se encuentra para los espacios de culto. *Ogum* es un *orixá* (divinidad) en la mitología de las religiones de matriz africana de origen *yoruba*. De acuerdo con la mitología, *Ogum* es un herrero-guerrero, señor de la metalurgia y, actualmente, de las tecnologías. El *barracão de Ogum*, espacio dirigido por Pedro, se localiza en la región del Algarve, sur del país.
 - 2 Este trabajo está inserto en una investigación sobre el proceso de transnacionalización de las prácticas religiosas brasileñas de matriz africana, privilegiando la relación entre Brasil y Portugal. Los nombres de los *barracões* fueron modificados, tal como los nombres de los adeptos, *país* y *mães-de-santo* que entrevisté.
 - 3 Aunque la forma más utilizada en la bibliografía en portugués para designar estas religiones sea “afro-brasileira”, hay una tendencia que busca que se utilice “religiones brasileñas de matriz africana”. Esto porque se trata de una gran diversidad de religiones que, entre otras cosas, constituyen un espacio de disputa en el campo de la identidad. Basadas muchas veces en reificaciones del imaginario sobre el colonialismo en Brasil y los modos de vida en el propio continente africano en el periodo colonial, el campo brasileño afro-referenciado resulta cargado de conceptos estáticos acerca de la violencia colonial y de las identidades “raciales” en causa. Es evidente una lucha de poderes que oscila entre las reminiscencias históricas de la devaluación de los cultos “afro” en Brasil por cuenta del colonialismo (y posteriormente del Estado) y el reciente orgullo “afro” protagonizado por el “movimiento negro” y por la libertad religiosa. Esta dinámica está presente en los conflictos entre estas religiones mediante la definición de cuál de ellas sería, de hecho, la que más conserva características africanas (véase Capone, 2004, pp. 28-29 y 139-140).

identitaria y política de grupos que se reconocen con las “culturas” afro-referenciadas —transversalmente presentes en todas las clases sociales—.

En Portugal, más allá de un consumo de lo “exótico”, la *umbanda* parece servir como plataforma de expresión de las satisfacciones/insatisfacciones locales, revelando tanto una apropiación de las “entidades espirituales” brasileñas para la manutención de los cultos como también un discurso “global” en el campo religioso.

La *umbanda*, en este sentido, es ampliamente conocida por su poder de apropiación de los elementos exógenos como forma de adaptación de los nuevos centros de culto. Estos elementos pueden ser físicos (como artefactos incorporados al culto), simbólicos (ligados a los valores que permean distintos ámbitos de la sociedad), o sociopolíticos (como sugieren algunos de los fragmentos de la historia de vida que pretendo presentar). La *umbanda* trata, pues, de la incorporación ritual de problemas y elementos del panorama político-económico local y global a su lenguaje religioso.

Seguramente hay una gran afluencia de portugueses en estos cultos que representan en muchos *terreiros* casi la totalidad de “participantes”. Sucede lo mismo con los “iniciados”⁴. La distinción es que, en general, los “iniciados” siguen en los cultos por largos periodos mientras los “participantes” frecuentan los *terreiros* de acuerdo a sus necesidades⁵. En efecto, esto quiere decir que la religiosidad *umbandista* no es un elemento cotidiano/devocional para gran parte de los participantes portugueses. Pero indica también que hay una abertura por donde la *umbanda* está penetrando en Portugal, popularizándose.

De cualquier forma, este discurso “global” está en sintonía con los problemas actuales en las humanidades, como la relación Norte-Sur —aunque de forma muchas veces poco clara en el discurso religioso—. Mi propósito es resaltar breves especificidades y detalles comunes en los diferentes *barracões* en los que hice el trabajo de campo. Así, se

4 En *terreiros* que visité, en 2011, en Coímbra, región central de Portugal, conté muchas veces entre 85 y 95 participantes portugueses en cultos con entre 100 y 105 participantes en total. Brasileños y personas de otras nacionalidades, en gran parte de los cultos, no son numéricamente relevantes.

5 Retomo estas distinciones entre participantes y funciones rituales más adelante, cuando narro la *asistencia* en la historia de *Pai Pedro*.

torna posible ofrecer más elementos para el análisis de grandes procesos de comprensión del individuo por la incidencia de un saber que se transnacionaliza y que rápidamente construye su propia explicación de los procesos globales/colectivos y de sus contradicciones políticas y económicas.

Parto del principio de que la *umbanda* construye un espacio de *empoderamiento*⁶ de sectores que han sido despojados, en mayor o menor grado, de servicios y estatutos sociales importantes: acceso a la salud, educación, trabajo, igualdad de género, poder de compra y de consumo, soporte jurídico o de la propia presencia del Estado. De esta forma, la dimensión ritual de los cultos representa un espacio simbólico, donde quienes están en posiciones subalternas en la sociedad encuentran su voz.

De hecho, el ejemplo de la salud es perfecto para tejer estas hipótesis. Al centrarse en un discurso global que se ajusta a los temas que en la actualidad se discuten en las humanidades, la *umbanda* se revela como una religión centrada en la vida cotidiana: la armonía se debe a una hermenéutica de los individuos que los reposiciona en una perspectiva sociopolítica más amplia a través del lenguaje espiritual.

Al mismo tiempo, la esfera individual, muchas veces complicada por estos procesos sistemáticos, se considera en el medio litúrgico según la moral *umbandista*. Así, aunque el sufrimiento de un individuo sea causado por cuestiones muy particulares, el discurso religioso lo redirecciona e interpreta de forma colectiva⁷.

Con respecto a la salud, la *umbanda* no propone un sistema exclusivo de tratamiento, sino una combinación de la práctica biomédica con una asistencia espiritual —que todavía utiliza conocimientos de farmacopea— que puede ser útil a las personas que no están conformes moralmente con la interpretación del cuerpo en la biomedicina.

Si entre las causas de las enfermedades están cuestiones espirituales o de conducta, el lenguaje mágico opera como un mecanismo simbólico para (re)conectar al ser humano con una verdad más amplia, para volverlo consciente de la unidad de cuerpo, mente y espíritu.

6 En inglés, *empowerment*.

7 La salud, cuestiones emocionales y el ámbito financiero parecen constituir la mayor parte de las necesidades de los adeptos que recurren a estos servicios.

Se puede conjeturar, pues, que la estrategia *umbandista* para restablecer la armonía de un individuo se basa en una nueva propuesta en términos epistemológicos: la alianza entre diferentes saberes y formas de entender el mundo que rompe con el existencialismo de la biomedicina. Esta perspectiva, desmonta la universalidad de la metafísica occidental que desde el iluminismo tiende a separar la vida social e intelectual de la naturaleza y de lo inmaterial (Lock y Nguyen, 2010, pp. 57-61).

Este fenómeno terapéutico cuestiona indirectamente si el cuerpo biológico es simplemente el objeto universal comprendido en términos de la investigación científica. Además, reclama otras fronteras posibles para el concepto ontológico de la salud y la enfermedad.

Es decir, la *umbanda* desarrollada en Portugal, según mis informantes y mi trabajo etnográfico hasta el momento, presenta una tendencia a revalorizar al individuo y a las problemáticas que componen su “experiencia de aflicción” según una visión crítica de los vectores de fuerzas políticas y económicas en una escala global. Este proceso considera la necesidad de valorar lo humano a través de complementar los parámetros que constituyen el sistema epistemológico occidental con la incorporación de otros valores olvidados desde el colonialismo —y durante todo el proceso que se nombró como Modernidad—, a los cuales podríamos llamar aquí “epistemologías del sur” (Santos et ál., 2004; Santos, 2007, pp. 84-86).

“¡ES NECESARIO TENER FE PARA QUE LAS COSAS OCURRAN!”:

UNA CONTRIBUCIÓN ETNOGRÁFICA AL ANÁLISIS

DE LA RELIGIOSIDAD UMBANDISTA

Pai Pedro de *Ogum* tiene cuarenta años, su centro de culto, el *barracão de Ogum*, está localizado en la región de Portimão, en el sur de Portugal. Mi primera visita fue en mayo de 2008, entré en contacto con él por medio de otro *barracão umbandista* de la región de la gran Lisboa que sabía su dirección (a pesar de que nunca habían entrado en contacto con *Pai* Pedro).

Fui muy bien recibido y por coincidencia era el día de la *feijoada de preto-velho*⁸, una ceremonia conmemorativa que honra a los *pretos-*

8 Plato brasileño hecho con frijoles, aquí ofrecido a las entidades espirituales denominadas *preto-velho*.

velhos —una de las entidades espirituales que componen las “líneas de trabajo” con los guías de la *umbanda* (*caboclo, preto-velho, crianças, baiano, boiadeiro, cigano*)—.

El homenaje a la entidad espiritual contaba con la misma disposición del espacio que se encuentra comúnmente en *terreiros* de *umbanda* en Brasil: un espacio cerrado generalmente pintado de blanco, un *con-gá* con “rendas” (encajes) blancos, flores que varían de acuerdo con el ritual e imágenes de santos católicos que representan los *orixá* —de acuerdo con el sincretismo entre las religiones de matriz africana y el catolicismo en Brasil—, todos dispuestos en escalera. Además, una imagen central que queda encima de todas las otras, la de *Jesús Cristo* representando a *oxalá* —*orixá* asociado a la creación del mundo¹⁰—.

Al lado del *con-gá*, un *ogã* (u *ogan*) comandaba los ritmos del *atabaque*¹¹, cuyas variaciones de la percusión, en conjunto con las letras de las diferentes músicas cantadas, controlan la “apertura” y el “cierre” de los cultos. Así se indica la “llegada” o la “partida” de *entidades espirituales* específicas y se orienta a los *médiums* en el proceso de trance.

Cerca de veinte *médiums*, cuatro niños y algunos invitados, que estaban en la *assistência*¹², componían el número de participantes.

El culto duró cerca de dos horas y luego se estipuló un tiempo para las *consultas*, para que los invitados de la *assistência*, y también los adeptos, pudiesen entrar en la *aruanda* y hacer preguntas a los *médiums* que formaban los *pretos-velhos*. En general, les preguntaban sobre el origen de los males que les afligían y sobre cómo debían proceder para lograr las curas de eventuales problemas de salud, también preguntaban por las resoluciones de conflictos personales, financieros y profesionales.

9 El altar, también llamado *gongá*.

10 *Oxalá* puede ser representado de dos maneras: *oxalá* joven, o *oxaguian*, y *oxalá* viejo, o *oxalufan*. Estas dos variaciones determinan características específicas de los cultos que cuentan con la participación de *oxalá*. Con relación a sus *filhos* (hijos), o individuos que cuentan con su protección, existe un cambio en sus personalidades y en las tendencias a determinados comportamientos y cualidades.

11 El *atabaque* es un instrumento musical de percusión, parecido al tambor. Es de origen africano y suele emplearse para llevar el tono y el ritmo en los rituales religiosos de matriz africana en Brasil.

12 Lugar exterior a la *aruanda*, donde se da efectivamente el culto de los adeptos por la (re)creación espacial de una ligazón entre el mundo terrenal y el mundo de las entidades espirituales.

Las *consultas* desempeñan una función similar a la del “oráculo del veneno”, descrito por Evans-Pritchard entre los Azande (2005), ya que el diálogo entre el *médium* y el *consulente* (consultante) puede ser indeterminado en tanto existe una “imprevisibilidad limitada” de lo que ocurrirá. De esta manera, no es importante qué tipo de comunicación se establezca entre las partes, sino que ocurra. Así, siendo positiva o negativa, tal integración de la vida al ritual como un todo, y también a la representación específica del mundo que lo circunscribe, es posible.

Si bien la evolución de la comunicación entre un *médium* y un *consulente* es imprevisible, esta no escapa a determinadas variantes inherentes al propio culto. Así se completa el ciclo de las vastas posibilidades comunicativas entre lo *sagrado* y lo *humano*, al mismo tiempo en que cada una de estas variantes determina un ordenamiento del espacio, de las personas, y de las manifestaciones de lo sobrenatural.

En general, en la consulta se pueden dar orientaciones para baños con hierbas de purificación con muy pocas palabras; pueden surgir un conjunto de rezos, acompañados de pequeñas ofrendas¹³, a las *entidades* que protegen un individuo; también se pueden dar consejos sobre alteraciones alimentarias o de comportamiento; puede además ser puramente “energética” —con “limpiezas” de la energía negativa que un consultante lleva consigo y que, en parte, provocan sus problemas—, prescindiendo de la utilización de palabras o puede suceder incluso que la propia *entidad espiritual* se rehúse a hablar con la persona, caso que representa una comunicación a través del silencio.

De todas formas, muchas de las personas de la *assistência* y los *médiums* que no participan en ella, y que terminan tomando parte en las *consultas*, siguen al pie de la letra las orientaciones de los *pretos-velhos*, cuya característica más evidente es la de pasar su mensaje a través de parábolas, sin intervenciones directas ni largos discursos.

Todos estaban afectados por emociones fuertes y la mayor parte de las personas parecieron reconocer sus males en hechos del pasado,

13 Utilización ritual, por ejemplo, de velas de colores específicos y utilización de alimentos variados: harina de mandioca, patata, maíz, *cachaça* —o cachaza (una bebida alcohólica muy popular en Brasil derivada del jugo de la caña de azúcar fermentado)—, miel, etc.

del presente y en las proyecciones del futuro a través de las palabras y las orientaciones de las *entidades espirituales*.

Este hecho tuvo dos efectos complementarios. Primero, fortaleció el sentido de “comunidad”. Todos acabaron por escuchar partes de las conversaciones de otros *consulentes* con las *entidades*, silenciados por un tono más suave del *ogã* que seguía tocando el atabaque, mientras los otros *médiums* y la *assistência* cantaban los *pontos* (músicas rituales). Esto hizo que todos se solidarizaran y crearan lazos de confianza entre sí. En segundo lugar, la demostración de confidencialidad de algunos adeptos y sus relatos de mejora de sus aflicciones a lo largo de sucesivas *consultas* confirmaron la eficacia de los rituales.

Al mismo tiempo, la desconfianza y la incredulidad de los menos convencidos sirvieron de punto de partida para justificar parcialmente los orígenes de los problemas de los individuos, ya que aquellas constituyen la base de contraposición del camino que debe ser seguido: “¡Es necesario tener fe para que las cosas ocurran!”, me dijo uno de los participantes al ver que un *consulente* que estaba en la *assistência* se resistía a las enseñanzas del *preto-velho*.

Luego se formó una rueda con todos los asistentes sentados en el suelo y la diferencia entre estar dentro de la *aruanda* y estar en la *assistência* fue quebrada. Las *entidades* marcaron *pontos riscados* (dibujos rituales) en el suelo con la *pemba*¹⁴ para que energías y *entidades* negativas no invadiesen el espacio durante la ceremonia. La *feijoadada* fue ofrecida a todos y las *entidades* fueron convidadas con café y *cachimbos* (pipa) para fumar (estas son las ofrendas preferidas de los *pretos-velhos*).

Al final, todos terminaron sus consultas y las *entidades* se despidieron. Luego busqué a *Pai Pedro de Ogum* para recoger más información. Durante el culto conversamos sobre muchas cosas, mientras yo hacía mi *consulta* con su *preto-velho*; pero *Pai Pedro* es un *médium* “medio-consciente” y no se acuerda integralmente de todo lo que ocurre cuando está en trance.

14 Especie de tiza sagrada que tiene *axé* [energía]. *Pemba* designa también la Ley Mayor que rige todas las cosas. Precisamente por eso los adeptos de la *umbanda* son también conocidos como “hijos de pemba”.

Me dijo que las *entidades* eligen las memorias que quedan después de los *trabalhos* y que, en mi caso, la conversación fue “bastante reservada”. Luego me invitó a tomar un café y empezó a hablar del culto de aquel día. Le pregunté sobre la fundación del *barracão* y sobre cómo él se involucró con la *umbanda*.

Su historia no difiere de lo que se puede comúnmente encontrar en muchos espacios de culto *umbandista* en Brasil —principalmente teniendo en cuenta, como reafirma Ismael Jr. Pordeus (2009), que el mayor incentivo a la conversión de nuevos adeptos a esta religión es la “aflicción”, sea del ámbito emocional, de las relaciones interpersonales o ligada a bienes materiales—.

Pai Pedro me dijo que todo comenzó cuando era niño, aproximadamente cuando tenía cinco años de edad. Desde entonces veía a su madre como una persona que “vivía enferma”. Él es oriundo de un pequeño pueblo localizado en la región de Mesão Frio, norte de Portugal. Me contó que su padre murió poco después de su nacimiento y que desde entonces los problemas de salud de su madre se agravaron. Los familiares, para ayudar a su madre, preparaban tés y hacían rezos que *Pai* Pedro no entendía en aquella época, pero que dijo reconocer actualmente. Eran pequeños rituales relacionados con la “brujería”, el catolicismo popular y el saber tradicional local¹⁵.

Frecuentemente iban a Vila Real, ciudad de la región con mejores recursos en relación con las consultas médicas. A veces, por falta de médicos en determinadas especialidades o de exámenes médicos específicos, *Pai* Pedro dijo acordarse, vagamente, de haber visto a su madre irse a Oporto o a Lisboa. Los médicos le prescribieron medicamentos variados, le ordenaron muchos exámenes, pero nunca lograron un consenso sobre las causas de los problemas de su madre.

Pai Pedro no supo decirme cuáles fueron específicamente esos problemas: él era sólo un niño y los adultos no hablaban con él de lo que estaba pasando, pero me dijo que la madre “estaba muy enferma; estaba así hacía ya un tiempo” y que “nada de lo que hacían, con médicos u otras cosas la ayudaba”.

15 Para un análisis sobre la sabiduría popular religiosa en Portugal, véase Espírito Santo (1990). Para una perspectiva sociológica de la *umbanda* en Portugal y sus variaciones rituales, en lo que respecta al proceso de sincretismo y al surgimiento de ritos locales, véase Pordeus, Jr. (2009).

Con el paso del tiempo, los persistentes problemas de salud llegaron a ser parte de su día a día. *Pai* Pedro recuerda que su madre muchas veces no tenía fuerzas para cuidar de él, dejándolo frecuentemente al cuidado de su tía materna. Cierta día, cuando estaba a punto de cumplir los siete u ocho años de edad, los vecinos prepararon una pequeña fiesta para recibir un pariente “de fuera”, el hijo de un señor del poblado que se fue desde muy joven a Brasil. Este hombre, que venía a conocer a su familia y a quien sus tías y primas llamaban Augustinho, quería instalarse en la ciudad, si podía encontrar un trabajo profesional. Su objetivo era conocer a sus parientes y también esperar la solución de cuestiones familiares en Brasil que de resolverse llevarían a un eventual retorno de su padre a Portugal para que pudieran vivir juntos.

Se dio inicio a la fiesta, con algunos invitados y curiosos del pueblo, ya que, como me dijo *Pai* Pedro, en aquel momento “las personas de afuera siempre llamaban la atención”¹⁶. Me contó detalles de la fiesta y destacó el momento en que su madre entró en la sala para saludar a Augustinho, quien, sin nunca haber tenido noticias de los familiares o amigos de su familia, la miró con firmeza y le dijo que sabía cuál era la causa de sus problemas.

En principio, esta situación causó cierto malestar. Hoy, cuando *Pai* Pedro la recuerda, se lo atribuye a dos motivos principales: la gravedad del tema, que perturbaba a su madre y a todos los familiares y amigos desde hacía algún tiempo, sin avances o perspectivas de solución y la sorpresa de que un “forastero”, familiar de sus vecinos —que no tenía noticias de sus parientes o de aquel lugar— tuviese conocimiento de su estado de salud.

Al final de la fiesta, Augustinho la llamó, junto con algunas otras personas, y les contó que era un practicante de *umbanda*, una “religión brasileña”. Le explicó a la madre de *Pai* Pedro de qué se trataba y le dijo

16 De hecho, de acuerdo con las fechas que me fueron dadas a lo largo de la entrevista, identifiqué que conversábamos de acontecimientos ocurridos a mediados de los años 1971 a 1973, en un poblado del norte de Portugal. Cualquier extranjero que viniese a instalarse en el poblado en aquel momento debería llamar mucho la atención. En este periodo Portugal se caracterizaba por ser un país de emigrantes. La inmigración de brasileños, por ejemplo, la más representativa actualmente, ocurrió de forma relevante entre finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990, como apunta Góis (Góis et ál., 2009).

que su problema estaba en el “lugar donde ella nació”. Allí, en aquel poblado, ella jamás pudo descubrir que poseía una especie de aptitud (pero también obligación) para ser *médium* y que sus males de salud se presentan como la “llamada del [su] santo”, de sus *guías*, para el desarrollo de sus cualidades espirituales.

El uso de la “llamada” de los *santos/guías* como explicación para la enfermedad de los individuos es muy común en las religiones brasileñas de matriz africana. La relación entre lo humano y los *orixás* en el *candomblé*, por ejemplo, análoga a las configuraciones comúnmente encontradas en la *umbanda*, pretende establecer una armonía entre el *aiê* —el mundo material— y el *orun* —el mundo espiritual (Rabelo et ál., 1998, p. 8)—. Esta armonía es alcanzada mediante una serie de obligaciones individuales y colectivas regidas por principios éticos y de conducta. El cuerpo del individuo acaba por ser uno de los medios de anunciación del nivel de agrado de las *entidades espirituales*, mediante sus actitudes —principalmente después de la toma de conciencia de su aptitud/obligación de ser *médium* (ídem, p. 25)—.

De la misma forma que una *entidad espiritual* puede ofrecer tratamientos de cura y consejos para problemas personales, una eventual desarmonía entre lo humano y lo divino —sobre todo cuando un individuo transgrede su relación con *orun*— puede favorecer la aparición de nuevas enfermedades.

En otro contexto, Meneses (2004) entrevista a *Papá Zimba* y *Mamã Tamele*, ambos médicos tradicionales mozambiqueños que trabajan con los espíritus *manguni*. Tanto Zimba como Tamele dicen haber contraído la “enfermedad de los espíritus”. O sea, en cierto momento de sus vidas empezaron a presentar complejas sintomatologías, avisos de la convocatoria de lo sagrado para el inicio de sus actividades como curanderos. Esas sintomatologías solamente fueron solucionadas a medida que estudiaron y empezaron a trabajar como tales.

A través de un lenguaje mágico, la *umbanda* y las otras religiones brasileñas de matriz africana encuadran al individuo en un contexto ampliado, donde la mejoría o retroceso de sus estados de salud y de sus enfermedades pasan muchas veces por su relación con lo “sagrado” y también por sus acciones para con los otros que están alrededor.

Por medio de una “semiología espiritual”, que alberga códigos éticos en los más variados aspectos de su vida, un *médium* o un

pai-de-santo pueden indicar cuáles son las fuerzas que interfieren en el cuerpo y en el día a día de cada uno y que acaban por constituir la base de su “aflicción” (Seligman, 2005)¹⁷.

Finalmente, Augustinho convenció a la madre de *Pai Pedro* para que se iniciara en *yemanjá* (también *iemanjá* o *yemoja*), *orixá* de origen yoruba y conocida popularmente en Brasil como “reina del mar”. *Pai Pedro* no recuerda con certeza cuánto tiempo pasó, pero dice que “fue poco” antes de que su madre, junto a Augustinho, pasara a realizar *ebós*¹⁸.

Con los *trabalhos*, su estado de salud mejoró progresivamente, hasta que dejó de sentirse enferma y su sintomatología desapareció. Fue así como *Pai Pedro* fue gradualmente entrando en contacto con la *umbanda*. Su madre continuaba los *trabalhos* y, cada vez con mayor frecuencia, realizaba consultas en casa para algunos amigos y personas que la buscaban desde las aldeas vecinas. Casi todos la buscaban para contarle problemas de salud, la falta de un diagnóstico clínico específico o la ineficacia de un tratamiento¹⁹. Sin embargo, no describía a las personas que la buscaban lo que hacía. Tampoco para ella las cosas estaban claras. *Pai Pedro* no quiso detenerse en este punto, pero dijo que su madre era considerada una especie de bruja.

Cuando casi tenía doce años, *Pai Pedro* empezó a tener visiones y a comunicarse con *entidades espirituales*. Poco tiempo después, bajo las indicaciones de uno de los *guías* de su madre, Pedro fue “iniciado” y le fue revelada una misión: la de “formar *pais* y *mães-de-santo*” en pequeños *terreiros*, con vistas a promover “prácticas de caridad y de curación” y a ayudar, junto con otros *médiums*, a divulgar la *umbanda* por Portugal.

17 Es importante resaltar que justamente esta amplitud del nuevo encuadre del individuo, conjugado con su relación con lo sagrado, termina por oponerse a la naturaleza del sistema terapéutico y del reequilibrio del individuo propio de la perspectiva causal del abordaje biomédico (véase Taussig, 1980; Young, 1982).

18 *Trabalhos* y ofrendas a algunas divinidades.

19 Para observaciones sobre la alteración de la inversión pública en el área de salud en Portugal, sobre todo en cuanto a los porcentajes de inversión y uniformidad del sistema público y del acceso de la población a la salud en las décadas de 1960 y 1970, y confirmar la precariedad del servicio público de salud para la mayor parte de la población nacional frente a los otros países de Europa, véase Baganha (s.f.).

Después de muchos años desarrollando su aptitud/obligación de ser *médium*, Pai Pedro recibió un “recado” de un *caboclo*, uno de los *guías* de su madre, y de un *preto-velho*, el mismo que la ayudaba en los *trabalhos*: según este llamado él debía ser elevado a *pai-de-santo*²⁰ y en un año debía salir de su poblado y mudarse a otra ciudad, en la región central del país, para montar su *barracão*.

Las *entidades* le aseguraron que iban a “protegerlo”, a “cuidar de sus caminos” y que “a través de la fe” encontraría después un empleo y un lugar apropiados para el culto. Y así pasó. Pai Pedro participó en un concurso y se convirtió en funcionario público, después de haberse mudado. Esto le permitió garantizar cierta “despreocupación con relación a [su] sustento”, consiguiendo así determinada comodidad para el inicio de los *trabalhos*.

Listo su *barracão*, ganó nuevos adeptos. Inicialmente contaba apenas con la ayuda de Augustinho y de algunos *consulentes* que habían sido anteriormente ayudados por su madre, y que viajaban algunos fines de semana para participar en los cultos. De los que participaron en las *consultas*, casi todos asistían por problemas financieros y de salud.

Pai Pedro me contó que no todos eran invitados a adherirse al *barracão*; especialmente los que recibían como consejo el “desarrollo espiritual” como forma de tratamiento eran muchas veces encaminados a otros *barracões* o incentivados a buscar otras formas de terapia. El motivo de esta redirección residía en la “selección energética” que las propias *entidades* realizaban, con el fin de permitir solamente la entrada de personas que pudieran ser futuros *pais* y *mães-de-santo*. El propósito de este movimiento sería proporcionar la formación de centros de culto que contribuyesen posteriormente a la difusión de la *umbanda* en otros puntos de Portugal y de Europa.

20 La elevación de un *pai-pequeno* a *pai-de-santo* implica la apertura de su propio centro de culto. Para el *pai-pequeno*, este es también un rito de paso hacia la posesión del grado político-jerárquico más elevado en la *umbanda* y en el *candomblé*, mientras que se desliga parcialmente del grupo original para seguir su propio camino espiritual, su misión. *Pai-pequeno*, o *babakekerê* en el *candomblé*, por ejemplo [también *iyakekerê* en el caso de tratarse de una *mãe-pequena*], es el segundo sacerdote del *axé*, el primero a substituir al *pai-de-santo* o a la *mãe-de-santo* del *terreiro/barracão* en la eventualidad de su ausencia. Un *pai* o *mãe-de-santo* está siempre asociado a un *orixá*, que lo protege y acaba por condicionar el funcionamiento de su centro de culto —los funcionamientos son muchas veces divergentes entre sacerdotes iniciados para diferentes *orixás*—.

Todos estos detalles sumados componen lo que *Pai* Pedro definió anteriormente como los “caminos [que serían] cuidados” por las *entidades espirituales*. Estas *entidades* le “propiciaron” las condiciones para los inicios de los *trabalhos* (empleo, despreocupación financiera, un espacio para el culto, etc.).

Escogió la ciudad donde debía mudarse y montar su *barracão* a través de una visión espiritual en la que vio que la mayor parte de los futuros *consulentes* lo buscarían por problemas relacionados con la salud, una de las funciones esenciales espirituales de *Pai* Pedro²¹. De la misma forma, estas *entidades* preveían justamente que, en aquel lugar, los nuevos iniciados en la religión tendrían las condiciones espirituales ideales para convertirse en futuros *pais* y *mães-de-santo*.

De acuerdo con este contexto, emerge entonces una religión que planea desarrollarse de forma tentacular; no a través de la incorporación masiva de nuevos adeptos, sino a través de la constitución de estructuras que puedan garantizar, cuando llegue la hora, su presencia en mayores extensiones geográficas, dado que un número elevado de potenciales *pais* y *mães-de-santo* significa también la apertura de muchos centros de culto. Este es el movimiento que parte de Augustinho, pasa a la madre de Pedro y, a su vez, pasa a este último.

El discurso de *Pai* Pedro no es el único que menciona tales “estrategias”. En los *barracões* de las 7 *encruzilhadas* y en el *comando da Virgem Maria*, localizados respectivamente en la zona de Sintra y en la zona de Portimão (sur de Portugal), me fueron contadas historias muy similares a las que recogí en el *barracão de Ogum*.

Del *barracão 7 encruzilhadas* se formó un espacio de culto en la región periférica de Londres. Este acabó por tener una formación muy parecida al *barracão de Ogum*, sobre todo en cuanto a las cuestiones laborales del nuevo *pai-de-santo* y también a las condiciones del día a

21 Sin embargo, debo resaltar aquí que, de hecho, al margen de algunas personas que se encontraban enfermas y que no habían logrado pronósticos clínicos, una gran parte localizaba sus sufrimientos en el área de la psicología. Los consejos espirituales y la parte ritual se efectuaban a través de charlas. De todas formas, el paralelismo de estos ritos con el tratamiento en la biomedicina (presente en muchos de los casos de enfermedades en el *terreiro*) se asemeja a un contexto de pluralismo terapéutico, que todavía necesita ser más estudiado. Es cierto que el fenómeno *umbanda* sigue siendo limitado y no tiene un número elevado de practicantes en Portugal, pero este número es creciente y en los próximos años el escenario general será más tangible.

día y del centro de culto. En mi última visita al centro de culto de las 7 *encruzilhadas*, se discutía la posibilidad de formar un *barracão* más en Ámsterdam, que posteriormente se encargaría de apoyar la formación de otro *barracão* en Berlín.

En el *comando da Virgem Maria*, las actividades fueron cerradas dos veces por fuertes divergencias internas sobre la elección del próximo sitio para abrir un centro de culto. Algunas disputas jerárquicas por poder y fuertes críticas directas entre los adeptos —con relación a la conducta religiosa de cada uno— terminaron por ser proyectadas en las discusiones sobre quiénes ocuparían determinados puestos rituales con la salida de algunos integrantes. Este fenómeno es popularmente conocido entre los practicantes *umbandistas* y *candomblés* como *fuxico-de-santo* (rumores y chismorreos) (véase Maggie, 2001). A partir de ese momento, empezaron a discutirse los lugares para la apertura de los nuevos *barracões*, para los cuales dos nuevos *pais-de-santo* estaban siendo preparados, inclusive con el fomento de intercambios de experiencias entre estos y diversos *terreiros* en Brasil.

Se formó un equipo que viajó durante dos meses por ciudades del nordeste brasileño para establecer contacto con *terreiros* y formalizar la invitación a los *pais-de-santo* brasileños para visitar y apoyar los *barracões* portugueses. Precisamente por esta serie de intercambios que los *barracões* portugueses estaban interesados en promover con los centros de culto en Brasil, se creó, en 2008, la REUCA²² y, anteriormente, la FEUCA²³, en un intento de establecer comunicación entre los adeptos y los *barracões* de pequeña dimensión todavía desconocidos en Portugal, Brasil y el resto de Europa.

Pai Pedro no conocía los *barracões de las 7 encruzilhadas* y del *comando da virgem Maria*. Al contarle las similitudes que encontré entre su centro de culto y los otros que había conocido, me contestó que no le sorprendían las formaciones de los centros de culto ni el sistema de selección de nuevos adeptos, dado que el precepto básico es expandir la religión. Me dijo que esto no es una voluntad de los *pais-de-santo*,

22 Red Europea de Umbanda y Cultos Afro.

23 Federación Europea de Umbanda y Cultos Afro.

sino un “mandato” de las *entidades* para el “pueblo de *aruanda*”²⁴. *Pai Pedro* terminó nuestra conversación señalando que este “mandato” es parte del propio *plan espiritual* para que los “lugares con más recursos” y que históricamente ejercieron “poder sobre otras regiones y países”, pasen a reequilibrar su “forma de vivir y crear armonía entre los pueblos”.

O sea, *Pai Pedro* habla de la posibilidad de otra concepción del mundo, partiendo de los lugares que más tuvieron (y que aún tienen) influencia sobre la forma en la que nos vemos a nosotros mismos, agregándoles saberes *subalternos* que ellos mismos ayudaron a generar con el proceso colonial: otra economía de saberes en la relación Norte-Sur (Santos, 2004, 2007).

Según lo que pude percibir de la explicación de *Pai Pedro*, la *umbanda* puede llegar a protagonizar una “lucha”: entrar en una “lucha” global por los derechos e igualdades para todos, aunque su efecto sea en el campo simbólico de la vida cotidiana.

Actualmente el *barracão de Ogum* cuenta con aproximadamente treinta *médiums*, de los cuales cerca de veinte tienen una fuerte presencia en los cultos. La mitad de ellos podrán llegar a ser los nuevos *pais y mães-de-santo* que el centro de culto formará en los próximos siete años.

ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

De estos acontecimientos emergen varios elementos que considero factores “contra-hegemónicos” en la expansión de la *umbanda* en Portugal. Son elementos propios de la historia de *Pai Pedro*, pero que pude encontrar, de forma semejante, en muchos otros *barracões* a los que tuve acceso, sobre todo bajo la perspectiva de una reflexión epistemológica que promueve el diálogo entre elementos sociopolíticos e históricos.

Por un lado, Portugal —ex metrópoli colonial— y, por otro, los conocimientos de una antigua colonia que llevan a un *empoderamiento* y a una inversión de la condición subalterna de los grupos y sistemas

24 Hay que aclarar que todos los pasos dados por los *barracões* y sus *médiums* son previamente determinados por el “plan espiritual”.

de creencias en la sociedad. Se acepta comúnmente, en el medio académico brasileño, la idea de que las *entidades* de las religiones brasileñas de matriz africana representan personajes de la historia colonial del país y que la “identidad” de cada una está llena de significados, que ofrecen a los individuos el acceso a verdades/conceptos universales.

Así, el *preto-velho* representa al esclavo negro que consigue alcanzar una edad avanzada contrario a la baja expectativa de vida de los esclavos en Brasil colonial y reunir así una gran experiencia. Él es el “patriarca de la raza, cuya sabiduría parece serle conferida por el peso de la edad, aquel que debe ser escuchado y cuyos consejos deben ser seguidos”, se caracteriza por una “tolerancia, por la rústica simplicidad y por un profundo sentimiento de caridad” (Barros, 2010, p. 21)²⁵. Los *boiadeiros* representan a los trabajadores rurales, los vaqueros; el *sertanejo*²⁶ y su sabiduría, “la mezcla de razas, un pueblo mestizo con sus costumbres, supersticiones, creencias y fe” (Barros, 2010, p. 34)²⁷; Los *ciganos* (gitanos), el pueblo que vaga sin destino, sin camino cierto; los *caboclos*²⁸, a los indios después de la llegada de los europeos, al mestizaje y también a algunos líderes de aquellas civilizaciones que estaban antes de los colonizadores y así podría continuar con otros personajes.

Pai Pedro mostró, con sus memorias, que estamos tratando de saberes generados por grupos que estaban al margen de la sociedad, donde una vez fueron (re)creados *santos*, *guías* y *orixás*. Nos mostró también otras (re)creaciones: frente a las dificultades de acceso a la salud, por cuestiones estructurales del país o por cuestiones económicas individuales —o por las limitaciones del propio sistema biomédico y de su relación orgánica causal con los estados de salud y enfermedad—²⁹, un pequeño poblado en el norte de Portugal se convirtió en un escenario de aplicación de un saber que aquí podemos calificar como “tradicional”.

25 Traducción libre.

26 Este término retrata una identidad conceptual relacionada con el periodo colonial brasileño y hoy es utilizado como sinónimo de campesino.

27 Traducción libre.

28 Descendiente de indígenas catequizados por los jesuitas.

29 Véanse, entre otros, Good (1977), Taussig (1980), Young (1982), Verani y Morgado (1991).

Es cierto que el caso de la madre de *Pai* Pedro se remonta a las décadas de 1960 y 1970, pero la continuación de este proyecto, en el sur de Portugal, le confiere actualidad. De los veinte *médiums* presentes en el día del culto en homenaje a los *pretos-velhos*, todos eran portugueses y solamente el *ogã* —que trabaja en aquella región como instructor de *capoeira*— era brasileño. Sobre él, *Pai* Pedro bromea acerca de lo “difícil [que es] encontrar un portugués con ritmo para tocar los atabaques”.

El predominio de portugueses fue un fenómeno que se destacó en todos los *barracões* a los que tuve acceso, lo que terminó por desligar la *umbanda* de la perspectiva de una religión de pura afirmación de inmigrantes brasileños en Portugal.

Además de esto, se demuestra la extraordinaria capacidad de la *umbanda* para desarrollarse en los más variados espacios —y la consecuente conquista de adeptos en el nuevo lugar de práctica—. No obstante, no puede perderse de vista una esencia general del culto que nos posibilita, por ejemplo, admitir que los ritos de los centros de culto brasileños y portugueses son empleados de acuerdo con lo que es, de forma general, la estética *umbandista*.

En relación con el desarrollo y la apropiación de elementos locales en Portugal, se puede destacar la incorporación *umbandista* del Dr. Sousa Martins (1843-1897), médico y profesor catedrático de la Facultad de Medicina de Lisboa que se identificó por realizar curas espirituales después de ser influenciado por la doctrina sistematizada de Allan Kardec (2008)³⁰. Al Dr. Sousa Martins se le atribuyen curas, inclusive después de su muerte, y se realizan cultos (pedidos de curación y agradecimientos por bendiciones) hasta el día de hoy, en el campo de los

30 Allan Kardec era el seudónimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), matemático y pedagogo francés conocido en la doctrina espírita como el “padre del espiritismo”. Su libro más conocido es *Le Livre des Esprits*, publicado por primera vez en 1857. De acuerdo con el IBGE (Instituto Brasileño de Geografía y Estadística), el número de adeptos del espiritismo rondaba los 2,3 millones en el año 2000 y representaba ya en aquella época una de las religiones (a pesar de tratarse de una “doctrina”, el IBGE la define como “religión”) que más crece en Brasil. El perfil, por así decirlo, de los adeptos de la doctrina espírita se destaca tanto por el número elevado del total de individuos practicantes como, según el IBGE, por representar el mayor nivel relativo de escolaridad de los adeptos frente a las otras religiones analizadas por el instituto.

Mártires da Pátria, frente a su estatua, localizada frente a la Facultad de Medicina, en la región central de Lisboa (Bastos, 2001)³¹.

El culto al Dr. Sousa Martins tiene una fuerte carga simbólica por ser practicado por personas de determinados estratos sociales en Portugal; sobre todo porque se basa en la memoria de curaciones espirituales atribuidas a un “hombre de ciencia”. Este culto es practicado inclusive a veinte metros de la entrada principal de la Facultad de Medicina de Lisboa, *locus* de una racionalidad que sustenta una perspectiva existencialista de los estados de salud y de enfermedad.

Casi con la intención de poner énfasis en la relación entre el plano “físico” y el plano “espiritual”, los relatos de *Pai* Pedro, según él mismo hace notar, terminan por evidenciar la necesidad de completar los conocimientos “científicos”, a través de la acción del conjunto de saber “tradicional”.

En ambos casos —el del culto al Dr. Sousa Martins y el de los *barracões* que comparten la “misión” del *barracão de Ogum*— está presente este elemento de “lo incompleto”, de la búsqueda de algo que pueda reposicionar el saber médico-científico y su perspectiva del cuerpo, a través de otro sistema más flexible u holístico, un sistema que aminore la “pasividad” impuesta al enfermo por el sistema biomédico.

Pai Pedro subrayó la necesidad de pensar sobre los límites y los condicionamientos epistemológicos a los que estamos sometidos. Este punto puede ser observado en los *barracões* enfocados a las prácticas curativas, a través de los frecuentes relatos de los adeptos o *consulentes* acerca de la ineficacia o imprecisión del diagnóstico clínico.

En lo que se refiere a las prácticas curativas, de acuerdo con los relatos de *Pai* Pedro, la *umbanda* puede insertarse en una reflexión que considera las formas por las cuales la “vivencia de la enfermedad” y la “experiencia de la vivencia de la enfermedad”³² son construidas y encuadradas en el campo religioso.

De la misma forma, la *umbanda* muestra cómo los procesos de cura son absorbidos en la vida cotidiana por los nuevos adeptos: trata lo colectivo. Busca en lo social, en lo político, en lo cultural y en lo económico elementos que luego son convertidos a la lógica ritual.

31 Para más información sobre la vida y obra del Dr. Sousa Martins, véase Pais (1994).

32 Véase Good (1994).

Al mismo tiempo, a partir de ellos, promueve (re)significaciones de las conductas interpersonales, asociadas indirectamente a obligaciones rituales individuales, sistematizadas por una ligazón colectiva de lo humano con lo sagrado.

Los resultados de este proceso se evidencian en la mejoría o retroceso del estado de salud de un individuo; esto se logra mediante la satisfacción de las *entidades espirituales* a través de los cambios en la conducta individual. Este estado puede ser leído bajo la perspectiva del cuerpo como sistema bio-psico-social, lugar de expresión de los procesos de interiorización de elementos sociales, psicológicos y culturales que pasan a operar en conjunto con los procesos psicobiológicos³³.

Este recorrido subraya la atención puesta en la interiorización de aspectos sociopolíticos en el culto *umbandista*. Es posible hacer una lectura de la *umbanda* como agente político-simbólico frente a las problemáticas sociales. Pero este “simbólico” se convierte en algo concreto, una vez que genera un cambio de interpretación de la realidad. En términos epistemológicos, la interiorización simbólica de las estructuras sociopolíticas en las concepciones de la salud y de la enfermedad no influencia solamente el performance ritual en la mantención de los estados del cuerpo y del espíritu. La propia idea de que la *umbanda* debe esparcirse de forma sólida y promover (re)equilibrios sociales en su movimiento transnacional (en ex potencias coloniales, por ejemplo) le confiere una identidad de resistencia de acuerdo con los hechos de actualidad. Estas estrategias y propuestas se insertan en los paradigmas que reconocidamente se discuten en el medio académico actualmente.

Los *pretos-velhos*, *caboclos*, *índios* y *ciganas* trascienden sus papeles históricos y los procesos de *embodiment* de la relación de poder colonial. Así, pasan a indicar una nueva significación simbólica direccionada a sus aplicaciones rituales contemporáneas, frente a las problemáticas sociopolíticas que tienden a ser globalizadas: el acceso a la salud, las relaciones sociales ligadas al género y al poder, así como muchas otras variantes que componen las diversidades identitarias y las necesidades locales y globales de sustento de lo cotidiano.

33 Para más información, véase Good (1977, 1994), Verani y Morgado (1991) y Seligman (2005), entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baganha, M. I. et ál. (s.f.). *O Sector da Saúde em Portugal: funcionamento do sistema e caracterização sócio-profissional*. Recuperado de <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/182/182.pdf>.
- Barros, S. C. (2010). *Sociabilidades Míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna*. Brasília: Universidad de Brasília.
- Bastos, C. (2001). Omulu em Lisboa: Etnografias para uma Teoria da Globalização. *Etnográfica*, 2, 303-324.
- Capone, S. (2004). *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Espirito Santo, M. ([1984] 1990). *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Evans-Pritchard, E. ([1937]2005). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. (E. Viveiros de Castro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Góis, Pedro et ál. (2009). Segunda ou terceira vaga? As características da imigração brasileira recente em Portugal. *Revista Migrações*, 5, 111-133.
- Good, B. J. (1994) *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Good, B. J. (1977). The Heart of what's the matter: the Semantics of Illness in Iran. *Culture Medicine and Psychiatry*, 1, 25-58.
- Kardec, A. ([1857] 2008). *O Livro dos Espíritos*. São Paulo. (G. Ribeiro, trad.): Petit.
- Lock, M. y Nguyen, V. (2010). *Anthropology of Biomedicine*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. São Paulo: Jorge Zahar.
- Meneses, M. (2004). Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. En Santos, B. de S. y Silva, T. (comp.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social* (pp. 77-110). Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- Pais, J. (1994). *Sousa Martins e Suas Memórias Sociais: Sociologia de Uma Crença Popular*. Lisboa: Gradiva.
- Pordeus, I. (2009). *Portugal em Transe: Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances*. Lisboa: ICS.

- Rabelo, M. C. M. et ál. (1998, octubre). Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo. En T. Camargo da Silva, *Encuentro Anual de ANPOCS*, Caxambu.
- Santos, B. de S. (2007). Para Além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos Estudos*, 79, 71-94.
- Santos, B. de S. et ál. (2004). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- Seligman, R. (2005). From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship. *Transcult Psychiatry*, 42, 272.
- Taussig, M. (1980). Reification and the Consciousness of the Patient. *Social Science and Medicine*, Part B-Medical Anthropology, 14(1), 3-13.
- Verani, C. y Morgado, A. (1991). Fatores Culturais Associados à Doença da Reclusão do Alto Xingu (Brasil Central): Considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. *Cadernos de Saúde Pública*, 7(4), 515-437.
- Young, A. (1982). Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology*, 11, 257-285.

**POR TI ME ESTOY CONSUMIENDO:
CUERPO, DESPECHO Y BRUJERÍA
EN EL NORTE DEL TOLIMA**

***I Am Wasting Away Because of You. Body, Unrequited Love,
and Witchcraft in Northern Tolima***

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* monicacuellar@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 13 de abril del 2011 · aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

El despecho es la condición dolorosa que resulta de la pena de amor. En el norte del Tolima, este sentimiento existe en relaciones íntimas entre las personas, sus cuerpos y la naturaleza; relaciones que son especialmente evidentes al considerar la reciprocidad entre el despecho y la Tragedia de Armero. En este artículo, esta correspondencia se toma como base para profundizar en la comprensión del despecho en diálogo con tres tipos de fuentes: el paradigma de la incorporación, los hechizos para enamorar, consultados frecuentemente en el norte del Tolima, y las canciones de despecho que se escuchan en la región. Dada esta aproximación, es posible discutir las características liminales del despecho y ubicar alianzas epistemológicas entre la brujería y la antropología.

Palabras clave: *brujería, despecho, incorporación, liminalidad, Tragedia de Armero.*

ABSTRACT

Despecho or being lovelorn is the painful condition resulting from unrequited love. In Northern Tolima, this condition is tied to the close relationship among persons, their bodies, and nature, relations that become particularly evident when the reciprocity between unrequited love and the Armero Tragedy is considered. The article takes this correspondence as the basis for an in-depth examination of unrequited love, through a dialogue with three types of sources: the paradigm of incorporation, love spells, frequently used in Northern Tolima, and the songs for the lovelorn listened to in the region. This approach makes it possible to discuss the liminal characteristics of unrequited love and identify epistemological links between witchcraft and anthropology.

Keywords: *Armero Tragedy, incorporation, liminality, unrequited love, witchcraft.*

El despecho, la condición dolorosa que resulta de una pena de amor, es una palabra que en Colombia designa mucho más que desamor: conjuga canciones, satura emisoras, se baila, se dice, se bebe y por tanto es un fenómeno que se encuentra incorporado en dimensiones múltiples y polifónicas. En su complejidad, es una tragedia difícil de abordar, pero su fuerte presencia en la cotidianidad la hace un elemento fructífero para entender todo tipo de catástrofes. Así mismo, para comprenderla hay que abordarla en sus articulaciones con otros ámbitos de la vida diaria.

Con este artículo, exploro las condiciones materiales del despecho en sus características corporales y naturales, en diálogo con tres tipos de fuentes cuya complicidad también busco poner en evidencia: el paradigma de la incorporación, especialmente útil a la hora de comprender lo que se consigue con la etnografía; los hechizos para enamorar, consultados frecuentemente en el norte del Tolima y las canciones de despecho que se escuchan y se recitan a lo largo y ancho del país.

A raíz de la revisión, así planteada, del despecho, propongo que lo liminal se considere más acá de los rituales, en las vísceras de las personas que lo soportan, a su juicio, infinitamente.

DESPECHO EN CLAVE DE AVALANCHA

Un domingo frío en Murillo, entre el caminar pausado de los habitantes “enruanados” de las veredas del municipio, conocí al Zar del despecho. Me lo presentó don Diego Fernando, el locutor de la emisora municipal Voces del Ruiz, porque yo le estaba preguntando sobre la música de despecho y él había decidido que lo mejor era que yo hablara con el Zar, un cantante de despecho que de lunes a sábado vive en el Líbano pero los domingos vende panela en Murillo.

Mis preguntas respondían a una inquietud más amplia: estaba buscando los vínculos entre la Tragedia de Armero¹ y la tragedia del amor —desventura que se llama despecho— bajo la intuición de que la

1 El 13 de noviembre de 1985, bajó por el río Lagunilla una avalancha originada en el Nevado del Ruiz, debido a la explosión del cráter Arenas. Aunque todo el norte del Tolima vivió con terror esa noche, la mezcla de lodo desembocó sobre Armero y en parte arrasó, en parte sepultó el pueblo. De las 30.000 personas que vivían allí, se calcula que sobrevivieron menos de 5.000. El acontecimiento se llamó la “Tragedia de Armero”, aunque la avalancha también afectó gravemente algunos barrios de Chinchiná.

segunda era explicativa de la primera. A raíz de un trabajo de campo distribuido en un año y medio, entendí finalmente que sí existía esta relación y que estaba fundada en partes del cuerpo. En ese momento², las condiciones corporales que sustentan el vínculo entre las dos tragedias sirvieron de base para argumentar que la Tragedia de Armero no reside en la explicación que las ciencias naturales ofrecen sobre las características de la avalancha que acabó con el pueblo, sino en la incorporación del fenómeno natural por parte de los sobrevivientes. La avalancha, así entendida, se revela a contratiempo visceral, musical y liminal.

En ese contexto me aproximé al Zar y por tanto escuché sus explicaciones como si fueran simultáneamente del despecho y del destino de Armero. Entonces, cuando él me ilustró cómo entendía el amor y el despecho, su narrativa enlazó lamentos de catástrofes distintas en los mismos lugares del cuerpo.

La primera vez que conversamos, hablamos sobre el principio del amor. Para explicarme los nervios que se sienten cuando se está cerca de la persona que a uno le gusta, me dijo: “Y usted, ¿nunca ha estado enamorada? ¿No le ha pasado que se encuentra con él y siente como una lloviznita?”. Tuvo que desmenuzar su expresión porque no era evidente para mí que la lluvia sutil estuviera en relación con el cuerpo, pero una vez este vínculo se puso en evidencia lo pude entender también en el contexto de la Tragedia de Armero. En particular, en la tarde del 13 de noviembre de 1985, cuando una llovizna de ceniza y arena cayó sobre el norte del Tolima:

Doña Dilia, una mujer que vive en San Pedro, corregimiento del norte del Tolima que colinda con el río Lagunilla, río cuyo cauce fue el camino que tomó la avalancha que acabó con Armero en la noche de ese día de “lloviznadito leve, leve”, como dijo un día don Carlos, amigo de ella, cuenta que:

[...] eso estaba lloviznando y eso al otro día amaneció esto... blanquito de pura arena, eso la carretera eso todo, todo, patios, todo, casa, todo, eso el lavadero, todo, toditico eso amaneció como si fuera un, como si hubieran extendido sábanas blancas, blanquito de la arena que cayó, y llovizne y llovizne.

2 Esta exploración constituye mi trabajo de grado: *Tragedia en clave de despecho: cuerpo, música y liminalidad en el norte del Tolima* (Cuéllar Gempeler, 2010).

Esa lluvia era “una lluvia lechosa”, como me contó don Diego Fernando quien, cuando era niño, la vio caer en los potreros que rodeaban su casa. En Villahermosa me contaron que eso no asustó a nadie, que los niños jugaron con la lluvia como si fuera nieve y que los adultos nada más se preocuparon porque se fueran a caer los techos de las casas. La señora Ligia, una anciana que vive en el Líbano, dice que después de ese día las flores de su jardín fueron más lindas que nunca. Sin embargo, con la llovizna vino una sensación angustiante. En los testimonios que transcribe Luz García (2005), en los que veintidós personas narran con detalle su experiencia del 13 de noviembre, es perceptible que siempre se recuerda la lluvia de ceniza y de arena como un elemento constitutivo de lo que, luego, fue la Tragedia de Armero. Pero incluso en las narrativas que la gente hoy en día ofrece, no se considera una señal de la avalancha sino una molestia rara de la que, muchos, prefirieron refugiarse.

Mercedes Morales y Fernando Barrios, ambos presentes en el libro de García, lo cuentan de la siguiente manera, respectivamente (2005, p. 103 y p. 106):

El miércoles trece empezó a caer la ceniza y pensamos que estaban quemando basura. La ceniza arreció y pensamos en el volcán pero estaba muy lejos.

A las cuatro de la tarde salí con mi esposa a comprar una cuna para mi hija de seis meses, pero media hora después la llevé a la casa porque empezó a caer ceniza ... ya empezaba a lloviznar.

En retrospectiva, algunos recuerdan la angustia que vino con la lluvia como una señal que no debió haber pasado desapercibida, pero fueron pocos quienes la entendieron así en ese momento, como doña Alicia Arias quien vivió la Tragedia en Chinchiná:

Sí, aquí cayó ceniza, lo que pasa es que la gente es súper terca. Les avisan las cosas o nos avisan y a toda hora es “eso es mentiras”, “eso es mentira, ¿ustedes van a creer?” ... y entonces yo decía: “¡Ay no, qué horrible!”; “Mire pues que ahora esa ceniza que cayó tan miedosa eso es aviso de algo raro que vaya a suceder, no se dejen creer.

Esta advertencia se parece mucho a las que se hacen respecto del amor: “mejor no se enamoren”, nos decía una vez Lucero, una mujer

sobreviviente de la Tragedia de Armero que, trabajando como prostituta, ha vivido el despecho tantas veces que todavía le duele el corazón. Así es como le advierten a uno que el amor implica el despecho, pero cuando la llovizna ocurre, cuando el amor pica en el pecho, es tan irresistible como esperanzador. “Él no es así” dicen las mujeres, “él es diferente”, y luego, cuando les cae encima el despecho dicen cosas como “yo no creía...”. Entonces no es que los nervios emocionantes del principio del amor —que también se conocen como “mariposas en el estómago”— se parezcan a una llovizna, sino que son lloviznas porque le ocurren al cuerpo así como le ocurre la lluvia de arena, ceniza y agua.

El Zar del despecho dice que cuando a uno le gusta alguien no solamente siente una lluvia sino que tiembla. Este temblor vino también con las lluvias de Armero. Don Víctor vive en San Pedro desde hace muchos años y su casa queda muy cerca del río Lagunilla, de manera que cuando bajó la avalancha la sintió muy cerca y, con su esposa doña Carmen, cuentan:

Don Víctor:

— Pero era que no lo dejaba oír a uno casi nada, y se hacía la tierra así. Era una cosa aterradora.

Doña Carmen:

— La tierra eso así, eso era así parecía como cuando uno se pone a zarandear un bulto de café o algo.

Doña Marina también es habitante de San Pedro pero ella vivió mucho tiempo en Armero, hasta el último día, el 13 de noviembre cuando se movió la tierra:

Y yo corría con mi tía y no hacía sino gritar porque nos íbamos a morir. Veíamos los árboles que se cruzaban los unos a los otros del temblor que se temblaba muchísimo por ... y llovía agua y llovía arena y llovía ceniza. Mi tía y yo llegamos a la Cruz, a la primera parte de la Cruz, cuando llegamos allá, nos subimos al copito de ese cerro cuando ¡pá! Pegó la avalancha contra esa loma, contra esa peña. Cuando ella pegó, usted en ese momento pensó o piensa en una isla cuando que de pronto le pega algo y la isla se mueve ¿Sí me entiende? Queda como en medio de algo y ella se

mueve. Cuando esa avalancha pegó allá nosotros sentimos mover esa loma, que ella medio se, se movió de donde estaba.

Este impacto de los temblores es terrible, pero sobre todo porque es efecto de la avalancha. Sin embargo, es importante tener en cuenta la inocencia que está implícita en el fenómeno de la lluvia que precede al temblor, porque explica una suerte de ingenuidad muy característica de las tragedias: la catástrofe siempre llega como una sorpresa. Por tanto, aún si la llovizna ya es síntoma de lo trágico, tiene algo emocionante, tiene que ver con el amor, con el juego y con la belleza de las flores. Esta condición ambigua entre el dolor y el placer es fácil de entender cuando se escucha la canción “El tropezón” de Los Legendarios, que dice:

Cuando me fui sobre ti / de un tropezón / en disculpa te ofrecí / mi corazón / Al mirarte comprendí / que te gusté / Hablamos de amor y al mismo tiempo me declaré/ Hablamos de amor y al mismo tiempo me declaré/ El tropezón que tuve ese día no lo sentí / porque a tus brazos / yo fui a caer / Y por fortuna aceptaste un beso que te ofrecí / En tu boquita / yo me amañé / más de ti linda / me enamoré.³

Aquí vemos dos cosas fundantes de lo trágico y de lo maravilloso: ambos son accidentales y ambos tienen que ver con caer. En español no existe la expresión “caer en el amor” pero en francés y en inglés es así como se dice “enamorarse”: *fall in love* y *tomber amoureux*, respectivamente. En los dos casos se trata de una caída emocionante pero caída al fin y al cabo. En este sentido, la ingenuidad constituye una forma de incertidumbre, parecida a lo que Bourdieu llama *méconnaissance*, el desconocimiento culturalmente necesario (2007, p. 158):

La incertidumbre sobre el resultado de la interacción permanece hasta tanto la secuencia no haya terminado: los intercambios más ordinarios, incluso los más rutinarios en apariencia, de la existencia ordinaria, ... suponen una improvisación, y por lo tanto una permanente incertidumbre, que, como se dice, constituyen todo su *encanto*, y por lo tanto toda su *eficacia social*.

3 “El tropezón”, Gómez, D. (1986).

Esto está relacionado con la idea de que el amor es ciego. Tal vez el amor en plena vista es una contradicción de términos. Lo cierto es que en Armero, el 13 de noviembre de 1985, desde por la tarde no se veía casi nada. Como cuenta doña Dilia: “Eso estaba todo en oscuro... No eso no se veía porque eso como la noche era tan oscura. Puro oscuro porque no había ni, ni la luna estaba alumbrando cuando eso”.

Entonces, dada la oscuridad, dada la incertidumbre, dadas las condiciones adecuadas para desconocer las advertencias, uno se entrega sin medida y lo que entrega es la vida entera: “tu amor va a salirme caro ... cuéstemelo que me cueste, por ti doy mi vida en pago”⁴, cantan Los Legendarios. El intercambio es de entrada desgarrador y, puesto que se pone en juego la vida, se juega ahora con la muerte.

Se dice, cotidianamente, que, cuando esto sucede, uno “tiene una traga” o uno “está tragado”. Don Nirry, oriundo de Villahermosa, explica que

Una traga es algo que uno como que sin esa persona uno no es capaz de vivir, y así es la traga, que ya, pa’ enloquecerse que si no está, que si no la vio, que si no... yo tuve un amor de vista y casi me enloquezco de vista, el más verraco, de vista de una vecina, claro. Yo tenía diecisiete años y ella quince y ella tenía un novio de la misma cuadra y yo tragado, fascinado, la muchacha se fue y yo casi me enloquezco. Duré seis meses que yo tenía que dormir con la luz prendida. Así.

Cuando empecé a preguntar por la traga en los municipios del norte del Tolima, a las personas les costó mucho trabajo explicarme en qué consistía. Un día en Murillo, el Zar del despecho me dijo que había estado preguntándoles a las personas del pueblo qué entendían por “traga” y que entre todos habían acordado que es “un desespero” y que es “como más brava que el amor”. La traga en sí misma es terrible, pero cobra una fuerza fatal cuando no es correspondida. Es decir, cuando la persona de la que uno está tragado no comparte el sentimiento que uno tiene por ella. Si se tiene en cuenta que la traga implica que uno entregue la vida entera, se comprende que es desconcertante porque hace desear la muerte: Viniste solo a dejarme penando/ Mátame de una vez corazón/

4 “Nadie nació pa’ semilla”, Gómez, D. (1984b).

Viniste solo a dejarme penando/ Márame de una vez corazón⁵. Pero el dolor que se siente no mata. Esta es la condición que se llama *despecho*.

Una persona despechada es, según cuentan en el norte del Tolima y cantan las canciones que allí se escuchan, una sobreviviente de la tragedia del amor que reprocha terriblemente que no la termine de matar el dolor que siente. Así mismo, los sobrevivientes de la tragedia de Armero, en muchas ocasiones, reprochan que la avalancha no los haya matado a ellos también.

Doña Flora, una mujer pícara de piel morena, quien con su esposo, paciente y albino, don Julio, vivió la avalancha en Armero, narra: “Y salimos a la loma, a la loma y eso nos rayamos las caras, nos rayamos con los alambres, porque ya la avalancha ya nos tenía casi cogidos, más cogidos que vivos, ¿no?”.

“Más cogidos que vivos” es una expresión cuyo significado es impactante de entrada, pero dice mucho más de lo que es perceptible a primera vista. Doña Flora establece oposición entre estar *cogidos* y estar *vivos*, de manera que *cogidos* tiene que ver con estar *muertos*, pero no completamente, solo más que vivos. Cuando ella y su esposo, don Julio, hablan sobre su experiencia de estar entre el lodo, suelen explicar que ellos son *sobrados de la avalancha*. Esto significa que la avalancha los dejó todos llenos de cicatrices, todos llenos de heridas pero “no nos terminó”. Los *sobrados de la avalancha* son todos quienes estuvieron entre el lodo la noche del 13 de noviembre. La expresión es conocida por la mayoría de las personas de la región, pero a algunos les incomoda porque prefieren resaltar la fortaleza con la que supieron mantenerse vivos. Esto es, por supuesto, comprensible y admirable, pero siempre es importante recordar que quienes narran una historia de supervivencia soportan una tragedia.

En el caso de la Tragedia de Armero, la muerte está directamente relacionada con la avalancha. Incluso si los carros mataron mucha gente, aún si algunos murieron por causas diferentes como el golpe de una teja o la mordedura de una serpiente. Dicen, quienes salieron de la avalancha, que “se les quedaron” quienes murieron en Armero esa noche. Esto ayuda a entender que salir implica quedarse siempre un poco. Uno siempre queda algo cogido, cuando está en contacto con el

5 “Lo bueno no dura”, Gómez, D. (1993b).

lodo de la avalancha. Lo que le sale a uno cuando sale es, también, la mala suerte, la vida medio cogida, la vida medio muerta, el despecho.

El Zar del despecho lo explica así:

Yo creo que la persona que es sola, la persona que es despechada, hay algo particular, es que todas las canciones le salen, si la cambió por otra le sale, si lo dejó por otro le sale, si fue que la traicionó, si fue que ya no lo quiere, todo le sale. Todo le sale.

Alguien particular y especial de que tal vez lloraba la ausencia del padre, el duelo del padre, y entonces esa persona tomaba mucho licor y cuando ya estaba embriagada lloraba. Y colocaba... y mandaba colocar todas las canciones de despecho. Entonces yo le preguntaba bueno, y cuál es el amor suyo, cuál es el despecho. No, lo que pasa es que yo, yo siento mucho dolor de perder a mi papá. Y yo pensaba pero qué diferencia uno perder al papá a sentir como despecho. Por ejemplo, había una canción de ese tiempo que estaba sonando, que dice: "Creo que me equivoqué al tratar de comprender a tu amor tan complicado, qué problemas me ha causado tu querer". Posiblemente, en esa persona había un vacío porque el papá había muerto, pero lo relacionaba con un amigo que lo traicionó, porque la persona sola como que espera mucho. Cree que alguien lo traiciona porque de pronto no hizo lo que quería. Por ejemplo, alguien me dice oiga fulano podemos salir esta tarde, y yo ¡ay, no! estoy muy ocupado, ahí ya le fallé. Entonces de ahí se pega. Y entonces esa persona escuchaba todas las canciones de despecho, de dolor, y todas le salían.

En este sentido, los despechados tienen algo de avalancha y los sobrevivientes tienen algo de traga no correspondida, porque a los dos les sale el despecho. Por un lado, les sale como la cara de una moneda, por otro lado, les sale un vacío en el pecho. Doña Flora dice que cuando extraña mucho a alguien, tanto como extraña Armero, "siente un vacío en el corazón". Rocío Ramírez dice que ser de Armero "es como no tener un pedazo". Podría decirse que en este lugar que hace falta, se constituyen las tragedias.

Ahora, al revisar estas narrativas, veo que su relación es recíproca. La Tragedia de Armero se puede leer en clave de despecho y el despecho se puede leer en clave de avalancha. Siendo así, se sugiere que el

amor y la naturaleza se comprenden de una manera similar. Aún más, pareciera que en la naturaleza reside lo que hace comprensible el amor.

Con esto en mente, recuerdo las veces incontables en que, preguntando por el despecho en el norte del Tolima, me encontré en el contexto de la brujería. Las brujas y los brujos de la región suelen contar sus propias historias de despecho, pero además cuentan que, la mayoría de las veces, los hechizos que se les solicitan son hechizos para enamorar. Para trabajar el amor, manipulan hierbas, tabacos, huevos y otros elementos, todos ellos partes de su entorno natural y de fácil adquisición. Con ellos, ejercen su conocimiento sobre las propiedades de la naturaleza y así consiguen que de sus clientes se enamoren. Entonces, parece que la relación que las narrativas sostienen entre el amor y lo natural está presente y se hace útil en la brujería.

En lo que queda de este texto inicio la exploración que, de esta manera, la brujería permite sobre el despecho, a raíz de la lectura de dos libros de hechizos para el amor, usados con frecuencia en el norte del Tolima. Finalmente, esto permite profundizar en la reflexión sobre la liminalidad y pone en evidencia la alianza epistemológica que existe entre la antropología y la brujería.

LO HECHIZO Y LO QUE SE DESHACE

Para este momento es claro que cada elemento del despecho está en parte contenido en la comprensión de la naturaleza. Otra forma de decirlo es que la comprensión de la naturaleza contiene lo que en parte se requiere para el entendimiento del despecho. Para permitir esta relación en la investigación, es importante considerar que la comprensión o el entendimiento están enraizados en el cuerpo, por dos razones relacionadas. Primero, porque es una característica evidente de las relaciones que se establecieron en el apartado anterior sobre el despecho y la Tragedia de Armero, de manera que el mismo campo sugiere su importancia. Segundo, porque la trascendencia de esta serie de relaciones solamente es perceptible al deshacer las fronteras que separan el cuerpo del conocimiento.

Desbaratar estos límites es importante porque la división no es funcional para la investigación antropológica en general, puesto que la cultura está en una relación inextricable con la naturaleza. El conocimiento que se estudia en divorcio con lo natural y lo biológico

responde, exclusivamente, a las prioridades del pensamiento ilustrado y excluye los conocimientos y las realidades que para ese tipo de pensamiento son marginales. Esto es, según cuenta Michael Jackson (1983), los bárbaros, los campesinos, las mujeres y la naturaleza, entre otros. Es decir, excluye las realidades mundanas, incluye únicamente el pensamiento “puro” y relega los cuerpos a los proyectos que este pensamiento y estos pensadores etéreos forjan (Pedraza, 2009).

Visto de esta manera, “lo corporal” se inscribe en una categoría más amplia, “lo natural”, que cobija todas las cosas que no son ideas académicas, ilustradas. Este problema es atacado puntualmente por los autores que empiezan a desarrollar el paradigma de la incorporación en los ochentas, inspirados por Pierre Bourdieu y Maurice Merlot Ponty, entre otros. En los años que han seguido, se ha convertido en un asunto ineludible en las discusiones sobre el poder (Pedraza, 2009), pues hablar de incorporación —no de cuerpos conocibles sino de formas incorporadas de habitar y pensar el mundo— ofrece un fundamento material que conduce a la vida cotidiana; las formas de comer, de caminar, de hablar, de sonreír, se convierten en escenarios donde se reproduce un sistema o, en las mejores ocasiones, donde se invierte o se improvisa uno nuevo (véase Wan Volputte, 2004, p. 260).

En lo que aquí concierne y en este orden de ideas, es perceptible que este tipo de consideraciones requieren el reconocimiento de que la cultura, tal como sucede corporalmente, está inscrita en la naturaleza. Este argumento está implícito cuando se aproxima cualquier fenómeno desde la incorporación, pero es especialmente visible en las exploraciones de antropólogos que, en contacto con los supuestos de lo incorporado, amplían los alcances de la etnografía hacia la comprensión de lo humano en relación con lo no humano (Raffles, 2003; Kohn, 2007; Ulloa, 2001).

Ahora bien, en el vínculo que se establece entre despecho y avalancha (sea despecho en clave de avalancha o al revés), se hace evidente que el conocimiento de lo corporal está contenido en el conocimiento de lo natural porque ambos se incorporan y, en esa condición, se explican mutuamente. Esta relación encarnada opera implícitamente en la vida diaria, pero explícitamente en la brujería. Es decir, en las prácticas de la vida diaria el vínculo entre despecho y avalancha está implícito (por ejemplo, cuando los nervios del amor se dicen lluvias) pero constituye

explícitamente la práctica de la brujería que participa de la cotidianidad, transformándola (por ejemplo, como veremos, cuando logra enamorar a alguien manipulando, a través de la naturaleza, el cuerpo). Esto es fascinante, porque entonces el saber que pareciera una decisión académica, parece ser propio de la brujería y practicado por la brujería.

En este punto, es importante hacer una aclaración: este no es un artículo sobre brujería, sino sobre el despecho cuyo entendimiento requiere fuentes brujescas y no de antropología sobre la brujería. Sin embargo, hay dos fuentes que me ubican respecto a la brujería desde puntos de vista académicos pero, y aquí reside su pertinencia, profundamente etnográficos.

En los trabajos de Andrés Ospina (2010) y los de Julio Caro Baroja (1967), es claro que el conocimiento que constituye la brujería es foco de, por lo menos, dos discusiones importantes: las diferencias de género y las diferencias entre magia y brujería. En los registros del siglo XVI que Baroja (1967) revisa, es claro que las prácticas sabias se le atribuían a los hombres, mientras el conocimiento de las mujeres se consideraba el resultado de una curiosidad innata, de la vejez y de la “chismosería” (p. 189). En el trabajo de Ospina (2010), se discute la diferencia entre la magia y la brujería, la primera considerada como una práctica conocedora del mundo, la segunda enfocada en poner el mundo al revés, pero ninguna de las dos delimitadas claramente. A pesar de la distinción confusa, por lo general el conocimiento de lo natural se le acredita a la magia, preocupada por comprender el mundo que pretende abordar (p. 33). Sobre las características que Baroja recopila cabe decir que, aún si tuviera sentido asumir los prejuicios de género de la época, la curiosidad y la chismosería son características del acceso al conocimiento, de hecho la misma antropología está en parte fundada por este tipo de labores. Por tanto, las diferencias de género que describe no indican otra cosa que diferentes formas de conocer. Sobre la discusión que menciona Ospina, vale la pena notar que incluso si los objetivos de la magia y de la brujería son distintos, solo el conocimiento profundo del mundo permite ponerlo al revés. En este orden de ideas, tiene sentido pensar que la brujería tiene un poder transformador a raíz de una comprensión profunda —con sentido oculto— del mundo y por tanto, finalmente, lo que la brujería hace sucede tan realmente,

tan corporalmente como cuando ocurre sin la intermediación de brujos o de brujas.

Si se ponen en contacto los argumentos de ambos autores, es perceptible que para intervenir en la realidad hay que adoptar un punto de vista comprensivo y para conocerla hay que hacer uso de prácticas similares, si no idénticas, a la etnografía. De esta manera, la brujería presenta una forma de conocimiento que complementa la investigación en antropología. Pero es de notar que solamente sirve de complemento una vez se entiende como un “proyecto de *hacer el mundo*” (Taylor, 2005) sobrepuesto al proyecto de “entender el mundo” de la antropología y se aceptan los vínculos entre los dos. Aún mejor, si se entienden ambos como procesos que se relacionan íntimamente. Esto, entendiendo la intimidad en oposición a la rigidez y las jerarquías que constituyen lo local, como Hugh Raffles (2003) lo propone en el esfuerzo por conseguir un concepto que acoja las relaciones de las que surge el conocimiento, en las que participan los humanos (incluidos los investigadores), los animales y la naturaleza, por nombrar algunos de la lista innumerable.

Para conseguir este tipo de aproximación, el paradigma de la incorporación es especialmente útil porque obliga a una cercanía estrecha con la etnografía en todo momento de la investigación, puesto que se centra en la práctica, en el conocimiento cuando se practica. Aquí privilegio dos conceptos que hacen posible operar con este potencial etnográfico: “las maneras” de Luis Alberto Suárez (2006) y “*surfacing the body interior*” de Janelle Taylor (2005).

Las maneras son (Suárez, 2006, p. 62):

[...] el conjunto indiferenciado de disposiciones previas del cuerpo [...] que nunca involucran una racionalización previa, un balance anterior, están todas ellas en su ejecución porque aparecen como lo adecuado, como lo que hay que hacer, pero no antes de hacerlo; la racionalización, si se da, ocurre después.

Al observarlas, es perceptible la vida cotidiana cuando sucede y Suárez (2006) intuye que cuando esta ocurre, lo hace en la superficie, que es una suerte de presente etnográfico. De esta manera, aunque las *maneras* en la teoría están construidas en una cercanía evidente con el *habitus* de Bourdieu, surgen de un proceso de etnografía al

estilo de Malinowski y así le permiten al investigador sumergirse en los “*imponderables de la vida real*” (2001, p. 67) e interpretarlos en el entorno de las prácticas íntimas —y aquí lo íntimo es perfectamente compatible con la noción propuesta por Raffles— en el que se desarrollan. Por eso las *maneras* no son nunca estáticas ni apreciables como una naturaleza muerta, no son contundentes ni elocuentes: son inestables, ocasionales y simples. En su sencillez, son lo que son y también lo que suponen.

En *Surfacing the body interior* (2005), Taylor hace una reflexión cercana a la de Suárez: propone aprovechar con valentía el momento etnográfico y explorar cómo los objetos surgen precipitados de prácticas y procesos que son al tiempo sociales, materiales y representacionales. Para lograr esto, sugiere dirigir la mirada hacia las intersecciones en las que se sostienen estos objetos y así enmarcar las exploraciones en cuerpos tal como se hacen y deshacen en la práctica. Entonces, mientras Suárez encuentra en la superficie el plató de las *maneras*, Taylor (2005, p. 747) indica que la superficie es en sí misma dinámica. Por tanto, resuelve usarla como un verbo, *surfacing*, noción que (Taylor, 2005, p. 747).

nos motiva a considerar el cuerpo no como un objeto ni como un texto, tampoco simplemente como un *locus* de subjetividad, sino más bien como una configuración contingente, una superficie que es hecha pero nunca de una manera estática o permanente.⁶

Surfacing puede traducirse como emerger o aflorar, pero la traducción no es satisfactoria porque la palabra en inglés concreta diferentes significados que constituyen la importancia del término y sus características irónicas: *surfacing* significa darle a algo una superficie (por ejemplo, pavimentar una carretera), también quiere decir salir a la superficie (como un submarino) y, finalmente, puede significar sacar algo a la superficie (por ejemplo, sacar a la luz una información oculta). En consecuencia, es al mismo tiempo la superficie, su ruptura y su reconstitución. Si se ponen en contacto los planteamientos de ambos autores, es perceptible que las *maneras*, cuando se realizan, son tan intrusas como características de quien las actúa y son tan profundas

6 Traducción mía.

como superficiales; por eso no solo son visibles sino también sugerentes. Cuando emergen, son lo que es esencial para la vida diaria, lo que es indispensable —y adecuado— tener a la mano, a flor de piel. En algunas ocasiones en carne viva, incluso si reside en órganos internos —como cuando “sale” el despecho—.

Entonces, al mirar los libros de brujería sobre el amor, me pregunto cómo en la práctica y al interior de relaciones específicas, a pesar del dolor que implica, se materializan los cuerpos de los despechados. Persigo así una comprensión tan etnográfica como teórica, aunque en este punto ya no es importante marcar la diferencia. Voy a explorar dos libros, *Chaín el Mago* y *Filtros mágicos para hacerse amar*, y a poner en evidencia su relación con algunas canciones de despecho cantadas por Los Legendarios y Julio Jaramillo.

Los libros agrupan hechizos para muchas cosas, pero la mayoría son hechizos para enamorar. El primero, *Chaín el Mago*, es frecuentemente consultado en el norte del Tolima, como lo constata Andrés Ospina, con quien compartí mi trabajo de campo y quien se ha dedicado a la comprensión de la brujería en este sector del país. El segundo, *Filtros mágicos para amar*, aunque no lo hemos visto en la región de primera mano, repite varios de los conjuros de *Chaín el Mago* y es traído por el mismo proveedor (por supuesto desconocido) desde Venezuela.

Todas las canciones que consulto, todas se conocen como “canciones de despecho”; en este sentido, no se caracterizan por su origen geográfico ni por su composición musical, sino por el tipo de dolor que expresan. Este tipo de música es escuchado cotidianamente en el norte del Tolima: en Murillo, por ejemplo, don Diego Fernando cuenta que en su emisora suena todas las mañanas y todas las tardes. Ambos elementos, tanto los libros como las canciones, son productos pensados, compuestos que conjugan experiencias de las personas de la región. Además, y esto es lo más importante, ambos en-cantan y ambos se incorporan.

En los hechizos, con el tono misterioso y tenebroso de la brujería, se desea el amor. Allí el deseo no es esperanza —a diferencia de lo que sucede cuando el amor es ingenuo—, no se anhela solamente sino que se practica. Allí se hace lo que se dice, mientras se dice. Allí se actúa con plena consciencia de que amar es doloroso y el dolor que se predica es el mismo que inevitablemente conlleva el despecho. En *Chaín*

el Mago, la “Oración del tabaco”, la “Oración de los siete nudos” y la “Oración a Santa Elena” dicen, respectivamente (s.f., pp. 17-21):

que penetres en el corazón de N.N. para que no tenga tranquilidad para comer ni para dormir, ni para diversión de ninguna clase, mientras no esté a mi lado ... que sueñe conmigo, que escuche mi voz, que siga mis pasos.

Yo deseo que Fulano de Tal sufra mucho por mí, no pueda dormir ni sosegar: que mi imagen no se aparte de su pensamiento.

Y el otro clavo en este objeto dedicado a ... para que se clave en su corazón, a fin de que no pueda comer, ni en cama dormir, ni en silla sentar, ni con mujer u hombre hablar, ni tenga momento de reposo, hasta que por vuestra intercesión se rinda a mis plantas.

Aquí aparecen tres elementos que se requieren para enamorar: quitarle el sueño, el descanso y la tranquilidad a la persona que se quiere enamorar; saturarle el pensamiento con la voz y la imagen de quien enamora y obligarle sufrimiento. No se dice amor, no se dice “deseo que me ame”, se dice “que sufra mucho por mí”, se dice “que no tenga tranquilidad ... mientras no esté a mi lado”, y con estas indicaciones se constituye un amor hechizo: con la amenaza explícita del despecho. Esto, teniendo en cuenta que un despechado no puede dormir, como cantan Los Legendarios: “Sabes que sin tu cariño/ todo mi ser se destruye/ Sin ti seré como un niño/ que no tiene quien lo arrulle”⁷.

Un despechado no puede vivir sino en la falta de alguien cuya ausencia configura su mundo, como canta Julio Jaramillo, al son del bambuco:

En la penumbra vaga/ de la pequeña alcoba/ donde una tibia tarde/ me acariciaste todo/ te buscarán mis brazos/ te besará mi boca/ y aspiraré en el aire aquel olor a rosas/ Cuando tú te hayas ido/ me envolverán las sombras.⁸

⁷ “Ángel perdido”, Gómez, D. (1984a).

⁸ “Sombras”, Brito, C. y Sansores, R. (1996).

Y cantan también Los Legendarios: “No quiero pensar que seas/ amor de un día/ Invasiste por completo/ la vida mía/ Tu ausencia ya no me deja en paz”⁹.

Según el hechizo de *Cháin el Mago* (pp. 6-7) que se llama “Modo de embrujar a una persona”, el embrujamiento se practica para “hacer que una persona ame forzosamente a otra”, hay que decir (mientras se hace):

Manojo de leña que quemo, contigo abraza el corazón, el cuerpo, la sangre, el entendimiento y el espíritu de fulano de tal ...
Que el malestar penetre hasta la médula de los huesos, que no pueda beber sin que la bebida le trastorne las tripas.

De nuevo aparece el sufrimiento, pero esta vez se dice explícitamente que el efecto del hechizo que hace el amor es visceral. En los tres hechizos anteriores ya estaba claramente presente el corazón que actúa sobre el pensamiento, pero aquí además se busca impactar en el cuerpo en su totalidad, incluidos los huesos, y en la sangre que lo transita. En los cuatro hechizos citados se dice explícitamente que actuar sobre el cuerpo de alguien es actuar también sobre su pensamiento. En este sentido, lo que se piensa no es diferente de lo que se vive, de lo que se experimenta con el cuerpo: “Tú eres tanto aquí en mi vida/ solo con la muerte te podré olvidar/ porque mientras que yo viva nadie de mi mente te podrá borrar”¹⁰. La presencia de esta relación en los hechizos, muestra la sabiduría intensa de la brujería: modifica la forma en que la gente entiende el mundo.

Hay que detenerse sobre la presencia del corazón. En estos hechizos es el primer lugar de impacto en la persona que se quiere enamorar. Sin embargo, lo más importante no es el corazón en sí mismo sino el lugar en el que queda, el pecho, donde en ocasiones la gente ubica el alma, y también hace parte de las prácticas que la persona que enamora realiza. En las canciones de despecho, la persona desechada expresa ese dolor puntual, como cuando Los Legendarios cantan “Mil veces tú”: “Perdona si estas frases no tienen como ansío/ decirte la pasión/ que en mi pecho se han ido/ porque sin tu cariño mi pecho está vacío”.

9 “Con el alma en tus manos”, Gómez, D. (1993a).

10 “Luz de mi vida”, Gómez, D. (1990b).

Pero resulta que el corazón también hace parte de las prácticas que la persona que enamora realiza. Julio Jaramillo lo canta, “Tienes el alma negra, no creo en tu querer”¹¹, te has burlado de mí, mujer sin corazón”¹². También Los Legendarios: “En tu pecho no hay ese lugar, donde quise entregar tanto amor”¹³.

En los hechizos hay indicaciones frecuentes que incluyen el pecho: en los dos libros citados (*Cháin el Mago*, p. 3; *Filtros Mágicos para hacerse amar*, p. 6), se menciona con recurrencia la necesidad de recoger órganos de otros animales, reducirlos a polvo y, por lo general, meterlos en una bolsita que se debe cargar cerca del “pecho izquierdo”. Por ejemplo:

Para hacerse amar de todas las mujeres: el que lo desee debe llevar encima de manera que le toque la piel del pecho izquierdo una bolsita de seda verde que contenga el corazón de una paloma y los ojos de un gato, todo puesto a secar y reducido a polvo. Hay que advertir que este filtro debe ser preparado un viernes de primavera o en solsticio de verano.

Entonces es claro que, respecto al amor, el vínculo entre lo humano y lo no humano está en “los pechos”. Para actuar sobre el amor —no solamente a través de la brujería, aunque esta resulta especialmente visible al considerarla— hay que actuar sobre el pecho y con el pecho. Parece ser que la forma material, corporal, del amor es todo ese lugar del cuerpo que contiene el corazón y también una serie de tripas que no siempre se saben identificar, pero que duelen precisamente.

Es claro también que, porque se trata de algo material, se trata al tiempo de algo manipulable. Es visible, en la consideración de estos hechizos, que se manosea el amor en la manipulación de los pechos —humanos y no humanos— y, si el despecho está en clave de avalancha, el efecto incorporado que causa este tipo de práctica es el mismo que implica una tragedia natural, cuando impacta en la vida de personas¹⁴.

11 “Alma Negra”, Raymon, G. y de la Roca, G. (1996).

12 “Dos palabras”, Guillén, A. (1996).

13 “Debiste ser más sincera”, Gómez, D. (1990b).

14 Otro libro muy consultado en el norte del Tolima es *La cruz de Caravaca* y allí, más que hechizos para el amor, están redactadas oraciones para evitar tormentas,

Este efecto es lo que en los hechizos parece una amenaza y para los despechados es una sorpresa: la ausencia que duele, el desprendimiento angustiante y el cansancio. Elementos que se condensan en el pecho y desatan el proceso en el que el cuerpo cambia por culpa de la práctica ajena, cuando esta obliga una serie de *maneras*: las ojeras, las palabras y los pasos desarticulados, el llanto y la mano puesta sobre el corazón.

En este sentido, la brujería es un proceso “emergiendo” —posible traducción de *surfacing*— pero también que obliga ciertas emergencias —y vale la pena aprovechar el significado de lo urgente que también concreta esta palabra— en el ámbito de lo liminal.

“POR TI ME ESTOY CONSUMIENDO”

Las propiedades de la liminalidad, aun si es en este momento que tiene sentido mencionarlás, están presentes a lo largo de este texto, implícitas en todas las características del despecho en clave de avalancha y del amor que predica la brujería.

Hablar de liminalidad en el contexto de lo incorporado no es para nada desatinado porque lo liminal es un concepto que surge del análisis de lo ritual, contexto en el que se empieza a pensar lo incorporado: “Los ritos, más que cualquier otro tipo de práctica, sirven para subrayar el error de encerrar en conceptos una lógica hecha para prescindir conceptos; de tratar movimientos del cuerpo y manipulaciones prácticas como meramente operaciones lógicas” (Bourdieu, 1977, p. 114)¹⁵.

Es decir, hablar de liminalidad es hablar de algo practicado. Ahora, si lo liminal es un momento en el proceso ritual, como lo plantea Turner (1988), entonces es posible ponerlo en relación con la noción

temblores e inundaciones: “[La Santa Cruz de Caravaca] es abogada contra rayos, centellas y tempestades” (p. 5). Oración a San Cristóbal: “Conceded a los que te invocan, glorioso mártir San Cristóbal, que sean preservados, de peste, epidemia y temblores de tierra, del rato y de la tempestad, de incendios e inundaciones” (p. 9).

Si se considera que en el norte del Tolima el entendimiento del despecho está contenido en la comprensión de los fenómenos naturales —y viceversa—, entonces tiene sentido pensar que las oraciones que aparecen en *La cruz de Caravaca* protegen también de los temblores del amor, las lloviznitas nerviosas y la avalancha que coge. Es interesante, así mismo, considerar que para este tipo de fenómenos existen prevenciones pero no se pueden solucionar.

¹⁵ Traducción mía.

de cuerpo que adopta Taylor al citar a Nathan Sivin: “El conjunto de procesos que es el cuerpo” (Taylor, 2005, p. 746). Podría decirse “El conjunto de maneras que es el cuerpo” y aceptar en la misma frase que lo procesual tiene formas evasivas.

El cuerpo es, por tanto, esencialmente inestable, aún si en ocasiones da la ilusión de ser estático. Similarmente, los momentos rituales son transitorios, aún si abarcan todas las esferas de la vida social cuando se actúan. La comparación entre lo inestable del cuerpo y lo transitorio del ritual no es simétrica, pero en ambos casos la noción de proceso los caracteriza como circunstanciales. Visto de esta manera, el despecho —en cuanto que corporal y liminal— sería un momento claramente finito, destinado, naturalmente, a transformarse. Esto es narrado constantemente, cuando las personas ya nada más recuerdan sus despechos —aunque los recuerden en carne viva— y por tanto es evidente que el despecho es resultado de una transformación. Pero las personas despechadas, cuando viven, cantan y reprochan la ausencia de alguien más, expresan que las agobia una sensación de eternidad:

Me tienes enamorado/ ya no hago más que pensarte/ que
si cien años viviera/ que si cien años viviera/ no alcanzaría a
olvidarte.¹⁶

No saben que el corazón/ es el que manda en la vida/ si algo
le dan con amor/ de allí no tiene salida.¹⁷

Soy borracho y divago en la vida/ deseando tenerte/ mientras
tú ni te acuerdas de mí/ porque un día te perdí/ y quererte será mi
condena.¹⁸

Sin embargo, es difícil entender cómo es posible que las características liminales sean una condición y no un estado dentro de un proceso, cuando se miran desde afuera de la experiencia en la que suceden. Pero si se tiene en cuenta que la condición para acceder al amor es desconocer el despecho y que el despecho, una vez se hace real, desconoce su desenlace, es claro que la eternidad es la sensación de estar

16 “Me atrapaste”, Gómez, D. (1990c).

17 “Nueve años de soledad”, Gómez, D. (1993c).

18 “Quererte es mi condena”, Martínez, E.

postrado en un lugar de tránsito: “Qué voy a hacer/ si tú no estás/ yo que anhelé/ mimarte el resto de mi vida/ Sin tu querer/ qué soledad/ Tú me encerraste/ en un camino sin salida”¹⁹.

Esta sensación, que es comparable a la ilusión de un cuerpo estático, es real y, si no es una limitación de la investigación sino una característica de la vida cotidiana, es la condición material y perceptible que debe tenerse en cuenta.

En este sentido, creo que es necesario introducir la noción de liminalidad en el proceso que constituye el cuerpo. Es más: si al observar los elementos que se manipulan en los hechizos para enamorar en contacto con los órganos en los que se identifica el despecho se evidencia que la liminalidad tiene un lugar en el cuerpo; es importante tener en cuenta que lo liminal, en ocasiones, es algo parecido a un órgano vital. Es decir, si la ausencia es la herida que cargan los despechados en lugar del pecho, es tan material como los órganos que tienen repletos. Tal vez una autopsia etnográfica muestre un lugar del cuerpo donde queda el hueco en el que resuenan las canciones de despecho.

El problema, lo doloroso, es que cuando lo liminal se vive como condición del cuerpo, en razón del despecho, es una agonía (el fervor de la *communitas*, según muestra esta revisión, puede ser de descon-suelo). Todas sus características dibujan una vida sin descanso que, en la relación de la avalancha con la traga, se entiende con precisión: la tragedia consiste en que la muerte lenta no mata. Y si no mata pero sí se asienta en el pecho, lo que hace es agotar, consumir, deshacer. De ahí la importancia de reconocer lo liminal como una parte de carne y hueso: si el cuerpo constantemente se hace y se deshace, hay momentos en que se está deshaciendo. En esos instantes la condición actual es, por falta de lo ajeno, estarse deshaciendo: “De tanto y tanto pensarte / por ti me estoy consumiendo /Dirán que soy un cobarde /los que no sufren por un amor”²⁰.

AGRADECIMIENTOS

Este texto surge de diálogos múltiples: académicos, personales, calculadores e íntimos. Agradezco inmensamente a todos mis

19 “Lo bueno no dura”, Gómez, D. (1993).

20 “Con el alma en tus manos”, Gómez, D. (1993a).

interlocutores; en particular a los habitantes del norte del Tolima con quienes conversé en sucesivas experiencias de campo durante 2008, 2009 y 2010 y a los integrantes del grupo Etnografía y Memoria de Armero.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anónimo. (s.f.). *Chaín el Mago*. (Sin más datos).
- Anónimo. (s.f.). *Filtros mágicos para hacerse amar: maravillosos secretos para alcanzarlo todo*. (Sin más datos).
- Anónimo. (s.f.). *La Santa Cruz de Caravaca* (Tesoro de oraciones). (Sin más datos).
- Baroja, J. C. (1967). *Vidas Mágicas e inquisición* (Vol. 1). Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. ([1972] 1977). *Outline of a theory of practice*. (R. Nice, trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. ([1980] 2007). *El sentido práctico*. (A. Dilon, trad). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, Argentina.
- Brito, C. y Sansores, R (1996). Sombras (Grabada por Julio Jaramillo). En *16 grandes éxitos de Julio Jaramillo*. Sony Music.
- Cuéllar Gempeler, M. (2010). *Tragedia en clave de despecho: cuerpo música y liminalidad en la Tragedia de Armero*. (Trabajo de grado sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- García, L. (2005). *Armero, un luto permanente*. Bogotá: Random House Mondadori.
- Gómez, D. (1984a). Ángel perdido (Grabada por Los Legendarios). En *Los mejores éxitos de Los Legendarios*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1984b). Nadie nació pa' semilla (Grabada por Los Legendarios). En *Pensando en ella*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1986). El tropezón (Grabada por Los Legendarios). En *10 años de éxitos Los Legendarios*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1990a). Debiste ser más sincera (Grabada por Los Legendarios). En *Los Legendarios y punto*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1990b). Luz de mi vida (Grabada por Los Legendarios). En *Álbum de Oro*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1990c). Me atrapaste (Grabada por Los Legendarios). En *Los Legendarios y punto*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1993a). Con el alma en tus manos (Grabada por Los Legendarios). En *Ahí estaba*. Medellín: Discos Dago.

- Gómez, D. (1993b). Lo bueno no dura (Grabada por Los Legendarios). En *Ahí estaba*. Medellín: Discos Dago.
- Gómez, D. (1993c). Nueve años de soledad (Grabada por Los Legendarios). En *Álbum de oro*, Vol. 1. Medellín: Discos Dago.
- Guillén, A. (1996). Dos Palabras (Grabada por Julio Jaramillo). En *16 grandes éxitos de Julio Jaramillo*. Sony Music.
- Jackson, M. (1983). Knowledge of the body. *Man*, New Series, 18(2), 327-345.
- Kohn, E. (2007). How Dogs Dream. *American Ethnologist*, 34(1), 3-24.
- Malinowski, B. ([1922] 2001). *Los argonautas del Pacífico occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. (A. J. Desmouts, trad.). Barcelona: Península.
- Ospina, A. (2010). *Con dos te veo, con tres ato. Con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo: Magia, Brujería y la Tragedia de Armero*. (Trabajo de grado sin publicar).
- Pedraza, Z. (2009). En clave corporal: conocimiento, experiencia y condición humana. En *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 147-168.
- Raffles, H. (2002). Intimate Knowledge. En *International Social Science Journal* 54(3/173), 325-335.
- Raymon, G. y de la Roca, G. (1996). Alma Negra (Grabada por Julio Jaramillo). En *16 grandes éxitos de Julio Jaramillo*. Sony Music.
- Suárez Guava, L. A. (2006). San Miguel Arcángel en lucha contra el maligno. Aproximación a las formas elementales de la violencia. En *Cuadernos de los seminarios: ensayos de la maestría en antropología*. (pp. 56-75). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Taylor, J. (2005). Surfacing the body interior. *Annual Reviews of Anthropology*, 34, 741-756.
- Turner, V. ([1969] 1988). *El proceso ritual*. (B. García Ríos, trad.). Madrid: Taurus.
- Ulloa, A. (2001). Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 188-232.
- Van Wolputte, S. (2004). Hang on to your self: Of bodies, embodiment and selves. En *Annual Review of Anthropology*, 33, 251-269.

**“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 *eggún*, 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 *eggún* (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-posesión, 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 *eggun* (*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 *eggun*, 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 *mue*rtos. 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 (Rossbach 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 de 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 *eggún*, *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 *eggún* que viene con sus *muertos*, al ellos hacer la consagración del palo, ¿qué pasa?, que esos *muertos* siguen con ese *eggún* ... 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 *eggún* 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* (casarilla de santo). Igualmente, dentro del círculo, en el lado superior, reposaban un conjunto de *chamalongos*; del lado derecho estaba un manojo 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 *eggún*, 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 adquiría 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 tumbe* 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, “listo”. 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”, ¡jjajaja!, 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 Barnett, 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 *eggún*. 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*.

Omiero: es una preparación líquida a base de plantas, flores, esencias y otros compuestos, el *omiero* 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.

**“HACER DE COMER” Y BRUJERÍA EN UNA POBLACIÓN
RURAL EN BOYACÁ: “LA ENFERMEDAD POSTIZA” ***

*“Food Preparation” and Witchcraft in a Rural
Town in Boyacá: “The Fake Disease”*

ANA LORENA RAMOS CÓRDOBA **

Universidad Externado de Colombia

* Este artículo recoge parte de los resultados del trabajo de grado “La enfermedad postiza. Sobre el proceso salud-enfermedad en una población rural en Boyacá”, presentado en el año 2010 para optar al título de Antropóloga, en el Área de Investigación en Salud, Conocimientos Médicos y Sociedad, Línea de Saberes y Prácticas Médicas, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia.

** lorerosc@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 8 de marzo del 2011 · aprobado: 7 de mayo del 2011

RESUMEN

A partir de un trabajo etnográfico desarrollado entre 2007 y 2008, este artículo explora las interrelaciones entre los conceptos locales de enfermedad, el “hacer de comer” y la brujería en un sector rural del municipio de Ráquira (Boyacá). Allí aparece la “enfermedad postiza” como una construcción social que condensa concepciones sobre las relaciones sociales, la comida y el diablo, constituyéndose en una forma de dar sentido a la vivencia de la enfermedad y de comprender la relación entre dos dimensiones esenciales en la reproducción de los grupos humanos: los procesos de salud-enfermedad y la cocina.

Palabras clave: brujería, cocina, diablo, enfermedad postiza, envidia, salud-enfermedad.

ABSTRACT

On the basis of an ethnographic project carried out between 2007 and 2008, the article explores the interrelations between the local concepts of disease, food preparation, and witchcraft in a rural sector of the municipality of Ráquira (Boyacá). There, the “fake disease” appears as a social construction that synthesizes conceptions regarding social relations, food, and the devil, thus becoming a way to make sense of the experience of sickness and to understand the essential dimensions of the reproduction of human groups; the processes of health-sickness and food preparation.

Keywords: cooking, devil, fake disease, health-illness, jealousy, witchcraft.

En el municipio de Ráquira, departamento de Boyacá, la producción de cerámica se constituye en la actividad económica viable y la principal (Duncan, 1998, p. 50), tanto en la zona urbana como rural. Una de estas zonas rurales es referenciada localmente sobre la pendiente de un cerro conocido como Furca, cuyo significado se encuentra asociado al diablo (Castellanos, 2007; Moncada, 2007; Ramos, 2010), y en cuya base “dicen que hay un lago con oro, guacas y cosas de esas”, según cuenta una joven del lugar¹.

Allí, en el ascenso al cerro de Furca, sus habitantes hacen una clasificación general de las enfermedades en dos tipos: naturales y postizas. Es una etiología que localmente se distingue en que las primeras son enfermedades cuyas causas son consideradas como naturales, al ser del “propio cuerpo”, mientras que las segundas se deben a una acción dañina de otros sujetos por medio de la brujería. Decía Helena, una ceramista habitante del lugar: “la enfermedad natural pues es la que le da a uno, la del cuerpo, y la postiza pues la que otros le hacen a uno, por envidia o quién sabe qué”.

Las enfermedades naturales se caracterizan por un malestar localizado en una parte del cuerpo, como la garganta, “la tripa”, las rodillas, las manos, los pulmones o los huesos. Aquí se encuentran: tensión alta, diabetes, gastralgia, úlcera, gripa, tos, el apéndice, osteoporosis, mal de corazón, del hígado, de los riñones y de los pulmones. Y la atención en salud se hace de modo predominante en el espacio doméstico y en el sistema oficial, representado en el puesto de salud de Ráquira, Chiquinquirá o Tunja, por lo general, dependiendo de las IPS de remisión por parte del seguro médico.

Así, doña Hermelia² describía la tensión alta como un calor que se le subía por todo el cuerpo, hasta la cabeza, y le provocaba dolor de cabeza y ahogo. También, el vapor caliente, llamado “vaho” o “calor”, emanado de cosas como comida, se puede concentrar en la “tripa”

1 Los testimonios que se incluyen en este artículo fueron contruidos durante el trabajo de campo realizado en el ascenso al cerro de Furca entre 2008 y 2009. Los nombres de las personas han sido cambiados, con el fin de preservar el anonimato, siguiendo el acuerdo realizado durante el trabajo de campo con los habitantes del lugar.

2 Los nombres de las personas han sido cambiados, con el fin de preservar el anonimato, siguiendo el acuerdo realizado durante el trabajo de campo con los habitantes del lugar.

—el estómago— y provocar enfermedad. Esta fue la causa de la muerte de un hombre mayor en el lugar, que “se tragaba todo ese calor que salía de la sopa”, según contaban, y de una mujer de Ráquira que se encuentra muy enferma por el “vaho”, no de la sopa sino de las arepas que hace para vender.

Eso con el calor, pero el frío también aparece, al sentarse en el molino de barro “se le entra a uno un frío”, y entonces “uno se enferma de los riñones y no deja hacer fuerza”, según contaba Edwin, un joven con conocimientos en el proceso de la quema de la loza y que así me indicó que no me sentara en el borde del molino de barro. Y, por ejemplo, un dolor de rodilla se puede deber a que se tiene “un frío concentrado”, decía Delia. “¿Frío concentrado?”, le pregunté. “Sí, como cuando por ejemplo usted está en la casa, con ropa, toda acalorada, y se la quita y sale sin ropa ni nada al frío, entonces el frío se le concentra”, me respondió.

La contaminación aparece como una enfermedad natural y, al mismo tiempo, como un agente de enfermedad, principalmente de aquellas respiratorias, como la “tos” o el “mal de los pulmones”, lo que los ceramistas relacionan directamente con la cocción de la loza en la producción cerámica. La contaminación se piensa en sí misma como acentuada y relacionada con el tiempo prolongado de contacto con ella. Esto se observó en el caso de la tos, que se atribuye a “la contaminación por tanto humo”, y en las personas mayores, cuyos problemas respiratorios se atribuyen a ello. Doña Aleida, por ejemplo, mujer mayor que siempre ha vivido haciendo loza, tose a menudo, “sufre de los pulmones”. Una de sus nietas explica que:

Tiene un pulmón que eso, mejor dicho, no le sirve para nada. Mi abuelo murió de eso, los doctores [del Hospital de Ráquira] le decían que eso le daba a él porque fumaba mucho y que tenía que dejar de fumar, que eso era lo que lo tenía así. Pero eso era mentira, él nunca fumó. Lo que pasa es que aquí por los hornos la gente se enferma mucho de eso.

Este tipo de enfermedad, que localmente se entiende como natural, presenta a un ser humano que se encuentra en interacción con un entorno que puede ser concebido en términos de contaminación, de calor y frío. El calor y el frío, como agentes de enfermedad,

comprenden lo que se entiende como el principio térmico de las enfermedades (Barajas, 1995; Gutiérrez de Pineda, 1985a).

La concepción general de la enfermedad en los dos tipos ya mencionados, natural y postiza, ha sido mencionada por otros autores para el departamento de Boyacá. Chaves y Villa (1983, p. 49-50) señalan que entre campesinos boyacenses se encuentran aquellas enfermedades que son “de la naturaleza” y las “producidas por agentes sobrenaturales”.

De la misma forma, años después, Alvarado et ál. (1989) plantearon que, entre usuarios de la medicina popular en Tunja, encontraron la clasificación en enfermedades “orgánicas” y “postizas”. Las primeras comprenden factores “con implicación cosmológica como el caso del sol, la luna, calor, frío, viento, sereno” (Alvarado et ál, 1989, p. 167), mientras que las segundas tienen un carácter alusivo a factores culturales: “cuando la envidia o el odio origina enfermedades postizas conocidas como salamiento, hechizo o brujerías” (Alvarado et ál., p. 167). Las postizas, nos dice Virginia Gutiérrez de Pineda (1985b), en su amplio estudio sobre medicina tradicional en Colombia, se encuentran dentro de los sistemas médicos mágico-religiosos, siendo una forma de agresión mágica vinculada directamente a tensiones sociales entre individuos.

Ante la irrupción de la enfermedad, la persona acude al sistema oficial de atención en salud o a la atención doméstica. Pero, decía don Eustasio, si dicha persona

sigue enferma, sigue tomando droga y no hay mejoría, y no le conocen qué enfermedad es que tiene, entonces uno ahí comienza a sospechar. Y ahí vienen las dudas... Estuve donde un enemigo. Dicen que fue un maleficio y se procura buscar de esos médicos³ que saben de eso, los llaneros.

En la enfermedad postiza, ya no es el principio térmico ni la contaminación lo que explica el estado de enfermedad. Como nos decía Helena, “la postiza es esa enfermedad que le hacen a uno por envidia o quién sabe qué” y la manera en que lo hacen es a través de la comida:

3 El término médico, al igual que en otros lugares en Boyacá, se usa de manera indistinta para referirse al agente curativo de salud, ya sean enfermedades naturales o postizas sobre las cuales los denominados llaneros y otros médicos “son los que saben” (véase Barajas, 2000, p. 66; Chaves y Villa, 1983, p. 51).

“le echan porquerías en un tinto, un chocolate, una arepa, cualquier comida, para hacerle el mal”.

Así, nos encontramos ahora con el hecho de que la comida aparece dentro de una forma de explicar la enfermedad en la experiencia social, vinculada con la brujería. A continuación, presento un acercamiento a la comida y al contexto en el cual se produce, con el objetivo de comprender esta enfermedad denominada localmente “postiza”.

“HACER DE COMER”

En la consideración de nosotros, los seres humanos, como seres vivos, en una perspectiva biológica, la cocina se constituye en una dimensión trascendental, ya que permite la adecuación de diversos alimentos producidos en distintos ambientes para garantizar una supervivencia biológica. Sin embargo, según Fischler, en cuanto acto humano, se encuentra investida de funciones y sentidos en contextos particulares: “se refiere a las reglas culturales, las representaciones, creencias y prácticas que rigen la preparación de los alimentos y su consumo en distintas sociedades y que influyen los comportamientos sociales y las identidades” (citado en Camacho, 2006, p. 1).

En el lugar de estudio que nos encontramos comprendiendo, este acto de preparación de los alimentos que van a ser consumidos es referido muy a menudo por sus habitantes como “hacer de comer”, por lo cual va a ser la manera con la que me voy a referir a este proceso.

Cocinar es un acto esencialmente de transformación en la reproducción de la vida, de ahí que se observe la asociación entre esferas de creación de vida, como lo hacían doña Ermita y doña Aleida, en el ascenso a Furca, que hacían una asociación directa entre una olla y el útero femenino como gestor de vida, diciendo que “el útero es como una olla de cocinar”.

Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977, p. 350), en un análisis simbólico sobre la alimentación entre los indígenas Desana del Vaupés, señalaba que “el acto de cocinar y hervir siempre tiene la connotación femenina de una gestación uterina. El mismo fogón ... es un elemento femenino de transformación, es un microcosmos uterino, en el cual se prepara un acto de creación”.

De este proceso de preparación de los alimentos, de transformación, resulta la comida, que así como tiene un contenido en

términos calóricos también tiene una energía simbólica (Krögel, 2009, p. 105). Este hecho, la diferencia de la noción de alimento, es medido meramente en términos cuantitativos de capacidad nutritiva, independientemente de la construcción cultural alrededor de ella (Suárez et ál, 2001, p. 186).

En el ascenso a Furca, el carácter de las comidas es concebido en relación al vivir, entendido este en el trabajar, debido a que la comida se constituye en la fuerza que lo hace posible. Por lo cual, contaba Delia, “no se desayuna con un tintico no más, como se hace en Bogotá, que se toman algo y ya. Aquí no se puede así, debe ser trancable, por el trabajo pesado”.

Así, antes del desayuno y de comenzar la jornada de trabajo, al comenzar la mañana, se suele consumir un tinto con una harina, que puede ser un bizcocho, pan, galletas, arepa, tajadas de plátano. A esta comida le sigue el desayuno, que debe ser con una sopa de pasta, un caldo o “cualquier sopita”.

La sopa se consume “sorbiendo”, pues, decía doña Aleida:

Sorbido es bueno, porque corre por todas las venas... Y sí, porque uno siente calor por todo el cuerpo, coge colores. Al “caldito” se le agrega carne, de haberla, pero que en lo ideal se busca que sea un “hueso de cadera”, que contiene “la sustancia” que se encuentra en el “gordo del hueso”, ya que es “la que engorda”.

Entre risas, doña Aleida contaba esto junto con la siguiente historia:

Con hueso de cadera queda un caldo lo divino, es un alimento el verraco... —se ríe—. No ve que hay un cuento que dizque una mujer tenía su mozo y le daba hueso de cadera, ¡y al esposo le daba hueso de pierna! ¡Entonces, claro! el marido ahí todo flaaaco, mientras que el mozo sí estaba lo más de bien —riéndose y haciendo gestos, con el cuerpo, de un marido desgarrado y un mozo robusto, “gordito”—.

Sobre el hueso, hay que decir que es muy usual que sea lo último que la mujer de la casa, que ha preparado la comida, lleve al comensal, puesto en un plato pequeño, aparte del caldo. Este caldo, reemplazado a veces por sopas (de pasta, por ejemplo), que tienen la sustancia del “gordo” del hueso de cadera, ese “alimento ni el verraco”, no puede

faltar en el desayuno de los ceramistas y por lo general es la segunda o tercera comida del día, algo que puede variar entre casa y casa.

Después del desayuno, la mujer continúa la jornada de trabajo, ausentándose del taller para comenzar a preparar el almuerzo; a veces, lo hace desde que se levanta, hacia las cinco de la mañana. Al mismo tiempo, prepara “el puntal” o las “onces”, para los trabajadores que se encuentren en el taller o los miembros de la familia, que consiste en chocolate con tajadas fritas de plátano maduro, pan, arepa o queso.

Pasando el medio día, llega la hora del almuerzo. Dejan el “oficio del barro” y la familia de la casa, junto con los trabajadores que allí se encuentren, se reúnen en el espacio destinado para su consumo, que puede ser una mesa en la cocina o materas que actúan como sillas y mesas para apoyar la comida en algún sitio del taller. Por lo general, el almuerzo se encuentra compuesto por varias papas, arroz, granos como frijol, lenteja o arveja y, de haber en la casa, un pedazo pequeño de carne.

Hacia la mitad de la tarde, nuevamente se dan las onces, que pueden ser los mismos alimentos de la mañana o se puede cambiar el almidón consumido. Ya en la noche, entre las seis y las siete, se da la última comida del día, que es “lo que quede del almuerzo”, me decía doña Aleida.

Esta estructura de la distribución de las comidas fue mencionada también por Yolanda Mora de Jaramillo (1974), en un estudio en el que presenta las comidas de los habitantes del pueblo y las veredas, elaborado a partir de encuestas. El desayuno, el almuerzo, el “puntal” (onces) y la comida, compuestos con pan, tajadas de plátano, chocolate, arepas, gran cantidad de papas, arroz y granos, proporcionan un alto contenido calórico. Pero también proporcionan una energía simbólica pensada por los artesanos a través de la sustancia de los ingredientes que componen la comida, que brindan la energía para el trabajo, siendo comidas “trancables”.

Cristina Barajas (1997, p. 59) señala que hay una relación de intercambio entre los campesinos boyacenses con la tierra, a través de una cadena de fuerza o energía. Los campesinos dan a la tierra unos ingredientes, por medio de la inversión de fuerza y trabajo, y esta da unos alimentos a los campesinos, que les proporcionan la fuerza para

trabajar; esta fuerza está mediada por el proceso cultural de la cocción de los alimentos:

Es un ciclo en el que fluye la energía desde la tierra hasta la casa a través del consumo de los alimentos y del trabajo humano. Las personas dan a la tierra sus esfuerzos y su trabajo además de abonos y semillas, la tierra da frutos que a su vez son utilizados mediante el trabajo del hogar (la cocción) como nueva fuente de energía que debe ser reinvertida en trabajo.

Esta misma relación entre los campesinos de los Andes, la tierra, los alimentos y la fuerza para el trabajo fue encontrada por Juana Camacho (2006) entre indígenas de Ecuador, en la comunidad de Cotacachi, para quienes “la comida se define como aquello que crece en el campo y da fuerza, energía y salud” (p. 5). Stephen Gudeman y Alberto Rivera (1989), de manera similar, describen que entre campesinos de Nariño y Boyacá la tierra es la que les brinda la fuerza (*strength*) para el trabajo, a través de los alimentos cultivados (*crops*), y esto es algo permitido o dado por Dios.

Gudeman y Rivera (1989) presentan que la concepción de fuerza que brindan las comidas varía entre los campesinos de acuerdo a la zona de ubicación y que a menudo se refiere a aquello que mejor se produce en el lugar. Así, en los alrededores de Villa de Leyva, región en la que se enmarca también Ráquira, la gente sostiene que los granos, los guisantes, las habas y las papas contienen más fuerza que otros alimentos (Gudeman y Rivera, 1989, pp. 271-272).

Estos se constituyen, de acuerdo con Juana Camacho (2006), como característicos en la dieta campesina tradicional, que “está compuesta por cereales, tubérculos, legumbres y frutas y plantas silvestres. El consumo de proteína animal es esporádico y está relacionado con los eventos rituales principalmente” (p. 5), como veíamos en las comidas que componen el “hacer de comer” de los habitantes en el ascenso a Furca, en Boyacá.

Ahora bien, el consumo de estas comidas, que proporcionan la fuerza y energía necesarias para el vivir, se ha de reflejar en un cuerpo de contextura gruesa. Por eso la robustez se constituye como ideal estético, asociado a un estado de salud, en oposición a una delgadez que

se asocia a la enfermedad (Gutiérrez de Pineda, 1989, p. 38), como se puede ver en la historia del “mozo⁴ que estaba lo más de bien y el marido que estaba flaaaco”.

Además de concebirse las comidas en función del vivir, expresado en el trabajo, hay ingredientes que se utilizan en la preparación de los alimentos para “dar sabor” a las comidas. El cilantro, por ejemplo, que permanece en un recipiente con poca agua en el mesón de la cocina, se agrega al final como último toque de sabor al “caldito” antes de ser consumido. Se busca “dar sabor” a la comida, para que quede “rica”. Así, “al preparar lentejas, al final le echo leche para darle sabor”, como también se hace con el pescado⁵. Para “darle sabor” a la comida “se fri-tan los ajos, pero si se dejan mucho se mueren y quedan feos”, como el cilantro, que “se muere, queda feo y no da sabor si no se deja en agua”, según doña Aleida.

Cuando se “hace de comer”, se trata de que quede “rico” y que a los demás les guste, algo que allí es de conocimiento público, pues se sabe quién cocina rico y quién no. “Hacer de comer” es un hacer de comer para otros, así lo sentía Jova, y por eso cuando está sola, porque se separó de su esposo y sus hijos no están en la casa, no le “dan ganas de preparar nada”, porque “¿para qué?”, me decía. En el mismo sentido, es una manera de fortalecer las relaciones sociales con los otros, como tradicionalmente lo ha abordado la antropología (Goody, 1995) y que aquí se da a través del “bandearse” con la comida. Decía Jova que a veces le llevaba de lo que preparaba a su vecina, y que ella también a veces “por ahí le mandaba sopitas” o cositas de las que preparaba, “ahí nos bandeamos las dos”. Igualmente Alicia, una mujer mayor, decía:

Eso no hay problema con que no se acaben el caldo del desayuno; hago caldo por si viene visita, entonces se les ofrece caldito para que coman. A mí a veces también me tienen sopita donde mis otros hijos, enton’ yo voy y como allá.

El sabor de la comida es algo perceptible y conocido socialmente por otros habitantes del lugar, a la vez que se encuentra relacionado

4 “Mozo” es la noción que las personas suelen usar para referirse al amante de las mujeres casadas. [N. del E.]

5 El pescado no es usual en las comidas, se consume por lo general en Semana Santa y es adquirido en los mercados de Ráquira o Chiquinquirá.

con el carácter de la mujer, pues una comida rica es asociada con el carácter de una mujer “buena gente”, de modo que hay una confianza para el acto de consumir la comida que ha preparado.

O, el caso contrario, cuando el sabor no gusta, la mujer que hace de comer es percibida con desconfianza, “como con sospecha, como ver que esta persona como que jummm... Con eso que llaman malicia”, explicaba don Eustasio. Se mantienen tensiones sociales con dicha familia, se evita consumir lo preparado en dicha casa, como también pasar por ahí, para evitar el ofrecimiento de comida, pues se puede ser susceptible de un acto de brujería, de una enfermedad postiza. En la comida que se ofrece los ingredientes lesivos no dan sabor, pasan como no perceptibles, aun cuando están ahí y pueden hacer daño, esto es, pasan subrepticamente, porque si fueran aparentes en el sabor, en el momento de consumirlos, “uno no caería, imagínese”, decía don Eustasio.

LO APARENTE Y LO SUBREPTICIO

Pero así como lo subrepticio se presenta en la comida, lo hace en la vida social en general entre los habitantes en ascenso a Furca. Decían doña Ermita y su hija: “la gente por aquí no es lo que aparenta... Aparentan ser todos *jijijí*, todos amables, pero en realidad son una mierda”. Las tensiones sociales se pueden desenvolver subrepticamente, se siente envidia y celos por la tierra, la mujer o el hombre de otro(a), y a la vez el encuentro social se presenta como amistoso, suponiendo una cercanía social que genera confianza, el *jijijí* de que nos hablaban, en lo aparente.

Y es que las tensiones sociales se presentan como una característica entre los habitantes del lugar de estudio, quienes son conocidos como “los más peliones, chismosos y envidiosos” (Castellanos, 2007), de los que se dice que “viven agarrados todos con todos”.

La envidia y los celos, por hombres, mujeres, tierras, agua, etc., pueden aparecer cotidianamente de maneras perceptibles, aparentes y reconocibles por quienes están involucrados en ellos, a través de peleas cuerpo a cuerpo, pleitos por tierras o, por ejemplo, del corte intencional de la manguera por medio de la cual se abastece de agua cada casa de ceramistas, de modo que a la familia o a la persona con la cual se mantiene la tensión social le deja de llegar el agua. Don Eustasio, así, sentenciaba diciendo: “por aquí lo que predomina es el chisme y la

envidia”. El chisme y la envidia son parte importante de las conversaciones cotidianas entre los habitantes en el ascenso a Furca.

Este carácter de las relaciones sociales fue observado por Adarve et ál. (1982) y Pinzón y Suárez (1992) en la población boyacense de Sora, donde distinguieron dos niveles en la organización social: un primer nivel de realidad en el que las relaciones sociales se presentan orquestadas en una armonía social y que se expresa a través de una gran dosis de amabilidad y cordialidad en el trato, en el saludo y en la hospitalidad; y un segundo nivel, que se devela al adentrarse en la vida social de la comunidad, que es opuesto al primero, donde aparecen las relaciones sociales concretas que generan la tensión social (Adarve et ál., 1982, p. 3).

Lo aparente y lo subrepticio se presentan como dos dominios a través de los cuales se desenvuelven las relaciones sociales entre los habitantes del ascenso a Furca, lo cual he definido como (Ramos, 2010, p. 37):

aquellos intereses y tensiones que no son perceptibles por alguien en el encuentro social, pero que aún así subyacen en él, en una interacción que se muestra como amistosa e, incluso, solidaria, de tal manera que las tensiones sociales pasan ocultas en el encuentro social.

Los encuentros sociales se dan entre estos dos dominios, entre aquello que se puede percibir del otro y aquello que no lo es y es temido, lo que Eduardo, un joven ceramista, expresaba cuando dijo que “con la ruana había que tener cuidado... porque el machete podía ir debajo”. Ese es el problema del *jijijí*, con el que se evoca la risa del departir cordial, y del “ser mierda”, refiriendo intenciones dañinas ocultas inmanentes. Entre lo observable y lo que no lo es, lo aparente y lo subrepticio, se encuentran la envidia y los celos como motivo de hacer el daño, a través de una acción que se da dentro de lo subrepticio en el encuentro social: la brujería en el “hacer de comer”, porque “por envidia, o quién sabe qué, buscan hacerle el mal a otros”.

LA ENVIDIA

Como una manera de aproximarnos a la envidia, la definición de la Real Academia Española nos habla de: a) tristeza o pesar del bien ajeno y b) emulación, deseo de algo que no se posee. La envidia nos sitúa

en el terreno del espacio social, en la relación de los unos con los otros; nos habla de emociones, de pesar, tristeza, por lo que uno no posee y otro sí, de un deseo por ello y la potencialidad de su satisfacción. Claro, quien relata la envidia no se reconoce como envidioso, como veíamos con don Eustasio y Helena; como cuando doña Hermelia decía que les tenían mucha envidia por una tierrita que habían conseguido por ahí.

En consonancia, desde una perspectiva funcionalista, abordada por Katharina Bernhard (1990) sobre los campesinos, particularmente en Boyacá, la envidia es considerada como un mecanismo de regulación social: este argumento también podemos encontrarlo en Pinzón y Suárez (1992). Desde esta propuesta teórica, las instituciones sociales tienen como función el mantenimiento del sistema social campesino, caracterizado como un sistema cerrado, conservador y limitado en cuanto a roles sociales, una fuerte presión de conformismo sobre los miembros de la comunidad y unos mecanismos marcados que buscan mantener la homogeneidad socioeconómica estable (Bernhard, 1990, p. 27). La envidia, desde esta perspectiva, tiene una forma institucionalizada que actúa como una amenaza constante para aquellos que tienen pretensiones de ascenso social o económico, a la sazón de que es el motivo para hacer el mal (Bernhard, p. 27), como lo expresaba doña Hermelia.

No obstante, en el contexto tratado, más que seguir esta perspectiva funcionalista, resulta relevante considerar lo que propone Michael Taussig (2002, p. 479): los más pobres de los pobres también pueden sentir que son víctimas de la envidia, pues lo que este tiene puede no ser visible. La envidia, ante todo, suministra un teatro de posibilidades en la vida social, más que ser la causa del infortunio o la hechicería, es “la fuerza discursiva inmanente para rastrillar los carbones de los sucesos en busca del sentido (y sinsentido) de su sociabilidad” (Taussig, 2002, p. 473-474).

Así, siguiendo a Taussig (2002), la envidia no solo actúa en el nivel de la regulación social ni solo como una categoría de análisis social en la investigación (véase Castellanos, 2007), sino también como una categoría interpretativa fundamental en la experiencia social, desde la cual no solo se modela esta última, sino que los habitantes del ascenso al cerro de Furca modelan su experiencia sociocultural y se constituyen en actores de la misma, a través del acto narrativo desde el cual

explican las distintas situaciones que acaecen. Se puede comprender, entonces, que la envidia sea parte constitutiva de las conversaciones cotidianas.

Ahora bien, además de este carácter discursivo, en la envidia se puede encontrar una representación simbólica asociada a la destrucción de la persona, característica en la enfermedad postiza. Veamos los siguientes relatos, donde encontraremos que los enredos, los chismes y la envidia son correlativos a los piojos, las pulgas y las niguas.

DEL DIABLO, LA ENVIDIA, LAS PULGAS Y LOS PIOJOS

César Moreno (2001) nos muestra que, en el lugar conocido como desierto de La Candelaria, cercano al ascenso al cerro de Furca, existían entre los campesinos historias locales sobre las peleas entre el diablo y la Virgen de La Candelaria (p. 49):

Se decía, creo que eso sí fue cierto, cuando el padre llegó a evangelizar aquí o tal... La Candelaria, dicen que el diablo estaba allá y el padre empezó a hacer el convento. Dicen, me lo contó mi papá, me lo contó más de uno, y el diablo hacía de noche, traía madera, traía el río crecido y le tumbaba lo que hacía en el día, el diablo lo tumbaba de noche, incluso intentaba botar el campanario, cuando el padre iba a tocar las campanas y toda la vaina, y peliaban de frente, pecho a pecho, como dicen, de pecho a pecho peliaban el diablo. Y la Virgen se apareció donde el diablo estaba y lo sacó a correr de ahí y dicen que ya el diablo se arrepintió y se fue. Y ahí que cuando el diablo dejó al padre, el padre se colocó una cruz, le tuvo miedo y se fue y le dijo al padre que él se iba pero los enredos y las niguas no se acabaron, ya vino la química, algo se acabaría la plaga pero eso siempre ha existido.

El diablo continuó tratando de evitar la labor evangelizadora de distintas maneras (robando la campana del monasterio, trayendo troncos de roble) y se dice que aparece de vez en cuando en lugares como el Pozo del diablo, donde había un árbol de roble que intentó quitar, y en montañas de guadua, bajo horribles formas humanas con cachos o en forma de animales (Moreno, 2001, pp. 50-ss.). Y, al ser desterrado, como veíamos, el diablo sentenció que los enredos y las niguas no se acabarían allí.

De la misma manera, entre los habitantes en el ascenso al cerro de Furca, existe un relato en el que el padre Mateo y la Virgen de La Candelaria son sustituidos, en la pelea con el diablo, por el padre Ezequiel Moreno. Esta historia explica el nombre del cerro y nos permite comprender el territorio habitado (Castellanos, 2007, p. 21):

El nombre de esta peña, tiene origen en la creencia popular de que el diablo, hizo su morada en el lugar hasta ser expulsado por el padre Ezequiel Moreno quien después de un combate cuerpo a cuerpo (hay quienes dicen que fueron varios) logró desterrarlo. Pero, para desdicha de sus habitantes, como se fue disgustado, antes de irse dejó una maldición, que haría permanecer las envidias, las peleas y los problemas por siempre entre los artesanos de estas tierras.

Don Eustasio, en conversaciones sobre peleas, chismes y envidias, de las que él y su familia habían sido víctimas por parte de otros habitantes del sector (algo que era común en las conversaciones con los demás habitantes), solía decir:

Dicen no, dicen... que en el monasterio de La Candelaria vivía el diablo y que el primer padre que vino aquí, Ezequiel Moreno, fue a sacarlo. Estuvieron peleando de tú a tú hasta que el padre le ganó y sacó al diablo. El diablo, pues ahí aburrido, en venganza, condenó a la gente de aquí a los piojos, las pulgas, los chismes y la envidia. Y pues ahí estamos... Yo no creo en eso, pero pues uno nunca sabe, ¿no?

El antropólogo peruano Néstor Godofredo Taipé (2002, p. 6) hizo un análisis de relatos míticos quechuas, sobre el origen de los piojos y las pulgas en algunas comunidades de la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales de Perú:

La vieja continúa la persecución gritando al niño que la espere y que no importa que ella sea pulgas o piojos. La abuela llega a la cueva de un zorro y al dormir se transforma en piojos y pulgas; cuando el zorro regresa a dormir, los parásitos lo cubren “hasta dar muerte al pobre zorrito” (M1).⁶ La característica caníbal de las

6 M1 y M4 son dos de los mitos de referencia que toma el autor para su análisis.

pulgas y piojos también está descrita en M4 y se personifica en dos jóvenes mujeres, una con sombrero de color vicuña y la otra con sombrero de color blanco y quienes se alimentan de los hombres que las enamoran. Icónicamente el color vicuña (marrón) evoca a la pulga y el color blanco, al piojo.

Lo anterior nos presenta el carácter de las pulgas y los piojos en relatos andinos del Perú: son de una naturaleza intrínsecamente devoradora y llegan al punto de dar muerte. Estos animales, los piojos y las pulgas, que aparecen como característicos en los relatos en el ascenso a Furca, son parásitos que se alimentan de otros animales, incluidos los humanos, a través de la succión de sangre. En ese sentido, a partir del trabajo de Taipé, es posible pensarlos como una representación simbólica de una naturaleza devoradora, como animales correlativos a la envidia.

Cuando don Eustasio nos dice que el diablo maldijo estas tierras para que estuvieran por siempre la envidia, los piojos y las pulgas, nos habla también de que en esas tierras la envidia siempre irá acompañada de esa naturaleza intrínsecamente devoradora. Ya lo decía doña Ermita cuando hablaba de las tensiones sociales que tenía con sus vecinos: “es que están que se lo comen a uno de la envidia”.

El diablo representa, así, la inmanencia de la envidia en las relaciones sociales entre los habitantes del ascenso al cerro de Furca, su morada; encarna las tensiones sociales entre sus habitantes, al tiempo que se encuentra asociado a una naturaleza intrínsecamente devoradora, en la representación simbólica de los piojos y las pulgas de su maldición. Se dice que puede aparecer en la figura de un “señor negro deformado”, como un “gato negro feo” o una “persona horrible”. Pero también, que puede aparecer en las comidas, como exclamó Eduardo cuando me salió un mechón de cabello en la sopa del desayuno: “¡Uy, le salió el diablo!... Es que cuando le salen pelos en la comida a uno se dice que le salió el diablo, porque el diablo se puede meter en las comidas”.

Así, en el momento en cual una persona consume una comida, puede ser “tragado” en el mismo acto de comer, por ese diablo devorador que encarna la inmanencia de la envidia, como contaba Rosenda sobre el “finado”⁷ Esteban:

7 Término con el cual se hace referencia localmente a las personas fallecidas.

Las brujas se lo tragaron... Le hicieron brujería. Dicen que a la mujer que lo embrujó la vieron en el cementerio sacando tierra de difunto que luego echó en un tinto que le ofreció al finado cuando fue a su casa... Eso le cuento de la vida de por aquí.

LA ENFERMEDAD POSTIZA

Las concepciones de la comida y del “hacer de comer” y su relación con la reproducción de la vida, de la salud, a través de la sustancia que proporciona la fuerza y la energía necesarias, y que se expresan en una estética de robustez, se transforman en el “le hicieron brujería”.

En el relato de esa forma de enfermedad conocida como “la postiza”, de la que se dice que es una “enfermedad del diablo” (según contaba doña Aleida), el diablo quita la salud en un proceso de destrucción que es el mismo acto de comer, el “tragar”, y que se expresa en la delgadez constante y exacerbada característica de la enfermedad postiza. En la postiza se pasa del “están que se lo comen a uno de la envidia” de doña Ermita, al “se lo tragaron”, en un acto de brujería.

De manera distinta a lo que ocurre con la enfermedad natural, la afección no se produce de modo localizado sino que la persona va desapareciendo, lo cual es en esencia un proceso de destrucción, dado que constituye una forma de brujería, como lo describieron en el “maleficio” Muñoz y Torres (2009), para el municipio de Segovia (Antioquia). Esto lo expresaba Delia, ceramista del lugar, cuando contaba sobre una amiga suya que “se salvó”:

Eso se secó, se puso toda flaaca... Se le secó la carne, quedó solo huesos. Le quedaron unas cicatrices aquí —se señala las rodillas— de que los huesos se le estaban separando, haga de cuenta como cuando sacan los huesos de los muertos.

Aquí, el sentido del consumo de lo que hizo de comer otro se transforma, ya no va a estar en función de ese cuerpo robusto expresivo de salud y vida, sino de la destrucción de la persona, la enfermedad y la muerte, en el dominio de la brujería.

En la falda de Furca, la brujería es el mecanismo de explicación de sus habitantes en los avatares alrededor de la principal actividad económica, la producción cerámica (Castellanos, 2007). Además, como

presentan de manera más extensa para el departamento de Boyacá, y otros contextos en el país, Bernhard (1990), Adarve et ál (1982), Pinzón y Suárez (1992) y Gutiérrez de Pineda (1985a, 1985b, 1989) la brujería es el medio a través del cual se desenvuelven las tensiones sociales. Así, Carlos Alberto Uribe (2003) plantea que la brujería actúa (p. 65)

en las relaciones sociales como el supremo árbitro que regula la rivalidad, la envidia y los deseos de venganza entre personas que comparten espacios sociales próximos ... La brujería y la magia, además, proveen a sus adherentes los elementos interpretativos fundamentales de sus vivencias existenciales y les permiten acercarse en términos que resultan familiares por estar validados socialmente, a una comprensión de las situaciones “anormales” que enfrentan, y que quieren hacer aparecer como llenas de significado por su verosimilitud .

Desde Evans-Pritchard (1976) la brujería explica la desgracia y el infortunio. Lévi-Strauss (1994) consideraba que ciertos estados confusos y no organizados, emociones o representaciones, se articulan en la totalidad o sistema de la magia, que se valida como modelo de explicación debido a que “permite la precipitación o la coalescencia de estos estados difusos (y también penosos, en razón de su discontinuidad)” (p. 208). Estos últimos son estados que no se corresponden con los que no se desenvuelven en la cotidianidad de la salud, dados en la vivencia de la enfermedad.

Por su parte, el diablo, como figura representante del mal en la tradición cristiana (Borja, 1990), tiene una importante representación simbólica en este lugar que se encuentra en su falda, pues recordemos que Furca, el nombre del cerro, tiene el significado local de diablo. Este y el mal, propone la antropóloga María Angélica Ospina (2006, p. 140), emergen en las agudas crisis personales y asumen figuraciones particulares dentro de lógicas de sentido heredadas y recompuestas, que aquí vemos a través de la comida y de un “hacer de comer” que se hacen brujería, en una vivencia de enfermedad. Como describía Malinowski (1987, p. 25):

En parte alguna, empero está la dualidad de causas naturales y sobrenaturales divididas por línea tan delgada e intrincada, aunque, de seguirla cuidadosamente, tan bien marcada, tan decisiva e

instructiva, cual en las dos más fatídicas fuerzas del destino humano: la salud y la muerte.

La salud y la enfermedad conforman juntas una diada conceptual en la que se implican mutuamente. No se puede reconocer la enfermedad sin reconocer un estado de salud y no se reconoce un estado de salud sin que exista la enfermedad. Se erige como un campo imaginado y construido en la cotidianidad del actor social a partir de una historia social constantemente influenciada por imprevistos (Suárez, 2001). En esta medida, la salud y la enfermedad se constituyen en una construcción dinámica, social e histórica.

De otro lado, la enfermedad postiza nos presenta un campo privilegiado para mirar las interrelaciones entre estas dos dimensiones de la vida humana: la salud-enfermedad y la cocina, en un contexto particular, dado aquí a través de la brujería, enmarcándose dentro de lo que Pazzarelli (2010) y Delgado y Delgado (2010) presentaban como una necesidad de estudiar la manera como se desenvuelve lo culinario en contextos locales.

El “hacer de comer” ocupa un lugar trascendental en este concepto de enfermedad. Es el medio que actúa entre lo aparente y lo subrepticio, a través del cual se hace el mal, ya que el ingrediente que evidencia las intenciones de quien ofrece la comida —la tierra de cementerio— no “da sabor”, pasa subrepticio en la comida: para que “caiga” la persona, como veíamos antes.

Esto ocurre de modo contrario a lo que se busca en el “hacer de comer” cotidiano, en donde el sabor en las comidas es un aspecto característico, asociado al carácter de la mujer que genera confianza para el acto de comer lo que ha preparado; a la vez que en el “hacer de comer” se estrechan las relaciones sociales entre unos y otros por medio del “bandearse”.

Lo subrepticio y lo aparente como formas de entender lo social entre los habitantes en el ascenso a Furca nos proporcionan la posibilidad de pensar la acción de la enfermedad postiza en el contexto amplio de la dinámica social, en la cual la brujería se presenta como posible amenaza, pero no se puede percibir de modo aparente en el encuentro social. Sus motivos —celos, envidia— pasan subrepticamente a este encuentro, al igual que la acción generada: la brujería, en la forma de

enfermedad postiza, a través de una comida que aparenta ser comida, pero que en la experiencia social contenía unos ingredientes que no fueron perceptibles, pasaron subrepticamente (la tierra de cementerio, los huesos de difunto, las porquerías), y causaron la enfermedad.

He de mencionar que uno de los aspectos que no he desarrollado en el presente artículo es la relación del hecho de que los habitantes en el ascenso al cerro de Furca son alfareros con la concepción de enfermedad y el “hacer de comer”, lo cual ocuparía un desarrollo más detenido en otro momento. Como atisbos de esto, se presentan los hechos etnográficos de que los términos usados en el “hacer de comer” y el hacer loza son los mismos y se refieren a los mismos procesos: cocer loza y cocer alimentos se refieren al proceso mediante el cual la loza pasa de “cruda” a “cocida” y los alimentos de la misma manera. No obstante, es preciso mencionar la necesidad de profundizar en su relación, para continuar en la comprensión de las interrelaciones entre estos aspectos esenciales en todo grupo humano (economía, salud-enfermedad y cocina), en el contexto local de las dinámicas socioculturales en esta región de Boyacá.

La comida preparada, en este contexto, condensa un carácter simbólico sobre su mismo carácter biológico de reproducción de vida y las relaciones sociales, es decir, sobre la reproducción sociocultural del grupo humano, entendidos en términos de “sustancia”, fuerza y energía. Pero al mismo tiempo, en un carácter ambivalente, encarna una forma de hacer daño a ello, se constituye en una amenaza de su destrucción, como lo sugiere el antropólogo Carlos Alberto Uribe⁸.

En la falda de Furca se reproducen unas concepciones locales alrededor del “hacer de comer” que hacen de la comida un escenario relevante de aparición del diablo en un momento de crisis ante la enfermedad, cuyo rostro representa las tensiones sociales características del lugar y una naturaleza devoradora. Así, de un “hacer de comer” en la experiencia social, se puede pasar al “le hicieron brujería, le echaron porquerías, dicen que tierra de cementerio. Se lo tragaron...”, y ahora es un finado.

8 Sustentación de tesis de pregrado de la autora de este artículo. Universidad Externado de Colombia. (C. A. Uribe, comunicación personal, noviembre 24, 2010).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adarve, M., Espinosa, M., Pinzón, C. y Suárez, R. (1982). La medicina popular en Sora. *Noticias Antropológicas*, 74-75, 3-5.
- Alvarado, W., Cruz, M., Fiallo, N., Márquez, R. y Montero, E. (1989). Medicina tradicional en el área urbana de Tunja. *Universitas Humanística*, 18(30), 151-180.
- Barajas, C. (1997). Proteger, protegerse. Enfermedad/Entorno: significaciones y metáforas. *Universitas Humanística*, 45, 51-62.
- Barajas, C. (1995). El manejo de la salud y de la enfermedad en sociedades campesinas. *Universitas Humanística*, 42, 15-21.
- Barajas, C. (2000). *Sentir verano: significaciones de la enfermedad y su curación en los Andes colombianos*. Bogotá: CEJA.
- Bernhard, K. (1990). Hechizo, maleficio y curación. La actualidad de la medicina mágica en Colombia. *Cultura Popular. Cuadernos del Instituto de Cultura y Bellas Artes de Boyacá - Centro de Investigación de Cultura Popular*, 2, 25-34.
- Borja, J. (1990). Historia, satanología y mentalidad colectiva. *Universitas Humanística*, 31, 28-36.
- Camacho, J. (2006). *Bueno para comer, bueno para pensar. Comida, cultura y biodiversidad en Cotacachi*. Recuperado de http://www.icanh.gov.co/recursos_user//bueno_para_comer_bueno_para_pens.pdf.
- Castellanos, D. (2007). *Huellas de la gente del Cerro: estilo, ritos de paso y envidia en la formación de un contexto arqueológico*. (Manuscrito sin publicar). Bogotá: Informe de investigación presentado a la Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- Chaves, Á. y Villa, E. (1983). Anotaciones sobre la salud de la población rural de Boyacá. *Universitas Humanística*, 19, 37-53.
- Delgado, R. y Delgado, M. (2010). De gustemas y tecnemas. Identidades culinarias de sabores y saberes. *Maguaré, Número especial*, 123-135.
- Duncan, R. (1998). *The Ceramics of Ráquira: Gender, Work and Economic Change*. Gainesville: University Press of Florida.
- Evans-Pritchard, E. E. ([1937] 1976). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. (A. Desmonts, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Goody, J. ([1982] 1995). *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. (P. Wilson, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Gudeman, S. y Rivera, A. (1989). *Colombian Conversations: The Strength of the Earth*. *Current Anthropology*, 30(3), 267-281.

- Gutiérrez de Pineda, V. (1985a). *Medicina tradicional de Colombia. El triple legado* (Vol. 1). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1985b). *Medicina tradicional de Colombia. Magia, religión y curanderismo* (Vol. 2). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1989). Función de la magia en situaciones de conflicto. *Universitas Humanística*, 18(30), 25-38.
- Krögel, A. (2009). Dangerous Repasts: Food and the Supernatural in the Quechua Oral Tradition. *Food and Foodways*, 17(2), 104-132.
- Lévi-Strauss, C. ([1958] 1994). El hechicero y su magia. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural* (pp. 195-227). (E.Verón, trad.). Barcelona: Altaya.
- Malinowski, B. ([1948] 1987). *Magia, ciencia y religión*. (A. Pérez Ramos, trad.). Barcelona: Planeta-Agostini.
- Moncada, D. (2007). *Análisis espacio-temporal del cambio en los bosques de Roble (Quercus humboldtii) y su relación con la alfarería en Aguabuena, Ráquira (Boyacá)*. (Tesis de grado sin publicar). Bogotá: Universidad del Bosque.
- Mora de Jaramillo, Y. (1974). Notas para el estudio de la alimentación en Ráquira. *Revista Colombia de Antropología*, 17, 65-74.
- Moreno, C. (2001). Las peleas entre el diablo y la Virgen: permanencias culturales y memoria histórica entre los campesinos de Boyacá. *Revista Colombia de Antropología*, 37, 42-59.
- Muñoz, C. y Torres, M. (2009). *Cultura, cuerpo y brujería: construcción de la corporalidad en estado de embrujamiento en el municipio de Segovia-Antioquia*. (Tesis de grado sin publicar). Universidad de Antioquia, Medellín.
- Ospina, M. (2006). Satanás se “desregula”: sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la Renovación Carismática Católica. *Universitas Humanística*, 61, 135-162.
- Pazzarelli, F. (2010). La Importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes. *Antípoda*, 10, 157-181.
- Pinzón, C., y Suárez, R. (1992). *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá: CERC-ICAN.
- Ramos, L. (2010). *La enfermedad postiza. Sobre el proceso salud-enfermedad en una población rural en Boyacá*. (Trabajo de grado sin publicar). Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

- Real Academia Española. (2001). Envidia. En *Diccionario de la lengua española* (22.ª ed.). Recuperado de http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=envidia
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán (eds.), *Estudios antropológicos* (pp. 333-354). Biblioteca Básica Colombiana. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Suárez, R. (2001). Salud-enfermedad: una categoría a repensar desde la antropología. En Roberto Suárez (comp.), *Reflexiones en salud: una aproximación desde la antropología* (pp. 11-21). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Suárez, R., Lozano, G., Jara, S. y Mora, A. (2001). Encuentros y desencuentros entre alimento y comida. El caso de la ayuda alimentaria en Armenia. En Suárez, R. (comp.), *Reflexiones en salud: una aproximación desde la antropología* (pp. 177-191). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Taipé, N. (2002). De arpía a parásito. La solidaridad intergeneracional en los mitos andinos. *Cuicuilco*, 9(25). Recuperado de <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35102506>.
- Taussig, M. ([1987]2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. (H. Valencia, trad.). Bogotá: Editorial Norma.
- Uribe, C. (2003). Magia, brujería y violencia en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 15, 59-73.

**COSMOVISIÓN, CHAMANISMO Y RITUALIDAD
EN EL MUNDO PREHISPÁNICO DE COLOMBIA.
ESPLENDOR, OCASO Y RENACIMIENTO**

*World View, Shamanism, and Ritual in Pre-Hispanic
Colombia: Splendor, Decline, and Renaissance*

JOSÉ V. RODRÍGUEZ CUENCA *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

* jvrodriquezc@unal.edu.co

Artículo de investigación recibido: 18 de marzo del 2010 · aprobado: 7 de mayo del 2011

RESUMEN

Se analizan tres ejemplos de sitios con posible presencia de chamanismo prehispánico:

los Andes Orientales, el Valle del Cauca y la Sierra Nevada de Santa Marta, con el fin de abordar la problemática de la profundidad temporal de esta institución, sus características principales, tendencias históricas, además de los rasgos distintivos del chamán a partir de sus restos óseos y los objetos asociados en el ajuar funerario. Existen evidencias de chamanes en Aguazuque que fungían como sepultureros, curanderos y organizadores de rituales, por lo menos desde el III o II milenio a. C. En el Valle del Cauca las evidencias se remontan al I milenio a. C. Su principal característica es el empleo de máscaras de arcilla antropo-zoomorfas, cuarzos y figuras antropomorfas. En la Sierra Nevada de Santa Marta la piedra jugó un papel importante en los rituales de los *máma* desde el I milenio d. C. Se concluye que, a pesar de la persecución religiosa impulsada desde el siglo XVI por los españoles, el chamanismo sigue siendo fuerte en muchas sociedades indígenas de Colombia y es el factor principal que permite su supervivencia.

Palabras clave: *Colombia, cosmovisión, chamanismo, ritual funerario, sociedades prehispánicas.*

ABSTRACT

The article analyzes three examples of sites with a possible presence of Pre-Hispanic shamanism: the Eastern Andes, Valle del Cauca, and the Sierra Nevada de Santa Marta, in order to address the issue of the temporal depth of that institution, as well as its main features, historical trends, and the distinctive traits of the shaman, on the basis of bone remains and grave goods. There is evidence of the existence of shamans in Aguazuque, where they acted as gravediggers, healers, and ritual organizers, at least since the third or second millennium B.C. In Valle del Cauca, the evidence dates back to the first millennium B.C. and its main characteristic is the use of anthropo-zoomorphic clay masks, quartz, and anthropomorphic figures. In the Sierra Nevada de Santa Marta, stone played an important role in the rituals of the *máma*, starting in the first millennium A.D. The conclusion reached is that despite the religious persecution carried out by the Spaniards since the 16th century, shamanism continues to be strong in many indigenous Colombian societies and is the main factor allowing for their survival.

Keywords: *Colombia, funerary ritual, Pre-Hispanic societies, shamanism, world view.*

INTRODUCCIÓN

Ya a mediados del siglo XIX, a inicios de la República, Ezequiel Uricoechea (1984, p. 29) advertía que la ceguera religiosa de los primeros cronistas había impedido apreciar el régimen ordenado y estable de los gobiernos y sabias leyes de las sociedades indígenas. En efecto, las investigaciones antropológicas del siglo XX pudieron evidenciar que estas comunidades eran ordenadas social y biológicamente, y ello obedecía al hecho de poseer una cosmovisión milenaria que no era ni religión ni filosofía sino un sistema práctico para fortalecer la capacidad de supervivencia, y que el depositario de esas tradiciones era el chamán, sabedor y sanador de las enfermedades del cuerpo y del alma.

Cada pueblo tenía su chamán y aprendices de este oficio para reemplazar a los que morían, de ese modo se conservaba el conocimiento médico durante milenios, por lo que eran muy estimados por las comunidades indígenas. La enfermedad era concebida desde la perspectiva holística, producto del desbalance ecológico, social y biológico, de ahí que la terapia era igualmente compleja y eficaz. Los chamanes constituyeron la principal oposición a la conquista, por eso fueron tildados de brujos, charlatanes y embaucadores, y fueron severamente perseguidos y castigados por los curas doctrineros. A pesar de casi quinientos años de prohibiciones, el chamanismo continúa siendo muy fuerte en varias regiones de Colombia y esta fortaleza obedece a su gran profundidad temporal, superior a cualquier religión existente actualmente.

Este artículo aborda, mediante ejemplos arqueológicos, el problema de la profundidad temporal del chamanismo en Colombia y su posterior transformación.

UN BREVE RECORRIDO POR LOS ESTUDIOS SOBRE CHAMANISMO EN COLOMBIA

En Colombia tenemos numerosos trabajos que analizan la perspectiva etnológica del chamanismo de sociedades de selva húmeda tropical (Århem, 2001; Cayón, 2001; Corredor, 1986; Hugh-Jones, 1996; Koch-Grünberg, 1995; Niño, 2007; Pineda, 1987; Pinzón y Garay, 1998; Vasco, 1985), como serranas de Santa Marta (Preuss, 1993; Uribe, 1998) y Cocuy (Falchetti, 2003; Osborn, 1995), donde indudablemente destacan las numerosas obras de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1977a, b, c,

1985, 1986, 1991, 1997, 2005) sobre el tema, que es considerado el autor más influyente en la etnología colombiana de la segunda mitad del siglo xx (Pineda, 2003). Como esta perspectiva es la más estudiada, haré énfasis en los enfoques etnohistóricos y, especialmente, en los arqueológicos.

Desde el ámbito etnohistórico, si bien a los cronistas de los siglos xvi y xvii les llamó la atención la existencia de personajes —llamados hechiceros— muy reverenciados y respetados que se comunicaban con el “demonio”, y que eran parte de los “agüeros y supersticiones del mundo bárbaro” que había que desterrar para convertirlos a la fe judeocristiana, expusieron una visión deformada por el pensamiento medieval que impidió ver más detalles de esa práctica (Gómez et ál., 1997). Estos *tequinas*, *piaches*, *mohanes*, *jeques* (sacerdotes) y curanderos, todos brujos según los europeos, eran el principal obstáculo en la conversión de los indígenas a la nueva religión, por lo que fueron especialmente atacados por las nuevas leyes (Friede, 1976, vi, p. 459; Simón, 1981, vi, p. 108).

La perspectiva arqueológica se conoce gracias a los trabajos pioneros de Eliécer Silva Celis, que acentuó la atención sobre la espiritualidad de la sociedad muisca reflejada en templos (del Sol) y observatorios astronómicos (El Infiernito), desarrollo que habría requerido, según el autor, de muchos años, lo que habría permitido “el ascenso de los Chibchas o Muisca desde el umbral de los sencillos cazadores-recolectores, que los precedieron en la altiplanicie colombiana, hasta el elevado nivel en que los encontraron los españoles” (Silva, 1968, p. 210). La excavación de recientes yacimientos rituales ha permitido abordar esta problemática en el Valle del Cauca (Rodríguez et ál., 2007), en el periodo Herrera de la sabana de Bogotá (Rodríguez y Cifuentes, 2005) y en el sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta (Rodríguez et ál., 2010).

Los estudios iconográficos, infortunadamente de piezas descontextualizadas de guaquería, son más conocidos gracias a las obras *Orfebrería y chamanismo*, de Gerardo Reichel-Dolmatoff (2005), *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (Labbé, 1998) y *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (Chaumeil, Pineda y Bouchard, 2005). La estatuaría de San Agustín ha sido centro de atención de análisis iconográficos, entre ellos *San*

Agustín. Arte, estructura y arqueología (Velandia, 1994) y *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético* (Llanos, 1995); igualmente las figuras de la cultura Tumaco-La Tolita con énfasis en la interpretación de la salud y curación (Bernal et ál., 1993). El arte rupestre ha descollado con los estudios *Arqueología de visiones y alucinaciones del cosmos felino y chamanístico de Chiribiquete* (Castaño y Van der Hammen, 2005) y recientemente *Imágenes del espacio: historia del espacio prehispánico a través de pictografías y petroglifos* (Bautista, 2010). Estas últimas obras interpretan la iconografía de petroglifos a partir de la analogía etnológica, suponiendo que esos grabados fueron elaborados por chamanes dado que “pintar y grabar cada vez más fue una tarea de especialistas o de chamanes, tarea que eventualmente era apoyada por otros miembros del grupo” (Bautista, 2010, p. 28).

La arqueología ha hecho énfasis en la iconografía de estelas, vasijas antropo-zoomorfas, estatuaria y especialmente de las máscaras elaboradas de oro, arcilla, piedra y madera, a partir de la cual se ha deducido la presencia del arte chamánico en el mundo prehispánico (Cardale, 2005; Labbé, 1998; Llanos, 1995; Reichel-Dolmatoff, 2005; Silva, 2005). Sin embargo, la escasez de evidencias materiales contextualizadas, especialmente de sitios funerarios donde la tumba, el ajuar y el tratamiento del cuerpo pueden brindar mejores señales sobre los mismos chamanes, ha dificultado establecer una relación directa entre los objetos y los usuarios (Rodríguez, 2007).

La importancia del estudio de las prácticas chamánicas prehispánicas estriba en que nos puede ofrecer una visión histórica sobre su transformación desde las sociedades de cazadores recolectores, con chamanes que propiciaban los rituales funerarios —entre otros—, hasta los agroalfareros tardíos, con sacerdotes que custodiaban templos y eran “curadores del mundo”; inclusive sobre las estrategias seguidas para asegurar su continuidad en tiempos coloniales y contemporáneos.

Estos chamanes se habrían transformado en sacerdotes a partir de la popularización religiosa surgida en tiempos de crisis ecológica y política, cuando profetas con gran carisma y apoyados en una visión escatológica reunían un nutrido grupo de seguidores, por lo cual hubo una transformación de la iconografía de los artefactos de culto con el fin de reflejar el nuevo sistema de creencias (Oyuela, 2005, p. 144).

Estos nuevos estilos, según el grado de influencia de los profetas, se habrían extendido en el tiempo y el espacio configurando un “complejo religioso” en torno a templos, santuarios, objetos rituales y prácticas de enterramiento, en lugar de lo que en arqueología se ha denominado “áreas culturales”, complejo que está por encima de las unidades políticas, económicas o étnicas (Oyuela, 2005, p. 145). Por esta razón, mientras que entre un periodo y otro la iconografía de las vasijas rituales cambia sustancialmente, que es además la que mejor se conserva y mejor caracteriza estilísticamente a dicha tradición cultural, la cerámica doméstica permanece sin grandes modificaciones y es la que conforma habitualmente los basureros. Lo mismo se puede afirmar de la industria lítica. En este sentido, el estudio del cambio del arte prehispánico, especialmente de objetos rituales como las máscaras y la transformación de los patrones funerarios, nos puede orientar sobre la evolución del poder religioso.

El presente texto analiza varios sitios arqueológicos de tres regiones (Andes Orientales, Valle del Cauca y Sierra Nevada de Santa Marta), en cuyas excavaciones tuvimos la suerte de participar directamente —excluyendo los sitios precerámicos—, donde se han identificado posibles chamanes gracias a la presencia de una parafernalia muy particular del ritual funerario. El análisis de los diferentes componentes que participan en el ritual funerario, tales como la forma del recinto (forma, tamaño, orientación, ubicación), el tratamiento del cuerpo (disposición, sexo, edad, calidad de vida) y el ajuar (significado de la cerámica, orfebrería, líticos y otros artefactos) que se hizo siguiendo la metodología de la arqueología funeraria (Rodríguez et ál., 2007), a la luz de la discusión etnológica sobre los chamanes contemporáneos y de los siglos XVI y XVII, nos ha permitido llegar a estas conclusiones. Inicialmente expondré una breve síntesis de algunos trabajos etnológicos, para establecer el tipo de tradiciones que se han conservado; posteriormente abordaré el registro histórico a la llegada de los españoles con el propósito de ubicar los principales rasgos no afectados por la influencia hispánica; finalmente, analizaré unos ejemplos del registro arqueológico con el fin de establecer las variables culturales que pueden definir a los chamanes.

COSMOVISIÓN Y CHAMANISMO AMERICANO

El chamán¹ es un personaje dotado de una vocación involuntaria, heredada o según el capricho de los espíritus (Reid, 2003, p. 21). Es un especialista religioso conocido en Colombia como *payé* (Desana), *piache* (Orinoquia), *máma* (Sierra Nevada de Santa Marta), *éemohán* (Malibú), *jeque* (Muisca), *jaibaná* (Embera), *taita* (Sibundoy) o *kareka* (Sierra Nevada del Cocuy). Es un escogido por los espíritus, que le enseñan a trascender lo material para volar con el alma a otros mundos por el cielo o a gatear por las peligrosas grietas de los mundos subterráneos. Tiene el poder de combatir contra los malos espíritus y sanar a sus víctimas, aniquilar los enemigos y salvar a su propio pueblo de las vicisitudes del hambre y las enfermedades.

Históricamente, desde la etapa de cazadores recolectores, el sistema chamanístico americano representa una tradición de milenios que desarrolló un complejo sistema de ideas integradas entre sí, donde se destacan la totalidad (armonía, complementariedad, dualidad, multiformidad), la energía (fuerza central que regula el ritmo del cosmos), la comunión (integración armónica, el diálogo entre las partes, estar de acuerdo o *yuluka*), la sacralidad (la fuerza proviene del cosmos) y el sentido comunitario de la vida (Martínez, 2004, p. 31). Por ello comparte una cosmovisión muy similar consistente en una visión tripartita del mundo donde las partes están conectadas entre sí (supramundo, mundo del medio e inframundo); el concepto de fertilidad (ofrenda, sacrificio, alimento); el poder del chamán al comunicarse directamente con los otros mundos mediante el vuelo extático o del sacerdote que sirve de intermediario mediante la meditación; los espacios de poder como templos, lagunas y montañas; los objetos de poder como las piedrecillas, especialmente de cuarzo por su capacidad energética o de inseminación; los animales de poder como los felinos (especialmente del jaguar) y otros mamíferos, las aves (en algunas partes el murciélago) y las serpientes (para vencer el miedo); los instrumentos musicales (trompetas, fatutos, farautes, tambores, sonajeros), para sensibilizar el cuerpo y despertar lo sentidos; las plantas medicinales usadas en las curaciones y los artefactos para prepararlas (morteros); los caracoles

1 En la lengua Evenk, de Siberia (Rusia), significa “el que sabe”.

marinos como signo de fertilidad y protección; las máscaras para el uso ceremonial según los rituales (iniciación, matrimonio, muerte u otros); los artefactos para el consumo de plantas psicotrópicas como el *poporo* para el hayo o coca, los cañutos para el *yopo*, los calabacitos y pequeñas vasijas (*mocasines*) para el concentrado del tabaco (*ambil*) y las jarras para el yagé; el banco (*duho*) donde se sientan a meditar; las plumas de aves exóticas y pieles de animales como parte de la parafernalia y, finalmente, las mochilas y calabazos, donde guardan sus objetos de poder. Se supone que a la muerte del chamán estos objetos hacen parte del ajuar funerario para que lo acompañen a su nueva morada y le sean útiles en el otro mundo.

A juzgar por las descripciones de los chamanes y sacerdotes indígenas de Colombia, podemos afirmar que comparten una visión propia del chamanismo americano conservada durante milenios que no es ni filosofía, ni religión, ni un sistema unificado, ni se puede analizar desde la perspectiva de las relaciones sociales de producción de bienes. El chamanismo es un conjunto de métodos extáticos que se apoya en la cosmovisión y el estilo cognitivo de pueblos que “buscan la radical aptitud y eficacia en la vida y en lo concreto, por encima del conocimiento universal y abstracto” (Fericgla, 2006, p. 51). Es un sistema culturalmente adaptativo que ausculta las variaciones del medio biofísico y social para proponer vías de ajuste, inclusive avanzadas a posibles cambios, y su cosmovisión se basa en una concepción del mundo donde todo elemento material e inmaterial está interrelacionado y es interdependiente, sean astros, espíritus, personas, animales, vegetales, piedras, montañas, lagunas o ríos, cada uno con un poder particular que se puede aprovechar en beneficio de la sociedad.

La labor del chamán es ardua y peligrosa debido al largo y extenuante proceso de aprendizaje desde niño. Una vez consagrado como tal debe sustentarse con sus propios recursos, cazando, recolectando, cultivando, cocinando, como cualquier otra persona del común. Por otro lado, a pesar del dominio que posee del otro mundo cuando se encuentra en trance, viajando al espacio de los espíritus para convencerlos de que actúen como aliados, puede ser atacado y terminar loco o muerto, inclusive a manos de su propio grupo si llega a fallar. Es un intermediario con los dueños de la naturaleza, un ecólogo que gestiona y preserva los recursos de la selva (Reichel-Dolmatoff, 1977d, p. 372).

Este mundo mítico, precisamente, es el que provee los conocimientos para superar los estados de crisis, pues son los antepasados o los héroes míticos del grupo quienes, al inicio de la creación, enseñaron a los humanos cómo cuidar su salud. De ahí que el chamán, como depositario del conocimiento, lo emplea en las sesiones de curación para resolver los problemas de salud, y utiliza el mito como fuente de conocimientos para curar enfermedades específicas, como referente valorativo para la creación de un espacio de curación y como canal para comunicarse con los espíritus ayudantes o para desplazarse hacia su mundo en búsqueda de ayuda (Amodio y Juncosa, 1991, p. 8).

Una particularidad del chamanismo americano es el empleo de plantas alucinógenas para inducir el trance, las visiones y el vuelo del alma. Entre ellas tenemos la mescalina del peyote (*Lophophora williamsii*) y los hongos (*Conocybe*, *Panaeolus*, *Psilocybe*), de Centroamérica; el humo del tabaco en rituales de purificación y sanación en toda la región; el mambeo de coca —las hojas mascadas con polvo de caracoles en poporos— en la región andina; el rapé del *yopo* o cohoba (*Anadenanthera peregrina*) aspirado en la Orinoquia mediante utensilios especiales; la ayahuasca o yagé (*Banisteriopsis caapi*, *B. inebrians*) y la ucuba (*Virola surinamensis*) en la Amazonia; el floripondio, borrachero o *huacacachu* (*Brugmansia aurea*) en el sur de Colombia; la huilca (*Anadenanthera colubrina*) en Chile. El yagé es el psicotrópico más difundido en el noroeste selvático de Suramérica y es considerado, según Schultes y Hofmann (2000, p. 124), un medio

para liberar el alma de su confinamiento corporal para que viaje libremente fuera del cuerpo y regrese a él a voluntad. El alma, así liberada, lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana a un reino maravilloso que considera real, en el que él permite comunicarse con sus antepasados.

El yagé es la gran medicina y guía de chamanes especializados; produce náuseas, vértigo y vómito y conduce a estados eufóricos o agresivos, donde la persona en trance “vuela como las aves” y ve serpientes gigantescas, jaguares, murciélagos o seres fantásticos. En este estado el chamán se puede convertir en uno de esos animales y ejercer sus poderes; puede diagnosticar enfermedades, resguardar a su pueblo de desastres u otros ataques, adivinar las tretas de los enemigos o

profetizar el futuro. Quienes lo ingieren ven a sus dioses, primeros humanos y animales y llegan a comprender el lugar que ocupan en sus comunidades (Schultes y Hofmann, 2000, p. 127).

Hay distintas variedades de yagé que transmiten diferentes propiedades de los animales, como jaguares (brindan fuerza, valor, aleja el temor, enseña a rastrear las presas y la misma brujería), serpientes (sirven para vencer el miedo), venados (proveen ligereza para escapar rápido ante situaciones peligrosas; sus cuernos mágicos frenan los dardos), colibríes (para volar), dantas (para la cacería). También hay yagé remedio que no produce “pintas”. Las alucinaciones producen un proceso (*chuma*) cargado de “pintas”, o visualizaciones. Hay taitas que pueden producir alucinaciones en otras personas (Pinzón y Garay, 1998, p. 240).

Para el chamán la música es sinónimo de fuerza, de ahí la necesidad de aprenderla desde muy niño pues ya viejo se pierde la audición, aunque se desarrollan otros atributos como la palabra y la sabiduría. El aura o *curiyaco* del chamán, que brilla en su frente, es tanto más brillante y colorida cuanto más poderosa su sabiduría y fuerza de corazón, como también su limpieza; el aura solamente la puede ver otro chamán. La limpieza es el proceso mediante el cual el chamán elimina el desorden de sí mismo o del paciente. Durante la curación, el taita chupa para extraer las malas pintas y sopla para infundir vitalidad, aliento, fuerza para acomodar o sembrar.

El chamán cumple con la importante función de custodio del territorio ancestral, tal como se practica en el noroeste amazónico (donde se considera que el daño a cualquier segmento de la selva amazónica afecta a todo el territorio): de ahí que la selva es manejada de manera espiritual y mancomunada, dentro de un espacio multiétnico regulado por relaciones sociales, con muchos sitios sagrados interconectados entre sí que dibujan un mapa de geografía chamánica (Cayón, 2002, p. 120).

Entre los makuna existe una gran variedad de chamanes, según el conocimiento y los poderes que manejan, y tienen diferentes nombres, como *yai* (jaguar), extractor de enfermedades con la ayuda de espíritus auxiliares, y *je-gu*, curador del mundo, del yuruparí. Como anota Luis Cayón (2002, p. 124):

El pensamiento chamánico es un marcador de territorio porque las clases de poderes de cada grupo étnico crean una inmensa red de manejo de la selva tropical y de sus recursos; la eficiencia

de este se encuentra en el trabajo mancomunado de los chamanes, quienes tienen la responsabilidad de manejar su propio espacio sin transgredir los límites territoriales de las etnias vecinas ya que la unidad macro-territorial es el mismo yuruparí primordial. Territorio es conocimiento y los seres que dependen de él están bajo la fuerza del pensamiento.

Dentro de la parafernalia del chamán se incluye el vestuario, la pintura corporal, instrumentos musicales (tambores en Siberia, maracas y flautas en la Amazonia, fatutos y trompetas en los Andes) y sonajeros para llamar los espíritus; rocas (entre ellas el cuarzo cristalino), pequeñas piedras especiales que pueden ser recipientes de espíritus (las *tumas* de la Sierra Nevada de Santa Marta y del Cocuy); plantas y animales (felinos, murciélagos, aves) cuyas propiedades ayudan al chamán a concentrar energías.

Th. Koch-Grünberg (1995, p. 95) describía en Cururú-Cuára el arsenal mágico de un chamán: dos cestitas tejidas de manera fina, un collar con dos enormes dientes de caimán, dos trocitos de resina transparente, un gran trozo de cristal de roca, este último muy apreciado. En la curación los chamanes utilizaban una concha de caracol con polvo amarillo —posiblemente paricá, *Mimosa acacioides* Bth.—, que los enfermos inhalaban fuertemente experimentando violentas convulsiones seguidas de un sopor total; bebían permanentemente *kashirí* y agitaban el cuarzo. En los rituales empleaban distintos tipos de máscaras según la ocasión (para alejar los malos espíritus, durante las honras fúnebres, especialmente durante la danza fálica o de fertilidad, en la que participaban todas las máscaras). En estos objetos se refleja el arte chamánico.

EL ARTE CHAMÁNICO

Se ha afirmado que el arte chamánico es la representación de tres diferentes estadios del trance. Estos estadios, según las investigaciones neuropsicológicas, son universales como parte integrante del sistema nervioso humano, donde existen tres estadios que se cabalgan entre sí: 1) El más ligero, donde se aprecian formas geométricas como puntos, zigzags, parrillas, conjuntos de líneas curvas o paralelas, de colores vivos que centellean, se desplazan, se alargan o se entremezclan.

2) Los chamanes interpretan los objetos según sus emociones y cosmovisión; por ejemplo, los zigzags en movimiento se pueden interpretar como el movimiento de una serpiente. 3) El estadio final se alcanza mediante un torbellino o un túnel y el chamán aprecia las primeras alucinaciones en forma de personas, animales u otros elementos, sintiendo que puede volar en forma de ave u otro animal (Clottes y Lewis-Williams, 2001, pp. 15-18).

Este arte está representado especialmente en la iconografía rupestre (pictografías, petroglifos), aunque también en vasijas rituales que ya no se usan, en instrumentos musicales, en artefactos orfebres, de piedra y madera, además de la pintura textil y corporal. El arte chamánico es considerado como aquel que surge del éxtasis o trance y está relacionado con los rituales que acompañan este momento. Se le puede considerar como “arte visionario” surgido durante el estado de trance cuando las percepciones se amplifican, alcanzan planos supra-sensoriales y surgen las sensaciones luminosas denominadas fosfenos (Reichel-Dolmatoff, 1997)². Estas imágenes son multidimensionales, pues contienen las reglas compositivas y la significación de la cosmovisión y la mitología, además de temáticas particulares (Llamazares, 2004, p. 70).

Este arte chamánico surgió con la sociedad humana desde el Paleolítico Superior (Clottes y Lewis-Williams, 2001), sin perder vigencia allí donde las comunidades indígenas lo han logrado conservar. Así, por ejemplo, en la zona de los ríos Guainía y Negro, se han conservado petroglifos elaborados, según la tradición oral, por antepasados considerados héroes fundadores y que cumplen una función ceremonial vigente, especialmente para los rituales de iniciación o ceremonia del Yuruparí (Ortiz y Pradilla, 1999). Sin embargo, el significado de los signos varía según el grupo, es decir, hay diversidad de lenguajes iconográficos.

Existen representaciones generales, como la fuente del poder chamánico (la luz y sus atributos representados por rayos, relámpagos, flechas de fuego, haces o esferas de luz, cuerpos celestes luminosos,

2 Según Oster (1970), “Los fosfenos son imágenes subjetivas, independientes de cualquier fuente de luz externa, y se producen como resultado de la auto-iluminación del sentido visual. Por originarse en el cerebro son comunes a todos los seres humanos” (citado en Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 248).

auras); los atributos especiales (se destaca la cabeza como lugar del cuerpo donde reside el poder y se resalta con coronas, diademas, gorros, máscaras); la condición de mando (bastones, báculos, tocados, coronas); el dominio sobre la naturaleza (expresado mediante la sujeción en sus manos de serpientes, jaguares u otros animales de poder); el proceso de transformación (manifiesto en figuras antro-po-zoo-morfos); la inclusión de animales tutelares; la representación del ciclo muerte-resurrección (imágenes de calaveras o esqueletos); los gestos del trance (ojos pequeños, mejillas hinchadas, expresión tétrica) y la actitud de importancia (sentado sobre un banco o erguido de frente portando elementos de poder) (Llamazares, 2004).

Las máscaras en el mundo chamánico

El arte chamánico se refleja mejor en las máscaras. Estas piezas se emplean para recubrir el rostro, son elaboradas con diversos materiales (oro, cerámica, calabaza, tallada en madera); por medio de ellas su portador pretende disfrazarse y personificar aquello que representa. En todo uso de máscaras existe un trasfondo de concepciones cosmogónicas, donde los portadores encarnan a dioses y demonios, que suelen intervenir con carácter festivo en “danzas de máscaras”, cuya finalidad es el conjuro, la magia de la caza o el rito de iniciación (Becker, 1997, p. 206). Algunas veces la máscara representa el emblema de una sociedad secreta y, con sus decoraciones entre grotescas y tristes de semblante humano con formas animales, intenta espantar. Las máscaras fueron parte importante de la parafernalia de los chamanes americanos.

Las máscaras, en los contextos de las sociedades indígenas, poseen una connotación muy especial, pues habitualmente se relacionan con los mitos fundadores de cada grupo, semihumano y semianimal de los protagonistas, con los rituales de iniciación cuando se accede a un nuevo título o a un nuevo estatus. Cada máscara posee un mensaje en oposición, donde una connota y otra vehicula, cumpliendo funciones sociales o religiosas, y a cada tipo de materiales se vinculan mitos que tienen por objeto explicar su origen legendario o sobrenatural (Lévi-Strauss, 1981, p. 18).

Durante las danzas de máscaras se emplean representaciones de seres híbridos: el hombre-murciélago entre la cultura Tumaco-La

Tolita (Bouchard, 2005), en la Sierra Nevada de Santa Marta (Legast, 2005; Reichel-Dolmatoff, 2005) y en el Valle del Cauca (Rodríguez et ál., 2007); figuras compuestas de serpiente y saurio en San Agustín (Llanos, 1995; Velandia, 1994); el hombre-caimán en el suroccidente de Colombia y en el vecino Ecuador (Cardale, 2006); figuras votivas en el mundo muisca que encarnan oposiciones binarias del pensamiento dual, como humano-animal, femenino-masculino, arriba-abajo, día-noche, con el fin de que el chamán pueda combinar las propiedades de ambas oposiciones en la solución de situaciones de desequilibrio (Lleras, 2005, p. 67). Las máscaras señalan precisamente el poder de transformación de los chamanes.

En el Valle del Cauca estas visiones suelen estar representadas en la cerámica (Archila, 1996; Cardale, 2005; Rodríguez C. A., 2002) y en la orfebrería (Reichel-Dolmatoff, 2005) de los periodos Ilima y Yotoco del Valle del Dorado, Calima, cordillera Occidental, y en el Periodo Temprano (500 a. C. a 500 d. C.) del valle del río Cauca, Palmira (Archila, 1996; Rodríguez, 2007). En la orfebrería de este periodo en la región de El Bolo (Malagana) también son frecuentes las máscaras orfebres que representan semihumanos o semianimales, sea que representen al chamán en su trance o sirvan de amuleto o de identificador de pertenencia étnica (Bray, 2005, p. 115).

EL ESPLENDOR DEL CHAMANISMO PREHISPÁNICO

Las evidencias etnológicas y etnohistóricas permiten definir claramente la presencia de chamanes y sacerdotes, sus cualidades, parafernalia, rituales y modo de aprendizaje. También permiten definir el poder político que ejercían en la comunidad al recibir tributos, participar en las ceremonias de sucesión y enterramiento de los caciques, y ayudar a organizar la guerra contra grupos enemigos. Para el caso del registro arqueológico se han mencionado varios rasgos de posible relación chamánica: las figuras sentadas sobre bancos con las manos sobre las rodillas y expresión impávida (postura de concentración y agudización de las percepciones), en su mayoría en tapas de urnas funerarias; las figuras compuestas antro-po-zoomorfas de la estatuaría y máscaras (orfebres, cerámicas, líticas), que casi siempre se han interpretado como seres fantásticos que reflejan la dualidad humano-animal, especialmente de aves que reflejan el vuelo extático y el estado

de trance por los ojos desorbitados y las mejillas hinchadas por el bolo del hayo, todas ellas se han asociado al poder chamánico (Labbé, 1998). Sin embargo, se desconoce que en muchas ocasiones los jefes políticos también hacían uso de esta parafernalia para asegurar su poder, considerado de origen divino y por ende asociado al primer ancestro solar. Se distinguía por los bastones de mando, pectorales y otros adornos corporales, o simplemente por el hecho de que estas figuras representan el ser mítico o el símbolo divino primordial asociado al vuelo y a la luz y no al vuelo chamánico (Legast, 2005, p. 46).

En la orfebrería es donde más se ha reportado el complejo chamánico de los indígenas americanos. El icono del vuelo extático es su principal símbolo, ya que se considera que el vuelo será siempre la imagen de lo trascendente (Reichel-Dolmatoff, 2005, p. 279). El tan codiciado oro para los españoles, símbolo de riqueza y pujanza para el mundo europeo, tuvo otras connotaciones para los indígenas. Su contemplación, a la luz del sol tropical o en las tinieblas de las malocas iluminadas por leves antorchas, produjo una relación entre oro y sol, brillo, resplandor y reflejo, color, semen y poder. Se asociaba con su carácter fertilizador, seminal y de importancia en el poder político, afirmando la actitud dominante de los jefes portadores de cascos, máscaras, narigueras, torzales, pectorales, brazaletes, colgantes, alfileres, poporos —calabazos para portar el polvo de concha con el que se mascan o mambean las hojas de coca—. No se trataba de una ostentación de riqueza material sino de “una afirmación del poder numinoso del binomio oro-sol, personificado en algunos miembros de la comunidad” (Reichel-Dolmatoff, 2005, p. 31).

Por esta razón, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta asolean el oro en determinadas épocas, con el fin de que asimile fuerzas renovadoras, conjuntamente con los cuarzos y otras piedras, para que se transmita a los seres humanos y los proteja y fertilice. Además, el oro tiene el mismo nombre del sol, *nyúi*, “nuestro padre oro” que camina por la bóveda celeste y de vez en cuando descansa en un banquito. El murciélago se denota como *nyuiyi*, gusano o pene progenitor, pues a pesar de ser de la oscuridad, está encargado de dar fertilidad a las mujeres —fertilizándolas al igual que a las plantas, durante su alimentación nocturna—, de ahí que la figura del hombre-murciélago se asocia tanto con la muerte como con la vida (Legast, 2005, pp. 40-419).

Las regiones de Calima, en la cordillera Occidental, y El Bolo, en Palmira, son muy conocidas por la variedad y exuberancia del arte orfebre asociado a manifestaciones chamánicas (Archila, 1996; Bray et ál., 1998; Bray, 2000; Cardale, 2005; Labbé, 1998; Reichel-Dolmatoff, 2005). Infortunadamente, muchas de estas piezas no provienen de sitios excavados por los arqueólogos, de ahí que se desconoce su propio contexto. Entretanto, evidencias de probables chamanes se han hallado en Coronado (tumbas 47 y 51) y se caracterizan por las máscaras antropomorfas en situación de trance (vuelo chamánico), una de ellas en forma de hombre-murciélago (figura 7) (Blanco et ál., 2007).

La muerte de un chamán era un suceso trágico, pues conmocionaba a toda la sociedad, especialmente si no tenía sucesor. La ceremonia de enterramiento era muy especial, abierta a toda la comunidad o secreta, para que no se conociera el lugar de los muertos. Su cuerpo era moqueado o cremado, posiblemente para que con el humo salieran las fuerzas negativas; inhumado en tumbas especiales por su ubicación —cuevas que comunicaban con el inframundo—, por su forma y por sus construcciones internas, para que retornara al útero procreador; orientado de tal manera que pudiera absorber la energía del astro solar en su ciclo diario; protegido por objetos chamánicos como las máscaras, figuras antropomorfas, caracoles, cuarzos, pigmentos, punzones, en fin, objetos de poder. Si se le temía se le enterraba bocabajo.

Por estas razones, los enterramientos con posibles chamanes en su interior nos permiten obtener una buena visión sobre esta práctica a partir de las evidencias materiales que se conservan en el registro arqueológico y, ante todo, conocer cómo eran ellos o ellas a partir de sus restos óseos.

ANDES ORIENTALES

Los muiscas se consideraban hijos del Sol, a quien veneraban como su dios principal y le ofrecían sacrificios de criaturas humanas, oro, esmeraldas, mantas y otras cosas. Los sacerdotes o ministros de la religión de los muiscas eran los *ogques*, que por su difícil pronunciación los españoles le llamaron jeques, por su parecido. Eran muy reverenciados, cuidaban y vivían en los santuarios con sus ídolos elaborados en madera, arcilla blanca, cera, tejidos y oro, dispuestos en pareja, hombre y mujer, adornados con mantas. Organizaban las

ceremonias del pueblo y sus ofrendas, que consistían en figuras de serpientes, ranas, lagartijas, mosquitos, hormigas, gusanos, casquetes, brazaletes, diademas, vasos de diferentes composturas, tigres, monos, raposas y aves (Aguado, 1956, I, p. 254).

En el mundo Muisca (provincias de Bogotá, Tunja, Duitama, Sogamoso, Guatavita, Ubaque), era tal la importancia de Sogamoso como centro ceremonial, que su poder provenía desde la época en que, según la leyenda, un predicador visitó las tierras de los muiscas, cuando gobernaba el cacique Nompanen en el valle de Sogamoso, cuatro generaciones antes del relato del cronista Fray Pedro Simón, enseñando muchas cosas, entre ellas a hilar algodón, a tejer mantas y otras cosas de la vida política (Simón, 1981, III, p. 412). Su ayuda a Bogotá y otras provincias en problemas de distinta índole —escasez de agua, enfermedades, guerras— fue tan acertada que desde ahí le veneraron y consideraron la tierra de Sogamoso como santa. Sus sacerdotes hablaban una lengua secreta que solamente ellos conocían. Por su importancia en la sucesión del poder, el sacerdote le heredaba, al igual que los caciques, al sobrino hijo de hermana (Correa, 2004).

Además de sacerdotes que oficiaban en templos, existían mohanes en las comunidades alejadas de los grandes centros religiosos. Fray Pedro Simón (1981, VI, p. 118) ofrece una de las mejores descripciones del poder y prácticas de un mohán llamado Paraico, del siglo XVI, en la región de Tota (Sogamoso, Boyacá), quien cargaba una mochila con hojas de coca, una escobilla, un hueso de venado muy pintado a manera de cuchara con el que aspiraba el polvo de *yopo* y un espejo español encajado en un palito (que usaba para mirar el efecto alucinógeno). Se untaba el cabello de ceniza y solía usar pieles sobre la cabeza, con las que bailaba.

El proceso de aprendizaje de los sacerdotes era muy riguroso y duraba muchos años, siendo confinado el elegido en una casa apartada llamada *cuca*, especie de academia donde aprendía el arte de *ogque* con un anciano que le hacía ayunar todos los días con mazamorra sin sal ni ají; una que otra vez podía consumir un pajarillo llamado *chisme*, o alguna sardina de los arroyos. También le enseñaban las ceremonias y observaciones de los sacrificios durante doce años, después de los cuales le horadaban la nariz y orejas para colocarle zarcillos y narigueras (*caracuríes*) de oro. A la ceremonia de iniciación

le acompañaban muchos indígenas hasta una quebrada de agua muy limpia, donde se lavaba todo el cuerpo y se vestía con finas mantas nuevas. Posteriormente se acercaban hasta la casa del cacique, quien le investía como sacerdote, entregándole el poporo, la mochila de la coca (hayo), algunas mantas finas pintadas y la licencia para ejercer el oficio de jeque en toda su tierra, pues cada pueblo tenía su propio sacerdote. Posteriormente hacían fiestas con bebida, bailes y sacrificios, para que empezara a ejercitarse (Simón, 1981, III, p. 383).

El mambeo entre los jeques era muy importante, pues les ayudaba a mantenerse en permanente vigilia y con gran vigor durante sus ceremonias sagradas (Castellanos, 1997, p. 1157). Los jeques también se encargaban del entierro de los caciques, al que solamente ellos acudían y si alguna persona osaba asomarse era amarrado contra un palo y flechado, premiando a quien acertase en el corazón o en los ojos.

Quizás uno de los mejores relatos sobre la ritualidad de los muiscas, sus ofrendas, procesiones, templos, número de participantes, atuendos y sacrificios se encuentra en El proceso de Ubaque, de 1563, donde residía el jeque Popón, el más reconocido y venerado de la región (Simón, 1981, IV, p. 339). Entre la medianoche y la madrugada de un día del mes de diciembre de 1563, el cacique de Ubaque convidó a los de Bogotá, Sogamoso y Guatavita para realizar un festejo, pues ya estaba viejo, había de morir y no quería que los muiscas sufrieran por los maltratos de los españoles; antes prefería que muriesen de cámaras de sangre, viruelas y otras enfermedades y males que servirle a los cristianos.

Frente a la puerta del cercado del cacique de Ubaque —bohío del coyme— había una calle muy larga de unos diez o doce pasos de anchura por donde desfilaban los indígenas, en número de cinco a seis mil, cantando, tocando flautas, pitos, cascabeles, caracoles y otros fofutos, bailando, bebiendo chicha, portando pendones, vestidos de diversas formas, usando máscaras de diversos materiales (totuma, tejidos de palma, redecilla, latón, plomo, cuero), con forma de felinos y otras representaciones. Durante estas ceremonias, acostumbraban sacrificar muchachos de quince o dieciséis años, adquiridos de grupos panches (valle del río Magdalena), chitareros (Santander), del Cocuy y de Los Llanos, a quienes extraían el corazón estando vivos. También ofrendaban esmeraldas, coronas de plumas, mantas coloradas y piezas orfebres (Casilimas, 2001; Londoño, 2001).

Como psicotrópico absorbían rapé de *yopo*, que les producía vómitos y diarrea, por lo que se confinaban en un bohío especial llamado *cococa*, *cuca* u *opaguen*. Durante estas ceremonias “los dichos indios invocan y llaman a los demonios para que les digan lo que hacen los indios muertos y si han menester algo e qué es lo que por allá pasa” (Casilimas y Londoño, 2001, p. 59).

Periodo Precerámico

En Aguazuque (Soacha, Cundinamarca), Gonzalo Correal (1990) excavó un complejo funerario colectivo dispuesto en círculo, que consiste en veintitrés individuos, algunos infantiles dobles, otros fragmentados y calcinados (figura 1). En la unidad estratigráfica 4/1, de donde se obtuvo una fecha de 2080 ± 35 a. C., se localizó un enterramiento ritual consistente en un cráneo completo, con sus vértebras cervicales articuladas, en posición boca abajo, recubierto con pintura roja, el color de la muerte desde el Paleolítico Superior, y al lado derecho un frontal, junto a la región basal, dos parietales y un occipital humanos (figura 2). Los bordes de los huesos, por las suturas, fueron cuidadosamente biselados y decorados con incisiones perpendiculares a estos, rellenas de pintura blanca. Sobre las superficies se dibujaron figuras en pintura blanca nacarada (volutas, círculos, líneas paralelas, puntos blancos aplicados sobre negro). Debajo del cráneo se hallaron huesos largos correspondientes a brazos, antebrazos, muslos y piernas, cortados en las epífisis; también presentaban decoración con pintura blanca. Uno de los parietales tenía una concentración de ocre rojo, quizás empleado como recipiente para este pigmento (figura 2) (Correal, 1990, p. 142).

El cráneo (figura 2) perteneció a un individuo masculino adulto medio, muy robusto, sin lesiones traumáticas. Consideramos que este entierro, único en el Precerámico por sus rasgos, perteneció a una persona de características chamánicas, temida en vida, por lo que solamente su cabeza fue enterrada bocabajo para que sus energías se proyectaran hacia el interior de la tierra. Los objetos rituales colocados a su lado, consistentes en huesos humanos decorados que combinan colores blancos, negros y rojos con círculos, pueden significar el ciclo de la vida y la capacidad de esta persona de comunicarse con los espíritus de los antepasados.



Figura 1

Entierro colectivo de Aguazuque, Soacha, Cundinamarca (Correal, 1990, p. 145)

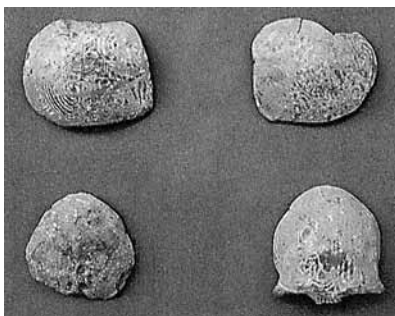


Figura 2

Entierro ritual de Az 23, bocabajo, con ofrenda consistente en huesos humanos (Correal, 1990, p. 146)

Los chamanes de esta época tenían varios oficios, entre ellos curar las enfermedades como la Treponematosis tipo Sífilis, con la que convivían durante muchos años, y las fracturas, a las que eran muy propensos por su modo de vida (Correal, 1990). Igualmente organizaban el ritual funerario en un sitio señalado para ello, disponiendo los cuerpos alrededor de un círculo con el ajuar que se estilaba en ese momento, ungiendo los cadáveres con ocre y pintura blanca, de acuerdo con el concepto de la muerte como pasaje y parte de un ciclo, representado en las volutas nacaradas. La capacidad del chamán de comunicarse con los espíritus de los muertos era representada en

la ofrenda con huesos de ancestros; si infundía temor se enterraba desmembrado y bocabajo, para que no saliera a perturbar el mundo de los vivos. Se puede afirmar que, a partir del Precerámico Tardío (Aguazuque, 3500-1000 a. C.), se instituyen los cementerios como lugares sacralizados, organizados y custodiados por chamanes, como parte del proceso de sedentarización a que condujo la domesticación de plantas y animales (*curí*) y la conformación de territorios étnicos manejados igualmente por estos personajes.

Periodo Herrera (Madrid)

En Madrid, Cundinamarca, se excavó un sitio multifuncional que consiste en un enterramiento colectivo de once individuos (150 a. C.), que incluye cerámica del periodo Herrera; entierros individuales, junto a un conjunto de estructuras cónicas alineado al este y otro de estructuras piramidales y cuadradas (montículos de arcilla blanca) alineado al oeste, separadas por un canal y orientadas entre 22 ° y 25° NW (figura 3); el entierro de un pie humano articulado junto a huesos de animales y cerámica del periodo Herrera sobre un metate de forma cuadrangular (figura 4); dos mandíbulas de venado con huellas de corte, dispuestas en forma organizada en un pequeño canal transversal; huesos cortados de bóvidos, dentro del canal, y cuernos de bóvidos, en el fondo de dos conos junto a un entierro infantil, y huellas de grandes postes de posible vivienda tipo palafito (Rodríguez y Cifuentes, 2005).

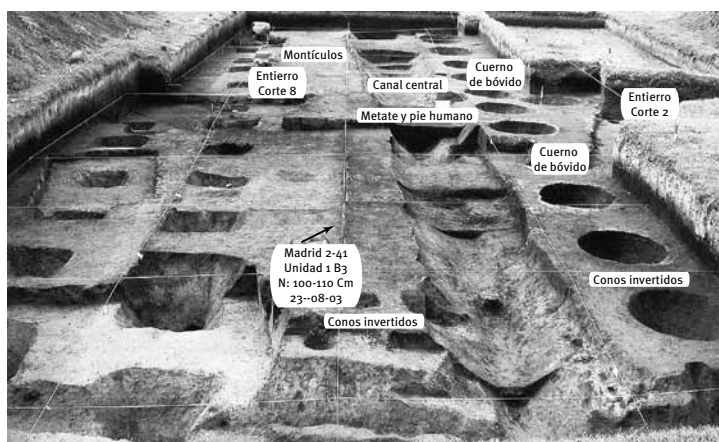


Figura 3

Yacimiento ritual de Madrid, Cundinamarca. (Cada cuadrícula tiene dos metros)



Figura 4

Ofrenda ritual de pie humano sobre metate, Madrid, Cundinamarca

Aquí observamos tres momentos de ocupación. En la primera fase, correspondiente al periodo Herrera Temprano (I milenio a. C.), se observan rasgos de grupos precerámicos tardíos (Aguazuque) de la Sabana de Bogotá como la dolicocefalia, el grado de robustez, el desgaste dental y la posición del enterramiento colectivo. Durante la segunda fase del periodo Herrera Tardío (primera mitad del I milenio d. C.), se construye el observatorio astronómico y se realizan los enterramientos individuales. No hay evidencia de una ocupación Muisca. En tiempos coloniales tempranos, se colocaron las ofrendas de cuernos y huesos de bóvidos (figura 5).

En el interior de las estructuras cónicas y piramidales se localizó abundante cerámica, material lítico, gran cantidad de restos animales —entre ellos algunos de procedencia española—, pequeños instrumentos líticos pulidos, huesos humanos dispersos y un conjunto funerario dentro de un nicho circular compuesto por un metate cuadrangular; sobre su superficie, los huesos de un pie humano, un fragmento de vasija globular y huesos animales.

Alrededor de la estructura cosmológica, se hallaron cuatro tumbas: dos infantiles a cada lado. Una de ellas de fosa semicircular con pozo semirrectangular, donde yacía el esqueleto de una niña en posición de decúbito dorsal extendido, la cabeza en sentido nordeste. Tenía además dos nichos circulares, uno a la cabeza y otro a los pies, que contenían material cerámico y lítico. La forma de la otra tumba infantil no se pudo precisar, pero se hallaba entre estructuras piramidales.



Figura 5

Ofrenda de cuerno de bóvido en estructura cónica, reflejo
de la persistencia ritual en tiempos coloniales (Madrid, Cundinamarca)

Hacia el norte se halló el cuerpo de un adulto sin tronco. En la cuarta tumba de pozo y fosa se localizó un individuo adulto deformado, de decúbito ventral, mirando hacia el quinto punto cardinal: el centro de la tierra. A juzgar por la manera de enterramiento, bocabajo, considerado en la mitología mesoamericana como algo muy especial, debió ser una persona a quien tanto en vida como en la muerte le temían, por lo que prefirieron inhumarlo de tal manera que sus energías quedaran orientadas hacia el fondo y no perturbara la paz de los vivos (Cabrero, 1995). Además, pudo poseer rango heredado, como se colige por la deformación cefálica.

La estructura compuesta por un canal que separa una línea de formas cónicas y otra de varias formas piramidales, unidas por canales pequeños, puede estar reflejando la cosmovisión tripartita de esta comunidad, donde las formas cónicas pueden semejar el inframundo —las cuevas oscuras—; las piramidales, los astros del firmamento y la luz del poder y los canales transversales, la comunicación entre ellos

que puede realizar el chamán. La ofrenda del pie humano, colocada sobre el canal, podría tener la intención de reforzar la capacidad de transitar por esos mundos. Los montículos alineados de arcilla blanca podrían ser el equivalente a los bancos donde los sabedores se sentaban durante sus rituales, que los comunicaban con el fondo de la antigua laguna (la arcilla blanca), donde veían las estrellas reflejadas sobre el agua que se empozaba en los respectivos huecos durante la noche. De día podían observar las sombras proyectadas por el Sol para realizar las respectivas mediciones solares.

Este sitio tuvo importancia regional, a juzgar por la cerámica foránea puesta en calidad de ofrenda (una copa roja con semivoluta esgrafiada), especialmente en el valle del río Magdalena, y fue utilizado durante más de mil años, como se puede evidenciar por las ofrendas de partes de bóvidos hispánicos (cuernos, huesos largos cortados y pulidos).

De esta manera tenemos que, en el altiplano Cundiboyacense, desde hace por lo menos unos 5,500 años, durante el Precerámico Tardío (5.500-3000 A. P.), se hallan evidencias arqueológicas de manifestaciones chamánicas en el sitio Aguazuque y de conformación de espacios sacralizados para ceremonias funerarias organizadas por los indígenas (Correal, 1990). Durante la fase temprana del periodo Herrera (I milenio a. C.), los chamanes se encargan de popularizar las ofrendas cerámicas rituales de origen foráneo, especialmente el Rojo Inciso (copas), en los cementerios colectivos que aún retienen tradiciones del periodo anterior. Durante la fase tardía del periodo Herrera (I milenio d. C.), se construyen observatorios astronómicos excavados en tierra (Madrid) (Rodríguez y Cifuentes, 2005) y mediante estructuras líticas (El Infiernito) (Silva, 2005, p. 288), además de templos del Sol (Silva, 2005, p. 161), que señalan la presencia de sabedores que eran ya “curadores del mundo” (sacerdotes). Estos últimos se encargaron de la popularización (rutinización, según algunos autores) de la religión, mediante el establecimiento de lugares permanentes de culto y de objetos rituales como mocasines, caracoles marinos y figuras antropo-zoomorfas.

En el proceso de popularización del arte religioso surgieron profetas. En el caso del altiplano Cundiboyacense, se sabe, por la tradición oral recabada por los cronistas del siglo XVI, que existió un profeta que se llamaba Bochica, Neuterequeteua o Xué y que su tiempo, según los

cronistas, se remonta a principios del I milenio d. C., o veinte edades de setenta años antes de la llegada de los españoles, es decir al siglo I d. C. Este personaje, según la leyenda, les enseñó a hilar y a tejer mantas de algodón, además de normas de conducta y otras tradiciones; posteriormente, en su honor los caciques construyeron santuarios y tumbas. Luego vino una mujer, llamada Chíe, Huitaca, Xubchasgagua o Bachué, quien los habría engendrado antes de convertirse en serpiente y desaparecer en el fondo de una laguna (Castellanos, 1997, p. 1158; Simón, 1981, III, pp. 375-376).

Hubo una crisis ecológica que habría surgido cuando se presentó una gran inundación del valle del río Bogotá, por lo que los indígenas solicitaron ayuda a Bochica, que los socorrió rompiendo con su varita de oro las peñas de Tequendama, desaguando el enorme lago, que no les dejaba cultivar ni vivir en tranquilidad. De este modo, quedó “la tierra libre para poder sembrar y tener el sustento, y ellos obligados a adorar y hacer sacrificios como lo hacen en apareciendo el arco” (Simón, 1981, III, p. 380).

Vale la pena anotar que hacia el 350 d. C. se registra, según los estudios palinológicos, un periodo húmedo en los Andes del Ecuador, entre el 100 a. C. y el 450 d. C., en el Bajo Magdalena (Van der Hammen, 1992, p. 110), que podría coincidir con las inundaciones de la sabana de Bogotá que generaron tiempos de crisis, afluencia de profetas y la popularización de la religión plasmada en centros ceremoniales permanentes. Esta tradición fue continuada y fortalecida en el periodo Muisca (800-1600 d. C.) por los *ogques* o jeques, sacerdotes que custodiaban el templo del Sol. A pesar del fortalecimiento del poder sacerdotal, cuya sucesión fue institucionalizada como en el caso de los caciques, continuaron persistiendo chamanes en la periferia del área Muisca que preservaron prácticas antiguas.

VALLE DEL CAUCA

Las descripciones sobre las prácticas chamánicas de esta región son muy escasas en las crónicas del siglo XVI, pues a los españoles les llamó más la atención la ritualidad de los sacrificios humanos, la práctica de las cabezas trofeo y la presencia de *cúes* o templos en guadua para la realización de tales eventos, que sin duda eran organizados por sacerdotes. En la “Relación de algunos pueblos de la Gobernación de

Popayán, 1539-1541”, atribuida a Jorge Robledo (Patiño, 1983, p. 29) se menciona la existencia de hechiceros que cuidaban templos con ídolos de madera, cuyas caras estaban pintadas de muchos colores y representaban las deidades —diablos según los españoles— que vivían en el cielo. Estos hechiceros se encargaban de curar a los enfermos chupándoles las partes del cuerpo afectadas, soplando el mal hacia arriba; también invocaban al sol y a la luna, hijos de la deidad mayor que vivía en el cielo, para atraer las lluvias con el fin de mejorar las cosechas para sus maizales. Consideraban que al morir todos se iban al cielo a reunirse con su deidad creadora, misma que dibujaban en los maures —taparrabos— y en la pintura facial y corporal.

En la provincia de Arma se describe la existencia de una pirámide trunca de guadua, hecha de veinte filas escalonadas como un monte, con escalera hacia la plaza mayor, de seis palmadas de anchura, con ídolos de madera a ambos lados y cabezas trofeo en las puntas de las guadas. Según Robledo (citado en Patiño, 1983, p. 32) y Cieza de León (2000, p. 119-120), la plataforma era empleada para los sacrificios humanos que incluían la extracción del corazón de las víctimas, organizados por los intermediarios con las deidades, llamados sacerdotes o ministros de culto.

Periodo Temprano

El Periodo Temprano en el valle geográfico del río Cauca se ubica cronológicamente entre 500 a. C. y 500 d. C. e incluye varios cementerios distribuidos entre Palmira (Malagana, Coronado, Santa Bárbara, Estadio del Deportivo Cali, El Sembrador y Altamira) y El Cerrito (La Cristalina). En el ajuar funerario se incluyen cuentas de cuarzo, alcarrazas, figuras antropo-zoomorfas, máscaras y finos cuencos muy decorados. Las tumbas son de pozo, de forma semirrectangular, con una antefosa cuadrangular o rectangular.

En Coronado, Palmira, se excavaron 165 tumbas, cuyo análisis estadístico multivariado evidenció la conformación de cinco grupos o enjambres, siendo uno de ellos el que hemos denominado de chamanes (tumbas 47 y 51), además del grupo infantil y tres estratos sociales más (bajo, medio, alto) (Rodríguez et ál., 2007). Las tumbas, en su mayoría, son de pozo con fosa frontal (semicámara, semifosa, antecámara) rectangular, oval y cuadrangular, aunque también se

evidenciaron nichos, escalones, zanjas y divisiones entre el pozo y la fosa. El esqueleto yace por lo general en posición de decúbito dorsal y los miembros extendidos, unos pocos en posición inclinada, de decúbito lateral izquierdo o derecho. La mayoría presenta orientación NS de la línea cabeza-pies, aunque se observan algunos orientados EW, NW e incluso SN. El ajuar está compuesto por vasijas rituales y domésticas (máscaras, cuencos grises y rojos, alcarrazas, vasos silbantes, cántaros, figuras zoomorfas, antropomorfas, volantes de huso, piezas orfebres y cuentas de collar), colocadas cerca del cuerpo (al lado de la cabeza y hombros, entre las piernas y alrededor de los pies). Las ofrendas más llamativas fueron las máscaras antro-po-zoomorfas, que tienen las mejillas hinchadas, como si mascararan coca, con los ojos cerrados y el rostro adornado. Abundan las cuentas de collar de cuarzo entre la boca, alrededor de la cara y cerca de la pelvis, además de cuentas de lidita de forma cilíndrica. También se encontraron cuentas de collar en oro con figura de babilla y otros adornos orfebres con figura de insectos.

La tumba número 47 (figura 6), de pozo rectangular con fosa (semicámara) lateral rectangular, corresponde a un individuo masculino, adulto joven, deformado, orientado 74° NW, visiblemente inclinado un ángulo de 18°. Incluye un amplio ajuar consistente en dos máscaras ubicadas sobre la pelvis y en el costado izquierdo del cuerpo, cuentas de collar de cuarzo sobre los maxilares, cuentas de lidita entre las costillas, un cincel al lado de la pierna izquierda, nariguera cerámica y otras cuentas entre las piernas, dos cuencos (uno tetrápode) a ambos lados de los pies, una alcarraza ornitomorfa al lado derecho de la cabeza y una cabeza antropomorfa. Al parecer el cuerpo estaba “protegido” por todos los lados con diferentes elementos de ajuar y quizá cuentas de cuarzo dentro de la boca. Las aves y las plumas del tocado de la máscara antropomorfa y la expresión de trance de la misma parecen señalar el “vuelo chamánico”, en el momento en que su portador se comunica con los seres sagrados. Las figuras antropomorfas podrían representar personajes sociales, entre ellos al individuo enterrado a quien se ofrendó de una manera muy singular, diferente a cualquier otra tumba. Posiblemente este personaje podría corresponder a un chamán con una fuerte tradición arraigada dentro de la sociedad de Coronado de la época (siglo I a. C.).

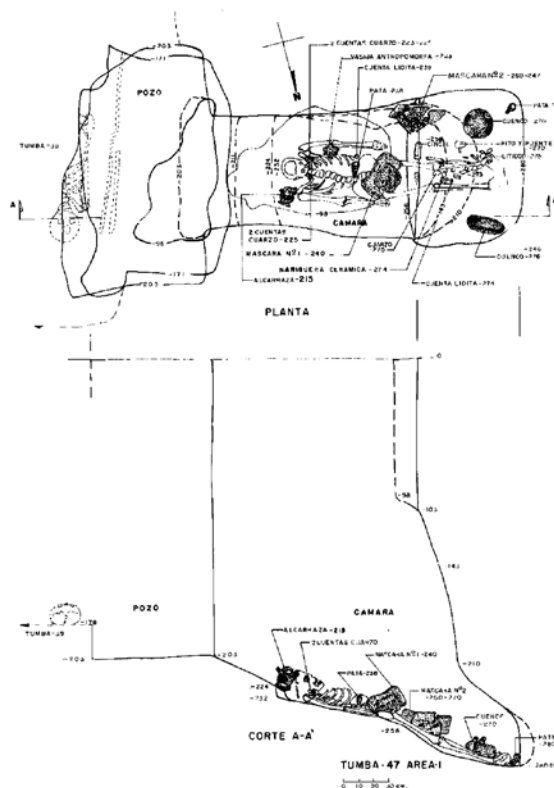


Figura 6

Tumba número 47, Coronado, Palmira. Individuo inclinado con dos máscaras de ajuar (Blanco y Clavijo, 1999)

En la tumba número 51 (individuo masculino adulto deformado), se hallaron dos máscaras: una sobre el cráneo, zoomorfa (posiblemente un murciélago), de color rojo (frente y boca) sobre crema (ojos y orejas); la segunda se localizaba sobre la anterior, antropomorfa, corresponde a una persona que pareciera estar soplando (figura 7). La tumba es de pozo rectangular con una fosa al lado, con huellas de poste (que separan el pozo de la fosa) y de parihuela. El cuerpo no estaba inclinado y se hallaba en posición de decúbito dorsal extendido, la cabeza orientada hacia el noreste. También se encontraron dos cuencos, uno entre las piernas y otro al lado de los pies, fracturados y carbón cerca del cuerpo.



Figura 7

Máscara con forma de murciélago y corona que significa el aura del chamán volador (Coronado, Palmira, Valle, T-51; Colección Museo Arqueológico Calima, INCIVA)

Hay que resaltar que la muerte del chamán en las sociedades indígenas es un acontecimiento muy especial, pues este sabedor es el depositario del conocimiento ecológico, médico, religioso y cultural (tradiciones, mitos, leyendas) de la sociedad, que debe permanecer para su supervivencia. El chamán recibe este conocimiento y poderes de su predecesor y lo debe transmitir a un sucesor, previamente elegido según sus cualidades. Además de legar el poder, el chamán “debe convertirse en espíritu protector y dueño de un lugar en el campo. Cuando el chamán es temido, los ritos funerarios pueden reflejar ese miedo y el emplazamiento del espíritu se convierte en un lugar inseguro” (Vitebsky, 2006, p. 95).

La decoración de las máscaras de Coronado (Palmira, Valle del Cauca) (Rodríguez et ál., 2007) parece reflejar el estado de trance de los chamanes después de ingerir sustancias alucinógenas, con la boca y los ojos pequeños y arrugados por las “pintas” que observan (figura 8). Una corona que expresa el aura y el poder del chamán remata la parte superior del rostro, con una división tripartita: una banda superior con triángulos que pueden representar las montañas del cielo; una banda inferior con triángulos que podrían significar las cuevas, el mundo subterráneo y una gran banda intermedia, el mundo de los humanos, donde en la parte central estaría la escalera que conecta ambos mundos, mediante el vuelo extático representado por las aves, y donde los haces de luz estarían señalando el poder del chamán, que tiene la capacidad de

trascender ambos mundos. El tatuaje manifiesta la pintura corporal especial para la ceremonia: el haz de luz que divide el cuerpo por la mitad y llega a los órganos sexuales estaría representando el proceso de inseminación con luz espiritual que se pretende con el ritual de comunicación con los ancestros. El cuerpo expresa también la división tripartita, donde la parte superior tiene varios lazos en forma de “u”, que en los tukano es una imagen de pasaje por varios mundos (Reichel-Dolmatoff, 1997), y el mundo de abajo se conecta con los órganos sexuales, pero todos están enlazados por la mitad mediante los haces de luz.



Figura 8

Máscaras antropomorfas con las mejillas hinchadas, Coronado, Palmira, T-47 (Museo Arqueológico Calima, INCIVA)

La frecuencia de aparición del murciélago en estas máscaras parece reflejar la importancia de este animal en la cosmovisión de esta región, quizá por la capacidad de trascender, al igual que el chamán, el mundo de la oscuridad mediante el vuelo y servir además de inseminador de semillas.

De esta manera, las cuatro máscaras de este cementerio (tumbas 47 y 51 del área 1) pueden tener relación con los chamanes de esta sociedad, con el cumplimiento de funciones rituales (curación, iniciación) que incluían el manejo de sustancias psicotrópicas, pues las máscaras parecen tener una expresión de trance con las mejillas hinchadas, los ojos pequeños y arrugados, la boca tensionada, la cabeza con tocado, posiblemente de plumas de aves vistosas, la nariz pintada con líneas perpendiculares, círculos alrededor de los ojos y la cara pintada con trazos en zigzag, que manifiesta expresiones humanas y animales. La

pareja de máscaras representaría una dualidad entre el origen semihumano, por un lado, y el semianimal (tipo murciélago de la tumba 51), por otro, de la sociedad de Coronado.

Llama la atención el hecho de que las máscaras de arcilla son más representativas y decoradas y menos frecuentes que las orfebres, lo que podría señalar que cumplían diferentes funciones para distintos rituales, destinándose las primeras a los rituales chamánicos de iniciación y fertilización, mientras que las segundas serían representativas del poder político.

En el estadio del Deportivo Cali se excavó un complejo ritual funerario muy refinado, consistente en una mujer joven cuyo cuerpo yacía en posición de decúbito ventral flexionado, con nueve punzones de hueso humano (posiblemente desangradores) (figura 9), flauta en hueso animal, un collar muy grande con caracoles marinos (figura 10) y la piedra de amolar de los utensilios en hueso (Blanco et ál., 2007). Esta mujer debió poseer notables dotes de curación, pero al mismo tiempo infundía temor por lo que fue enterrada bocabajo. Posiblemente el individuo de la tumba 46 de este sitio también pueda corresponder a un chamán, pues posee un enorme collar con varios caracoles marinos retocados y cerámica “matada” (fragmentada) alrededor del cuerpo.



Figura 9

Entierro de posible chamana, Estadio Deportivo Cali,
Palmira, Valle, T-7 (Blanco et ál., 2007)



Figura 10

Collar en cuentas de caracoles marinos, Estadio Deportivo Cali, T-7 (Blanco et ál., 2007)



Figura 11

Chamán tatuado portando máscara ritual, con una poderosa aura de chamán volador (El Bolo, Palmira, Valle; Colección IFMC)

En una colección privada de Palmira (IFMC) se hallan varias máscaras ceremoniales de chamanes y al propio sabedor sosteniendo una, con el cuerpo tatuado, tocado de plumas, pintura facial y expresiones de trance (figura 11).

Es difícil calcular el tiempo de establecimiento de la tradición religiosa del Periodo Temprano, pero, a juzgar por la cronología de sus sitios, debió haber sucedido hacia mediados del I milenio a. C., durante casi un milenio por el valle geográfico del río Cauca, con influencia sobre el valle del río Calima en la cordillera Occidental y en el

norte, hasta Tuluá. Esta tradición de elementos rituales (máscaras, alcarrazas, cuentas de cuarzo, cuencos finamente decorados, pequeñas figuras antropomorfas), con tumbas relativamente sencillas y práctica de deformación craneal, debió trascender unidades políticas y étnicas gracias a la influencia de sacerdotes que organizaban los rituales del ciclo vital de la sociedad. En algunos sitios se conservó la presencia de chamanas que oficiaban de curanderas y que infundían temor dentro de la sociedad.

Periodo Tardío

En colinas de la hacienda Dardanelos (corregimiento Cruces, municipio de Obando, Valle), se excavaron varias tumbas, de grandes dimensiones, de pozo y cámara fechadas entre los siglos VIII a XIII d. C. (Rodríguez y Rodríguez, 1998). La Tumba 2 (figura 12) sobresale por ser la más espectacular de todas, tanto por sus dimensiones —de las más grandes excavadas en Colombia— como por la cantidad y diversidad de objetos que integraban el ajuar funerario —ochocientos objetos— y por su contenido ritual. En el pozo, de forma rectangular, de dimensiones 400 x 320 x 642 cm, se encontró abundante material (cerámica, volantes de huso, morteros, semillas, carbón y huesos humanos dispersos). En la cámara de 800 x 360 x 720 cm y 335 cm de altura se hallaron números restos humanos desarticulados, pero en su parte sureste se localizó un solo esqueleto articulado de un individuo femenino de entre veinte y veinticinco años, enterrado en posición de decúbito ventral extendido, acompañado de pequeños morteros perforados para colgar, como los usados por los curanderos. Por estas características se podría pensar que correspondió a alguna curandera que adquirió estatus por sus poderes y preparaba las bebidas con hierbas maceradas con los morteros, según el tipo de enfermedad diagnosticada. En algunos grupos indígenas, los cuerpos de las mujeres fallecidas durante el parto, de las hechiceras y suicidas se enterraban boca abajo (Ruz, 1991, p. 230).

El hecho de haberse encontrado cerca de su cuerpo dos morteros para colgar, con los cuales machacaba las hierbas para la elaboración de los brebajes durante los procedimientos de curación de enfermos, confirmaría su ocupación de curandera. Por otro lado, el hallazgo de cerca de tres centenares de volantes de huso, más de un centenar de

vasijas, collares con dientes de animales, implementos de oro y las mismas dimensiones de la tumba —cerca de cien metros cúbicos excavados— confirman su elevado estatus social. Las demás tumbas de este sitio ofrecen hallazgos interesantes con gran sentido ritual, como la número 7, que contenía tres caracoles marinos a la entrada de la cámara y en su pozo huesos humanos desarticulados y dispersos.

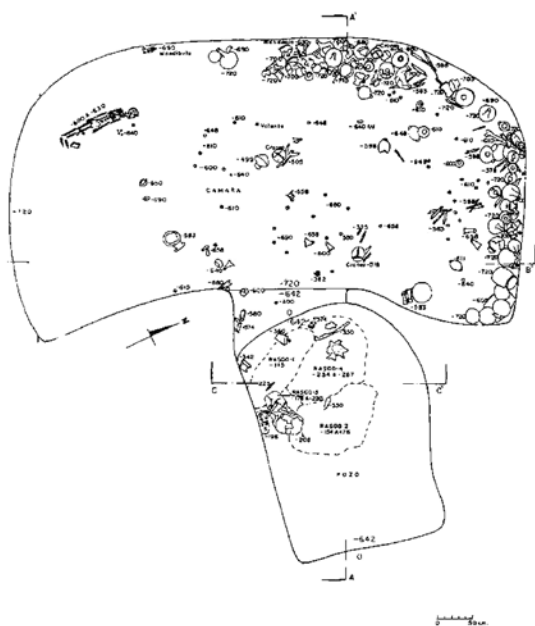


Figura 12

Tumba 2 de Dardanelos, Obando, Valle

A juzgar por estas características, se puede pensar que las tumbas fueron reutilizadas durante varios siglos por una misma comunidad que tenía en su memoria la tradición funeraria y que mantuvo la forma de las mismas, pero que, al inhumar nuevos individuos, desarticulaba y dispersaba los anteriormente enterrados. Algunos individuos de gran estatus fueron preservados quizás por el respeto que se les profesaba, como se manifiesta en la tumba número 2, al igual que el ajuar funerario que se concentró sin alteración en el lado noreste de la cámara, acumulado en tandas, vasijas sobre vasijas.

Los otros cementerios correspondientes al Periodo Tardío del valle geográfico del río Cauca se caracterizan por sus grandes dimensiones, los enterramientos colectivos y la presencia de copas, vasos, volantes de huso y artefactos líticos en su ajuar (Rodríguez et ál., 2006), diferenciándose sustancialmente del Periodo Temprano.

El cambio de un periodo a otro se vio reflejado igualmente en la iconografía de los objetos rituales, con la desaparición de las máscaras de arcilla, las alcarrazas, las cuentas de cuarzo, las pequeñas figuras antropomorfas y los cuencos finamente decorados. A su vez, se popularizan las copas rituales, los artefactos de molienda y los volantes de huso. Las tumbas se tornan más grandes y complejas, al tener formas de pozo con cámara (62,5%) y presentarse con poca frecuencia la forma de pozo simple (solamente el 17,5%), y los nichos se hacen más frecuentes (17,5%), al igual que los enterramientos colectivos (52,5%).

El cambio del Temprano al Tardío, entre los siglos V y VIII d. C.³, estuvo acompañado de profundas alteraciones climáticas, entre ellas la influencia de erupciones volcánicas del complejo de volcanes de la Cordillera Central, que depositaron horizontes de ceniza de más de cuarenta centímetros de espesor (Botero et ál., 2007, p. 40), que intoxicaron los suelos, las aguas, plantas y animales. La gente tuvo que desplazarse hacia las partes altas en busca de protección y en ese momento el poder de convicción de profetas redentores debió ser muy influyente, por lo que modificó sustancialmente las prácticas religiosas. Los sacrificios humanos y otras ofrendas surgieron como una manera de aplacar la furia de los dioses y se construyeron templos custodiados por sacerdotes frente a las plazoletas de los caciques donde se realizaban las ofrendas. Grandes tumbas se construyeron en las partes elevadas, especialmente en sitios de tierras rojas; la forma de las cámaras recuerda las casas de los vivos, con techos a dos o cuatro aguas, conectadas por pasillos y nichos a un pozo muy profundo con escalones (Rodríguez et

3 Este periodo entre los siglos V y VIII d. C. constituye un hiato cronológico de alcance global y coincide con el fin del Formativo en Colombia, el ocaso del imperio Maya en Mesoamérica, de las civilizaciones costeras del Perú y del Imperio Romano en el Viejo Mundo. En el año 536 d. C. se presentó la niebla seca más persistente y más densa en la historia que afectó a Europa, el Oriente Medio, China y casi a todo el mundo. “Y desde el tiempo cuando esto sucedió, los hombres no estuvieron libres ni de la guerra, ni de la peste ni de ninguna otra cosa que llevara a la muerte”, escribió el historiador bizantino Procopio de Cesarea (citado en Gill, 2008, p. 283).

ál., 2007). Ya para el siglo XVI, a la llegada de los conquistadores españoles, el valle del río Cauca fue descrito como una región de templos de guadua donde se realizaban sacrificios humanos y supuestamente se practicaba el canibalismo (Cieza de León, 2000).

SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA

El *máma*, entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta (kogui, ika, wiwa, kankuamo), representa la autoridad religiosa y es el encargado de curar enfermedades, proteger contra ellas y todos los males posibles, conseguir la prosperidad de los frutos del campo, de las chozas, en los viajes y del mismo grupo, para lo cual se apoya en su propio poder para comunicarse con los ancestros. El término *máma nui* significa Sol y de ahí deriva la palabra sacerdote, lo que señala la conexión con el astro solar y la condición de ser los herederos de los primeros padres (Cháves y de Francisco, 1977; Isaacs, 1967; Preuss, 1993; Pumarejo y Morales, 2003; Reichel-Dolmatoff, 1985; Trillos, 2005; Uribe, 1988, 1993, 1998; Vinales, 1952; Whitton y Parra, 1962). El oficio de *máma* no era hereditario —aunque el hijo de un *máma* lo podía ser—, sino que el elegido era identificado en los sueños por los sabedores. Una vez nacido el niño era atendido por el *máma*, quien a la edad de diez o doce meses lo llevaba a la casa ceremonial donde iniciaba el proceso de aprendizaje. Los aprendices iniciaban los estudios entre los seis y nueve años, mediante ayunos, abstinencia sexual —durante su reclusión no podían ver mujeres— y una preparación en casas ceremoniales que incluía el arte de curar. Actualmente hay escasez de aprendices y el sistema de preparación ha cambiado; los *mámas* tienen también más responsabilidad, pues han reemplazado a los comisarios, por lo que han asumido, además del poder religioso, el poder político-civil (Reichel-Dolmatoff, 1985; Uribe, 1988).

Dentro de la parafernalia de las ceremonias, las máscaras constituyen el objeto más apreciado. Son elaboradas en madera, con la boca prominente, tienen una mejilla hinchada, quizás reflejando la acción de mascar coca; los ojos y la boca siempre están perforados. Pueden representar felinos, murciélagos o al Sol, con caras humanas realistas, de aspecto femenino. Durante las ceremonias, las máscaras se combinan con trajes y adornos especiales, como piedrecillas, bastones, hachas de piedra —verdes para atraer las lluvias y rojas para alejarlas—, figuras

metálicas o de piedra, silbatos con figuras zoomorfas y delgadas placas de piedra muy pulidas (Reichel-Dolmatoff, 1985).

La muerte del *máma* ocasiona una gran consternación, pues se asocia a presagios funestos. Anteriormente se enterraba en grandes urnas de cerámica o dentro de cuevas en el páramo, pero actualmente su cadáver se inhuma sentado en un banquito y no se coloca en cuclillas ni se envuelve en hamaca (Reichel-Dolmatoff, 1985, II, p. 125).

La base de la estructura ritual es el concepto de fertilidad, mediante el cual se recibe (alimentos, hijos, salud, bienestar) y se ofrece (ofrenda, sacrificio) alimento (energía) para mantener el mundo en orden. La ofrenda simboliza la comida, el coito, la fertilidad y la vitalidad de la sociedad; se busca que salga lo dañino e ingrese lo positivo. La ofrenda más importante es a la madre universal, productora de toda la vida, la personificación de la fertilidad y la naturaleza misma (Uribe, 1998, p. 62). Por esta razón, tanto los indígenas antiguos como contemporáneos realizan ofrendas (pagamentos) en sitios monticulares de piedra en honor a sus antepasados (figura 13). Las ofrendas consisten en piedrecillas, semillas, conchas, hilos o motas de algodón, uñas o pelos, y tienen lugar en ocasiones, sitios y con intenciones determinadas según el color, la forma y el material de la ofrenda, que representan la *sewá*, o aseguranza, para el éxito de una actividad determinada (Reichel-Dolmatoff, 1977b, p. 243).



Figura 13

Máma wiwa José Dolores preparando un pagamento en Piedraparada, río Guatapurí, Valledupar, Cesar

En el Alto río Ranchería, sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta, región ocupada hasta el siglo xx por indígenas wiwa, se excavaron numerosos sitios rituales relacionados con varias tradiciones prehispánicas, entre ellas la tradición Ranchoide (siglos ix-xvi d. C., El Cercado) de la península de La Guajira, la tradición Tairona (siglos ix-xvi d. C., El Espinito) y la tradición Hornoide (500 a. C. a 500 d. C., Santa Helena), que fueron utilizados hasta el siglo xx (Rodríguez et ál., 2010).

En Santa Helena se hallaron varios trigonolitos de piedra (cemíes), que en la costa Caribe se han relacionado con la fertilidad de la agricultura (figura 14); en Trinidad y Tobago, en las Antillas Menores, tienen base de forma ovoidal, son puntiagudos y están elaborados de materiales marinos (zemís). Dichos trigonolitos o cemíes se han interpretado como ofrendas para los espíritus dueños de la yuca, con el fin de obtener buenas cosechas (Angulo, 1981; Arrom, 1975). Como las evidencias halladas en el sitio Santa Helena corresponden ante todo a metates y manos de moler (planas, cóncavas), estos cemíes podrían corresponder a una ofrenda a la dueña de las plantas, especialmente el maíz y la coca. En El Espinito también se hallaron trigonolitos, cercados de piedra cerca del río, posiblemente para la demarcación de los sitios propicios para la realización de los rituales de ablución, asociados a cerámica Tairona y de la Tradición Ranchoide (siglos ix-xv d. C.). En El Cercado se halló un basurero formado posiblemente por la destrucción de una *kankurwa*, a juzgar por la abundancia de cerámica ritual y figuras antropomorfas. En Santa Helena, un suelo antropogénico (antrosol, *terra preta do indio*) se utilizó entre los siglos xv y xx y fue “sellado” mediante estructuras alineadas de piedra (figura 15), hace poco menos de cincuenta años, con ofrendas de objetos europeos como crucifijos, balines y cráneos de asnos (Rodríguez et ál., 2010), tal como se estila actualmente en la Sierra Nevada cuando se deja de emplear una parcela de coca.

En fin, en la Sierra Nevada de Santa Marta se observa mejor la pervivencia de tradiciones milenarias, donde el *máma* ha reunido silenciosamente todos los poderes (religioso, político, civil) en una sola persona, a pesar de las persecuciones por parte de los “civilizados”, entre ellos grupos insurgentes que quieren aprovechar su influencia dentro de la comunidad.

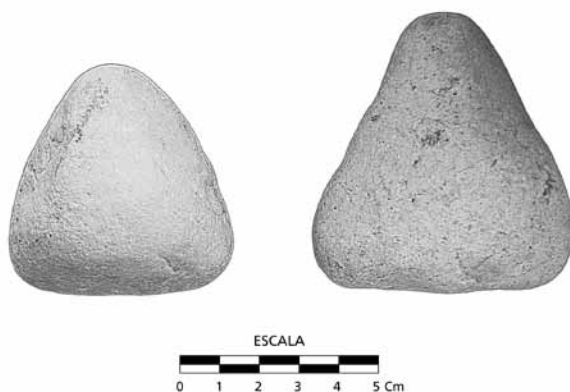


Figura 14

Trigonalitos asociados a rituales de fertilidad para la yuca.

Santa Helena, San Juan del Cesar, La Guajira



Figura 15

Estructura de piedra y ofrendas encima de antrosol.

Santa Helena, San Juan del Cesar, La Guajira

CHAMANES Y SUPERVIVENCIA INDÍGENA

Como se colige de la descripción de algunos contextos arqueológicos de Colombia con posible presencia chamanística, por lo menos desde el Precerámico Tardío (Aguazuque, III-II milenio a. C.), se viene desarrollando la institución del chamanismo, reflejada en un profundo conocimiento sobre las propiedades de las plantas, el comportamiento de los animales, las fuerzas de la naturaleza, el ciclo de los astros y las fuerzas sobrenaturales. Estos chamanes eran temidos, a juzgar por el enterramiento boca abajo y por el hecho de estar desmembrados y sin pies (posiblemente para que sus espíritus no caminaran asustando a los vivos); pero a su vez eran protegidos mediante la fuerza de otras personas (restos de cráneos decorados).

Hacia el Formativo Tardío (I milenio a. C.-I milenio d. C.), en el Valle del Cauca, algunos chamanes se destacaron por la organización de rituales para los que portaban máscaras, tanto de arcilla como orfebres. Las chamanas, a juzgar por la presencia de punzones (posibles sangradores) y morteros, tenían la función de curación; eran bastante temidas pues se les enterraba boca abajo. En la cordillera Oriental las poblaciones chibchas organizaron templos (Templo del Sol, Sogamoso) y observatorios astronómicos (El Infiernito, Villa de Leiva) desde el Periodo Herrera, los que fueron fortalecidos en tiempos muisca por sacerdotes que disfrutaban de una gran autoridad y poseían buenos conocimientos astronómicos para organizar las festividades y cosechas, como planteaba el precursor de los estudios sobre la ritualidad muisca, Eliécer Silva Celis (2005, p. 290):

Sus sacerdotes contemplaban el firmamento, observaban los astros y, sin duda, los localizaban en el cielo y buscaban explicación de sus movimientos y posiciones. La preocupación por el conocimiento de los cuerpos celestes más aparentes, a saber, el Sol y la Luna, fue clave en el presente caso.

En el siglo XVI, los conquistadores europeos encontraron que en el Nuevo Mundo todos los pueblos indígenas concebían una vida en otro mundo, donde existían fuerzas espirituales que eran las dueñas de la vida, los humanos, los animales y las plantas. Para comunicarse con ellas, obtener el conocimiento necesario para la supervivencia del grupo e interceder ante los eventos de enfermedad, mal clima o acciones

enemigas, tenían sabedores, sacerdotes y chamanes —que los europeos llamaban brujos y hechiceros que se comunicaban con el demonio—. Eran entrenados en este oficio desde muy pequeños, seleccionados por sus capacidades o por herencia. Podían ser hombres o mujeres, estas últimas muy temidas. Eran sometidos a rigurosos ayunos y abstinencia sexual; confinados en sus *cues*, templos y altares ceremoniales o dedicados a la vida cotidiana; usaban tabaco, *yopo*, yagé, coca y otras plantas para inducir el vuelo chamánico, chupar el mal y soplarlo lejos de los enfermos; se apoyaban en una parafernalia consistente en instrumentos musicales, máscaras, bancos (*duhos*), vestimenta ceremonial, piedras de diferentes colores y cuarzos para observar las alteraciones cromáticas, resinas, figuras antropomorfas y zoomorfas.

Como parte del proceso de adaptación de la institución del chamanismo, los indígenas adoptaron objetos hispánicos como cuernos de bóvidos, cráneos de asnos, crucifijos y otros para sus rituales de pago —seguramente para ahuyentar los malos espíritus de los recién llegados—. Hoy día, con la globalización, los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta se comparan con el Tíbet y sus sacerdotes (*mámas*) se equiparan al Dalai Lama en sus funciones de protección de la sociedad.

EL OCASO DEL CHAMANISMO

Esos *tequinas*, *mayhanes*, *piaches*, *ogques* y, en general, sabedores, eran tan efectivos que maravillaron a los médicos y sacerdotes españoles por las propiedades curativas de las plantas medicinales que desarrollaron durante milenios. Por esta razón eran símbolo de identidad cultural y, ante todo, de supervivencia de las comunidades, pues eran los encargados de restablecer el orden y mantener la armonía entre los seres vivos, la naturaleza y el otro mundo.

El mismo Fray Pedro Simón advertía que los *mohanes* eran (1981, VI, p. 118)

la pestilencia contra nuestra santa fe católica y los que atajan la corriente de la conversión de estos naturales, porque todo cuanto los sacerdotes enseñan de día, ellos contradicen y desensañan de noche en lugares ocultos y retirados, donde de ordinario hablan con el demonio. Para lo cual tienen sus instrumentos, bien

como para el oficio que los usan, aunque con diferencia en diferentes provincias.

Su extirpación constituyó una estrategia muy importante en el proceso de adopción de la nueva lengua, religión e identidad hispánicas por parte de los curas doctrineros. Así, con el fin de poder convertir a los indígenas del Nuevo Reino de Granada a la nueva religión de los conquistadores, se dispuso en 1575 la prohibición de santuarios, ceremonias, ídolos y el uso de mantas con decoración de representaciones “diabólicas” como los tunjos (Friede, 1976, VI, pp. 459-460).

EL RENACIMIENTO DEL CHAMANISMO

En la Siberia soviética el chamanismo, debido a la persecución a que fue sometido por el poder soviético, se redujo a su mínima expresión, pero siguió siendo practicado por los aborígenes (chukchi, buriat, koriak, itelmen, yakut, janti, mansi, evenk, saja) de manera camuflada, usando el manto de chamán debajo del saco y la corbata como señal del renacimiento indígena siberiano (Reid, 2003, pp. 26-256). En Colombia, a pesar de las prohibiciones y persecuciones, afortunadamente el saber chamanístico logró conservarse en varias comunidades indígenas de Los Llanos, La Guajira, la Sierra Nevada del Cocuy, la Serranía de Perijá y, ante todo, de la Sierra Nevada de Santa Marta y la selva húmeda tropical. Sin embargo, el embate de misioneros y grupos insurgentes pueden poner en peligro no solo la conservación de ese conocimiento milenario, sino la misma supervivencia de las comunidades indígenas contemporáneas y los ecosistemas que custodian.

Recientemente su atractivo místico ha conducido a que algunos artistas, seguidores de cultos paganos y de sitios sagrados como *Stonehenge* —druidas y celtas— de la Nueva Era y del NAGPRA (tratado de repatriación de restos de aborígenes) se consideren asimismo neo-chamanes (Wallis, 2003). Su visión se ha fortalecido con las publicaciones de Carlos Castaneda, que puso las *Enseñanzas de Don Juan* (el chamán yaqui, su informante) al alcance del mundo occidental (Wallis, 2003, p. 39), y con la conformación de la Foundation for Shamanic Studies de Michael Harner (1994), el gurú del chamanismo occidental. En las ciudades colombianas las tomas de yagé, con fines curativos o simplemente para trascender el mundo, se han convertido

en práctica cotidiana de jóvenes y viejos que buscan en las costumbres chamanísticas una forma de evitar el aburrimiento de la sociedad de consumo. Dicen en la selva que inclusive el extinto jefe de la guerrilla de las FARC, Manuel Marulanda, mantuvo en cautiverio a un curaca de la Amazonia para que le atendiera del cáncer de la próstata. En el mundo académico algunos estudiantes y docentes de antropología quieren aprender de estos sabedores y usan mochila, poporo, ambil y mambe como cualquier *máma* de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En esta última región, a pesar de la influencia mestiza en los poblados y de su proceso de urbanización, los *máma* han logrado conservar las tradiciones, mitos y costumbres de los sacerdotes de Antigua, *máma* Valle y *máma* San Luis, que enseñaron las artes de los rituales. Los pocos *máma* (kogui, arhuaco, wiwa) que sobreviven realizan pago alrededor de la Línea Negra (Valledupar, Cuestecita, Riohacha, Taganga, Fundación, Bosconia y río Guatapurí), también por la carretera que conduce a Atánquez, y en las partes altas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que ellos equiparan al Tíbet, donde reside el *máma* de Antigua, cuya voz les señala los problemas del mundo y los pagos que hay que hacer para remediar sus males. Infortunadamente algunos de sus sitios han sido profanados o perturbados por actividades turísticas, como Piedraparada, a orillas del río Guatapurí, Valledupar (véase figura 13); otros han sido destruidos, junto con el arte rupestre que contenían, como el del puente sobre el río San Sebastián en Fundación, Magdalena. A pesar de ello, los *máma* continúan haciendo pago en estos sitios, pues afirman que así lo establecieron sus antepasados y allí aún reside la energía ancestral; inclusive se ha occidentalizado el culto colocando cruces, como en la parte superior de Machosolo, en Bosconia.

En fin, después de varios milenios de desarrollo y de persecuciones por religiones y políticos sectarios, el chamanismo no ha muerto; al contrario, hoy día está más fuerte y renovado que antes, ajustado a las necesidades de la sociedad de consumo. La liberación de un taita en Estados Unidos que portaba yagé para el consumo de sus amigos es una muestra más del reconocimiento mundial de esta tradición y sus practicantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado, F. P. ([1956] 1569-1575). *Recopilación historial*. Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República.
- Amodio, J. y Juncosa, J. (comp.) ([2000] 1991). *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Angulo, C. (1981). *La Tradición Malambo. Un complejo temprano en el noroeste de Suramérica*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La República.
- Archila, S. (ed.). (1996). *Los tesoros de los señores de Malagana*. Bogotá: Museo del Oro, Banco de la República.
- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 268-288.
- Arrom, J. J. (1975). *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*. México: Siglo veintiuno editores, S.A.
- Bautista, E. (2010). *Imágenes del espacio: historia del espacio prehispánico a través de pictografías y petroglifos*. (Tesis de maestría sin publicar). Pontificia Universidad Javeriana, Departamento de Historia, Bogotá, Colombia.
- Becker, U. ([1992] 1997). *Enciclopedia de los símbolos*. (J. A. Bravo, trad.). Bogotá: Intermedio Editores Robin Book.
- Bernal, J., Briceño, I. y Duncan, R. (1993). *El arte del chamanismo, la salud y la vida. Tumaco La Tolita*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Blanco S. y Clavijo, A. (1999). *Prospección y Rescate Arqueológico Cementerio Prehispánico de Coronado Palmira, Valle del Cauca Colombia* (Informe Final Ira Etapa). Cali: Instituto Vallecaucano para la Conservación y Protección del Patrimonio Cultural y Natural, INCIVA.
- Blanco S., Rodríguez, J. V. y Cabal, G. (2007). Asentamientos tempranos. En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca* (61-79). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Botero P., Rodríguez, J. V. y Rodríguez, C. A. (2007). Paisajes y territorio ancestral de Palmira. En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca* (27-44). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Bouchard, J. F. (2005). Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador). En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (17-26). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Bray, W. (2000). Malagana and the Goldworking. Tradition of Southwest of Colombia. En C. Mcewan (ed.), *Precolumbien Gold. Technology, Style and Iconography* (94-111). London: British Museum Press.
- Bray, W. (2005). Craftsmen and farmers. The Archaeology of the Yotoco Period. En M. Cardale (ed.), *Calima and Malagana: Art and Archaeology in Southwestern Colombia* (98-139). Lausanne: Pro Calima Foundation.
- Bray, W., Herrera, L. y Cardale, M. (1998). The Malagana Chiefdom a New Discovery in the Cauca Valley of Southwestern Colombia. En A. Labbé (comp.), *Shamans, Gods and Mythic Beast: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (121-160). Hong Kong: American Federation of Arts y University of Washington Press.
- Bray, W., Cardale, M., Herrera, L., Legast, A., Patiño, D. y Rodríguez, C. A. (2005). Lords of the marshes: The Malagana People. En M. Cardale (ed.), *Calima and Malagana. Art and Archaeology in Southwestern Colombia* (140-201). Lausanne: Pro Calima Foundation.
- Cabrero, Ma. T. (1995). *La muerte en el Occidente del México prehispánico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cardale, M. (2006). Cazando animales en el bestiario cosmológico: el cocodrilo en el suroeste de Colombia y en regiones vecinas del Ecuador (800 a. C. a 500 d. C.). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35(3), 409-431.
- Casilimas, C. I. (2001). Juntas, borracheras y obsequias en el cercado de Ubaque. A propósito del proceso seguido al cacique de Ubaque por idólatra. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 13-48. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Casilimas, C. I. y Londoño, E. (Transcriptores) (2001). El proceso contra el cacique de Ubaque en 1563. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 49-101. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Castaño, C. y Van der Hammen, Th. (2005). *Arqueología de visiones y alucinaciones del cosmos felino y chamanístico de Chiribiquete*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente- Vivienda y Desarrollo Territorial- Tropenbos Internacional.

- Castellanos, J. de. ([ca. 1615] 1997). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá: Eduardo Rivas M.
- Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 234-267.
- Cayón, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Chaumeil, J. P., Pineda, R. y Bouchard, J. F. (eds.). (2005). *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Chaves A. y de Francisco, F. L. (1977). *Los ijca*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Cieza de León, P. ([1540] 2000). *La crónica del Perú*. Madrid: Dastin S. L.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. ([1996] 2001). *Los chamanes de la prehistoria*. (J. L. Cachero, trad.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Correa, F. (2004). *El sol del poder. Simbología y política entre los muisca del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Correal, G. (1990). *Aguazuque. Evidencias de cazadores, recolectores y plantadores en la altiplanicie de la cordillera Oriental*. Bogotá: FIAN, Banco de la República.
- Corredor, B. (1986). La maloca murui-muinane. (Tesis de grado sin publicar). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá, Colombia.
- Falchetti, A. M. (2003). *La búsqueda del equilibrio. Los Uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales* (Vol. CLX). Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Fericglá, J. ([2000] 2006). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a Internet*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Friede, J. (1976). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé. 1568-1575* (Tomo IV). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Gill, R. B. (2008). *Las grandes sequías mayas. Agua, vida y muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, A. et ál. (1997). *El medicamento en la historia de Colombia*. Bogotá: Schering-Plough S. A.

- Harner, M. ([1980] 1994). *La senda del chamán. Un inspirador mensaje sobre la más poderosa fuerza creadora de todo lo existente*. (A. Roméu, A. Ortega y A. Villa, trads.) Bogotá: Planeta.
- Hugh-Jones, S. (1996). Shamans, Prophets and Pastors. En N. Thomas y C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History, & the State* (32-75). Michigan: The University of Michigan Press.
- Isaacs, J. ([1883] 1951). *Estudio sobre las tribus indígenas del Magdalena*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Koch-Grünberg, Th. ([1909] 1995). *Dos años entre los indios. Viajes por el noreste brasileño 1903/1905*. (A. Watzke, R. Camacho, M. Ortiz y F. Castillo, trads.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Labbé, A. J. (1998). Symbol, theme, context, and meaning in the Art of Prehispanic Colombia. En A. J. Labbé (ed.), *Shamans, Gods, and Mythic Beasts: Colombian Gold and Ceramics in Antiquity* (21-120). Hong Kong: The American Federation of Arts, University of Washington Press.
- Legast, A. (2005). ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (35-46). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Lévi-Strauss, C. ([1979] 1981). *La vía de las máscaras*. (J. Almela, trad.) México: Siglo Veintiuno editores.
- Llamazares, A. M. y C. Martínez (eds.). (2004). *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Editora Biblos.
- Llanos, H. (1995). *Los chamanes jaguares de San Agustín. Génesis de un pensamiento mitopoético*. Bogotá: Cuatro y Cía.
- Lleras, R. (2005). Sacrificio y ofrenda entre los muisca. En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (47-73). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Londoño, E. (2001). El proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muisca. *Boletín del Museo del Oro*, 49, 1-12. Recuperado de <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin>.
- Martínez, C. (2004). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En A. M. Llamazares y C. Martínez

- (eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (21-65). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Niño, J. C. (2007). *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Colección Prometeo.
- Ortiz, F. y Pradilla, H. (1999). *Rocas y petroglifos del Guainía. Escritura de los grupos Arawak-Maipure*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia- Fundación Etnollano.
- Osborn, A. (1995). *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los U'wa*. (F. Cabrera, trad.). Bogotá: Banco de la República.
- Oyuela, A. (2005). El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-kogis. En J. P. Chaumeil, R. Pineda y J. F. Bouchard (eds.), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur* (141-163). Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales- Instituto Francés de Altos Estudios.
- Patiño, V. M. (comp.). (1983). Relaciones Geográficas de la Nueva Granada (siglos XVI a XIX). *Cespedesia*, 45(6), supl. 4.
- Pineda, R. (1987). Malocas de terror y jaguares españoles. *Revista de Antropología*, Dpto. Antropología, Universidad de los Andes 3(2), 83-114.
- Pineda, R. (2003). El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. *Tabula Rasa*, 1, 15-46.
- Pinzón, C. E. y Garay, G. (1998). Inga y Kamsa del Valle de Sibundoy. En: *Geografía humana de Colombia. Región Andina Central* (Tomo IV, Vol. 3) (111-330). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Preuss, K. TH. ([1926] 1993). *Visita a los indígenas Kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos*. (M. Ortiz, trad.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Pumarejo, M. A. y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX-XVIII*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977a). Chamanismo Tukano. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (253-292). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1977b). El contexto cultural de un alucinógeno aborigen: *Banisteropsis caapi*. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (293-332). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977c). El simbolismo de caza, pesca y alimentación entre los Desana. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (333-354). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977d). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. En G. Reichel-Dolmatoff y A. Dussán de Reichel-Dolmatoff, *Estudios antropológicos* (355-375). Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Bogotá: Procultura S. A.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1986). *Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1991). *Los Ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997). *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Traducción de Efraín Sánchez. Devon: Themis Book.
- Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo*. Bogotá: Banco de la República- Villegas Editores.
- Reid, A. (2003). *El manto del chamán. Una historia indígena de Siberia*. (J. Navarro, trad.). Barcelona: Ariel Pueblos.
- Rodríguez, C. A. (2002). *El Valle del Cauca prehispánico*. Cali: Universidad del Valle.
- Rodríguez, C. A., Rey, F. F. y Cuenca, A. (2006). *El cacicazgo prehispánico de Guabas en el Valle del Cauca (700-1300 d. C.)*. Cali: Universidad del Valle.
- Rodríguez, C. A. y Rodríguez J. V. (1998). Patrones de enterramiento Quimbaya Tardío en el sitio arqueológico Dardanelos, municipio de Obando, Departamento del Valle. *Boletín de Arqueología* 13(2), 81-111.
- Rodríguez, J. V., Blanco, S. y Clavijo, A. (2007). Rituales funerarios y chamanismo en el cementerio de Coronado (siglos III a. C. a III d. C.). En J. V. Rodríguez (ed.), *Territorio ancestral, rituales funerarios y chamanismo en Palmira prehispánica, Valle del Cauca* (81-138). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Rodríguez, J. V. y Cifuentes, A. (2005). Un yacimiento ritual en el entorno de la antigua laguna de La Herrera, Madrid, Cundinamarca. *Maguaré* 19, 103-131.
- Rodríguez, J. V., Cifuentes, A. y Aldana, F. (2010). *Espacios rituales y cotidianos en el Alto río Ranchería, La Guajira, Colombia. Arqueología del sureste de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ruz, A. (1991). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schultes, R. E. y Hofmann, A. ([1982] 2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. (A. Blanco, G. Guzmán y S. Acosta, trads.). México: Fondo de cultura económica.
- Silva, C., E. (1968). *Arqueología y Prehistoria de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Silva, C., E. (2005). *Estudios sobre la Cultura Chibcha*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, Colección Centenario.
- Simón, F. P. ([1621] 1981). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Vols. 1-6). Bogotá: Banco Popular.
- Trillos, M. (2005). *Lenguas Chibchas de la Sierra Nevada de Santa Marta: Una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá: CESO, Universidad de los Andes.
- Uribe, C. A. (1988). De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. *Revista de Antropología* Universidad de los Andes 4(1), 7-35.
- Uribe, C. A. (1993). Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras adyacentes. En *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena* (Tomo II) (7-214). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura hispánica.
- Uribe, C. A. (1998). De la vitalidad de nuestros hermanos mayores de la Nevada. *Revista de Antropología y Arqueología*, 10(2), 9-92.
- Uricoechea, E. ([1854] 1984). *Memoria sobre las antigüedades neo-granadinas* (Tomo 24). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Van der Hammen, T. (1992). *Historia, ecología y vegetación*. Bogotá: Corporación Aracacuara, Fondo FEN y Fondo Promoción de la Cultura.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Velandia, C. A. (1994). *San Agustín. Arte, estructura y arqueología*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

- Vinalesa, J. (1952). *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Editorial Iqueima.
- Vitebsky, P. ([1995] 2006). *Los chamanes. El viaje del alma. Fuerzas y poderes mágicos. Éxtasis y curación*. (M. Rubio, trad.). Köln: Taschen GMBH.
- Wallis, R. J. (2003). *Shamans / Neo-Shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London: Routledge.
- Whiton, L. C. y Parra, J. (1962). *The Sanha indians of the Sierra Nevada de Santa Marta – Colombia*. Orlando: Central Florida Museum.

**LA COCA.
PALABRAS-HOJA PARA CUIDAR EL MUNDO**

**The Coca Leaf.
*Leaf-Words to Protect the World***

FERNANDO URBINA RANGEL *

Universidad Nacional de Colombia • Bogotá

* fernandourbinarangel@hotmail.com

Artículo de investigación recibido: 10 de abril del 2011 • aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

Entre los uitotos y muinanes, la *Erythroxylum coca* es considerada una planta sagrada.

Se encuentra asociada especialmente al saber, saber que reposa en las palabras. La lengua (órgano) es, simbólicamente, una hoja de coca. En este texto se presentan unos fragmentos de un mito sobre el origen de la coca en la narración del Abuelo José García, de la nación Muinane. Las imágenes y sus leyendas nos hablan de los profundos contenidos morales que están ligados a las operaciones técnicas del cultivo y preparación de la coca, principios que han de ser interiorizados para llegar a tener un buen vivir.

Palabras clave: coca, mito, muinanes, religión, ritual, uitotos, yarumo.

ABSTRACT

The *uitotos* and *muinanes* consider *Erythroxylum coca* to be a sacred plant, associated mainly with a type of knowledge expressed in words. The tongue is, symbolically, a coca leaf. The article presents a few fragments of a myth about the origin of coca, as narrated by José García, an elder of the Muinane nation. The images and their captions speak to us of the profound moral contents linked to the technical operations involved in the planting and preparation of the coca leaf, principles that must be internalized in order to have a good life.

Keywords: *Coca leaf, muinanes, myth, religion, ritual, uitotos, yarumo.*

El primero de febrero de 1988, me encontraba nuevamente en Leticia. Tan pronto llegué al aeropuerto, contraté un vehículo para desplazarme hacia donde el Abuelo José García, con el objeto de continuar un diálogo que ya se prolongaba desde hacía más de una década, con las intermitencias impuestas por mi docencia en la Universidad Nacional de Colombia.

Continuando con mi método de trabajo —si es que se puede llamar método—, dejé que la cotidianidad nos fuera llevando a algún tema que permitiera profundizar en algún aspecto de la cultura de los muinanes y uitotos. El Abuelo y su hijo José Octavio siempre estaban dispuestos a ello. La ocasión para profundizar en el asunto de la coca, sin forzar para nada la circunstancia, se dio cuando, esa noche en el mambeadero, se planeó, como es la tradición, la jornada siguiente. Se tenía previsto sembrar el cocal.

En la chagra, mientras fotografiaba una vez más el proceso de resiembra, cuidado y recolección, el Abuelo dijo:

Al sembrar se canta, se silba para que la coca se ponga contenta. Al cantar se pone feliz porque presiente que se va a hacer baile. Y así crece rápido. Esos cantos son las oraciones. ¡Como antiguamente todo se hacía coqueando!

Cuando el cultivo está pequeñito y apenas hermosando, se sacan tres o cuatro hojitas de cada matica.

Hay algo que se hace cuando se da el primer repunte. Se saca una ramita y se pone encima de un tronco en medio del cocal. Esa ramita llama a las de abajo diciéndoles:

—¡Vengan, vengan! ¡Vengan a mi casa! ¡No se queden!

Y así las hace crecer. Y las de abajo responden:

—¡No, no nos dejen! ¡Espérenos! Pues de la misma manera nosotras nacimos. ¡Espérenos!

Y así intentan subir. Unas matas hacen caso y otras no. Por eso hay unas que crecen rápido y otras no.

Ya en la noche, luego de haber hablado durante la preparación del mambe sobre cuestiones familiares y de uno que otro acontecimiento especial en nuestras vidas, el Abuelo nos dio su versión del mito

*Historia de nosotros y la coca*¹. Es un largo relato que complementa en gran medida la variante que ya había obtenido de su hijo en 1972, durante mi primer contacto con los uitotos y muinanes de la Amazonia colombiana, dos de las muchas etnias que sufrieron especialmente uno de varios holocaustos que han padecido los indígenas amazónicos por parte de la cultura dominante: el del *terror cauchero*.

Así habló don José (extractos):

Aprendí esta historia de mi abuelo (materno). No la he oído de ninguna otra persona; a pesar de que anduve mucho y de que he preguntado mucho, no hubo parte alguna en que la oyera nuevamente.

Esta historia cuenta la manera como apareció la coca, de dónde salimos nosotros, cómo aparecieron las frutas, cómo salió la candela y dónde salió el hacha y el machete.

Todos los hombres, todas las tribus, toda la gente sufría porque solo tenían hachas de piedra y candela de piedra. Tenían pena y *Kai Mo*, nuestro Padre, hizo aparecer todo. Entonces *Buinaima*² hizo aparecer cristianos³ a nosotros, nos crió. Él soñaba, el Padre le hablaba en el sueño y le entregaba la candela. Él ya tenía candela. Él ya tenía hacha. El omoplato es hacha. La candela es el valor de él. Al amanecer ya estaba encendido el fuego. En el sueño la agarra (la candela), la domina. También en el sueño, le entrega el machete o las uñas; por eso, cuando no hay machete, usamos las uñas. Eso era el poder de nuestro Padre. Le decía en el sueño:

—No hay que dejar este valor: esta hacha, este machete, esta candela, porque con eso vas a dominar todo lo que estorba, los palos, los bejucos; con eso se mata culebra. Va servir mucho, porque este mundo es muy feo. Hay mucho bejucal, espina, culebra. Están, además, todos esos árboles rasquiñosos; con eso los puedes cortar. Hay animales bravos; los podrás machetear con eso. Porque

1 Don José utiliza terminología uitota y no la de su lengua propia, el muinane. El relato lo hizo en castellano.

2 Héroe cultural asociado al agua, paradigma del *sabedor*.

3 Fórmula del sincretismo que en materia religiosa manejan muchos *sabedores*. Ser *cristiano* equivale a ser un humano plenamente diferenciado de los animales por virtud del manejo de unos instrumentos y operaciones tecnológicas que conllevan palabras sustentadoras plenas de enseñanzas morales.

adentro del bejucal hay diablo, eso es feo. Así, con eso, echarás al diablo. Todos esos bejucos son reumatismo; hacen brujería a uno. Con el machete se machetea. Todo ese palo grande del monte es brujo. Te va a envidiar. Te va a hacer daño. Porque adentro de palo está ese brujo. Con hacha hay que tumbar. No dejar ningún palo en la chagra. Todos. No deje alguno seco, entonces cae encima de alguien cuando esté podrido.

Kai Mo avisa al sol. Ese sol, *Jitoma*, va a chupar, va a secar todo. Entonces prende esa candela —sequía—. Él va a arreglar todo. Porque nosotros no vivimos solo por la comida, sino por la candela. Si no hay candela vamos a vivir como animales.

El valor —poder— de Nuestro Señor arregla nuestra comida. La yuca es venenosa, él la arregla. Con candela y agua se cocina. La coca es fea si uno la mambea en hoja sin tostar, babosa. Si la tuesta con candela, es buena. Con la candela uno come. Todo eso viene de nuestro Padre creador.

Pues la primera gente era llamada para enseñarle y no se acercaba. El diluvio de agua hirviendo se hizo para escoger y arreglar personas buenas. Qué persona va a ser cristiano, diferente de los animales y obediente. El perezoso, no. Los que quieren al papá y a la mamá, a esos escoge⁴.

Por eso ya entregó todo a nosotros. De candela, hacha y machete vivimos nosotros. Si no hay eso, viviremos como animales.

Kai Mo hizo reunión para enseñar todo eso, pero algunos no hacían caso, no arrimaban cuando se los llamaba. Esos van a quedar como animales. Ellos fueron rechazados. ... Después, nuestro Padre dice de ellos:

—Esos no son gente.

... Todos esos fueron malditos. Todo eso quedó en el monte como duende, como diablo, como animal, oso palmero.

Viene luego un largo parlamento en el que se habla del mal uso que hicieron los animales de la candela, que es identificada como *candela*

4 Se trata de un mundo original indiferenciado donde “los animales eran como gente y la gente como animal”. Los animales quedan configurados con los supuestos defectos de los hombres, que además los aventajarán, al utilizar instrumentos, sobre todo el fuego.

de piedra y que, según parece, sería aquella que se obtiene de frotar cierto tipo de piedras. Esta técnica, hoy en desuso, se viene asociando con el tiempo de la “indiferenciación”, estadio mítico anterior al de la cotidianidad, donde había un dominio mayor del fuego mediante la utilización de los mecheros y fósforos que fueron introducidos a la par que el hacha de acero.

El espíritu les dice a las primeras gentes:

—Yo voy a apagar esa candela con caldo de yuca dulce.

Esa candela de nosotros, ya soplada, conjurada, va a ser el comienzo de nuestras frutas. Es cuando aparece nuestra Madre *Buinaiño*. Ella preparó olla de barro, para tostar coca, para cocinar tabaco, para hacer ají y madurar yuca, para asar casabe. Ella, luego, manda al marido a hacer canasto y le dice:

—Es para que cuando nazcan nuestras hijas, tengan en qué traer.

Ahí ya nació la hija. Sin nada más, con solo pensar. En tiempo de antes brotamos por el poder de dios. Nacíamos así, por sueño, pensando. Esa niña es la coca. ... Pues resulta que la niña salía con su canastico, acompañando a la mamá en la chagra. La mamá sacaba yuca. Ella, mientras tanto, andaba debajo del yucal con su canastico, en él había puesto el peine y el espejo. Peine de almendra. El espejo se hace con breo, goteando. Se hace una lámina. Con ese espejo de poder nos ve a nosotros. Con ese espejo se mira el cuerpo. Los curanderos lo hacen para ver.

El relato continúa contando cómo la niña, al peinar sus cabellos, deja caer una pepita, “como una liendre”. Este fue el origen de la mata de coca.

Y ya llegaba el aroma donde *Buinaima*. Le llegaba inteligencia, pensamiento, sabiduría. Lo que hay en ese canasto, que es nuestro costillar, que es nuestro corazón, sube a nuestra cabeza —se acuerda—.

Al otro día ya sabía todo eso. Ya va a aparecer la matica. La niña se fue con su canastico, acompañando a la mamá. Había nacido. Tenía la primera hojita, larguita. Entonces, es hoja de sabiduría, hoja de poder, hoja de pensamiento, hoja de inteligencia. Era la primera hojita. Eso es nuestra lengua. Y puso esa hojita dentro

del canasto. Ahí da de comer al mundo. Esa muchacha se llama *Komuyarigno* porque a todo hace nacer y crecer.

Entonces *Buinaiño* puso la olla de barro, se la dio al hombre y le dijo que ahora sí pusiera candela para tostar coca. Ella ya atizó la candela, abrió la olla (la puso bocarriba). Esa olla es la nalga de la mujer, equivale a la olla de barro. Él puso la hoja bien derecha y la muchacha le dijo:

—No, hombre. Así eso va a perjudicar. Póngala de lado, porque va a salir luna nueva. Solamente aparecen las puntas.

De la misma manera, nosotros nos formamos dentro de nuestra mamá, en la barriga, no derechos, sino de lado.

El hombre pregunta entonces dónde está la coca y ella le dice que está ahí en el canasto. Él fue a mirar. Estaba vacío, solo había una hojita. Sucede igual con nosotros cuando nos formamos en el vientre de nuestra Madre: ahí estamos, igual que una hojita. Así nos vamos formando, casi sin notarse. Entonces la muchacha le dice al papá que ponga el canasto bocabajo y le dé un golpe con la mano. Eso es para que salga hasta la última hoja y no se vaya a perder ninguna palabra.

Al fin salió la hojita. Entonces él preguntó:

—¿Cuánta va a salir?

Esa hoja es como un libro. De una hoja sale un libro, sale mucho conocimiento. Esa iba aumentando a medida que iba tostando; de la misma manera que nosotros vamos creciendo, aumentando. La hojita se aumenta igual que se aumenta la parentela: papá, mamá, hijos, abuelos, tíos.

Luego viene la enseñanza de la hija al padre en lo referente al elemento que se le ha de agregar al polvo de coca una vez que ha terminado la tuesta y el pilado. Ese elemento consiste en las cenizas de hojas secas de yarumo o de uva caimarona. Finalmente el dios dice:

—¡Coquee! No vas a olvidar. También lame ambil, miel de tabaco, y acuérdate de mí. ¡Avísame! ¡Pregúntame!

Entonces esa coca buena no hace daño. Es coca de sabiduría, es coca de inteligencia. Coqueando se piensa y se trabaja. Se busca comida y carne. Se hace trampa para dar de comer carne al hijo y a la hija y a la mujer. Y dice el dios:

—Entonces yo con eso los hice aparecer, mediante ese poder. Ya son humanos. Así mismo, con eso, coqueando, hay que cuidarse y también se usa para cuidar a su hijo, a su mujer y a toda su familia y su propio cuerpo. Y servirá para hacer oración si está enfermo. Con ese poder yo sanaba y hacía crecer todo. ... Con eso se puede ayudar para no estar triste y tener frutas, todo, tabaco, frutas. Con todo eso tienes que hacer diversión para estar contento: hacer baile. Contentos para comer casabe, frutas, ambil, coca, cauana.



FIGURA 1. RECOLECCIÓN. TRABAJO CUIDADOSO EN EXTREMO: *RELIGIOSO*

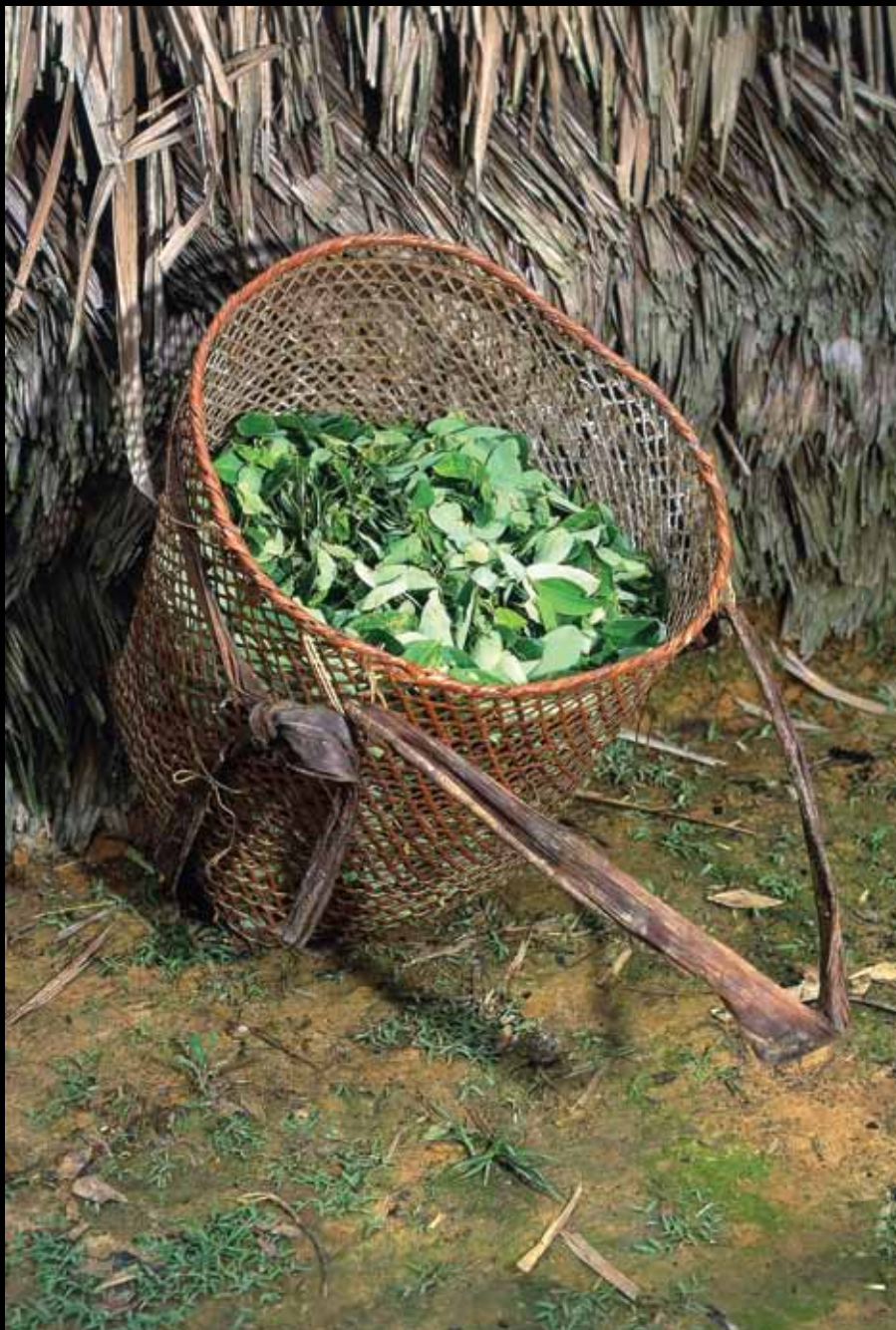


FIGURA 2. LA PORCIÓN DIARIA. HOJAS FRESCAS DE COCA EN EL CANASTO



FIGURA 3. REPASANDO EL *LIBRO*. TUESTA A FUEGO LENTO DE LAS HOJAS FRESCAS



FIGURA 4. EL ABUELO JOSÉ PILA COCA EN UN LARGO MORTERO
CONFECCIONADO CON UN TRONCO DE PALMERA



FIGURA 5. EL ABUELO NOÉ RODRÍGUEZ RASPA EL POLVO DE COCA ADHERIDO AL PILÓN ANTES DE VERTER SU CONTENIDO EN LA TOTUMA



FIGURA 6. EL GÉNERO CECROPIA ES UTILIZADO PARA ACOMPAÑAR EL POLVO DE COCA



FIGURA 7. SABEDOR UITOTO QUEMANDO HOJAS DE YARUMO



FIGURA 8. PROCEDIMIENTO EN EL QUE SE MEZCLAN LAS CENIZAS DESMENUZADAS DE LA HOJA SECA DE YARUMO CON EL POLVO DE COCA RECIÉN PILADA

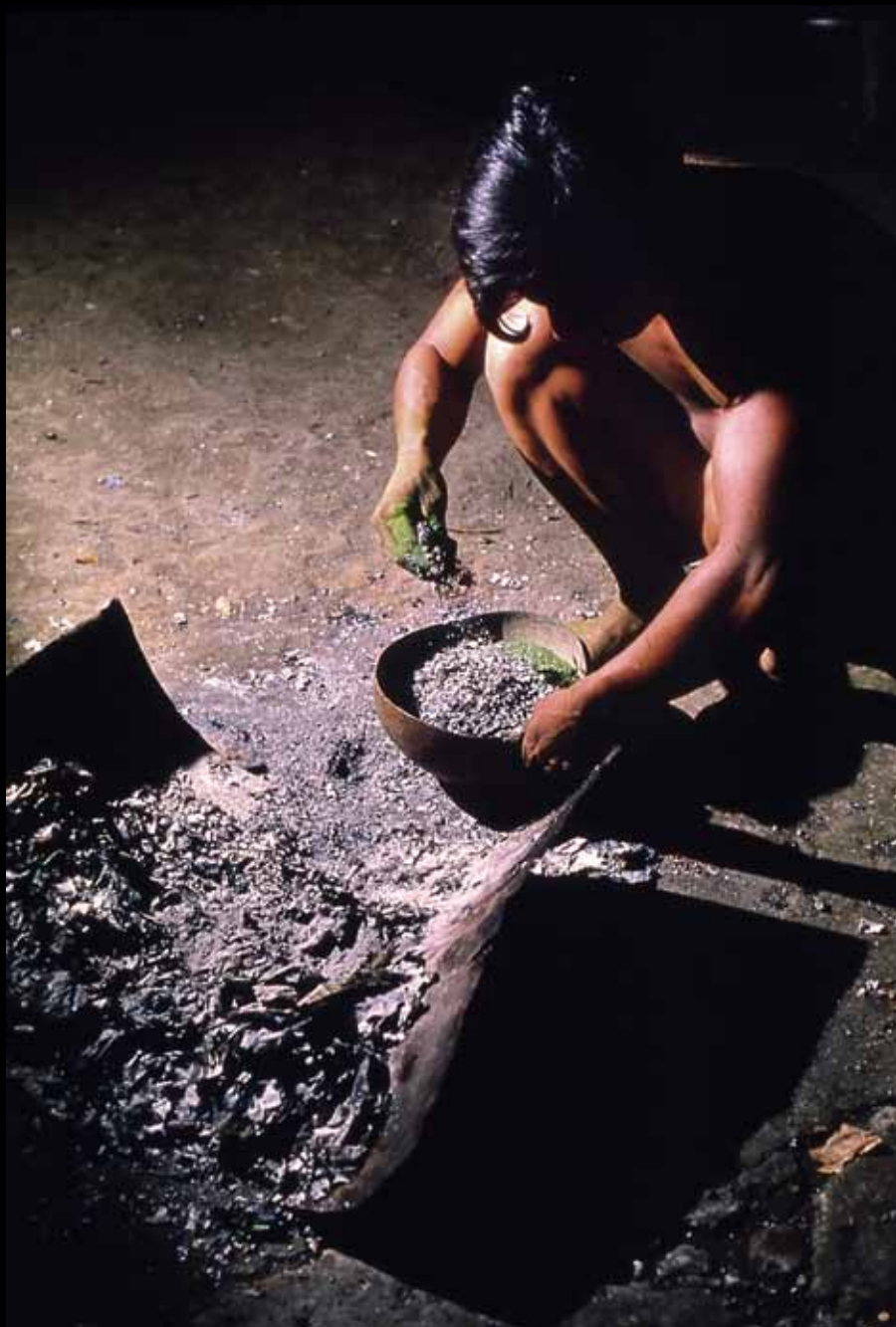


FIGURA 9. EN LA COSMOVISIÓN DE LOS UITOTOS Y MUINANES LOS ELEMENTOS SIMPLES SON CONSIDERADOS EN EXTREMO FUERTES, SE HAN DE EQUILIBRAR MEDIANTE UNA MEZCLA



FIGURA 10. CERNIENDO LA MEZCLA EN UNA TALEGA DE LINO



FIGURA 11. “EN ANTIGUA LOGRÁBAMOS UN POLVO MÁS FINO AL CERNIR LA MEZCLA EN UNA TALEGA HECHA CON YANCHAMA” (TELA CONFECCIONADA CON LA CORTEZA DEL BALSO)

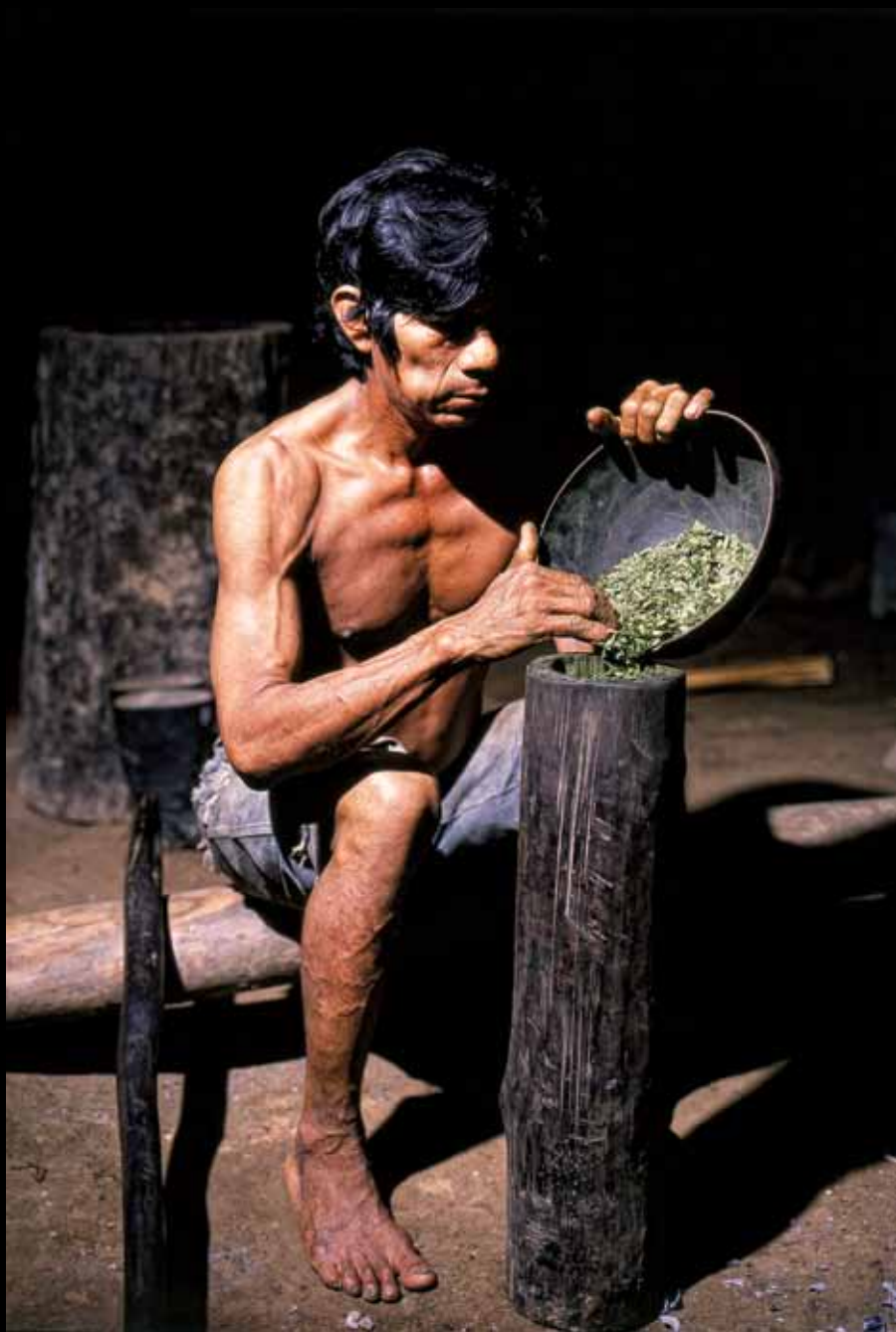


FIGURA 12. DON JOSÉ OCTAVIO GARCÍA ESCURRE LOS RESTOS DE COCA EN EL PILÓN



FIGURA 13. EL ABUELO JOSÉ MAMBEANDO



FIGURA 14. “LA COCA DE LOS VERDADEROS HOMBRES ES ALIMENTO.
SE INGIERE POR LA BOCA, NO SE METE POR LA NARIZ”



FIGURA 15. REPARTO DEL MAMBE AL FINAL DE LA SESIÓN
NOCTURNA ENTRE LOS VARONES CONCURRENTES

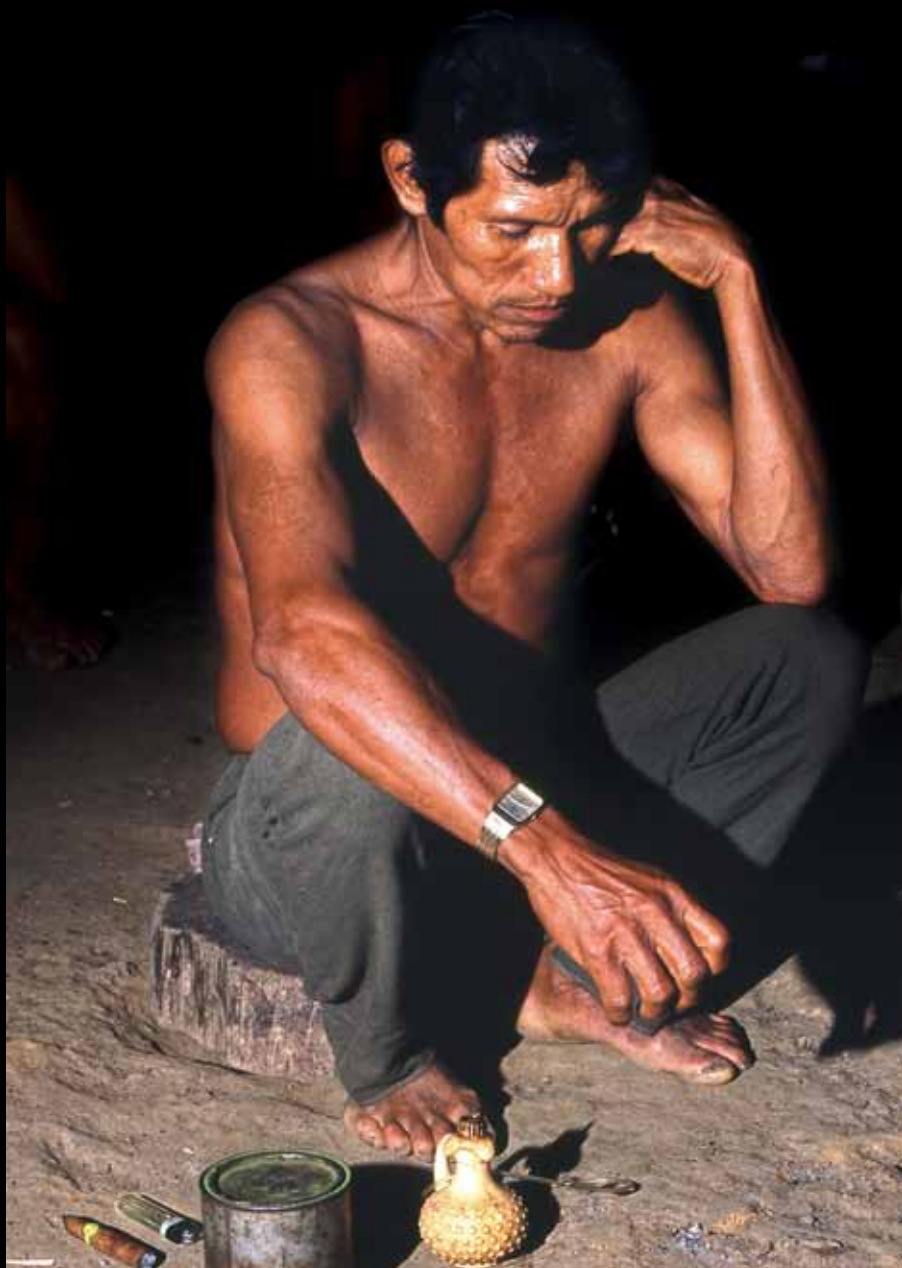


FIGURA 16. EL ABUELO AURELIO KUIRU, DE PUERTO MILÁN (EN EL RÍO IGARAPARANÁ),
MEDITANDO LUEGO DE HABER DADO FIN A LA SESIÓN NOCTURNA DE MAMBEO

FIGURA 1

La palabra y el concepto original de religión proviene —según Cicerón— del término *religiens*, opuesto a *negligens*: negligente. Las *fuerzas* son terribles: crean o destruyen, con ellas hay que andarse con sumo cuidado.

FIGURA 2

Al final de la tarde, se traen del huerto las hojas de coca, para su conversión en mambe; operación que se efectúa en el interior de la maloca, lugar por excelencia para las transmutaciones.

FIGURA 3

Al remover con las manos para lograr un tostado uniforme, simbólicamente se pasan las “hojas de un libro”. Cada hoja se considera una palabra que ha de tener un puesto exacto en la vida.

FIGURAS 4 Y 5

Pilar es desmenuzar problemas con el golpe seguro y rítmico del pilón de madera. Cada operación utilitaria conlleva una significación moral que ha de ser interiorizada para poder tener un buen vivir.

FIGURA 6

La fuerza de lo silvestre —las hojas de yarumo— se ha de ligar con el polvo de la hoja cultivada y procesada. En la simbología del mito, la hoja del yarumo es la garra del gavilán. Gavilán y planta significan respectivamente el arriba y el abajo. La síntesis de esas *fuerzas* es el mambe.

FIGURA 7

La fuerza excesiva de lo salvaje se ha de morigerar mediante el fuego, elemento transmutador por excelencia.

FIGURAS 8 Y 9

La coca, sembrada, desyerbada, desparasitada, “mimada como si fuera una hija”, tostada, pilada —procedimiento cultural complejo— se ha de mezclar con las cenizas del yarumo, planta no cultivada.

FIGURAS 10 Y 11

La tarea de cernir tiene unas significaciones muy profundas. Tamizar es la operación esencial de la mente que capta el asunto, lo desmenuza, lo criba para obtener lo fundamental. Los abuelos preceptores les exigen a sus discípulos meditar durante los procesos a que es sometida la coca. Eso equivale a “leer en el libro de la sabiduría”.

FIGURA 12

Esta operación encierra una loable enseñanza: los alimentos —la coca lo es— han de ser utilizados al máximo, sin permitir el más mínimo desperdicio.

FIGURAS 13 Y 14

Un perito mambeador es capaz de embocar tres o cuatro cucharadas de coca que deposita en sus carrillos. Ensalivando lentamente el polvo, lo va ingiriendo. El factor cocaína, uno de los muchos componentes de la hoja de coca, es asimilado por el organismo a través de las mucosas bucales, de modo que genera un suave y continuado estímulo. Al ser un alimento superior a cuantos se conocen de origen vegetal, unida a su capacidad estimulante, no es raro que las inteligentes culturas tradicionales, hayan considerado a la coca “el mayor don de los dioses”.

FIGURA 15

El mambeadero es el lugar privilegiado de la *palabra*. El estímulo cerebral que produce el mambe permite superar la modorra, agiliza el recuerdo “para que vengan las palabras de antigua que sirven para el buen vivir” y hace fluir el discurso. Pero el mambe también es el compañero inseparable de las duras tareas cotidianas. La provisión ha de alcanzar hasta la noche siguiente.

FIGURA 16

Le pregunté al Abuelo Aurelio en qué pensaba durante su meditación solitaria. Palabras más, palabras menos, me dijo:

Yo, primero, visualizo mi corazón; luego, visualizo todo mi cuerpo; después, me concentro en el mínimo espacio que ilumina el mechero, para luego fijar mi atención en todos los rincones de la maloca y ascender por las paredes y los postes hasta la cumbre, ella es mi cuerpo. Luego me extiendo por el gran patio, para encaminar más tarde mi mente al bañadero y a las chagras, y, después, a nuestros territorios de caza y pesca. Como maloca, soy una antena, un radar para captar todas las señas. Así, porque estoy atento a todo, cuido de mi gente y de mi territorio. Yo sé que a las mismas horas los otros abuelos de toda la Amazonía hacen lo mismo. Creamos la gran red de araña para cuidar; por eso somos jefes.

LA BRUJA Y LA EMBRUJADA: UN CASO DE BRUJERÍA EN BOGOTÁ *

Mario H. Carvajal Martínez **

Antropólogo, investigador independiente

Este documento examina un caso de brujería en Bogotá, presentando dos perspectivas: la de la bruja y la de su cliente. No busca plantear un rosario de leyes absolutas que expliquen el origen de la brujería, ni su veracidad, ni su eficacia real; tampoco se sujeta de ninguna fibra teórica, tomando distancia del interminable debate académico que sobre el tema existe. A este escrito le basta con escudriñar sobre brujería en Bogotá; consiste en el seguimiento de un caso de brujería, de principio a fin. Cual ventana transparente, se muestra lo que me fue dicho, lo que observé, lo que indagué y lo que viví durante varios meses, como acompañante del caso de estas dos mujeres. Mi voz, la de la bruja y la de la cliente son plasmadas en este texto, que devela el pensamiento de la bruja y de la cliente.

LA BRUJA

Toda una trayectoria por los senderos de la magia y la oscuridad

Conozco a Roxx¹, la bruja, hace más de unos quince años. Su vida cabalga sobre su cuarta década. No es una mujer con los mismos intereses del común de las señoras de su edad, como tampoco con los mismos conocimientos. No se puede considerar una típica ama de casa, no es una persona con una fuerte posición política, tampoco es apasionada por las novelas. En cambio, dedica su tiempo a otro tipo de aprendizajes y se provee de un matiz oscuro, nocturno y misterioso.

Hija de brujos, sobrina de brujas. Ella estaba marcada para ser una bruja. Desde los siete años empezó a tener contacto con los espíritus. A esa edad fue a Venezuela y vivió allí cerca de un par de años

* Este escrito está basado exclusivamente en el trabajo de grado en antropología, adelantado a lo largo del año 2010, "Entre rituales, espíritus y sortilegios: un caso detallado de brujería en Bogotá".

** mhcmantropo@gmail.com

1 Los nombres fueron cambiados.

con unas tías que tenían altares de las Tres Potencias y del *Ánima Sola* en su apartamento. Desde allí se empezó a familiarizar con su invocación, hasta que fue perdiendo el miedo a esas presencias. Roxx recuerda cuando sentía al Negro Felipe, pero sobre todo al *Ánima Sola*, a quien reiteradas veces sentía llegar encadenada al apartamento. Rulfina, tía de Roxx, era tabaquera y trabajaba magia negra y magia blanca. De sus tías aprendió a poner a Dios como broquel de cualquier “trabajo”². A Él se recurre pidiendo permiso para realizar la brujería, sea cual sea su naturaleza, incluso si se usa para matar a una persona, y luego se procede a invocar a los espíritus.

El padre de Roxx leía el naípe, trabajaba la *Mano Poderosa*, el *Ánima Sola* y fumaba tabaco. A Roxx le atemorizaba la manera en que su papá fumaba el tabaco, pues lo hacía con Satanás, mientras rezaba una oscura oración. Él instruyó y fortaleció en Roxx su parte siniestra. Así lo cuenta ella:

Quando yo empecé a trabajar ya más “de sientto” en la brujería, a veces se me demoraban algunos trabajos. Una vez había una clienta y ya llevaba como unos diez días yendo todos los días y ella necesitaba que el marido, como la había dejado, entonces que la llamara. Entonces péguele todos los días con tabaco y nada que la llamaba y mi papá me dijo: “¿Qué oración le está haciendo?”, entonces yo le dije: “Le estoy haciendo esta oración, hay veces la hacía con San Marcos de León y con espíritus benéficos” Entonces él me dijo: “¡No! Eso usted tiene es que trabajarla con el Putas, con el Satanás, para que...” y él mismo cogió y rezó los tabacos y me dijo: “Venga y yo le ayudo a fumar esto”. Y sí fue... Ese señor se vino desde Santa Marta, que estaba, le llegó esa noche a la vieja como a las cuatro de la mañana. Me dijo: “se da cuenta, eso hay que trabajar con el Putas; tiene que dejar el miedo, porque con lo bueno se trabaja con Dios y para estas maricadas hay que poner al Putas”. Y él con eso era que trabajaba.

2. Entiéndase aquí como trabajo a la propia acción mágica y el cuerpo que la compone; a la ejecución de la brujería y a todo lo que se recurre para llevarla a cabo (rituales, conjuros, rezos, suertes, maldiciones, etc.). El trabajo es precedido por lo general de un diagnóstico previo, que se hace mediante algún recurso adivinatorio.

Entonces con su padre aprendió que lo bueno se trabaja con lo bueno, por ende, lo malo se combate con lo malo: la magia negra se combate solo con negra para que surta efecto. Este es un legado que su padre le dejó, pero que se tiene que fortalecer con la práctica. Se debe tener dominio de las oraciones, de los tabacos; de acuerdo a cómo se domine el tabaco, se domina la persona. Su carrera mágica –por así decirlo– siguió nutriéndose de personajes que la rodeaban, entre ellos otra tía que residía en Bogotá, que practicaba yoga y era espiritista; pero sobre todo, el esposo de una mujer amiga suya, de cuando tenía trece años, que era ecuatoriano y le enseñó más sobre la lectura y varias oraciones a las que recurría para conjurar el tabaco.

Dice Roxx refiriéndose a la magia:

Desde el principio... han existido los brujos. Digamos, todas esas personas que se guiaban: que me trajera la hechicera, que me trajeran la bruja para saber, que ellos no hacían algo... ni siquiera mandaban los ejércitos a pelear si la bruja no decía si iban a tener ellos victoria sobre una batalla o no la iban a tener; ¡siempre ha sido! Eso es algo que es como difícil de definir, pero es algo que... es como una sabiduría que llega con cada persona, es una misión. Porque yo veo personas que... Inclusive yo le he dicho a muchas personas: miren esto es esto, a'n cuando generalmente uno no le quiere dar la sabiduría de uno a nadie, que cada uno la aprenda por sí solo, pero hay personas que no tienen esa visión, se quedan y miran y más allá del pabito no ven.

La magia, en el pensamiento de Roxx, funciona bajo una estrategia de energías donde se involucran la mente y el espíritu. Y, como ella la trabaja, funciona con un tipo de orden: primero se debe partir de observar mediante algún recurso y una afinada concentración, con el fin de predecir y diagnosticar sobre lo que se quiera conocer; sobre sus clientes, sobre desconocidos o sobre sí misma. Con este conocimiento ya se puede utilizar una magia más práctica que, con recursos materiales y la pericia de la oficiante, tiene resultados sobre lo que se desea provocar o alterar de su curso normal: dar suertes o maldiciones, mejorar o empeorar ciertas situaciones.

Roxx trabaja la brujería de manera íntima y privada. No tiene consultorio ni se hace propaganda. Esto, sin embargo, tuvo una excepción, hace unos quince años, cuando trabajó en un local de Chapinero, junto con un experimentado adivinador. Allí se especializaban en las cartas. El señor es un coronel retirado del ejército, que en sus viajes resultó en Brasil aprendiendo el arte de leer la mano y las cartas. Roxx resultó siendo su amiga y él terminó cediéndole algunos de sus clientes. Pero esto fue temporal, pues Roxx prefiere manejar un bajo perfil y sus clientes llegan a ella gracias a otros clientes o gente que conoce sobre su labor y la recomienda; así viene trabajando desde hace un buen tiempo. Ella le dedica tiempo a su clientela y no trabaja más de tres a la vez, pues con muchos de ellos recurre a varias modalidades de magia práctica. Actualmente asiste a un lugar donde fuma tabaco dos días a la semana. Termina realmente extenuada de sus jornadas de tabaco, en aquel lugar al sur de la ciudad.

Brujerías y aquelarres

Sus dientes muestran las manchas del tabaco; han sido más de treinta años que lo lleva trabajando. Fumar este compendio de hojas ha tumbado muchos de sus dientes y los otros los ha pintado de un café reteñido. Sus labios terminan erosionados en estas arduas jornadas, pero las consecuencias y el sacrificio han valido la pena. Según dice, el tabaco es su especialidad, sabe cómo leerlo, cómo dominarlo y cómo trabajarlos; por medio de él puede ver, profetizar, proteger, secar, dañar y envenenar. Lo fuma al derecho, al revés, lo sabe envenenar³. Cada aspecto de la vida (salud, amor, profesión) se traza por un camino sobre el tabaco cuando se fuma. Se debe saber identificar para trabajar la parte que se quiera, envenenar solo el área seleccionada para no terminar dañando la vida en su plenitud, o en más de lo que se quiere. Las contras se hacen con el tabaco al revés y van acompañadas de una oración al Diablo y a tres demonios más. Se invocan entidades maléficas y llegan tres de las que deambulen en ese instante. Para separar o hacer odiar también se fuman los tabacos al revés; esta tarea no dura más de

3 El veneno se prepara con una mezcla de voladora, aborrecedora, destierro (sustancias —generalmente en polvo— que se emplean en los rituales, cada uno con una función específica), vinagre, limón, tierra de muerto, ají y alcanfor.

un día y su costo oscila entre trescientos y quinientos mil pesos, aunque este tipo de trabajo no es el más costoso. Los trabajos más costosos son los que se hacen para matar. Se puede hacer uso de un animal, generalmente un sapo, que es abierto y al que se le introduce la foto de la persona que se quiera eliminar:

Se abre el sapo, se le mete la foto en todo el corazón del animal y se cose. Se pone el sapo a que salte y se va rezando. A medida que se va cosiendo se va haciendo la oración pa' que esa persona se muera... Se abre el sapo vivo y vivo queda; después de que se cierra empieza a saltar. Lo que dura el sapo vivo, que eso no dura más de 24 horas, dura esa persona; cuando caiga el sapo muerto, la persona muere también.

Esto lo cuenta Roxx de manera impasible, aludiendo a la experticia en estos trabajos de Amanda, otra bruja, que es altamente versada en el dominio de las velas, el vudú y la magia negra. Roxx explica que se usan también alfileres para determinar el tipo de muerte que se quiera en la víctima. Según donde se hurgue el alfiler en el cuerpo del sapo, así puede generarse un infarto, un derrame cerebral o lo que se prefiera, con una rapidez inaudita: el tiempo exacto que dura con vida el anfibio después de la cirugía descrita. El cliente paga por este servicio un monto de tres millones de pesos aproximadamente. Otro servicio, más costoso, lo hace Amanda con parafinas encendidas con el mismo fin: matar. Sus maniobras con velas oscilan entre un millón y medio y seis millones de pesos, usa de una a cuatro (siendo este el número máximo) según la forma en que se quiera dar la muerte. Este valor se justifica —según las hechiceras— por la efectividad y la discreción del trabajo.

Las velas, al igual que los tabacos, son delicadas de maniobrar; en ellas se puede leer el futuro (que se dibuja en el humo de la vela que se consume) y además muestran caminos y escenarios que se deben tratar con cuidado y de forma aislada para no alterar otros aspectos de la vida o no dar un vuelco al objetivo que se plantee en el trabajo. Por no considerarlo tan sencillo y para no arriesgarse, Roxx no llega más allá de donde sabe, por lo que a veces trabaja en conjunto con Amanda.

Amanda, Roxx y otras más trabajan todas juntas en el mismo recinto al sur de la ciudad, donde Roxx queda abatida por fumar tabaco;

todas resultan así, cada una después de trabajar en su respectiva especialidad. Generalmente se reúnen los martes y viernes, días en que llegan sus clientes. Una mujer se encarga de leer el naípe y el tarot, otra el cigarrillo, otra las velas, otra el chocolate. Roxx, por su parte, sabe hacer todo ello pero su especialidad es el tabaco. El lugar donde fuma se puede ver como un recinto de aquelarre, pues es una verdadera reunión de brujas, donde todas trabajan arduamente según las necesidades de sus clientes. En ocasiones trabajan conjuntamente un mismo caso. Los trabajos de Amanda son los más oscuros y pesados, ella recurre continuamente a la magia negra, los maleficios y el vudú. Roxx prefiere trabajar con magia blanca, porque siempre con ella anda más limpia, pero cuando recurre a la magia negra no debe dejar de hacerse sus limpiezas, indispensables para evitar el peligro, las secuelas y la maldición que acarrea.

La viuda negra y las entidades del más allá

La casa de Roxx no tiene el menor indicio de brujería, santería o algún tipo de magia, ni algo que haga alusión a ellas; ninguna imagen de santos ni de demonios, tampoco velones o algún material ritual que diera para pensar que allí vive una bruja. Roxx, quien viste toda de negro (como lo hace de un buen tiempo para acá, expresando con dolor y jactancia la pérdida de su esposo), explica así la forma en que trabaja:

Cuando estoy trabajando las velas y las llamas... primero tengo que... me gusta estar sola. Sola, tranquila, cuando estoy haciendo la oración, porque desde ese momento ya empieza uno a sentir el espíritu, eso sí... ¡de una!... por eso es que's tan importante uno primero pedirle permiso a Dios, sobre todo cuando uno va trabajar las contras... o las velas negras sobre todo, que uno está invocando al Putas, siente uno feo, siente uno estruendos a veces ¡y feo! O le voltean duro, mejor dicho ¿si me entiende? ¡Siente uno la energía mala que está ahí, siente uno como el miedo, siente uno escalofríos, siente uno miedo! Generalmente yo no soy nerviosa así, pero siente uno que los pelos se le... Como antier que yo sentí a mi marido (Braulio), entonces yo los siento, los percibo muy fácil, igual mi mamá, así sea cualquier espíritu. Digamos, Braulio estaba ahí... y me acosté y me tocó prender el televisor, lo vi parado aquí en la puerta y luego se me sentó ahí, yo no quise voltearlo

a ver. A mi papá nunca lo he visto, a mi mamá sí. Mi mamá sí me hacía ochas y panochas, por eso le digo que mi relación con los espíritus siempre ha sido buena, esa señora venía y si algo había hecho yo mal, cogía y me volteaba todo, ¡todo!, todo me lo volteaba y eso mejor dicho volvía todo un mierdero, tocaba “ya, ¡mami!” Y por más de que le llorara esa señora bravísima, era capaz de coger y voltearle a uno todo, tremendamente. Ella estuvo quince años después de que se fue, diez años bien, lo que se dice bien, sin dejar casi ni un día de estarme cuidando, ya después me acostumbré y cuando se fue... ¡ay! qué pesar que se fue mi mamá, ya me había enseñado que estuviera acá regañándome... que estuviera cuidándome y todo, ya me hacía falta. A Braulio sí no lo quiero dejar ir; a él hasta ahora físicamente lo he empezado a percibir, porque a mi mamá sí la veía físicamente... conforme se enterró así la veía, pero a Braulio no, pero yo sí quiero hacerle el ritual⁴ sino que estoy esperando... estar como más descongestionada y además necesito un poco de soledad, porque tengo que hacer un ritual. Hay que tener plata pa’ hacer mi mantel blanco, hacer un altar bien bonito, sacar una foto bien bella de las que él tiene ahí, un velón blanco que se necesita, grande, y me gustaría muchísimo más que pudiera venir Amanda, que ella me dice que ella me hace ese catorce⁵. En el momento que se haga el ritual, él tiene que bajar, entonces lo ve uno; ahí lo ve uno y ahí le pregunta uno lo que uno quiera a él y él siempre va estar ahí cada vez que yo lo llame.

A sus veintiún años, Roxx perdió a su madre. Pero no la perdió en realidad; su madre nunca se fue de este mundo, quedó divagando y rondando cerca de Roxx:

Yo creo que llegué yo del cementerio y ya estaba ahí, ¡no se fue! Fue tremendo, eso fue tremendo, empezó mi calvario más grande... Al principio yo me desmayaba, porque imagínese lo verraco. No todos los espíritus se manifiestan de la misma manera.

4 Palabras como “ritual”, “brujería”, “magia negra”, “trabajo”, “devuelto”, “arreglo”, son tomadas directamente del lenguaje usado por Roxx y expresadas según el sentido que ella les da.

5 La expresión “me hace el catorce” es usada coloquialmente en Colombia como reemplazo de “me hace el favor”.

Por decir, mi mamá abría la puerta, común y corriente, como si la abriera una persona y uno estaba así y la volteaba a mirar cuando ella cerraba y se venía caminando, ni siquiera... Hay almas que ya no pisan el suelo, flotan. El Ánima Sola la pisa, y no solo la pisa, la arrastra. Porque ella se siente, es así... arrastrar las chancletas y las cadenas... o descalza, yo no sé, pero se siente así, arrastrada. Yo sentía como unas chancas... y mi mami se entraba y yo veía que ella venía así, y venía así y ya cuando yo sentía que empezaba como... ya como en la alcoba mía, que entraba y ya la veía ahí parada, me desmayaba. Me daba miedo, porque mi mamá era brava, ento'es yo le tenía miedo a ella, siempre más que respeto le tuve fue miedo, porque yo he sido rebelde y yo entonces respeto le tengo a... a los muertos y a Dios les tengo respeto, de resto a nadie. Cuando estaba viva le tenía mucho miedo porque me pegaba y todo, entonces como siempre le tuve miedo, me daba miedo verla por el temple de'lla... Yo le tenía mucho miedo, yo me desmayaba...yo... me tapaba la cara y me quedaba ahí desmayada y ella ya venía y me consentía, hasta que... o sea ella misma hacía que yo volvería en sí y me decía: "¡No! Mamita yo no te quiero pegar, yo no te voy hacer daño, yo quiero saludarte, yo quiero estar contigo", 'toes yo ya me fui enseñando que'lla no me iba hacer daño ¿sí?, porque ella era tierna, ella empezó a ser muy tierna conmigo, ento'es ya me daba confianza y a mí ya me gustaba... no digo que fue fácil, duró como un año para que yo siempre... o sea fue un año completo de yo desmayarme cada vez que la veía y era algo feo... hasta que ya... sí la acepto y además así no la aceptara ella iba venir, ¡quisiera o no!...

Con su esposo (su espíritu) tiene una insípida comunicación mediante sueños, pues aún no se ha atrevido a relacionarse con él en sus momentos más lúcidos, sino que se ha limitado a las presencias que viene sintiendo desde su muerte. Así como con su madre, al principio era duro y temeroso entablar una correspondencia recíproca entre su propio cuerpo y aquel espíritu, cuando la relación estaba dada no hace tanto entre los dos cuerpos. El luto aún late en aquella bruja, que se ufana de ser una viuda negra que se está adecuando a esa esencia perenne de aquellas personas que ya no son de este mundo. Roxx acaricia las esferas del más allá, sin ir al más allá, intercepta, como bruja viva, a sus seres muertos.

LA EMBRUJADA

Carol es una mujer que vive sola en el norte de Bogotá. Es diseñadora de modas y actualmente hace su segundo pregrado, en psicología, en otra universidad privada de la ciudad. Su familia la componían su papá, su mamá, su hermano, su hermana y ella, pero ahora cada uno ha tomado su camino. Su papá. Muerto; sus hermanos, en Europa; su mamá, en Cali y ella, en Bogotá. Vive con la mayor comodidad que la vida de su estrato social exige, con una amplia casa en La Calera, otra muy espaciosa al norte de Bogotá, aunque acompañadas ambas de una entera soledad, por lo que prefiere habitar un pequeño apartamento dentro de un conjunto cerrado, también al norte de la ciudad. Su elección de creencias y prácticas fue un tanto libre; sobre su papá recuerda:

Era muy espiritual; él meditaba, entonces todos meditábamos, hacíamos yoga todas las mañanas y éramos vegetarianos cuando éramos chiquitos. Mi papá ayudaba muchísima gente leyéndole como el I Ching y de vez en cuando leía como las cartas, pero para ayudar... Llegaba mucha gente con problemas y mi papá les ayudaba con eso, leía el tarot y el I Ching.

Su madre era muy católica e iba a misa todos los domingos. “Uno a veces iba a la iglesia y otras veces meditaba; cuando yo quería ir a la iglesia iba a la iglesia y cuando quería meditar, meditaba y no pasaba nada”, cuenta Carol sobre su pasado y termina diciendo que actualmente ninguna de las dos creencias hace parte de su vida.

Carol iba a un gimnasio al norte de la ciudad, donde Germán era instructor. Ella le contó acerca de su frustrante relación de pareja y él que su madre era una bruja. Ella era una posible solución a sus problemas. En ese entonces, Carol aún vivía con Carlos, su ex novio, a pesar del deficiente entendimiento sexual y del resto de cosas que cada vez se ponían peor. La desesperación al no encontrar una salida concertada al mal funcionamiento de su relación, ni siquiera con médicos o psicólogos, la llevaron a acudir a Roxx. Para Carol no resultaba novedoso acudir a este tipo de oficiantes, pues desde niña ha estado en contacto con toda suerte de recepciones mágicas. Desde niña y por periodos de su vida se ha sentido embrujada. Aunque intenta llegar al escepticismo, los síntomas que desde temprana edad padece, aunque interrumpidamente, hacen que no le sea tan ajeno el tema ni que,

incluso tratando de ignorarlo, pueda escabullirse y dejar de ser una fiel creyente en la brujería.

Carol, narra sus experiencias pasadas respecto al tema:

Yo creo que sí existe, sí. Puede que a algunas personas no les funcione, pero creo que a otras personas sí les funciona mucho, y creo que es como más la energía que uno le ponga a las cosas, de pronto ... Cuando yo era... tenía como unos once años, aparecieron unos gusanos en mi cuarto. Pero uno es muy chiquito y como que uno no... no le importa mucho eso, pero sí, quién más le iba meter a uno eso con gusanos en la casa. Y de hecho el comportamiento, todo me daba mal genio, no me podían ni mirar. No sé por qué todo me daba mal genio y estaba flaca, flaca, flaca y una señora amiga de mi mamá le dijo: a Carol le están haciendo brujería. ... Una vez me fui a acompañar a una amiga a que le leyeran las cartas a ella. Y cuando ella bajó me dijo: "Mira, es que María Teresa (la que leía las cartas) te necesita", yo le dije: "No, es que yo no tengo plata ni nada", me dijo: "No, es que ella no te va cobrar". Y subí. Me dijo: "Mire, su papá se va enfermar". Yo le dije: "Mi papá ya se enfermó". Me dijo: "No, ahora sí se va a enfermar". A mí me pareció muy raro porque de verdad mi papá ya se había enfermado, mi papá había tenido una convulsión la otra vez y tenía un tumor en el cerebro. Yo dije: "Pues lo van a operar de la cabeza". Me dijo: "No, no es eso, de verdad". Me dijo: "Tú vas a salir de la universidad y cuando se acaben todos los problemas vas a volver y no vas a volver a la misma universidad". Y pasó mucho tiempo cuando mi papá perdió la voz, y yo: "¡uich!". Eso fue lo que me dijeron. Mi papá se enfermó. Se murió a los tres meses que nos dijeron que se había enfermado y los que la bruja me había dicho. Y cuando fui a volver a la universidad, efectivamente no me recibieron; me tocó cambiarme a otro lugar. Y lo que me dijo ella sí era todo como muy cierto.

Justamente fue con esta bruja donde se dieron los primeros pinitos para tratar de componer su relación con Carlos; de hecho, él mismo fue quien pidió a Carol que lo llevara, a ver si María Teresa proponía alguna solución, pero en este caso no fue tratado como una terapia de pareja, entró solo y Carol nunca se enteró de lo que a él se le dijo. Luego las cosas empeoraron y ahí sí fue cuando ella consultó a Roxx.

A Carol, con poco más de treinta años, 167 cm., ojos verdes, costosos atuendos pero descomplicados, al igual que ella, me la presentó Roxx. Adelantaban un trabajo que, según declaraciones de ambas, había sido duro. Ya no estaba con quien fue su novio por año y medio y con quien duró viviendo un año, aunque sin llegar a relaciones sexuales, por lo que concluyeron que era una relación embrujada. Los trabajos tenían que ver precisamente con él; esta relación y la intervención de su suegra —también con recursos mágicos— que según Roxx le trajeron una serie de adversidades e infortunios, robos y malestares en su salud.

EL CASO

La brujería que le hacían a Carol fue identificada por Roxx en los tabacos; allí supo que era su suegra la causante del maleficio. Según Roxx,

ella ya venía con problemas. Pero eso que ella piensa que son casuales, que yo ya le empecé a decir, de hecho que le describí cómo era la suegra, porque igual yo no sabía, no tenía ni idea que parecía un hipopótamo y ella ya... le empecé a mostrar yo las cosas. Y ya le empezaron a suceder las cosas como yo le iba diciendo... Además las cosas que le empezaron a suceder, el trabajo de ella ha sido muy complicado. Entonces como también la vieja —la suegra— tiene plata, ‘tonces no solamente Carol bota sino que la otra también bota, y mucho más que Carol. Entonces están encima de ella, pero seguido, seguido, seguido. Ella va hacer alguna cosa y ¡fa!, se tira las velas. Las velas de’lla se han dañado, las rompen, se abren, se estallan

Resultó entonces que su suegra la estaba trabajando con magia negra en pro de arruinar su vida. En las cartas también se vio y en el chocolate: “de hecho que’l chocolate que yo le leí le dije: Toda su aura está llena de brujería”, apunta Roxx. Dice que a Carol la tienen “encerrada”, “canalizada” (incrustándola con un trabajo) en un río para separarla totalmente de su ex novio. De manera que los velones que ella le prende a Carol se “entrapan” y afirma que es demasiado difícil por eso. Carol cuenta que prendieron una vela y al cabo de la semana se fue llenando de agua por encima. Roxx dice que Amanda está trabajando también un velón para protección y que también le sale agua:

“entre más agua le saca, más agua le sale, eso es increíble. Los tabacos lo mismo: a medida que yo voy fumando se van apagando, se van *en-trapando*, cosa que me hace muy difícil hacerle el trabajo a Carol”. Y continúa explicando que ahora tienen que buscar una fuente o un río para “desbordarle eso” y que también la están trabajando con tabacos. Aparte de ello, la otra bruja, Amanda, la estaba trabajando con vudú. “Lo único que salva a una persona de morir, digamos... de muerte por vudú, es el mismo vudú”, cuenta Roxx y agrega que es complicado y que esto es lo que está haciendo Amanda, porque el panorama que se le había visto a Carol era de muerte: habían visto que se iba a accidentar sola. Lo que están haciendo es buscar el escenario para que se accidente, ponerle un carro para que el impacto sea total o sacarla de la carretera. Lo que hace Amanda es lo mismo pero protegiéndola. O sea, “cuando ella se vaya salir, entonces le sube el borde, ¿si me hago entender? O si le va coger el sueño (porque de pronto trabaje), entonces ella hace que los abra, que el obstáculo... No es que de pronto no le suceda un accidente, pero se evita”. Roxx continúa:

inclusive ya se transformó, porque recién que se regó la vela ¿cierto?, era ella, o sea estaba ella así entre el cajón y estaban los pelitos de ella... igual como es Carol, igualiticos. Y ya ‘orítica está transformándose y se está pelando, como cuando ya es una calavera ¿si me entiende? Entonces cambia.

En la actuación mágica por medio de la vela, Roxx explica que la forma va cambiando desde Carol a quien le está haciendo la brujería. La vela finalmente da una forma de pierna gorda, con una especie de burbujas en la superficie de la formación de la parafina. Según Roxx, la vela es morada porque es para hacer “devueltos”⁶. Las burbujitas son lágrimas y la pierna gorda sería la ex suegra. Teniendo entonces ya un simbolismo material de la hacedora de su maleficio, se procederá posteriormente a ritualizar esta figura de parafina morada para ejecutar el “contrahechizo”.

6 Devuelto o “devuelta” se refiere a hacer de manera similar el acto mágico que se ha recibido para “voltearlo” o devolverlo y así producir los mismos efectos (o peores) en quien lanzó el hechizo inicialmente.

Pero, en lo que respecta al caso de Carol, Roxx continúa:

ahora la están trabajando con alfileres y todo, porque esta mujer ha estado en un dolor de cabeza, la cosa impresionante. Por otro lado la calle dañada ¿no? Ella es una niña que nunca ha tenido brincos con nadie y no le gusta tenerlos, pero ‘orítica vive de brinco en brinco por cualquier cosa, porque ella está ‘orítica trabajada. Entonces, digamos, si de pronto mira al de la esquina, ya el de la esquina dice que por qué me miró y por eso ya se va formar un problema que nunca se había formado... Pero ha venido y ella sabe que, por si algo, se han colocado muñecas blancas y toca seguirle poniendo muñecas blancas ¿no?, pues para ir arreglando el aura, para irle dando protección, porque un trabajo con vudú es... y más cuando es de magia negra, es tremendo

Añade que el trabajo más complicado que tiene ahora es el de Carol, porque la tienen por lado y lado: aparte de la suegra hay otra persona que la trabaja.

Las velas sirven para ver y trabajar. Roxx, con la vela, está haciendo “devuelta”:

de hecho va [a] haber un muerto, muerto lo va [a] haber ¿si me entiende? Y lo va a haber porque ahí ya... salió a relucir el muerto, ‘toes lo hay. Ento’ es lo que hay que hacer ‘orita es que lo que la señora quiere para la niña, lamentablemente le toque a ella, porque es que ahí no se le está haciendo nada más. O sea a esta señora no se le están... ni cerrando caminos, ni haciéndole nada malo, ni empujándola debajo de un bus, ¡nada! Lo único que se le está haciendo es protección a Carol y devuelta, y el devuelto hace eso; o sea, lo que le desean a uno, que se le devuelva, y en mayor cantidad

Al terminar el chocolate de las onces, que habíamos tomado en medio de la conversación, en mi casa se voltearon los pocillos. Al cabo de un rato empezó la lectura del cuncho. El primer pocillo que leyó fue el de Carol. Dijo que salían dificultades “bien feas” y que seguía viendo el accidente en carretera; lo veía como un choque al dar una curva. Carol afirmó que no contemplará entonces viajar, pero la bruja dijo que igual Carol saldría de viaje. Entonces le sugirió que si salía, que lo

hiciera en avión o bus, porque el accidente era en tierra, en carro pequeño y sola. Posteriormente le habló sobre un luto, sobre un amigo con alguna afección al corazón. Roxx hizo referencia a la vela y Carol dijo que ella recuerda cómo escribió con la punta de un esfero su nombre y el “resto” y que todo fue borrado. Roxx me explicó: Carol tenía que escribir su nombre sobre la vela y enseguida las peticiones por las que se iba quemar, todo quedó inciso en la vela, pero que al volver a revisarla, al día siguiente, había sido eliminado; “eso es lo que hace la brujería” afirmó Roxx, terminando con la lectura del chocolate que duraría unos veinte minutos.

Toda serie de amoríos, romances, infidelidades, pasiones, amistades, envidias, éxitos, diversiones, fortunas, reuniones, problemas, accidentes, muertes, viajes y demás acontecimientos pueden ser develados mediante la interpretación del residuo del chocolate. La toma supone la representación de un futuro cercano de la persona que lo toma; es la esencia de su vida próxima la que queda allí y es un oficiante el que tendrá la pericia para descifrarla. El oficiante relata y advierte los hechos futuros que el destino ha escrito a los clientes y que únicamente se podrían desviar con magia. Cuando hay hechos graves, o sucesos que se quieren cambiar o sobre los que se quiere saber más, se crea un vínculo con el cliente. Esto implica otras sesiones con otras modalidades de adivinación y prácticas mágicas. Se clarifican presagios con las cartas, con las velas, con el tabaco. Y con ellos mismos se pueden cambiar tales augurios.

HECHIZOS Y RITUALES

Exhortando espíritus malignos en un campo abierto

Es el último domingo de marzo de 2010 y Carol nos lleva en su carro rumbo a La Calera. El sol se va haciendo más fuerte cada vez y la ansiedad por hacer el “trabajo” va creciendo con la proximidad del acontecimiento. El ritual se llevará a cabo en el área que circunscribe su gran casa deshabitada. Al poco tiempo de arribar, ellas preparan los elementos que serán utilizados. Roxx será la oficiante, Carol colaborará con lo que ella le pida y hará la parte última del protocolo mágico y yo estaré como observador autorizado. Con seis bolsas nos sentamos en un corredor que sale de la puerta trasera de la casa, tan solo a un

metro de toda la extensión del área verde; allí, ellas se quitan los zapatos y entonces Carol empieza a abrir las bolsas. Pimentones, pepas de ají de variados colores (verdes, rojos y amarillos), vinagre, azufre, alcanfor, los residuos de la cera de vela con la forma de la pierna, unas peticiones escritas sobre papel pergamino, son los elementos dispuestos para el ritual junto a un frasco y algunos polvos contenidos en sobres⁷. A saber: polvos del destierro, polvos de voladora, pimienta voladora y bálsamo de destierro. Al revisar las sustancias Roxx encuentra una alteración; le comenta a Carol que “regaron” el bálsamo del destierro y la voladora. Hace un gesto de propiedad sobre las razones por las que se pudo haber regado y, también, sobre quién lo pudo haber hecho.

Yo permanezco calzado. De repente, Carol dice: “¡Me rayaron!”, mostrándome su pie izquierdo y añadiendo que cuando se había bañado, no lo tenía. Supuso que apareció mientras íbamos de camino. Roxx explica que cuando se trabaja se pueden dar ese tipo de marcas. Sin explicar más, me muestran la pierna morada de cera: ese era el cadáver de Carol que se transformó en la pierna de la suegra. Es síntoma de que el contrahechizo está empezando a dar resultados.

Roxx toma una de las bolsas y, revolcando su interior con el bisturí, mezcla la tierra de muerto con el azufre; saca los polvos de voladora y continúa explicando el caso de Carol. El trabajo que le hicieron fue en agua y en cementerio, con los mismos elementos: tierra de muerto, voladora, aborrecedora, polvo del odio. Entonces se hace uso de los mismos componentes y mecanismos para devolver el trabajo. Con el intenso sol, se empieza a ejecutar el primer ritual sobre la una de la tarde. Se abre el pimentón con el bisturí en su segundo tercio superior, sin romperlo totalmente. Se introduce una cantidad de la tierra de muerto con el azufre. Enseguida adiciona el polvo de voladora. Luego agrega el “destierro”. Después pone una pastilla de alcanfor dentro del pimentón; esta se usa para enfriar un vínculo y, en este caso, para enfriar la relación de Carlos con su mamá, así como ella lo hizo en su relación

7 Los motivos gráficos de los sobres varían desde coloridas imágenes eclesiásticas, juicios de “destierro” por lo general, hasta parejas de espaldas en blanco y negro, pasando por las típicas brujas con gorro y escoba. En los sobres se inscriben mensajes como: “polveros preparados especialmente para desterrar personas, malas energías y todo lo que pueda causarnos daño”, “polveros con esencias y componentes esotéricos”, “úselos con fe”, entre otros. Estos sobres se consiguen fácilmente en plazas de mercados y en sitios especializados en esoterismo.

con Carol. Se quiere lograr que él no le haga caso a la mamá, que se aleje de sus malos consejos, a la vez que malograr los efectos mágicos que la señora ya alcanzó. Apunta que Carol ya está “enterrada” en agua y que lo que se debe hacer es también enterrar los pimentones en una quebrada, en algo frío; así el enfriamiento creciente del pimentón irá quitando el hechizo que le hicieron a Carol. Todo esto lo explica Roxx mientras pide a Carol el ají para agregarlo junto a una pequeña cantidad de pimienta voladora. Después de un corto silencio, clavando sus ojos en el interior de este vegetal rojo, agrega un par de pepas de ají e introduce un papel escrito en pergamino, enrollándolo a la medida del pimentón. Al tiempo explica que “a medida que se va colocando, va uno vibrando⁸ y acá más o menos está la relación —señala el interior del pimentón— y... pues toca ir rezando”.

Toma finalmente el pimentón y cierra sus ojos lentamente, farfullando con bajos sonidos durante un minuto y veinte segundos. Palabras, conjuros y rezos que solo son inteligibles para ella y que, como me había advertido, no serían de mi conocimiento. Roxx resume con sus palabras: “Después de que se le echa la tierra de muerto, la aborrecedora, el azufre, el destierro, polvo del odio, entonces va el ají”, luego advierte que se ha terminado el primer ritual y añade que en cada uno se va mentalizando lo que se quiere, aunque hace saber que en la petición se cruzaba el nombre de Carol a cambio del de la madre de Carlos. Apparently, como hace suponer Roxx, hay una comunicación mágica entre las brujas; y así como Roxx sabe del trabajo que le hicieron a Carol, la bruja que trabaja para su ex suegra también sabe del contra-trabajo que le están haciendo a su cliente. Este caso se convierte en una guerra mágica en la cual saldrá victoriosa la más fuerte y audaz.

Prosigue con un pequeño chorro de vinagre⁹ dentro del pimentón en el que se está “mentalizando” que en esa relación “no vuelva a haber afinidad”. Primero va la voladora y luego el destierro; este orden se lleva cuando las personas viven en la misma casa, para que salga. Es

8 Roxx se refiere a “vibrar” como una transmisión energética recibida directamente desde el objeto ritual (el pimentón en este caso), que manifiesta la situación de la “realidad” que se representa o la alteración en la misma.

9 Según el uso de Roxx el, vinagre puede ser reemplazado por el limón para los mismos efectos: cortar relaciones.

decir, la voladora representa aquí un alejamiento de la persona, sacarla de la casa en la que vive con la persona de la cual se le quiere separar. El orden implica a la voladora como primer ingrediente, para adicionar encima el resto.

Para el segundo ritual se usará otro pimentón, que será utilizado para enfriar la relación de Carlos con un amigo del trabajo, alcahuate de sus andanzas, con el que andan muy de “pipí cogido”¹⁰. Al tomar este pimentón, Roxx dice que la relación entre los dos hombres está muy unida, la amistad es fuerte y eso “se puede vibrar en el pimentón”. Me explica que cuando se abre el pimentón se amarga o se pone bueno. En este caso está muy bueno. Añade enseguida que esa oración va con Satanás, el espíritu del odio, el espíritu del desespero y Santa Chimenea¹¹:

Él [Satanás] abre varios espíritus, los trae, los trae deambulantes pa’ maldad; por eso debe hacerse en un campo abierto, porque los espíritus quedan deambulando y pueden perjudicar una casa... Estamos trabajando para hacer separación, para hacer un devuelto de mal ¿sí?, que viene con vudú, entonces toca hacerlo así.

Puesto que no viven en la misma casa, la voladora no tiene un primer orden en este ritual; en su lugar va el destierro con el firme objetivo de desterrar la amistad, que cada uno quede “por su lado”. Continúa de manera similar al procedimiento anterior, con algunas alteraciones en el orden de las sustancias. Pasa rápidamente a un tercer pimentón que se conjurará para mantener a Carlos apartado de dos mujeres que lo han estado rondando. Primero se introduce al fondo del pimentón una pastilla de alcanfor, en aras de enfriar las relaciones, aunque Roxx aduce que esa relación ya está fría, pero que se hace para cerciorarse de que no resurja porque, aun cuando hay lazos rotos, también hay algo de insistencia.

10 Expresión coloquial para referirse a la unión persistente de dos personas, que pasan buena cantidad de tiempo y de situaciones juntos.

11 “Oh Santa Chimenea, madre de San Judas Iscariote ... con tus agudísimos siete clavos, damele siete clavazos; con tus siete escobas, damele siete escobazos; con tus siete agujas, damele siete agujazos; con tus siete rejos, damele siete rejazos ... que no tenga paz ni tranquilidad su ser hasta que no llegue a mi casa gustoso a mi poder”.

Continúa con una segunda pastilla de alcanfor, explicando en términos coloquiales que se busca enfriar, “que no se le pare el pipí”¹² con otra “mujercita” (o al menos con esas dos). La segunda pastilla representa específicamente el ámbito sexual. Carol explica que las dos mujeres salían con él siendo aún su pareja. Roxx se dedica al pimentón como si fuera la relación. Se dirige al pimentón con desprecio, con ímpetu, con odio; introduce los alcanfores con fuerza triturándolos al fondo del vegetal; gesticula sentimientos e intenciones siniestras acompañados de palabras rígidas que muestran seguridad en sus hechizos. Es como si cada pimentón fuese cada una de las personas; cada vez que añade una sustancia, lo hace con certeza, como si estuviera provocando un efecto seguro, que no se puede desviar. “Esto tiene que mantener la relación fría, ¡ahí, ahí, donde tiene que estar!” dice la bruja mientras mueve sus dedos apretando el frío alcanfor al fondo del pimentón y apretando al mismo tiempo sus labios cuando termina estas palabras.

A continuación agrega la tierra de muerto (mezclada con las otras sustancias) y entra en una profunda concentración. Agrega el vinagre con el que empieza a conjurar el pimentón. Mueve sus labios como profiriendo algunas palabras directamente a este vegetal. Pasan cuatro minutos durante los que sigue agregando las sustancias sin decir mayor cosa, ensimismada en su artilingio hechiceril. Su gesticulación se torna malvada mientras sigue concentrada en lo que la convoca. Sin titubeos, sigue agregando la voladora, el destierro y el ají.

Roxx agarra el último pimentón, mientras me cuenta que hay dos brujas que le están haciendo a ella brujería. Lo que va hacer es voltearles el trabajo, haciendo que “se agarren”, que “se estallen”. En un tono muy sarcástico y vengativo lo dice: “ese favorcito se los dejo a ellas, como un regalo muy especial, por todo lo que me han hecho”. Dentro del pimentón, Roxx empieza a descifrar algo sobre el panorama de la bruja que más la está trabajando: al hijo lo apuñalarán en un parque, yendo en una bicicleta; ve el escenario, la vegetación, el parque. Y prosigue:

entonces no me voy afanando como mucho por las cosas que
ella me va deseando, pero entonces queremos cosas bellas con este

12 Que no tenga erecciones.

par, que son brujas además. Entonces toca echarles a ellas primero... mucha voladora para que les coja, porque es que a ellas... el trabajo es diferente ¿sí?, tiene más complicate; cuando bruja, es bruja.

Termina por concentrarse en su vegetal rojo, donde aparentemente canaliza la energía de las brujas y las opera desde allí. Adiciona el polvo que contiene el azufre y la tierra de muerto, sin quitar sus ojos del interior; los cierra a los pocos segundos y empieza rezos que no se oyen; tiene rabia y quiere venganza. La bruja abre de repente los ojos y le solicita los granos de ají a Carol y explica que es esa sustancia la que mayor efecto tiene en los “brincos callejeros”, las desavenencias que se le presentan a alguien en su cotidianidad y terminan en riñas.

Mientras el viento nos golpea con fuerza, Roxx agrega el vinagre dando casi por terminado el ritual con las primeras gotas de lluvia que se dan en el día, sobre la 1:50 de la tarde. El paso último es enterrar los pimentones en una quebrada. Exactamente en la tierra húmeda de la orilla de un río o quebrada. Tierra húmeda que haga las veces de “refrigerador” de los pimentones con el fin enfático de mantener fresco el objetivo de los conjuros y de enfriar esas relaciones por las que rezó Roxx. Todo es una copia del trabajo que le hicieron a Carol; por ser un “devuelto” debía fraguarse un entierro bajo las mismas condiciones. Carol y yo logramos la orilla del río mientras Roxx espera en el carro. Carol saca el pasto y cava un pequeño hoyo con nada diferente a sus propias manos para poder deshacerse de los pimentones y así conseguir el “contra”, con creces, de su hechizo. Al terminar el ocultamiento de los cuatro pimentones saca el residuo morado de la vela, esa parafina con forma de pierna, el contrahechizo para su suegra, para tirarla en la corriente de agua que rápidamente se la lleva con ella.

Abandonamos el sitio en el carro con sensación de “misión cumplida”, pero contaminados aún. La tierra de muerto conserva energías fuertes. A Roxx le han quedado doliendo los dedos, aunque muestra satisfacción por su trabajo, y vocea que para que lo destruyan tendrán que venir a desenterrarlo a este mismo lugar, cosa que ve casi imposible.

Muñecos negros y pepinos como refuerzos mágicos

Para entonces se estaba librando una guerra mágica entre la bruja contratada por la suegra y Roxx (con sus colaboradoras, en especial Amanda). Roxx quiere hacer sentir su vigor al devolver toda esa energía maligna que ha caído sobre Carol. Los rayones, los dolores de cabeza, los frecuentes robos, los mal-genios y altercados no eran fortuitos por lo que frecuentemente debían hacerse protecciones y limpiezas, con rezos y tabacos que Roxx no pasaba por alto y que llevaba a cabo cada vez que se reunía con sus colegas. No descuidaban a Carol ni al trabajo, el pimentón no era suficiente; se debía reforzar con otros procedimientos materiales. Se sugirió a Carol hacer un ritual en su casa con dos muñecos negros, llevándolo a cabalidad rompería con la posibilidad de que ocurriera algo (o siguiese ocurriendo) entre Carlos y las dos mujeres que lo seguían; pero al hacer el ritual se chocaron las energías, manifestándose la contraparte de manera muy diciente. Roxx contó algunos días después del ritual lo siguiente:

Ayer que ella estuvo poniendo los muñecos negros, me llamó pa' decirme: "¡Ay Roxx, yo casi no puedo poner eso! ¡Imagínese que cada vez que voy a prender las velas me abren la regadera!". Y le abrían la regadera, es increíble. Son los espíritus que a ella la están trabajando... para que no pueda hacer eso, y la mojaron terriblemente, salió pero entrapada del baño como ella cuenta... Y yo sí creo, porque la vela que le estábamos trabajando, tanto la de Amanda, como la que yo le trabajé acá, como la que le dimos a ella pa' que trabajara en la casa, todas ellas se inundaron. Entonces es tremendo.

Carol, unos tres meses después, incluso después de haber cerrado el caso, me lo contó así:

Supuestamente Amanda me había traído unos muñecos, dos muñecos y entonces me había traído ceniza de muerto y unas esencias para que yo les echara, y entonces yo... que tenía que prender las velas en alguna parte de mi casa ... y me metí al baño, y que ese día yo sé que algo sí pasó, sí. Sí, porque es imposible que la ducha... y me caían chorros de agua, y era impresionante... Los muñecos eran negros, el hombre y la mujer, ya se sabía que Carlos estaba con otra vieja, y entonces era como ponerlos en circunstancias para

que se pelearan y decir que sí, que se peleen y entonces yo los puse con las caras mirando... de espalda a espalda y uno los chorriaba... para que no se habularan y pues igual siguen... Yo ya sabía que como seis meses antes de que nosotros termináramos él estaba con ella. Entonces fue como para desquitarme de la rabia que yo tenía, ... pero que habían espíritus y eso, sí, claro que sí... Pues no abrían la ducha, pero caía el agua; no veías la manecilla moverse o girar, pero me caía el agua encima; porque yo me senté y estaba la ducha encima ... de hecho a veces me siento ahí, como que... ¡uy!

El paso a seguir en el complejo ritual para ennegrecer la vida de Carlos es envenenar unos pepinos que al conjurarlos se refrigerarán en una nevera. Esto impedirá que Carlos pueda tener una relación de pareja, pero, más exactamente, malogrará cualquier acercamiento íntimo que intente con una mujer. Roxx, pocos días después, me lo describió:

Se abre el pepino, se le coloca la oración del odio, u ahí se le coloca también ají, mucho alcanfor, azogue, sobre todo... el azogue y alcanfor que's lo que más lleva eso ... y eso es pa' ligar al hombre que no pueda tener relaciones con nadie, eso y alcanfor no lo dejan. Se le aplican alfileres con eso cuando vaya tener deseos de ¡ta! Y se le vaya poner eje miembro grande, se le... le pica, 'tonces él mismo se le... vuelve a ser formalito (risas). Sí, no puede, empieza... le dan picadas fuertes, 'magínese, 'rai que esté así y que se le pique con un alfiler y verá como hace de bonito (risas).

El paso ritual final será para dañar definitivamente todas las buenas relaciones de Carlos con los que esté bien. Entonces se busca una separación total. Se hará un entierro de cuatro huevos conjurados con tal petición, cuatro huevos para este caso, pues se debe hacer una separación de su mamá, de su actual mejor amigo y de sus dos “mozas”. En este punto se trascenderá del mundo material al espiritual, serán los muertos quienes terminarán desde el más allá las tareas recomendadas en el conjuro que hará Roxx y que Carol terminará ritualmente en el más acá. Sin embargo, los espíritus de los muertos no trabajan gratuitamente, por lo cual se les debe pagar con misas. Se crea así un vínculo entre el más allá y el más acá, entre los vivos y los muertos.

Muertos al servicio de oscuros conjuros

Veinticinco días después del ritual de los pimentones, un jueves en abril de 2010, me encuentro nuevamente en el carro de Carol rumbo a su casa. Vamos con Roxx. Restan pocos minutos para las once de la mañana cuando entramos al ascensor. Carol nos quiere hacer sentir como en casa. En la sala hay una chimenea, dentro de ella una pequeña imagen de San Marcos de León y encima, en el borde, un par de ángeles y una imagen de Santa Marta en yeso. A Roxx no le gusta trabajar con Santa Marta: a pesar de que da lo que uno quiera, termina por quitar lo que uno más quiere. Mientras habla, Roxx empieza a cortar una hoja de papel pergamino en pequeñas piezas, cinco en total. Cuando termina de consignar el primer conjuro en uno de los trozos, lo entrega a Carol a manera de modelo para que ella escriba los suyos. Roxx dirige su escrito al par de brujas que la vienen vapuleando, su deseo es que se separen.

Cuando Carol termina de escribir, Roxx se dispone a abrir un par de bolsas negras que Carol puso sobre el mesón. Extiende una hoja de un periódico para trabajar encima de ella. Polvos de destierro, voladora, separación, ají en pepas, alcanfor en pastillas, cinco huevos criollos y cinta aislante son los componentes del “arreglo”¹³. Las palabras consignadas en el papel pergamino, el marcador y el vinagre ya se encuentran sobre el mesón. Con unas tijeras, Roxx corta cinco cuadros de papel blanco, el papel de las bolsitas en que venían los polvos. Pero falta aún el instrumento clave, el cubierto mágico con el que se trabajarán estas sustancias: un cuchillo filudo. En este ritual no se puede hacer uso de otra herramienta; con este cuchillo se rompe el huevo, se puya para introducir los polvos mágicos.

Aunque los ingredientes son casi los mismos que se utilizaron en La Calera, aquí se cambia el pimentón por los huevos criollos. Ya no se usa bálsamo del destierro, ni azufre, pero se adiciona el polvo de separación. Tampoco usan tierra de muerto, no es necesario porque el entierro se va a hacer directamente en el cementerio.

13 El arreglo es el tratamiento material que se hace con ciertas sustancias, teniendo alguna como base, que será precisamente la que se va a arreglar (en este caso: el huevo) con el fin de lograr específicos efectos mágicos.

Roxx usa la bolsa negra para hacer la mezcla. Desmorona con sus dedos las cuatro pastillas de alcanfor, una por una, hasta convertirlas en un polvo fino dentro de la bolsa. Abre con el cuchillo los polvos del destierro, blancos pero un poco más oscuros que los de voladora, y los echa en la bolsa. Finaliza con los polvos de separación, un poco más gruesos y cementosos que los anteriores. Este es un procedimiento de separación que se expresa en cada petición escrita en los papeles. El odio es la forma fundamental con la que se busca lograr esas separaciones. Las oraciones son plegarias a los espíritus del odio para que estos logren invadir de su sentimiento a las personas en cuestión.

Carol, con el marcador, escribe las dos primeras letras del nombre de su ex suegra sobre uno de los huevos. Roxx lo sostiene al revés, la parte más ancha encima. Luego Roxx toma el cabo de madera del cuchillo y con él rompe la cáscara con unos cuantos golpes ejercidos desde la punta del filo del cuchillo. Cuando logra abrir un pequeño orificio le pide a Carol que sujete el huevo mientras toma el pergamino que refiere a la suegra, lo enrolla en el sentido contrario a la escritura y lo introduce. Mientras hace esto balbucea algunas palabras. Mete enseguida seis pepas de ají; la cuidada cantidad que responde a este número se asocia directamente con el diablo pues a Él se encomienda tal labor, se liga este trabajo a Satanás y se procede con el número seis¹⁴. Saca cuatro “montañitas” de la mezcla de polvos con la punta metálica del cuchillo. Introduce esa mezcla por el orificio del huevo. Hurga el contenido. El huevo rebosa. Toma la botella de vinagre y riega un pequeño chorro sobre el hueco abierto. Completa el “veneno”. Pone sobre el agujero uno de los papeles blancos que había cortado antes y sella el agujero con dos cortes de cinta transparente en de forma de cruz.

Carol sujeta el segundo huevo, el tercero, el cuarto. Roxx sigue el mismo procedimiento con todos, salvo con el del amigo de Carlos. En este caso, adiciona el polvo antes y después del ají. Roxx lo explica:

Es en la única que se le ha echado polvo antes y polvo después, porque entre ellos hay un lazo de amistad muy grande, que hay que separar por el afinamiento... Él ha sido un obstáculo muy

14 Según Roxx: “Siempre lo catalogamos como el número del diablo... Trabajamos el seis... Y el seis siempre lo trabajamos para cosas malas... Digamos las contras en seis, siempre en seis”.

grande para la relación entre Carlos y aquí la señorita “Carmentea” —refiriéndose a Carol—, entonces toca... hacer que doble sea su odio por lado y lado. ¿Oyó? De parte y parte, aun cuando eso está conjurado para eso. Pero es que necesitaba echarle un refuerzo a él... que no sea tan persistente... y además porque el lazo entre dos amigos hay veces es más fuerte que entre mujer y hombre ... Uno hay veces estima más a un amigo y se lleva hasta mejor que con la propia mama di'uno

La oficiante pasa finalmente al trabajo que está haciendo para ella misma. Se ocupará del par de brujas que antes trabajaron con ella y con Amanda. “Estas hijuemadres están tan bien, que tienen que estar tan mal” dice Roxx. El objetivo es separarlas y hacer del odio el sentimiento reinante entre ellas. Pero olvidó algo.

¡Ay mamita, ¿si ve lo que yo hice?, lo que es trabajar con brujas, es cosa hijuemadre! No le metí el papel, china¹⁵. ¡¿Y cómo lo fui a rezar así?! Es que ellas, como se viven haciendo protecciones, evitan que las cosas se hagan como deben de ser ¿ya? Es como yo. Yo evito también “cosas”.

A estas alturas, ya había terminado el procedimiento con el huevo, pero el papel, el contenido esencial del conjuro y que provee al huevo del poder mágico, había quedado afuera. Entonces Roxx precipita su mano derecha hacia el cuchillo y, con cólera, expresa: “no me van a poder”. Traza una “x” con la punta el cuchillo sobre el papel. Lo enrolla con rabia. Se detiene sobre el huevo para rezarlo otra vez. Levanta su mano izquierda, por única vez en toda la sesión, y la mueve desordenadamente sobre el huevo sin dejar quietos sus labios. Cuando por fin deja de mover los labios y la mano, sella el huevo. Me recomienda comprar velas blancas para que ella me pudiera fumar: “no sabemos... Usted está haciendo una tesis y ‘orítica yo estoy rezando espíritus, ¡alguno se le puede pegar!”.

Aún falta la parte final y, tal vez, la más importante: mandar el hechizo al mundo de los muertos. Abandonamos el edificio de Carol, nos acomodamos en su carro y nos dirigimos a Jardines del Recuerdo.

15 Amiga, confidente.

Llegamos al cementerio y, mientras parqueamos, Roxx baja a conseguir algunas flores para adornar la tumba de su esposo. El día está despejado y soleado. Con un caminar afanado se aproxima Roxx, trayendo en su mano izquierda una manotada de pequeñas rosas rosadas mientras que en la otra trae una botella de gaseosa dos litros que llena con agua.

Roxx nos guía hacia un lugar propicio para ritualizar el entierro. Bordeamos la laguna, mientras pisamos algunas tumbas. La bruja comenta, mientras mira unas tumbas sin flores, con las lápidas sucias y agrietadas: “Pobres almas tan solas”. Allí empieza a dar algunas instrucciones a Carol. Debe tomar el nombre del muerto y tener presente el huevo que se ha enterrado en cada tumba. Cada alma se encargará de un huevo, de una persona viva. Carol tiene que invocarlos con el nombre escrito en la lápida y hacer la petición junto con el trabajo que les va a encomendar. Los muertos no podrán descansar hasta no terminar su misión. Hay que buscar las tumbas más abandonadas, las más descuidadas, pues estas almas están prestas y será más eficaz el trabajo. Con las pautas claras, Roxx se aleja de nosotros para irse a llevar las flores.

Yo me quedo con Carol. Ella se acerca a una tumba con muchas flores y roba la mitad; vuelve con risa maliciosa: “la cosa cambia con florecitas”. Saca de su bolso un cucharón plástico azul y deja sobre el césped un envase plástico con los huevos. Se sienta con las piernas cruzadas frente a una lápida. Es una señora que murió hace un poco más de veinte años, le faltaron diez días para cumplir 69 años viva. Su lápida gris clara se encuentra rota. No tiene una sola flor. Carol cava con el cucharón hasta lograr un pequeño hoyo. Acomoda el primer huevo, no sin antes tomarse unos segundos con él en sus dos manos a la altura del mentón. Lo cubre con la misma tierra que había apartado. Alisa la tierra con su zapato. Deja pocas flores.

Nos dirigimos a otra tumba abandonada y luego a otras dos. Los huevos huelen mal. Se busca es que el huevo se acabe de pudrir bajo la tierra. Luego de la tercera tumba, Carol me habla: “Tampoco era tan difícil”. Al cabo de la última tumba, no más de quince minutos desde que empezó, habla para todos los muertos: “Ahora sí, a trabajar caray, ¿qué dijeron?”.

Encontramos a Roxx tirada en el piso sobre la tumba de Braulio, rodea con su cuerpo una de las aristas de la lápida, tiene los ojos

totalmente empapados. Nos hacemos unos cuantos metros detrás de ella. La esperamos. Acaricia la lápida y le da golpes. Mueve sus labios, habla con él. Después de algunos minutos se levanta y se pone unas grandes gafas oscuras que ocultan sus ojos húmedos y desconsolados.

Al encuentro, Carol cuenta su corta jornada. Habla de las flores que hurtó de una tumba, que resultó ser de un hombre. Roxx pregunta si pidió permiso al muerto para tomar las flores. Carol responde afirmativamente con gran exclamación. Roxx se tranquiliza pues, si no se pide permiso, el muerto se va detrás. Solo resta gestionar las misas para el alma de estas muertas. El cementerio hace las veces de umbral que conecta un mundo con el otro, es el escenario donde se van a pudrir estos huevos y donde se da fin a los ritos materiales.

Al final de este caso se harán las misas y se prenderá la última vela; lo hará Amanda, entregando a Carlos al Ánima Sola. Todos los rituales crearon las conexiones para que fuesen las entidades del más allá quienes se encargarán de seguir con el trabajo. El Ánima Sola y los otros cinco espíritus tendrán la tarea de seguir condenando a la intranquilidad a los que fueron encomendados. Todo para que estos muertos no sigan condenados al olvido y el sufrimiento.

EFFECTOS MÁGICOS

Han pasado más de tres meses desde que se dio inicio al trabajo y Carol no se recupera. La cliente se ha convencido de lo que diagnostica y presagia la bruja. Ahora tienen una relación mucho más estrecha: Carol la lleva y la trae en su carro, la invita a comer, invita a comer también a sus hijos, va a su casa, duerme allí con regularidad. Pero tiene cambios en el estado de ánimo, constantes dolores de cabeza, peleas en la universidad, robos en la calle, toda una serie de situaciones adversas. Cuenta Roxx que

ella nunca se ha'garrao¹⁶ porque lo que pasa es que ella es una psicóloga y qué se va agarrar en la universidad. Yo le dije que se iba agarrar a mechas, ¡vean! Se pegaron una totiada antier... pero eso fue como un par de vagabundas callejeras. Delante de todos en la universidad. Semejante revolcada. Ya se lo había dicho, entonces son cosas que... Sí, uno las ve ahí.

16 "se ha agarrado", se ha peleado.

Esto me lo confirmó Carol tres días después, mientras sosteníamos una conversación al tiempo que la bruja envenenaba los huevos mágicos en su casa.

La bruja da una explicación axiomática a todo el proceso del trabajo: Carol ha sido víctima de una brujería fuerte alterando su cuerpo, sus ideas y sus comportamientos. Como profesional de las artes mágicas, con una especialización en los tabacos, la bruja diagnostica y formula a su cliente, análogamente a como puede hacer un médico con su paciente, pero en este caso la clínica es cambiada por un recinto que semeja un aquelarre. Los efectos mágicos no solo se han visto en la alteración de la vida cotidiana, sino también en signos específicos que se han evidenciado a lo largo del caso. El rayón en el pie y su alargamiento durante el ritual de los pimentones, los “brincos callejeros”, el destierro y la voladora derramados, atravesarse el nombre de Carol a cambio del de su ex suegra en los rezos de Roxx, olvidarse de introducir el papel conjurado cuando Roxx trataba el huevo de las brujas, las repetidas apagadas de vela que cuando se prendían “se entrapaban” (al igual que los tabacos), la aparición de tierra (de cementerio) en una vela, la eliminación de lo que había sido escrito en otra y, peor aún, la emanación de agua de su ducha sin ser abierta son evidencias de un efecto y un contraefecto mágico que hacen convencer más a Carol. Esto crea un lazo constreñido con la bruja. Es como si con ella se sintiera protegida, es como si su compañía la hiciera menos vulnerable a episodios desafortunados. Ahora tiene una obsesión con Carlos y su separación. Quiere vengar el estado en el que se encuentra gracias a las hechicerías de su ex suegra. Tiene unos celos frenéticos que no le permiten descansar en el trabajo. Todo ha hecho que se apegue a Roxx.

Carlos es docente universitario. Durante el último semestre le han pasado cosas que no le pasaban antes. Roxx no le enviaba muy buenos deseos; cuando fumaba los tabacos se concentraba en “dañar la calle”. El día de su cumpleaños, por ejemplo, Carlos la emprendió a puños con otro hombre, por lo que terminó detenido en una estación de policía. Él tampoco había sido de problemas y menos en la universidad, pero le viene yendo mal. Son las pocas noticias que le han llegado a Carol.

CIERRE DEL CASO

Con el paso de los meses la obsesión de Carol se fue apaciguando. Se redujo tanto que llegó al desinterés. Empezó a trabajarla por la rencilla que sentía de sospechar que tenía otra mujer. Cuando consultó a Roxx y ella fue muy acertada en varias cosas, empezó a creer enteramente. Los trabajó (a él, a su ex suegra, las dos mujeres y al amigo) para devolver todo lo que le estaban haciendo. Sin embargo, Carol ve esto como algo impulsivo. Se dejó llevar porque a lo largo de cuatro meses observaba pequeños resultados. Pero notó que el trabajo era ya muy largo. Comunicó a Roxx su deseo de cerrarlo y saldar cuentas. La bruja dijo que el cierre se estaba haciendo: Amanda ya había puesto la última vela al Ánima Sola y el ritual del cementerio fue el último ritual energéticamente grande. No obstante, los tabacos serían los que darían el punto final si quería que Carlos regresara. Tendrían que ser fumados por la misma Carol. Carol se negó. Ya no le interesaba volver con Carlos. Lo que quería era dar cierre definitivo al caso.

La bruja entonces pidió una suma de dinero por lo que estaba debiendo Carol. Empezó todo un conflicto. Carol recordó la amistad que habían forjado y todo lo que iba económicamente implícito en ella: gasolina para el carro, almuerzos, mercado e incluso ayudas monetarias para los servicios. Se molestó por el cobro de tan alto saldo. La bruja, por su parte, no fue en nada condescendiente y, después de una fuerte reyerta, Carol terminó pagando una cifra cercana a la mitad de lo cobrado.

Casi dos meses después de que se cerró el caso, me reencontré con Carol. A pesar de que cree en la brujería, muestra apatía. Me dijo que el caso quedó a medias y muchas cosas no se vieron, arguyendo que seguía sin saber gran cosa de Carlos y que no sabía si seguía con alguna “moza”. Sin embargo, sus dolores de cabeza dejaron de presentarse y llevaba una vida menos tensa. Cree que Roxx es una genuina bruja, que fue muy acertada en la adivinación, pero que lo que se hizo, sobre todo aquello de lo que se encargó Amanda, no dio grandes frutos. Me ofreció el contacto de María Teresa, (la bruja acertada que consultó anteriormente). En ella deposita su credulidad. Tampoco cuestionaba en demasía la magia de Roxx.

Al menos siete personajes fueron implicados en este trabajo: Carol, Carlos, la ex suegra, las dos mujeres que lo persiguen, Roxx y la bruja consejera de la suegra. El caos fue reinante en sus vidas, o al

menos en la de tres: Carol, Carlos y Roxx. Sobre Roxx no he vuelto a tener noticia. Como es común en ella, aparece y desaparece; su teléfono móvil ya no funciona o fue cambiado, el fijo nunca lo tuve y a su casa no he ido. No sé si siga allí, pero considero que lo mejor será mantenerme en mi lugar; no es prudente perseguir con desvelo a una bruja, cuando aquella —así sea temporalmente— no quiere ser vista.

DESENLACE

A mediados de noviembre y próximo a concluir definitivamente mi trabajo de tesis, tuve un encuentro con Carol. Al cabo de una conversación superficial me contó que estuvo en Pereira hacía un par de semanas. Estuvo ocho días allí. Fue con unos amigos hasta Zarzal, Valle. Bien acomodada en la moto con uno de sus amigos llegó hasta el kartódromo después del Puente de brujas, justamente el martes 2 de noviembre, día de todos los muertos. Allí se encontró sorpresivamente con Carlos. No se veían desde que terminaron su relación. Hablaron, departieron, tomaron fotos (pude ver algunas publicadas en la web que me mostró Carol). Ella se regresó a Pereira y Carlos se quedó en Zarzal. Sin embargo, y ya en Bogotá, el contacto no se perdió. Según Carol, él no ha hecho más que llamarla y estar pendiente de ella, “endulzándole la oreja”, se ha vuelto realmente obsesivo. Pero ella se muestra firme en no querer volver.

MARGARITA SERJE (COORDINADORA)

Desarrollo y conflicto. Territorios, recursos y paisajes en la historia oculta de proyectos y políticas

Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 296 páginas.

Desarrollo y conflicto es un libro que presenta un panorama amplio y variado de la experiencia del desarrollo en Colombia, cuyas conexiones con el conflicto y la violencia ponen, una vez más, bajo sospecha, las metáforas y relatos de progreso y bienestar producidos por agentes estatales.

El conjunto de artículos que componen este libro proponen la etnografía del conflicto para comprender, a partir de los impactos y transformaciones que ha generado la materialización de políticas, programas o proyectos de desarrollo, cómo operan las formas modernas de apropiación de territorios, recursos y paisajes en Colombia. Esta es la idea que integra las investigaciones compiladas por la profesora Margarita Serje, en un libro sugerente que permite ver la impronta del desarrollo en la reorganización y control de paisajes, la desestructuración de sistemas agroalimentarios tradicionales, las transformaciones en la estructura de la propiedad de la tierra en un esquema de economía abierta e internacionalizada, las recomposiciones demográficas y la expansión de la pobreza y el desplazamiento, todo lo cual es violento en múltiples formas.

La primera parte inicia con la historia reciente del programa Familias Guarda-

bosques, en Urabá, la expansión del proyecto de la palma africana en varias regiones del país y el megaproyecto de ordenamiento territorial orientado al turismo, en Cartagena. Palma y Guardabosques son proyectos de desarrollo alternativo que han proliferado en contextos geográficos caracterizados por estrategias geopolíticas estatales, orientadas a la imposición de la soberanía nacional mediante la conquista ecológica de la selva, la expansión agroindustrial, la colonización y la implantación de la seguridad en zonas de conflicto armado. Por otra parte, el diseño de proyectos ecoturísticos, etnoturísticos, así como las estrategias de conservación de la biodiversidad, el desarrollo hotelero y la legitimidad territorial de pobladores ancestrales son todos fenómenos que convergen en la necesidad de un ordenamiento territorial en Barú. Estos proyectos se muestran menos excluyentes que el desarrollo turístico precedente, al incorporar en la racionalidad económica las ofertas de paisaje natural y de cultura local. Sin embargo, los autores advierten acerca del deterioro ecológico, la destrucción de la base de sustento y el acorralamiento territorial de los pobladores, principalmente indígenas y afrodescendientes, además de su creciente proletarianización y dependencia de las líneas de crédito.

En general, la revisión que hacen los autores de los discursos, supuestos e hipótesis alrededor de la política agraria, de bosques, de turismo y de conservación de la biodiversidad, concuerdan con la preocupación del ambientalista mexicano Enrique Leff. Se trata de una nueva fase de expansión del capital que parece abandonar sus formas más primitivas, salvajes y violentas de apropiación, para pasar a consolidar una estrategia discursiva neoliberal que afirma la desaparición de la contradicción entre ambiente y crecimiento mediante la inversión del concepto de sustentabilidad a favor de la reproducción y expansión del orden económico. Esta nueva fase redefine la biodiversidad como patrimonio común de la humanidad y recodifica a las comunidades y entornos como activos naturales y culturales.

En la segunda y la tercera parte del libro, el estudio de disputas que plantea la profesora Serje como eje metodológico se desplaza a los conflictos ecológico-distributivos asociados al crecimiento del metabolismo de Bogotá. La conversión de ríos en vertederos por parte de la empresa privada, a la que han contribuido también instituciones como la empresa de acueducto del Distrito, o la agudización del deterioro ecológico por cuenta de la planificación urbana son objeto de movilización de la sociedad civil, que confronta sus cosmovisiones ambientales y de vida con la racionalidad tecnocrática

de las instituciones públicas que orientan la gestión ambiental.

Las investigaciones sobre la contaminación del río Tunjuelito y el humedal Córdoba son influenciadas por el enfoque de la ecología política, en la que se echa de menos una aproximación desde la historia ambiental, que en el primer caso sería muy esclarecedor.

Finalmente, la situación de la tenencia de la tierra y la territorialidad en el Parque Natural Tairona y la movilización étnico-territorial en el medio Atrato son casos que invitan a reflexionar sobre la manera en que las políticas, los programas y los proyectos de desarrollo y conservación ejercen una transformación significativa en la estructura de la propiedad y de qué manera se entroncan con el problema agrario del país. La movilización étnico-territorial en el Atrato ilustra acerca de las condiciones de producción de las identidades étnicas, que están frecuentemente relacionadas con situaciones de desigualdad y problemas redistributivos que, en este caso, se manifiestan en formas de tenencia que deben afirmarse desde lo etnocultural para obtener el reconocimiento territorial negado por la legislación de baldíos. Los elementos culturales resistidos por las poblaciones locales en un determinado momento pueden convertirse posteriormente en elementos centrales de la constitución de su identidad, por lo que aparecen como naturales, esenciales y primordiales.

Por otra parte, el caso del parque Tairona avizora un escenario tendencial en el cual el reconocimiento étnico diferencial, incorporado en la reproducción simbólica del capital para efectos de desarrollos turísticos especializados, podría ser un detonante más de conflictos socio-ambientales y generador de desarticulaciones sociales; así como ocurre con la proscripción de colonos campesinos frente al acceso a la tierra y la instrumentalización de los indígenas como atractivo turístico.

En conclusión, el libro compilado por la profesora Margarita Serje proporciona una visión general, de base empírica y coyuntural, acerca de la dimensión funcional y la naturaleza efectual del conflicto en la concepción y materialización del desarrollo. En oposición a las concepciones estatistas y pragmáticas del desarrollo,

en las cuales este se concibe desde el horizonte futuro y las expectativas, el desarrollo como experiencia deja ver su lado más violento. En el contexto colombiano, esa experiencia la proporcionan investigaciones de este tipo, en tanto revelan la forma en que se legitiman modos de producción y formas de apropiación territorial tendientes a ahondar desigualdades sociales. También revelan la forma en que se hacen redituables la diferencia cultural y el patrimonio natural en beneficio de la reproducción simbólica del capital. Por último, muestran que el desarrollo, a pesar de sus nuevos ropajes, sigue precipitándonos hacia el colapso ecológico.

CARLOS ANDRÉS MEZA

Antropólogo

*Instituto Colombiano de Antropología
e Historia (ICANH)*

FABIÁN SANABRIA (EDITOR Y COMPILADOR) *Vínculos virtuales*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 265 páginas

Vínculos virtuales, libro editado por Fabián Sanabria, tiene quince artículos y un posfacio con la traducción de un texto reciente del sociólogo Michel Mafessoli. El título mismo resulta interesante, ya que, además de ser transversal al texto mismo, es, en cierto sentido, un oxímoron cuyas contradicciones, resignificaciones y potencia conceptual se sustenta a través de los diferentes artículos.

Para empezar, la noción de vínculos tiene una doble acepción: una primera referida a las “relaciones sociales” como se han concebido en ámbitos de cuño social como la comunidad, el parentesco, los intercambios económicos, las jerarquizaciones sociales y la guerra. Ámbitos en los que se determina en “esencia” la identidad individualizada y su correlato en la pertenencia gregaria; en fin, aquellas relaciones

Por otra parte, el caso del parque Tairona avizora un escenario tendencial en el cual el reconocimiento étnico diferencial, incorporado en la reproducción simbólica del capital para efectos de desarrollos turísticos especializados, podría ser un detonante más de conflictos socio-ambientales y generador de desarticulaciones sociales; así como ocurre con la proscripción de colonos campesinos frente al acceso a la tierra y la instrumentalización de los indígenas como atractivo turístico.

En conclusión, el libro compilado por la profesora Margarita Serje proporciona una visión general, de base empírica y coyuntural, acerca de la dimensión funcional y la naturaleza efectual del conflicto en la concepción y materialización del desarrollo. En oposición a las concepciones estatistas y pragmáticas del desarrollo,

en las cuales este se concibe desde el horizonte futuro y las expectativas, el desarrollo como experiencia deja ver su lado más violento. En el contexto colombiano, esa experiencia la proporcionan investigaciones de este tipo, en tanto revelan la forma en que se legitiman modos de producción y formas de apropiación territorial tendientes a ahondar desigualdades sociales. También revelan la forma en que se hacen redituables la diferencia cultural y el patrimonio natural en beneficio de la reproducción simbólica del capital. Por último, muestran que el desarrollo, a pesar de sus nuevos ropajes, sigue precipitándonos hacia el colapso ecológico.

CARLOS ANDRÉS MEZA

Antropólogo

*Instituto Colombiano de Antropología
e Historia (ICANH)*

FABIÁN SANABRIA (EDITOR Y COMPILADOR) *Vínculos virtuales*

Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. 265 páginas

Vínculos virtuales, libro editado por Fabián Sanabria, tiene quince artículos y un posfacio con la traducción de un texto reciente del sociólogo Michel Mafessoli. El título mismo resulta interesante, ya que, además de ser transversal al texto mismo, es, en cierto sentido, un oxímoron cuyas contradicciones, resignificaciones y potencia conceptual se sustenta a través de los diferentes artículos.

Para empezar, la noción de vínculos tiene una doble acepción: una primera referida a las “relaciones sociales” como se han concebido en ámbitos de cuño social como la comunidad, el parentesco, los intercambios económicos, las jerarquizaciones sociales y la guerra. Ámbitos en los que se determina en “esencia” la identidad individualizada y su correlato en la pertenencia gregaria; en fin, aquellas relaciones

constitutivas de lo social y que pretenden aproximarse a la esfera de “lo real”.

Así, una primera tensión con los vínculos es que, al ser considerados virtuales, aparentan oponerse a la condición real de las relaciones sociales consideradas en un sentido “clásico”. Sin embargo, las miradas exploradas en *Vínculos Virtuales* no se funden en una perspectiva positivista y esencialista, y he aquí el mérito de explorar esos nuevos objetos y relaciones que podrían, en cierto sentido, aludir a la siguiente afirmación de Gaston Bachelard (1993, p. 14): “primeramente el objeto no es real, sino un buen conductor de lo real”.

La segunda acepción es aquella que adopta el *link*, el “vínculo” virtual a expensas de la oposición docta de lo real, para explorar las nuevas relaciones del ciberespacio o aquellas que se pretenden configurar allí, que son puestas a punto desde la perspectiva del simulacro, la ficción, desde el tamiz de lo procesual, de lo efímero y contingente, en todo caso, en un concepto plástico que debe su perspectiva, en la mayoría de los autores, a la identidad líquida descrita por Zigmunt Bauman y a la perspectiva relacional de Braudillard respecto al yo como una imagen especular del otro.

Desde una perspectiva metodológica y conceptual, resulta interesante el uso de algunas metáforas para la comprensión

de los vínculos virtuales, algunas con mayor potencia explicativa que otras. He de resaltar por el momento dos: Sanabria, en su artículo “Querer —creer— vislumbrar lo virtual hoy”, ajuste de una versión escrita para el libro *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (2005)² (ahora en clave de “lo virtual”), retoma la experiencia del lazo social hoy como un “juego de ventanas” a través de las cuales se realiza la “circunnavegación” en medio de una experiencia solitaria y sometida al “exceso”. La descripción de ese juego de ventanas y de la circunnavegación puede encontrarse en la mayoría de artículos del libro, que se refieren especialmente a las observaciones y aproximaciones interpretativas de los portales de Internet. Me limitaré a destacar algunos.

Inicialmente, una trilogía sobre esa ventana representada en Facebook y que, desde intereses e interpretaciones diferentes, trabajan Sebastián Cuéllar, Nicolás Jiménez y Julián Sepúlveda. Los puntos de partida resultan interesantes: “el problema del amor” (la relación con la identidad y el drama como construcción del simulacro y la ficción); la consideración de los “nuevos espacios de interacción”, con la hipótesis de su eficacia movilizadora a propósito de la marcha contras las FARC del 4 de febrero de

1 Bachelard, G. ([1950] 1993). *El aire y los sueños, ensayo sobre la imaginación y el movimiento*. (E. de Champourcin, trad.). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

2 Sanabria, F. (2005). De la desregulación de lo sagrado a la circulación del creer, hoy. En A. M. Bidegain Greising y J. D. Demera Vargas (eds.). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (pp. 345-357). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

2008 (de allí la primera parte de su título “irrupciones de lo virtual en lo real”) y el artículo de Sepúlveda sobre las experiencias de intimidad y miedo en internet.

Después de esta trilogía sobre Facebook, se destacan otras redes, como el portal Last.fm, descrito por Manuel Lozano, y el uso de las “afinidades electivas” como marco de referencia para comprender las identidades desterritorializadas allí manifestadas. El mismo tamiz utiliza Benjamín de la Pava al referirse a los foros virtuales, aunque mostrando este escenario con jerarquías establecidas entre sus usuarios, pero manteniendo el común denominador de las afinidades, sean estas efímeras o de mayor duración.

Otras ventanas conducen a un viaje sin movimiento y a vínculos sin contacto, en asepsia permanente contra los peligros materiales y externos allende de “lo virtual” y reflejados en la inseguridad potencial de los viajes físicos o en los riesgos connaturales de las relaciones cara a cara y del contacto físico con el “otro”. Esas ventanas se abordan en los artículos dedicados a Google Earth, de Camilo Zambrano, y a las web Cam4cam, de Felipe Castro y Christian Uribe. Castro y Uribe ilustran de manera locuaz el balance entre las afinidades resaltadas y la asepsia permanente: “las relaciones por las afinidades virtuales nos dejan muy clara la pobreza emocional de la que somos partícipes, ya que al inmiscuirnos en ese universo nos acercamos cada vez más a perder la interlocución presencial con nuestros iguales” (p. 244).

Pero estas tensiones, ya no por la articulación de los vínculos sociales con “lo virtual” sino por las características mismas de las relaciones construidas en el ciberespacio, nos permiten contrastar perspectivas y observar insinuaciones para futuras investigaciones sobre este nuevo contexto de las ciencias sociales y de la antropología en particular. El mundo virtual como un “ágora” moderno e ideal: “todo se convierte en foro accesible a todos”, según Maffesoli. Es posible contrastarlo con el análisis de Jorge-Iván Bula acerca del *ethos* ciudadano configurado en el mundo de la economía virtual, en donde las jerarquizaciones disponen a unos ciudadanos de primera o segunda categoría en relación con el acceso a los bienes de consumo, sin importar sus “preferencias reveladas” que, al margen de su conceptualización económica, puede homologarse con las “afinidades electivas”. Por su parte, en otro ámbito virtual, relacionado con el desarrollo de la opinión pública en los comentarios de las web de periódicos y analizado por Diego Osorio, que enfatiza la negación del otro por “el espíritu de la masa”, podemos encontrar la siguiente aseveración crítica: “más que una re-significación, re-composición y re-configuración del ágora, lo que vemos, en el más afortunado de los escenarios, es un retorno al estado natural hobbesiano: somos libres, pero corremos el riesgo de eliminarnos unos a otros” (p. 169).

Volviendo a la metáfora de la ventana y la circunnavegación, es posible que

el vértigo que producen las velocidades virtuales (la del tiempo, el espacio, la de las identidades y la de las relaciones), como consecuencia del exceso de ciertas contemporaneidades, haga perder el horizonte, en el sentido que Paul Virilio³ (1997) da a esa experiencia, una que conduce a un “delirio de la pérdida de la tierra” (p. 45) en comparación con la perspectiva del *quattrocento*, cuya sensación de gravedad dispone, en el punto de fuga, dimensiones “objetivas” de una óptica que por lo menos permite situarnos con aquel que está al lado y con quien podemos mantener un contacto físico más que un vínculo virtual (Virilio, 1997, pp. 83-84). Desde esta consideración, si bien la movilidad, lo fluido y el exceso sirven para entender el mundo contemporáneo, además del mundo virtual, pueden también correr el riesgo de trasladar los principios de visión de la “aldea antropológica” a la “aldea virtual”, que *per se* no supera los individualismos o nacionalismos metodológicos y más bien tiende a generar un efecto *hikikomori* de aislamiento del mundo contemporáneo por la absolutización de la experiencia virtual.

Por lo anterior, es necesario también marcar un horizonte de referencia, el contexto que hace posibles los *Vínculos Virtuales*. Por lo tanto, el interés por las mediaciones a su vez que

por los mediadores consiste en su entrecruzamiento con las relaciones de poder y las formas culturales globales, estatales y locales que, en algún sentido, como lo desarrolla Bula, determinan el acceso, las limitaciones o la censura de los escenarios de comunicación, información y por ende de construcción de vínculos virtuales.

Por supuesto, hechos posteriores a la escritura de los artículos expresan las tensiones e interrelaciones existentes entre “lo virtual” y lo real: los mecanismos de protesta de “la primavera árabe” en 2010, la prohibición del uso del Iphone en Siria en 2011, las manifestaciones de jóvenes londinenses en este último año, la censura a Google en China y los debates en torno a la Ley Sinde en España, entre otros escenarios que ponen en discusión y fomentan el análisis de los límites y alcances de “lo virtual”. En consecuencia, el insinuador artículo de Hernando Salcedo Fidalgo, sobre la gramática conversacional entre la cotidianidad del cara a cara y aquella hecha “a distancia”, llega no tanto a conclusiones como a preguntas extensibles a la propuesta de una antropología de “lo virtual”: ¿podrían estas dislocaciones producir modelos de interacción que supriman definitivamente el requerimiento del encuentro cara a cara?

FREDDY GUERRERO

Docente

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

3 Virilio, P. ([1996] 1997). *El ciber mundo, la política de lo peor*. (M. Poole Trad.). Madrid: Cátedra.

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ

*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, 2010. 146 páginas.

El texto es resultado de un trabajo monográfico amparado por la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud-Enfermedad, del Grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes, bajo la dirección del profesor Carlos Alberto Uribe Tobón.

El autor se pregunta por los fenómenos de trance y posesión, muestra cómo su interpretación reta la lógica clásica, que no acepta la contradicción, y demanda otras perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas. Tras una investigación de dos años que tuvo lugar en los nuevos escenarios terapéuticos y de sanación que revelan la creciente visibilidad de las religiones y creencias afro en la ciudad de Bogotá, el autor concluye que, para entender este fenómeno, habría que dar cuenta de “una multiplicidad de mundos posibles que se despliegan y llevan al sujeto a habitar lenguajes que pueden resultar diametralmente opuestos a los de su universo cotidiano” (p. 120). Esta multiplicidad de mundos parece hacerse evidente en las diversas narrativas que elaboran disímiles representaciones e imaginarios sobre el cuerpo y que demandan nuevas lógicas para interpretar los fenómenos del trance y la posesión presentes en la santería cubana y el espiritismo.

Para ello, Luis Carlos Castro hace primero un recorrido por lo más relevante de las aproximaciones teóricas en torno a los fenómenos del trance y la posesión. Asimismo rastrea el origen de la santería y el espiritismo en la ciudad de Bogotá y da a conocer de paso la información sobre las personas que la practican, el grado o no de institucionalización de dichas prácticas, las jerarquías que se revelan, los ritos de paso, los cultos a los ancestros, etc. Finalmente, desde una perspectiva etnográfica, indaga por la articulación de la adivinación-interpretación con los fenómenos de trance y posesión, sin dejar de lado cómo todo este conjunto está atravesado por concepciones de salud y enfermedad que definen los nuevos itinerarios terapéuticos en Bogotá.

El cuerpo es la categoría fundamental de análisis del ritual. Como lectora, me interesó particularmente el apartado de “los cuerpos del ritual”, donde se fueron abriendo nuevos sentidos a la experiencia de ser cuerpo, como así lo confirma el cuerpo del *medium* como una tecnología para re-velar la enfermedad, o la voz de quienes participan del ritual invocando para sus vivencias a los “los jinetes”, “los caballos”, el “cuerpo montado”, el trance y la posesión; de modo que se nombra con

ello una experiencia de “cuerpo frontera” que limita y a la vez comunica, que habita la paradoja y la contradicción. Gracias a ello, el “nuevo sujeto”, que emerge tras la vivencia del ritual, es sujeto desde sus vínculos con la naturaleza y la cultura.

El texto abunda en vocablos yoruba que tienen uso y sentido particular dentro del contexto de las prácticas de santería y de espiritismo en la ciudad, y que invitan a los lectores a abrirse hacia otras dimensiones de la experiencia. Con ello el etnógrafo nos revela de paso la “complejidad y plasticidad” de las religiones afro, su capacidad de actualizar hoy en Bogotá “antiguos temas de preocupación ontológica que no pudieron ser acallados por la racionalidad del mundo occidental” (p. 121).

Si bien en los primeros capítulos del texto la tercera persona es la voz cantante en la escritura, donde una juiciosa descripción se entrelaza oportunamente con la interpretación y la argumentación, y donde la prolijidad de términos y dimensiones de la experiencia de la santería hacen en ocasiones densa la lectura, el último capítulo (que por lo demás es el eje de la investigación) encuentra un tono tremendamente interesante, pues salta al primer plano la voz del etnógrafo desde la investigación-participación. La opacidad (para la lógica racional) de la experiencia descrita contrasta con la clara presencia del etnógrafo y sus inevitables perplejidades. Es el tono más afortunado para abrir dimensiones paradójicas de la experiencia que no permiten la distinción entre el “yo”

y “el otro”, “el otro” y “los otros”, el mundo de los vivos y de los muertos, lo real y lo imaginado, etc. La mención en la escritura de dichas dimensiones en tensión con el investigador provoca desasosiego en el lector, acrecienta el interés en la lectura y lo pone “a la escucha”; es entonces cuando compartimos con Castro la necesidad de crear sentidos para lo que nos es revelado.

En cambio, los dos primeros capítulos remiten a la lectura de una seria y documentada investigación, que abre desde palabras, vivencias y trayectos de los practicantes el complejo entramado de la santería y sus rutas de inmersión y consagración, así como la densidad de sus símbolos y valoraciones en relación con la sanación, sin embargo, muy ocasionalmente se deja ver al investigador en esporádicos destellos. Ello define una distancia incómoda frente a lo investigado, puesto que pareciera que ese universo se abre desde el malestar y la sanación, desde la contingencia corporal, y tal distancia por momentos se muestra insuficiente para dar cuenta de la complejidad de dimensiones de realidad que están revelando los itinerarios terapéuticos en las religiones afro y el espiritismo. Poner el propio cuerpo del investigador como lugar de la paradoja es, a mi modo de ver, un hallazgo.

¹ Término acuñado por el filósofo Jean-Luc Nancy y que usa para titular el libro del mismo nombre (2007). Con él se refiere a ese estar “a orillas del sentido o en un sentido de borde y extremidad [...] escuchar con todo el ser”.

Quedamos a la espera de nuevos textos y revelaciones sobre lo que viene emergiendo en las trayectorias de sanación en Bogotá, con las ganas de seguir asistiendo a la revelación de las provocaciones que ejercen los diversos registros de la experiencia en el ritual, donde probablemente la estética cobre mayor valor para comprender la enfermedad y

sus nuevos itinerarios de sanación, donde “cumulgar con la indeterminación se convierte en un imperativo categórico si se quiere participar de estos sistemas de referencia” (p. 120).

MARÍA TERESA GARCÍA SCHLEGEL

Profesora Asistente

Universidad Distrital Francisco

José de Caldas, Colombia

MARITZA DÍAZ B. Y SOCORRO VÁSQUEZ (EDITORAS)

Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural

Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010. 130 páginas.

El creciente interés por los estudios sociales, históricos y humanistas en torno a la infancia ha generado en los últimos años una profusa literatura; a ella se suma este nuevo libro, una valiosa selección de artículos, en su mayoría de investigación, compilados por las editoras Maritza Díaz B. y Socorro Vásquez. *Contribuciones a la antropología de la infancia* ofrece significativos aportes para quienes, desde la antropología, nos ocupamos de la investigación en el campo etnográfico sobre los niños y las niñas. El libro brinda la oportunidad de conocer las discusiones, los referentes bibliográficos, las reflexiones y los resultados de investigaciones antropológicas, cuyo objeto de estudio se ha centrado con especial énfasis en la niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural,

profundizando en aspectos clave de la historia emergente de la antropología de la infancia, sus preguntas substanciales y sus posibilidades.

En este sentido, los seis artículos aquí reunidos aportan perspectivas, conclusiones y críticas que proporcionan elementos de juicio fundamentales para la comprensión de los conceptos de niño y niña en la contemporaneidad. Al tiempo, dan cuenta de manera específica de los diversos procesos culturales en los que estos conceptos se producen, se dinamizan y coexisten en las complejas y múltiples prácticas que permiten su interacción, definición y formación.

El libro identifica y analiza, con profundidad histórica y epistemológica, las preguntas fundamentales sobre las formas como niños y niñas han sido objeto de

Quedamos a la espera de nuevos textos y revelaciones sobre lo que viene emergiendo en las trayectorias de sanación en Bogotá, con las ganas de seguir asistiendo a la revelación de las provocaciones que ejercen los diversos registros de la experiencia en el ritual, donde probablemente la estética cobre mayor valor para comprender la enfermedad y

sus nuevos itinerarios de sanación, donde “cumulgar con la indeterminación se convierte en un imperativo categórico si se quiere participar de estos sistemas de referencia” (p. 120).

MARÍA TERESA GARCÍA SCHLEGEL

Profesora Asistente

Universidad Distrital Francisco

José de Caldas, Colombia

MARITZA DÍAZ B. Y SOCORRO VÁSQUEZ (EDITORAS)

Contribuciones a la antropología de la infancia. La niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural

Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010. 130 páginas.

El creciente interés por los estudios sociales, históricos y humanistas en torno a la infancia ha generado en los últimos años una profusa literatura; a ella se suma este nuevo libro, una valiosa selección de artículos, en su mayoría de investigación, compilados por las editoras Maritza Díaz B. y Socorro Vásquez. *Contribuciones a la antropología de la infancia* ofrece significativos aportes para quienes, desde la antropología, nos ocupamos de la investigación en el campo etnográfico sobre los niños y las niñas. El libro brinda la oportunidad de conocer las discusiones, los referentes bibliográficos, las reflexiones y los resultados de investigaciones antropológicas, cuyo objeto de estudio se ha centrado con especial énfasis en la niñez como campo de agencia, autonomía y construcción cultural,

profundizando en aspectos clave de la historia emergente de la antropología de la infancia, sus preguntas substanciales y sus posibilidades.

En este sentido, los seis artículos aquí reunidos aportan perspectivas, conclusiones y críticas que proporcionan elementos de juicio fundamentales para la comprensión de los conceptos de niño y niña en la contemporaneidad. Al tiempo, dan cuenta de manera específica de los diversos procesos culturales en los que estos conceptos se producen, se dinamizan y coexisten en las complejas y múltiples prácticas que permiten su interacción, definición y formación.

El libro identifica y analiza, con profundidad histórica y epistemológica, las preguntas fundamentales sobre las formas como niños y niñas han sido objeto de

estudio de trabajos etnográficos. Muestra su ausencia o su presencia enriqueciendo la mirada crítica al concepto de niñez dado por las teorías del desarrollo cognitivo, concepto que por mucho tiempo se ha erigido y pretendido como universal y que ha acompañado de modo inevitable a la antropología durante buena parte de su historia; una concepción de la infancia que presupone que la niñez corresponde a estadios de inmadurez cognitiva y emocional, asociados a la relativa dependencia que el niño o la niña tienen de otros. Esta concepción invisibiliza su participación y protagonismo en las relaciones humanas, en las prácticas sociales y en la construcción de conocimiento, esto es, en la configuración de su ser y en su formación como sujetos históricos activos y autónomos.

Esta mirada crítica del libro se complementa con el abordaje de la noción de agencia infantil, de importante emergencia en los estudios sociales de las últimas décadas. Destaca la trascendencia del concepto de agencia como condición del niño y la niña; agencia propia de sujetos históricos que, como tales, poseen múltiples capacidades, conocimientos previos y que por tanto pueden incidir en las relaciones sociales. De esta forma, la agencia se asume desde la práctica etnográfica, a partir de la relación que se establece entre investigadores, niños y niñas, y así se encuentra en sus voces, en sus actos y en sus historias su protagonismo como constructores de interacciones sociales y de nociones sobre sus vidas y sus realidades.

Los diversos artículos recogen temáticas y aspectos centrales, tanto desde la discusión teórica como desde la reflexión y el diálogo académico actual y pertinente alrededor de las inquietudes substanciales que guiaron la acción antropológica. Así, en los escritos se encuentran sugerentes estrategias de trabajo con niños y niñas, sobre su concepción, sus caracterizaciones, sus representaciones, el lugar que ocupan en un contexto social tan complejo y problemático como el actual; se brindan hallazgos y discusiones sobre expresiones de agencia infantil y de tensiones sociales y políticas.

El primer artículo, “Autonomía sociocultural y el trabajo infantil indígena”, de François Correa, se introduce en la interesante discusión sobre si el trabajo indígena es aceptable, un tópico que, de cara al Marco Internacional de los Derechos Humanos, resulta primordial. Igualmente, el autor toma en consideración las ideas de infancia y de experiencia directa en el mundo indígena colombiano. El artículo hace notar las diferencias de ser niño, en cuanto a nociones e ideas, entre estos dos marcos de pensamiento. Además, señala la necesidad de observar con detalle el trabajo infantil indígena que se desarrolla por fuera del entorno comunitario y familiar, bajo diferentes prácticas heredadas del proceso de colonización y a través de la relación de subordinación entre comunidades indígenas y sociedades nacionales. Al respecto, el autor es claro al denunciar las condiciones

de desarraigo cultural, territorial y espiritual en que sobreviven los niños y niñas de las comunidades indígenas y señala que dichas condiciones son precisamente las responsables de situaciones que han incrementado el sometimiento y explotación infantil, que han dado lugar a “casi todas las formas de trabajo infantil indígena” desaprobadas por la Organización Internacional del Trabajo.

El segundo artículo, titulado “Agencia infantil y organización social y cultural del cuidado en Yauyos, Perú”, escrito por Jessaca Leinaweaver, presenta el análisis de la biografía de Elisa, una niña de Yauyos, provincia del departamento de Lima. La forma como se conoció a Elisa fue justamente el resultado de un trabajo de campo realizado por dos investigadores acompañados de la profesora Leinaweaver. La biografía articula tres elementos: uno de ellos es la búsqueda de “organización del cuidado en la que están inmersos los niños”; otro, la existencia o no existencia de la agencia infantil, esto en tanto se asume que los niños “piensan, interactúan y se portan como actores sociales creativos y competentes”, y finalmente, la identificación de “coyunturas vitales, o momentos claves”, que los investigadores analizan como fundamentales en la vida de la protagonista. El documento da pistas importantes para comprender la tensión presente entre los conceptos de agencia y las estructuras, en tanto estas últimas tienden a considerar la vida del niño definida y

predeterminada. Elisa muestra la paradoja de dicha tensión en la medida en que es al mismo tiempo cuidada, cuidadora y productora de sentidos, con voz y práctica en sus entornos cercanos.

Maritza Díaz, por su parte, presenta el artículo “La exploración asistida: orientación del conocimiento en la educación inicial de indígenas Cubeo del Amazonas”, en el que inicialmente da a conocer la interesante discusión sobre las concepciones de infancia en la antropología. Ofrece algunos datos claves de la historia de la Antropología de la Infancia, para luego dejar planteado un giro en las preguntas que esta disciplina se hace con respecto a los niños y las niñas. La autora presenta sus aprendizajes entre los Cubeo, en particular los relacionados con el vínculo del niño con la madre, con la comunidad y con el conocimiento, proceso que permite de modo progresivo “la auto percepción de ser sujeto colectivo”. A su vez, el vínculo y la interacción están definidos por los diálogos y, fundamentalmente, por las preguntas que la autora presenta mediante excelentes ejemplos de trozos de diario de campo y del análisis que de ellos se hace. Entre otras situaciones vitales, muestra la relación tranquila con el cuerpo, la consideración de un saber previo en el niño, la reconstrucción de lo acontecido, la valoración de la palabra, el protagonismo de la pregunta y el reconocimiento de potencialidades y capacidades como atributos del niño y de la niña.

De otro lado, en “Tras los arrullos infantiles indígenas, los espacios y los sonidos de la memoria, y la partitura de unas notas de campo”, Socorro Vásquez Cardozo hace un recuento de la experiencia poética que envuelve hacer trabajo de campo por distintos y diversos rincones del territorio colombiano, recopilando cantos y arrullos de los pueblos indígenas. Entre las voces de mujeres (algunas jóvenes, otras ancianas, madres, maestras y parteras) y las expresiones de consentimiento de hombres gobernadores de cabildo (*mamos*, y *taitas*), van emergiendo las prácticas de cuidado del niño que las comunidades denominan como las tradicionales; algunas aún visibles, otras olvidadas o reservadas a rituales. Es un escrito que relata la geografía del país, a través de los cantos y arrullos, en voces de mujeres colombianas.

María Claudia Duque, en “Las niñas y los niños, actores sociales investigando y construyendo saberes”, indaga sobre las razones que explican por qué los niños y niñas no han sido informantes confiables para la antropología. El artículo complementa de manera exhaustiva la historia de la antropología de la infancia realizada por Maritza Díaz, haciendo énfasis en la agencia infantil como posibilidad de considerar al niño o niña como un sujeto abierto, tal como lo propone Battaglia (citado en Duque, 2010, p. 88), involucrado en interacciones y relaciones sociales, con capacidad de transformar las situaciones.

Desde este referente, la autora presenta los resultados de sus investigaciones con la participación activa y protagónica de niños y niñas, específicamente respecto a los cambios de comida en niños y niñas inmigrantes en Estados Unidos y al castigo en la ciudad de Bogotá.

El artículo “Cartografía de los sentidos”, de Andrés Ramiro Lara, con base en un interesante diario de colores, da cuenta del proceso etnográfico vivido con niños y niñas de la Localidad de Usme, en la ciudad de Bogotá. La cartografía lograda en este proyecto presenta poéticamente la capacidad de los niños de configurar su territorio y de proponer transformaciones en él, una experiencia que revela el conocimiento previo que los niños tienen sobre el bienestar y la calidad de vida.

Sin lugar a dudas, el libro representa una efectiva contribución a la reflexión siempre necesaria en el ámbito académico y un paso más en la construcción de una historia de la antropología de la infancia en Colombia. Los artículos permiten hacer nuevas preguntas, tener nuevos referentes en los que se pueden reconocer las voces de los niños y las niñas, aproximarse a su incidencia en la construcción de cultura y en lo que ello encierra, en favor de la formación de su ser como sujetos históricos.

CLARA INÉS CARREÑO M.

Docente

Universidad de La Salle, Colombia

HÉCTOR GARCÍA BOTERO

Una historia de nuestros otros. Indígenas y antropólogos en el estudio de la diferencia cultural en Colombia (1880-1960)

Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 172 páginas.

A veces pareciera que la historia de la Antropología en Colombia fuera una metonimia de casi un siglo de luchas sociales y políticas de los grupos situados en la periferia de la sociedad nacional; que hubiera crecido y madurado con estos, adquirido de ellos su sentido, su “carácter”, y que sus fracturas fueran resultado de las pugnas políticas que implicaban visiones teóricas divergentes. Y aunque en repetidas ocasiones se ha convocado a la reflexión sobre la construcción del objeto de estudio por parte de la antropología en Colombia, se ha hecho para profundizar esas fracturas, que discurre entre la neutralidad y el compromiso. Además, buena parte de quienes han escrito sobre la historia de la antropología están orgánicamente implicados en ella, si bien no en sus textos, en los salones y los corredores universitarios, que hacen que esa fractura se asemeje a una herida.

Héctor García toma otra dirección para situarse al final en una relación complementaria a dicha mirada, y acaso siembra un manto de duda sobre la sustancialidad de la separación con la que se ha representado la historia de la antropología en Colombia. Su trabajo parte de una crítica al predominio de los trabajos institucionales y sociopolíticos en el

estudio de la historia de la antropología en nuestro país, que habían marginado el análisis de la disciplina como un discurso que construía al indígena como objeto de conocimiento experto. Sin embargo, tal problematización ya había sido varias veces señalada, lo que hace de su texto una re-teorización, desde el análisis posestructural de discusiones que otros autores, como Uribe, Pineda y Arocha, habían sugerido desde la década de 1980 y que más recientemente otros, como Vasco, Jimeno y Caviedes, habían encarado. Ello no hace que su trabajo sea innecesario. Al contrario, explora y sistematiza el proceso de construcción de la alteridad como objeto del saber experto de manera novedosa para nuestro medio e identifica categorías de análisis que se proyectan por fuera de su obra. Decir esto, sin embargo, no tiene piso si no profundizo en su propuesta.

Su objetivo es, entonces, analizar la especificidad de ese discurso en un periodo que va de 1880 a 1960, especificidad determinada por la pretensión de crear un conocimiento científico de la alteridad, que se presentó como autónomo de las condiciones políticas y sociales que lo rodearon. Agenda foucaultiana por excelencia, que sin embargo el autor hace dialogar con la teoría de los campos y la

crítica sobre la identidad de cierta vertiente de los estudios culturales. Para llevarlo a cabo, Héctor García realizó un cuidadoso seguimiento de fuentes primarias, para poder identificar qué categorías y metodologías constituyeron el sujeto *otro* como una entidad objetiva aislada del lugar de quien lo enunciaba, y a este último como el especialista que conocía a dicha entidad. Lo que el autor rastrea entonces es la formación de una episteme (un régimen de saber-poder) sobre el *otro* de la nación, un conjunto de relaciones discursivas que establecieron las condiciones de posibilidad de un saber sobre el indígena, alterizado en un momento y en un espacio determinados, que definían qué se conocía, quién lo conocía, sus procedimientos y sus categorías.

El trabajo distingue dos momentos de cientifización de la alteridad. El primero va de 1880 a la década de 1930 y fue protagonizado por intelectuales de la élite nacional, los letrados. El segundo momento, de institucionalización de la disciplina, comienza con la fundación de los institutos Etnológico Nacional e Indigenista de Colombia, a principios de la década de 1940, y acaba en la fundación de los departamentos de antropología de las universidades de los Andes y Nacional a comienzos de la década de 1960.

En ese primer momento, el discurso letrado sobre la alteridad encontró su nicho en la producción de la historia prehispánica y en las discusiones eugenésicas, ambas estrechamente ligadas con el

proyecto de nación de la hegemonía conservadora. La lectura de un número importante de fuentes le permitió al autor establecer unos “objetos de conocimiento” privilegiados —el arte prehispánico, la fisionomía y la lengua indígenas—, que los letrados describían con herramientas estadísticas, estilísticas y estéticas, con el fin de establecer un marco comparativo entre los diferentes grupos indígenas nacionales e insertarlos en la jerarquía evolucionista predominante en la época. Pero más allá de tal jerarquización, el autor identifica en el desarrollo intelectual y el “carácter” indígena —su tendencia natural a actuar (pacíficos, belicosos, trabajadores, vagos)—, las categorías con las que determinaron el aporte de los indígenas al carácter nacional en formación.

Acaso su análisis más sensible se da en lo que a la objetivación del cuerpo indígena se refiere. El autor muestra cómo la descripción estadística de los rasgos, pese a ser ya considerada insuficiente para explicar la divergencia evolutiva de los grupos humanos, era necesaria para establecer patrones empíricos de comparación y darle fundamento objetivo —científico— a la diferenciación racial de la nación. Dicho proceder relacionaba lo físico, lo ambiental y lo cultural en un solo modelo explicativo con base en la matemática; sin embargo, estaba íntimamente ligado a la descripción estética para integrar al cuerpo indígena en un solo discurso: el de la fisionomía. Alimentada por asociaciones ambientales, animales y

vegetales, la fisionomía permitía a los letrados generar un universo de valores alrededor de los indígenas y sus supuestas formas de vida, contrastando la grandeza de los indígenas prehispánicos con la miseria física, moral y material que imputaban a los contemporáneos, para diagnosticar su degeneración.

García Botero caracteriza el segundo momento por la redefinición del lugar del otro en la nación y en el discurso antropológico profesional, de modo que se valora a los indígenas contemporáneos como fuente legítima para conocer objetivamente su cultura. Pero, contrario a implicar una ruptura en la búsqueda del conocimiento objetivo de la alteridad, tal intento se fundó en la integración de métodos y categorías que aparecerían como garantes del conocimiento científico: la implantación del método etnográfico y la entronización del concepto relativista de cultura como presupuesto epistemológico de sus investigaciones. Por ello la tendencia de las etnografías nacionales de esas décadas al uso de informantes, a la transcripción masiva y a la descripción objetivante, así como la sustitución de los “objetos de conocimiento” letrados por las cuatro especialidades de la antropología —arqueología, lingüística, antropología física y social—, que impusieron métodos enfáticamente formalistas de descripción.

Este enfoque consolidó en Colombia la promesa boasiana de comprender al otro en sus propios términos, y hacer del

antropólogo un descriptor y transcriptor cultural que, evitando las elucubraciones evolucionistas, pretendía exponer datos con la menor intervención de su parte, garantizando su fidelidad. Lo que nos muestra el autor es que tal refinamiento metodológico sirvió para, una vez más, inferir y aislar las características propias o puras de aquellas que eran producto del contacto cultural con la sociedad nacional —la otra gran preocupación de la antropología de aquella época— y que experimentaban en sus trabajos de campo.

El tránsito de la explicación de la desigualdad civilizatoria a la descripción de la diferencia cultural se le aparece a García Botero, entonces, con un sustrato común. De su exposición sobre el modo de objetivación antropológico rescato la noción de pureza, que resulta de construir científicamente conjuntos discretos de características espirituales, físicas, sociales o culturales de un grupo. Dicha noción es, para el autor, consustancial a la matriz de saber-poder sobre la alteridad en la que surgió la antropología, que considero se prolonga y refuerza bajo el orden multicultural, en el que la disección de los grupos y movimientos sociales pasa por el escalpelo culturalista. Los dilemas actuales en torno a los derechos étnicos diferenciales, la racialización de las disputas interétnicas, así como el lugar del conocimiento experto antropológico en el ejercicio de la violencia simbólica del Estado seguramente están ligados a esa continuidad.

Por estas potencialidades, lamento que en el orden del texto se haya dejado para el final el diálogo con las reflexiones institucionales y políticas que dieron origen al interés del autor por el tema, en lugar de vincularlo con más fuerza en el cuerpo del texto. Aunque esa decisión pudo ser necesaria para la exposición ordenada de sus tesis, pareciera reproducir la separación entre antropología políticamente comprometida y antropología académica, que se viene consolidando desde la década de 1970, y a la cual le dedica sus últimas reflexiones. En cualquier caso, una articulación entre estas visiones demandará un esfuerzo de convergencia

que hasta ahora se hace posible con la aparición reciente de varios grupos de investigación dedicados a la historia de la antropología. Eso sí, el libro de Héctor García Botero brinda el material y el horizonte para continuar la labor de armar un mapa más complejo de la historia de la antropología en Colombia para la investigación y la enseñanza, campo en el que resulta especialmente valioso al superar la dispersión que ha caracterizado este campo de reflexión hasta años recientes.

JUAN FELIPE HOYOS G.

Antropólogo

Instituto Colombiano de Antropología

e Historia (ICANH), Colombia

MARÍA DEL ROSARIO GÓMEZ SÁNCHEZ
¿Criando mariposas o enfermedades? Proyectos de conservación y desarrollo con comunidades indígenas en la Amazonia colombiana.

Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 142 páginas.

Mi interés es mostrar algunos puntos de debate que nos deja *¿Criando mariposas o enfermedades?*... María del Rosario Gómez es bióloga de formación, veta que aparece claramente en el texto que nos presenta, sobre todo por su interés científico en las mariposas. Es difícil comentar un texto cuando los antecedentes y el objeto de su autora difieren de los propósitos disciplinares corrientes que nos ocupan, pero simultáneamente los temas que aborda son profundamente

sensibles a la reflexión de la antropología latinoamericana.

El libro presenta una gran cantidad de evidencias de cómo surge, y podría replicarse, la experiencia de producción y comercialización de mariposas. Por esto considero que es de gran interés para una antropología que analice las dimensiones recientes del emprendimiento y la búsqueda de beneficios económicos a través del posicionamiento de mercancías que, hasta ahora, parecerían fuera del alcance

Por estas potencialidades, lamento que en el orden del texto se haya dejado para el final el diálogo con las reflexiones institucionales y políticas que dieron origen al interés del autor por el tema, en lugar de vincularlo con más fuerza en el cuerpo del texto. Aunque esa decisión pudo ser necesaria para la exposición ordenada de sus tesis, pareciera reproducir la separación entre antropología políticamente comprometida y antropología académica, que se viene consolidando desde la década de 1970, y a la cual le dedica sus últimas reflexiones. En cualquier caso, una articulación entre estas visiones demandará un esfuerzo de convergencia

que hasta ahora se hace posible con la aparición reciente de varios grupos de investigación dedicados a la historia de la antropología. Eso sí, el libro de Héctor García Botero brinda el material y el horizonte para continuar la labor de armar un mapa más complejo de la historia de la antropología en Colombia para la investigación y la enseñanza, campo en el que resulta especialmente valioso al superar la dispersión que ha caracterizado este campo de reflexión hasta años recientes.

JUAN FELIPE HOYOS G.

Antropólogo

Instituto Colombiano de Antropología

e Historia (ICANH), Colombia

MARÍA DEL ROSARIO GÓMEZ SÁNCHEZ
¿Criando mariposas o enfermedades? Proyectos de conservación y desarrollo con comunidades indígenas en la Amazonia colombiana.

Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 142 páginas.

Mi interés es mostrar algunos puntos de debate que nos deja *¿Criando mariposas o enfermedades?*... María del Rosario Gómez es bióloga de formación, veta que aparece claramente en el texto que nos presenta, sobre todo por su interés científico en las mariposas. Es difícil comentar un texto cuando los antecedentes y el objeto de su autora difieren de los propósitos disciplinares corrientes que nos ocupan, pero simultáneamente los temas que aborda son profundamente

sensibles a la reflexión de la antropología latinoamericana.

El libro presenta una gran cantidad de evidencias de cómo surge, y podría replicarse, la experiencia de producción y comercialización de mariposas. Por esto considero que es de gran interés para una antropología que analice las dimensiones recientes del emprendimiento y la búsqueda de beneficios económicos a través del posicionamiento de mercancías que, hasta ahora, parecerían fuera del alcance

del capital. Desafortunadamente, la autora solo señala someramente esta problemática para hacer énfasis en la necesidad de considerar las particularidades sociales y culturales a la hora de ejecutar un proyecto.

El mérito del texto es mostrar la relación entre a) la viabilidad económica y biológica del cultivo de mariposas en la Amazonía colombiana, y b) el papel de las particularidades sociales y culturales de las comunidades indígenas. Esta relación es compleja porque el proyecto de cultivo que ella buscó desarrollar no se logró implementar, de forma tal que estas particularidades sociales y culturales resumen las razones de la inviabilidad *de hecho* del proyecto. En el libro hay una buena presentación de las particularidades del proyecto concreto pero pocas reflexiones académicas sobre proyectos de desarrollo; quizás sea por ello, me parece importante comentar algunas aristas que se dibujan en esta relación central del trabajo de Gómez.

La primera es que a pesar de la emocionalidad que expresa la autora respecto a las imágenes de ensueño que evocan las mariposas, esta sensibilidad no problematiza la propuesta fabril de producirlas para el mercado; de hecho, y paradójicamente, el gusto por ellas, ya sea desde la biología, desde el arte o desde la empresa, permite que estos animales puedan formar parte del circuito de compra venta mundial a partir de su cría. En este sentido, el proyecto productivo que el

libro documenta, más o menos detalladamente, presta un servicio para suplir demandas de consumidores especializados. Para la autora la mejor forma de evitar el tráfico y cacería ilegal es precisamente el cultivo. No obstante, el cultivo implica la formación de productores de bienes primarios que adquieran las capacidades para adelantar el negocio por su cuenta en un futuro. De tal forma, lo que parece sencillamente una buena idea de negocio, amigable con la naturaleza y con muchas otras ventajas comparativas, es en realidad un medio potencialmente efectivo para introducir o profundizar la precarización del empleo de trabajadores rurales.

La gravedad de lo anterior se ve incrementada por el hecho de que los trabajadores potenciales son pueblos indígenas. Aquí es necesario señalar que el texto adolece de referencias sólidas al marco histórico y etnográfico de Peña Roja, así como al marco legal nacional e internacional, que puedan mostrar a los lectores el contexto en el que se presentan proyectos de desarrollo como este. Solo hasta la página ciento diez (a veintidós páginas del final) el texto toma en cuenta la historia regional de Peña Roja, y se muestra una aproximación etnográfica discreta que aclara un poco la sensibilidad social de la autora. Antes de ello, el libro hace un recorrido por la Amazonía en busca de aquellos indígenas que sean receptivos al proyecto y que deseen implementarlo.

La sorpresa con que se trata el descubrimiento central del libro, que los

indígenas no conocen la metamorfosis de las mariposas y además consideran que los gusanos son portadores de enfermedad, es siempre un dato que pone en jaque la implementación del proyecto productivo. Pero esta sorpresa no se relaciona nunca con la categoría de “recurso natural” o “biodiversidad” en el curso de la investigación con los indígenas. La mínima interacción intercultural que se esperaría es la del saber biológico y el saber local respecto a qué son las mariposas. Por supuesto, esta reflexión ameritaría una conceptualización seria de la diversidad cultural, que presente la perspectiva de las gentes de la Amazonía y los espacios conflictivos que surgen cuando se enfrentan a la intervención de proyectos productivos.

Otra arista señalada de forma más decidida por la autora es la del desarrollo sostenible. En resumidas cuentas, se podría afirmar que parece necesario tomar distancia de la utopía de desarrollo sostenible. No solo por la contradicción entre el crecimiento económico basado en la extracción y la sostenibilidad medioambiental, sino también porque este tipo de desarrollo, por el hecho de autodefinirse como tal, no es sustancialmente mejor que otros. En este sentido es muy valiosa, y casi apocalíptica, la afirmación de cómo (p. 129).

la experiencia con las mariposas en Peña Roja demuestra que no en todos los contextos es cierto el supuesto de [que al poner la

biodiversidad y los servicios ambientales a un precio comercial, las fuerzas del mercado llevarán a conservarlos]. Por el contrario, el paso de las mariposas a mercancía puede generar, en el mediano a largo plazo, su extinción local.

Esta es, en mi opinión, la enseñanza central del trabajo: la ruptura con el triunfalismo del libre mercado y la evidencia de que la puesta en bolsa de bienes como las mariposas no es fructífera para los propósitos de la biología misma. Lo que no es claro en el libro es la importancia de esta tesis en relación con los debates antropológicos suscritos en los primeros capítulos, debates que son, las más de las veces, referencias teóricas desconectadas de la reflexión etnográfica. Incluso hay referencias textuales que no aparecen en la bibliografía.

Si bien la autora propone la disyuntiva de criar mariposas o criar enfermedades, estas son sencillamente las opciones explicativas de los actores del proyecto por una parte, y de los indígenas por otra. En un sentido autorial, Gómez no se aparta de su papel de técnica en defensa de su proyecto. Esto choca con la expectativa que crea el hecho de que el libro recoja su tesis de Maestría en Antropología. En realidad, para justipreciar el aporte del libro es necesario considerar entre paréntesis muchos aspectos inexplorados de carácter contextual. Por ejemplo: la especialidad del sistema de conocimiento

biológico y de proyectos aplicados; la incursión de este conocimiento a una sociedad que no lo ha solicitado o desconoce las consecuencias de ponerlo en marcha; el ejercicio profesional en territorios con jurisdicciones especiales y con pueblos indígenas; el concierto entre los intereses de corporaciones financiadoras y los intereses de investigación.

Finalmente, *¿Criando mariposas o enfermedades?... abre la puerta a una serie de discusiones latentes en la antropología contemporánea atinentes a la aplicación e intervención de proyectos sociales o económicos. Los indígenas de Peña Roja declararon que Gómez hizo brujería al convertir gusanos en mariposas; este hecho de riqueza etnográfica es solo una manifestación de las dificultades enormes para pisar un terreno firme en cuanto a la intervención frente a pueblos indígenas. Similarmente, como los gusanos traen la enfermedad, es una afrenta sostener que el proyecto es viable y dejar pasar las implicaciones que esto tiene para la gente. Estos hechos gozan de tanta profundidad de análisis que bien podrían ser el punto de partida, más que el punto de llegada, de una aproximación antropológica.*

Tan compleja es la aplicación de este proyecto, que solamente los jóvenes, llamados por el dinero fácil, se prestaron a trabajar transitoriamente en él. La controversia en la comunidad no es explícita en el libro, pero podemos suponer la oposición de otros sectores de Peña Roja. Lo que es bastante problemático es la búsqueda pasional de replicar el proyecto de cría de mariposas en un escenario favorable que, como cualquier otro proyecto, no solo tendrá una afectación importante en la vida de las personas y del medio ambiente, sino que delata la función subalterna, receptiva e inanimada que los proyectos imponen a los pueblos indígenas.

Como desarrollo y conservación forman esa dupla desafiante para los formuladores de proyectos, parece natural que estos surjan de especialidades y experticias para ser aplicados. Pero en realidad lo que la antropología puede mostrar, en relación con los pueblos indígenas, es la implacable necesidad de “crear a partir” de las particularidades sociales y culturales y no, cómo la autora señala, limitarnos a “considerar” las particularidades sociales y culturales.

DANIEL VELANDIA DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia

PERFIL ACADÉMICO DE LOS AUTORES DE MAGUARÉ, VOL. 25, N.º 2

HUON WARDLE

Doctor de Antropología Social de la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Director del Centro de Estudios Amerindios, Latinoamericanos y del Caribe (CAS) en la Universidad de St. Andrews, Escocia. Su trabajo antropológico incluye *An Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica* (2000) y, recientemente, con Nigel Rapport, la edición en 2010 de un número especial sobre la antropología y los recursos etnográficos del cosmopolitismo en la revista *Social Anthropology*. Su campo de investigación se ha centrado en el área del Caribe, la noción de cosmopolitismo, y una serie de trabajos que versan sobre la teoría antropológica y la historia de la disciplina.

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Ha investigado temas de música y etnografía, cultura popular y antropología del cuerpo y de la incorporación. Actualmente se interesa en particular por la relación entre cultura y naturaleza.

DANIELA CASTELLANOS MONTES

Candidata a Doctora en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de St. Andrews (Reino Unido) e investigadora adscrita al Centro de Estudios Amerindios de Latinoamérica y del Caribe (CAS) de esa misma universidad. Su trabajo etnográfico y etnoarqueológico entre comunidades rurales de los Andes Colombianos ha sido publicado por el Banco de la República y ha sido galardonado con el premio a la investigación de la artesanía de España y América del Cabildo de Tenerife, Islas Canarias. Sus intereses actuales de investigación comprenden temas de antropología del cuerpo y de los sentidos, materialidad, intersubjetividad, artesanos y envidia.

FERNANDO URBINA RANGEL

Pamplona, 1939. Graduado en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (1963), docente de esa misma universidad entre 1963 y 2004. Ha publicado alrededor de 130 títulos, entre libros (7) y artículos. Ha realizado exposiciones fotográficas individuales y recitales de poesía. Cuenta con más de dos mil fotografías publicadas. Especialista en mito, pensamiento indígena y arte rupestre.

LUIS CARLOS CASTRO RAMÍREZ

Candidato a Doctor en Antropología Social de la Universidad de los Andes. Investigador de la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud-Enfermedad (Grupo de Antropología Médica, Universidad de los Andes) y coordinador en la misma de la Línea de Sistemas Terapéuticos-Religiosos Afro.

JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ CUENCA

Doctor en Antropología Física del Instituto de Antropología y Etnografía de la Academia de Ciencias de Rusia. Profesor titular del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia y coordinador del Grupo de Investigación en Antropología Biológica (GIAB).

ANA LORENA RAMOS CÓRDOBA

Antropóloga de la Universidad Externado de Colombia. Ha participado como asistente de investigación en proyectos de la misma universidad en el campo de salud mental y saberes-prácticas médicas. Se ha desempeñado como profesional en atención psicosocial a población en situación de desplazamiento o en emergencia por desastre natural, en el Programa de Unidades Móviles —regional Bogotá— del ICBF en convenio con la OIM.

J. FLÁVIO FERREIRA

Magíster en antropología del Lisbon University Institute y estudiante del Doctorado de Pos-colonialismos en el CES (Centro de Estudios Sociales) de la Universidad de Coimbra, Portugal. Su interés académico actual es el estudio de la práctica de la curación en las religiones brasileñas afro-referenciadas

Carlos Alberto Uribe Tobón · Universidad de los Andes, Colombia
María Victoria Uribe Alarcón · Universidad de los Andes, Colombia
César Augusto Velandia · Universidad de los Andes, Colombia
Daniela Castellanos Monte · Universidad de St. Andrews, Escocia
Andrés Felipe Ospina Enciso · Universidad de los Andes, Colombia
Rosa Suárez Prieto · Universidad de los Andes, Colombia
Hernando Andrés Pulido Londoño · Universidad de los Andes, Colombia
Luis Rodríguez Castillo · Universidad Nacional Autónoma
de México, México
Carlos Andrés Meza Ramírez, Instituto Colombiano de Antropología
e Historia (ICANH), Colombia
Eugenia Villa Posse · Universidad de los Andes, Colombia
Zandra Pedraza Gómez · Universidad de los Andes, Colombia
Luis Alberto Suárez Guava · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Mónica Godoy Ferro · Universidad Externado de Colombia, Colombia
María Angélica Ospina Martínez · Universidad Externado de Colombia, Colombia
Pablo Wright · Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Facultad de Ciencias Humanas · Universidad Nacional de Colombia

Carlos Páramo Bonilla · Departamento de Antropología

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes¹: 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales;

3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por *Maguaré* entra en un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión final sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

1 Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.
2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré*, a través del correo: revistamaguare@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (120 palabras máximo) en español e inglés y, además, 6 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato png, jpg o tiff con resolución mínima de 300 ppi. Toda imagen, figura o tabla que no

sea autoría del investigador deberá contar con la autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la American Psychologist Association (APA), 6.ª edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998, p. 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán y López, 1997, p. 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982, pp. 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo de la American Psychologist Association con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary or partial results of a

scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mail: revista-maguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

¹ Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1,500 words (about 4 pages).
4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 120 words), annexed along with 6 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 ppi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note. This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 6th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998, p. 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997, p. 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002, p. 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982, pp. 11-12). The list of bibliographic references must follow the American Psychologist Association model with the modifications we have included for publications in Spanish. To consult some examples of the citation system, please refer to <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/about>, section *Normas de Presentación* of any issue.

ÍNDICE DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS PUBLICADOS
EN MAGUARÉ VOLUMEN 25 (2011)

	NÚMERO	PÁGINAS
ABADÍA, C., RUÍZ, H., ARIZA, K., MELO, M. Y PINILLA, M. ALGUNAS VIOLENCIAS DEL CAPITALISMO EN COLOMBIA. DISPOSITIVOS DE TORTURA Y AUTODESTRUCCIÓN <i>[The Violence of Capitalism in Colombia: Torture and Self-Destruction Mechanisms]</i>	1	203-240
CABRERA, F. "BALANCE CRÍTICO. SOBRE LAS ETNOGRAFÍAS DEL CAPITALISMO".	1	9-20
CASTRO, L. C. "ARREAR EL MUERTO": SOBRE LAS NOCIONES DE TRABAJO EN LAS RELIGIONES AFROCUBANAS PRACTICADAS EN BOGOTÁ <i>["Arrear the Dead": Notions of Trabajo in Afro-Cuban Religions Practiced in Bogotá]</i>	2	89-119
CUÉLLAR, M. POR TI ME ESTOY CONSUMIENDO: CUERPO, DESPECHO Y BRUJERÍA EN EL NORTE DEL TOLIMA <i>[I Am Wasting Away Because of You. Body, Unrequited Love, and Witchcraft in Northern Tolima]</i>	2	65-88
FERREIRA, J. F. TRANSNACIONALIZACIÓN Y (RE)APROPIACIÓN EN LAS RELIGIONES AFRO-BRASILEÑAS: UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE VIDA DE UN PAI-DE-SANTO <i>[Transnationalization and Reappropriation in Afro-Brazilian Religions: A Reconstruction of the Life History of a pai-de-santo]</i>	2	41-63
OSPINA MARTÍNEZ, M. A. DE ESCARABAJOS Y OTROS BICHOS: INTIMIDADES DEL PACIENTE MENTAL EN LOS LABERINTOS DEL CAPITALISMO BIOMÉDICO <i>[Of Beetles and Other Bugs: Private Narratives of Mental Patients Caught Up in the Labyrinth of Biomedical Capitalism]</i>	1	241-276
PÁRAMO BONILLA, C. EL CORRIDO DEL MINERO: HOMBRES Y GUACAS EN EL OCCIDENTE DE BOYACÁ <i>[The Corrido of the Miners: Men and Guacas in Western Boyacá]</i>	1	25-109

QUIROGA, D.

ENRIQUETA ROMERO, GUARDIANA DE LA MUERTE
[*Enriqueta Romero: Guardian of Death*]

1 279-300

SERJE, M. Y PINEDA CAMACHO, R.

“SOMOS INDIOS, SOMOS EMPRESARIOS, SOMOS PASTOS”:

UNA ETNOGRAFÍA DEL DESARROLLO EMPRESARIAL INDÍGENA
EN COLOMBIA

1 111-130

[*We Are Indians, We Are Entrepreneurs, We Are Pastos*: An Ethnography
of Indigenous Entrepreneurial Development in Colombia]

SUÁREZ GUAVA, L. A. “PRESENTACIÓN”.

1 7-8

RAMOS, A. L.

“HACER DE COMER” Y BRUJERÍA EN UNA POBLACIÓN RURAL

EN BOYACÁ: LA ENFERMEDAD POSTIZA

2 121-143

[*Food Preparation and Witchcraft in a Rural Town
in Boyacá: The Fake Disease*]

REYGADAS, L.

¿CAPITALISMO 2.0? ETNOGRAFÍA DE UNA EMPRESA
DEL MUNDO DIGITAL

1 165-202

[*Capitalism 2.0? Ethnography of a Digital Company*]

RODRÍGUEZ, J. V.

COSMOVISIÓN, CHAMANISMO Y RITUALIDAD EN EL MUNDO

PREHISPÁNICO DE COLOMBIA. ESPLENDOR, OCASO Y RENACIMIENTO

2 145-195

[*World View, Shamanism, and Ritual in Pre-Hispanic
Colombia: Splendor, Decline, and Renaissance*]

RODRÍGUEZ, L.

HACIA UNA ETNOGRAFÍA DE LA ACCIÓN PÚBLICA: DESAFÍOS

TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA ANTROPOLOGÍA PARA

EL ESTUDIO DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS CONTEMPORÁNEAS

1 131-163

[*Toward an Ethnography of Public Action:
Theoretical-Methodological Challenges Faced by Anthropology
in the Study of Contemporary Public Policies*]

URBINA, F.

LA COCA. PALABRAS-HOJA PARA CUIDAR EL MUNDO

2 199-225

[*The Coca Leaf. Words to Protect the World*]

WARDLE, H.

I, ME, MYSELF Y LOS DILEMAS DE LA VOLUNTAD

EN KINGSTON, JAMAICA

[*I, me, myself and the Dilemmas of the Will in Kingston, Jamaica*]

2 11-39