

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Museu Nacional  
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

*No Ilé Oggún e Yemayá:*  
*Reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia*  
Luis Guillermo Meza Álvarez

Rio de Janeiro  
2019

*No Ilé Oggún e Yemayá:  
Reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia*

**Luis Guillermo Meza Álvarez**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

**Orientador: Marcio Goldman**

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2019

**NO ILÉ OGGÚN E YEMAYÁ: REGLAS AFRO-CUBANAS, REDES E TRAMAS  
ESPIRITUAIS EM BOGOTÁ, COLÔMBIA.**

Luis Guillermo Meza Álvarez  
Orientador: Marcio Goldman

Tese de Doutorado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Marcio Goldman, (orientador)  
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Clara Mariani Flaksman (membro)  
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. María Elvira Díaz-Benítez (membro)  
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

---

Prof. Dr. Gabriel Banaggia de Souza (membro)  
PUC – Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Mariana Vitor Renou (membro)  
CEFET/RJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Luisa Elvira Belaunde Olschewski (Suplente)  
PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Ana Claudia Cruz da Silva (Suplente)  
DAN/UFF

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2019

MEZA ÁLVAREZ, Luis Guillermo.

No *Ilé Oggún e Yemayá: Reglas* afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2019.

x, 280 p.; 31 cm.

Orientador: Marcio Goldman.

Tese (doutorado) – UFRJ/ Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2019.

Referências Bibliográficas: pp. 250-267.

1. Religiões afro-cubanas 2. Bogotá-Colômbia 3. Etnografia 4. *Ilé Oggún e Yemayá*. I. Goldman, Marcio. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Moyugba Olofín, Moyugba Olorún, Moyugba Oloddumare

Olorún Alabosudayé, Alabosunilé

Olorún Alayé, Olorún Elemí

Aché, Moyugba Oloricha

Moyuba Echu Laroye,

Moyuba Elegguá

Moyuba Ochún,

Moyuba Obatalá,

Moyuba Yemyá

Araorún, ibá é layén t'orún

Ma Francisca

Magalis Cecilia Álvarez Ávila

Bogbo éggun

Ibaé

Dedicatória

À minha avó Pune, a meu pai Rafael Meza Barrios, a meus quatro irmãos, a meus onze sobrinhos (especialmente a María Alejandra) e minhas duas sobrinhas-netas.

## Agradecimentos

Começo por agradecer à Iyalocha e Apetebi de Orula, líder espiritual do Ilé Oggún e Yemayá, Fanny Quiñones Riascos. Madrinha, amiga, colega e companheira de luta, pelo carinho, acompanhamento e ensinamentos. Por meio dela conheci o trabalho de luta antirracista desenvolvido no sistema educativo, cujas concepções me chamaram poderosamente a atenção e cujos fios me aproximaram da Red de Ananse e de um universo de relações complexas, estimuladoras de reflexões e de solidariedades. Por meio dela me aproximei também de um universo espiritual pleno de relações entre pessoas e uma multiplicidade de seres e de uma família religiosa: o Ilé Oggún e Yemayá. A *Red* e o *Ilé* fazem parte também de minha trajetória acadêmica na pós-graduação. A dissertação de mestrado e a tese que agora apresento são uma espécie de obrigação religiosa e uma expressão do respeito, admiração e carinho por ela, sua trajetória e compromisso, e pelas redes das quais eu também faço parte.

Aos *awó* Orunmila Gustavo e Mateo, padrinhos, *mayores religiosos* e amigos com quem estou aprendendo a religião, a quem fui conhecendo aos poucos e vi crescer como religiosos, como profissionais e como pessoas.

À tia Ruby, amiga, colega e religiosa, minha admiração e agradecimento pela disposição de compartilhar comigo sua trajetória, experiências e reflexões. Aos religiosos, *abures* e amigos Armando e Malkom.

Às colegas, amigas e companheiras fundadoras da Red de Ananse, Fanny, Ruby, Maruja e Dona Carmen, pela abertura e recebimento, pela generosidade e por compartilhar comigo suas histórias e seu saber.

A todos os *abures* do Ilé Oggún e Yemayá, que são também meus *mayores religiosos*: Sami, Angélica, Carmencita, Liliana, Javier, Yovana, Lucha, Jhon Edward, tio Frutto, Ruben, Irma, Nelson, Santiago, Sonia, Luciana, Julian, Catalina, Totoya, assim como as *abures* mais novas Soraya, Vanessa e Carol. Pelos momentos compartilhados, disposição para as conversas, solidariedade, pelas experiências vividas e pelas boas energias enviadas na fase final da tese.

A meu futuro *oyugbona* Leo Sosa Fuentes, por sua alegre, fresca e doce presença e pelas inúmeras risadas que ele bem sabe provocar nas pessoas.

A Luis Carlos Castro Ramírez, pela abertura à conversa e disposição para estudar a religião afro e pelo espaço Línea Afro, onde pude conhecer muita coisa e a muitas pessoas.

Aos religiosos e pessoas de outras casas ou com vínculos com essas práticas com quem entrei em contato em diferentes momentos e que concordaram em falar comigo entre os anos 2013 e 2016: Adrián Gómez, Luis Carlos Lizcano, Pedro Ramírez, Mauricio Lemus, Tony Castañeda, Jimmy Vieira, Alexandra Riveros, Leticia Mena.

Aos colegas e amigos que fiz na pós-graduação: Carla Semedo, Tatiane Figueredo dos Santos, Cauê Fraga Machado, Bia Arruda, Lucas Marques, Samara Freire, Carolina Castelitti.

Aos colegas do NAnSi: Gabriel, Lucas, Luiza, Mauricio, Clarice, Vladimir, Eric, Paula, Natalia Velloso, Noshua Amoras e Olavo Pinto.

Aos colegas colombianos que conheci no Rio de Janeiro: Catalina Revollo; Johana Pardo, Daniel Fortes e Fidel; Johana Salazar, Andrés e Antônia; Natalia Quiceno e Juan Gabriel Acosta; Juan Pablo Sierra Tapiro e Sergio Quintero; Jenny Fonseca; María Rossi.

Aos amigos e colegas da experiência de vida em terra carioca: Rita Santos, Katiane Silva e Aruã Silva Vargas; Marine Corde, Marta Antunes e Willy; Pablo Antunha Barbosa.

De novo, à Profa. Rita Santos, pela amizade, solidariedade, disposição, conversas, cuidado e pelo acompanhamento nessa experiência nordestina. Também nesses trânsitos de cidades, agradeço ao premiado professor Paulo Victor Leite Lopes, pela amizade e por tornar mais agradável a experiência potiguar.

À minha cunhada Helena Facundo, pelo carinho, as boas conversas, as risadas, sua solidariedade, disposição, acolhida no seu apartamento, as bebidas espirituosas, as viagens, os momentos compartilhados em tantos anos, pela generosidade e assessoria médica.

É claro, a Angela Facundo. Minha companheira de viagem na vida, nos estudos e migração na geografia latino-americana, principal interlocutora na análise do campo das experiências cotidianas da vida e da política dessa região do mundo em que nascemos, crescemos, vivemos, gostamos e sonhamos. Essa experiência brasileira e esse momento de encerramento de um longo processo não teria sido possível sem meu feliz encontro com ela. Agradeço-te o carinho, a companhia, a escuta, a disposição, paciência, o estímulo à minha formação acadêmica e desenvolvimento espiritual, teu apoio, tua voz e escuta, tuas ideias, tuas histórias, tua família e amigos, teus sonhos, tuas inquietudes, tua leitura, pela caminhada juntos.

Agradeço também a Marcio Goldman, meu orientador, por quem guardo profunda admiração e respeito. Sou grato pelo acompanhamento, pela disposição, paciência, finas observações e suas sempre estimulantes aulas e reflexões em outros espaços acadêmicos e conversas.

Agradeço às doutoras María Elvira Díaz Benítez, Clara Mariani Flaksman, Mariana Vitor Renou e ao doutor Gabriel Banaggia pela gentileza de participarem na minha banca, além das professoras doutoras Ana Claudia Cruz da Silva e Luisa Elvira Belaunde Olschewski por participarem como suplentes.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa de doutorado concedida. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ (PPGAS/MN/UFRJ) pelo suporte acadêmico.

Agradeço a todos os funcionários do PPGAS/MN e da biblioteca. Na secretaria agradeço especialmente a Adriana, Anderson e Afonso.



## RESUMO

Procurei com essa tese construir uma etnografia da formação de uma casa religiosa em Bogotá: o *Ilé Oggún e Yemayá*, cujos integrantes se consagraram em quatro *reglas* afro-cubanas (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Ocha e Ifá), duas das quais (Ocha e Ifá) mais aprofundadas na prática e na experiência dos interlocutores. Essa experiência religiosa significou um esforço da minha parte para entender as relações diferenciadas das pessoas com cada uma dessas *reglas* em termos de tratamento, vínculos e intensidade e a rede de relações que por sua vez elas configuram com outras pessoas e seres. Assim, considerei que a trajetória de vida de cada um dos integrantes da casa, incluídos seus movimentos geográficos, se traduziu numa trama diferenciada com cada uma dessas *reglas*. Uma das principais características do campo e da etnografia resultante é o fato de que a casa religiosa – o *Ilé* – está em processo de construção. Assim, mais do que uma etnografia de uma casa consolidada, etnografei o processo da sua formação.

**Palavras-chave:** Religiões afro-cubanas; Bogotá, Colômbia; Etnografia; *Ilé Oggún e Yemayá*.

## ABSTRACT

In this work, I have attempted to construct an ethnography of the formation of a religious house in Bogota: the *Ilé Oggún e Yemayá*, whose members were consecrated in four Afro-Cuban *reglas* (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Ocha and Ifá), two of which (Ocha and Ifá) were more profoundly present in the practice and experience of the interlocutors. This religious experience has meant an effort on my part to understand the differentiated relationships of people with each of these *reglas* in terms of their treatment, connections, and intensity, and the network of relationships that, in turn, they configure with other people and beings. Thus, I have considered that the trajectory of each one of the members of the house, including their geographical movements, has resulted in a differentiated relation with each of these *reglas*. One of the main characteristics of the field and the resulting ethnography is the fact that the religious house – the *Ilé* – is under construction. Thus, more than an ethnography of an already settled house, I have made an ethnography of the process.

**Key words:** Afro-Cuban religions; Bogotá, Colombia; Ethnography; *Ilé Oggún e Yemayá*

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1 CAMINHOS, VIAS, SINAIS</b> .....	28
1.1 Percebendo sinais.....	29
1.3 <i>Santería</i> , religião ioruba e <i>orichas</i> em Bogotá.....	42
1.4 <i>Orichas</i> e população negra em Bogotá.....	46
1.5 Religiões afro-cubanas na Colômbia: antecedente histórico e memória de uma prática.....	61
1.6 As vias de chegada .....	68
1.6.1 Outras vias de chegada e outras vias para a abordagem.....	75
<b>2 TRAJETÓRIAS, CONSAGRAÇÕES E REDES</b> .....	79
2.1 Tumaco, Pacífico Sul, origem social e subjetividade de mulheres negras.....	80
2.2 UPN e a mobilização pela legislação afro-colombiana em Bogotá.....	93
2.3 Início de um caminho religioso nas <i>Reglas Afro-cubanas</i> .....	101
2.4 Encontro com o Yoruba Andabo: política, música e religião.....	103
2.5 Pelos caminhos da prática religiosa afro-cubana: Palo Monte e <i>misas espirituales</i> .....	108
2.6 Consagrações.....	115
2.7 Ano de <i>yaboraje</i> .....	121
2.8 A Red de Ananse e a espiritualidade .....	126
2.9 Antirracismo e espiritualidade .....	132
<b>3 TRAMA ESPIRITUAL, CASA E FAMÍLIA</b> .....	139
3.1 ‘Mais velhos’ e ‘mais novos’ .....	140
3.2 Vias de aproximação .....	143
3.3 A caminho da cerimônia de <i>kariocha</i> .....	150
3.4 Experiências de <i>yaboraje</i> .....	165
3.5 Festas .....	174
3.6 Família religiosa.....	183
3.7 Parentescos.....	190
<b>4 GEOGRAFIA ESPIRITUAL: ESPAÇOS E RITUAIS</b> .....	195
4.1 Seres que transformam o espaço.....	195
4.2 Oggún pede destaque .....	200

4.3 <i>Égguns</i> e <i>orichas</i> : ontologias distintas .....	205
4.4 <i>Égguns</i> , <i>nfumbe</i> e <i>orichas</i> : seres com os quais tratam <i>reglas</i> diferentes.....	209
4.5 Seres, <i>reglas</i> e <i>tierras</i> .....	213
4.6 Relações entre <i>reglas</i> e <i>tierras</i> .....	217
4.7 Entrega de <i>Elekes</i> .....	218
4.8 <i>Awokafan/Ikofá</i> e Guerreiros.....	226
4.9 <i>Misa</i> com caldeirão espiritual e <i>misa</i> para caldeirão espiritual .....	232
4.10 Alteridade, diálogos, relações .....	235
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	245
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	250
ANEXO I – PERCENTUAL DE POPULAÇÃO AFRO-COLOMBIANA E SUA DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA.....	268
ANEXO II – REGIÕES DA COLÔMBIA .....	269
APÊNDICE A – LUGARES DE ORIGEM DAS FUNDADORAS .....	270
APÊNDICE B – PESSOAS.....	271
APÊNDICE C – FOTOS.....	272
APÊNDICE D – ORIXÁS.....	274
APÊNDICE E – GLOSSÁRIO.....	276

## INTRODUÇÃO

Nesta tese procuro documentar as características das práticas do que a literatura antropológica chama de religiões afro-cubanas e sua presença, vista como relativamente recente no cenário religioso/espiritual colombiano, por meio de uma etnografia que tem no Ilé Oggún e Yemayá seu caso privilegiado de pesquisa. O *Ilé* é chefiado por Fanny Quiñones, uma mulher negra, ativista antirracista, docente, mãe, com consagrações em quatro *Reglas* afro-cubanas (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, *Regla* de Ocha e *Regla* de Ifá), *Iyalocha* (ialorixá) e *Apetebi* de Orula.

Busco aqui mostrar a experiência de acompanhamento de um processo de formação de uma casa religiosa na cidade de Bogotá, Colômbia, que surgiu no seio da Red de Ananse, coletivo de docentes pesquisadoras e ativistas antirracistas, a partir do qual emergiriam os componentes que aos poucos se aproximariam dessas religiões e se tornariam os primeiros iniciados, maioritários e integrantes permanentes do *Ilé*. Embora a trajetória religiosa das integrantes da Red de Ananse, especialmente de suas *fundadoras*, tenha coincidido em grande parte com o processo de formação da *Red*, cada iniciativa e processo organizativo teve seus momentos, lógicas e dinâmicas diferenciadas. Na presente tese também procuro mostrar – entre outros assuntos – como isso aconteceu e quais as características dessa relação, que consegui acompanhar nos últimos anos.

\*\*\*

Durante o mestrado, familiarizado já com a disciplina antropológica e com o método etnográfico, me propus a levar a sério o que as pessoas da Red de Ananse tinham e têm para dizer sobre assuntos tão gerais e ao mesmo tempo tão específicos na prática das integrantes desse coletivo: política, pesquisa, ativismo, antirracismo e espiritualidade. O trabalho de campo realizado junto à Red de Ananse me permitiu documentar o modo peculiar por meio do qual esse coletivo conecta, articula e organiza assuntos tão diferentes entre si. O registro da experiência vital das fundadoras da Red de Ananse em meio a assuntos tão distintos, pensados e construídos de modo tão complexo por elas, resultou na dissertação de mestrado intitulada *Etnografando a Red de Ananse: Política, Pesquisa e espiritualidade afro-colombianas* (Meza Álvarez, 2014), defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, vinculado à UFRJ.

Esse primeiro exercício etnográfico permitiu situar-me num ponto de conexão de âmbitos, níveis e universos tão diferentes e habilmente articulados pela Red de Ananse. É nesse ponto que, nesta ocasião, me proponho traçar os fios de uma configuração específica: os vínculos que ligam pessoas da Red de Ananse com as religiões afro-cubanas (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Regla de Ocha e Regla de Ifá) e, especialmente, o Ilé Oggún e Yemayá como uma nova trama de relações que está em construção. Esse foi o propósito da pesquisa de doutorado e constitui o objeto desta tese.

\*\*\*

Nesse sentido, esta tese de doutorado é o resultado de um processo de pesquisa iniciado no ano de 2013 com e sobre a Red de Ananse. Naquela dissertação me interessei em descrever como a Red de Ananse articulava nas suas ações as preocupações e interesses por assuntos, redes e espaços muito diferentes e que geralmente são pensados como sendo separados: ensino, militância, ativismo, espiritualidade, pesquisa, luta antirracista, entre outros. Naquele trabalho procurei mostrar como no cotidiano da Red de Ananse todas aquelas questões eram pensadas, acionadas e concretizadas em práticas. Para tanto privilegiei um tipo de trabalho em que ganharam destaque as histórias, as concepções e as propostas das integrantes daquele grupo a partir de quatro personagens centrais, que eu chamei de *fundadoras*, quatro mulheres negras, as mais antigas naquele momento e criadoras do grupo: Fanny, Ruby, María del Carmen e Maruja.

Os diferentes assuntos, dimensões, iniciativas, questões, práticas e interesses do grupo foram articulados na dissertação em três capítulos: Política, Pesquisa e Espiritualidade. Nesses capítulos procurei destacar as trajetórias destas mulheres, suas buscas, seus compromissos e as ações realizadas a partir de suas experiências na capital do país (Bogotá) como mulheres oriundas de regiões com maioria de população negra na Colômbia, visando apresentar a experiência vital que levou à formação da Red de Ananse, central para entender suas escolhas e posturas em termos políticos, programáticos e existenciais. Embora cada capítulo tenha por título uma categoria, em cada uma das seções os diferentes elementos que faziam e continuam a fazer parte do cotidiano da Red de Ananse se articulam de diferentes maneiras e, de modo hierárquico, ao redor de tais categorias.

Tais categorias surgiram a partir da pesquisa de campo. As experiências vitais das fundadoras e suas narrativas junto à experiência do pesquisador em campo foram organizadas de modo a destacar a experiência de formação de um coletivo no qual as histórias de seus

integrantes se encontram com a história e as histórias da nação, a cultura regional e nacional, as questões relacionadas com a imagem sobre o negro/afro, a imagem predominante da nação colombiana e a identidade nacional, geralmente num sentido crítico, questionador.

\*\*\*

O assunto da espiritualidade/religiosidade<sup>1</sup> ou, mais especificamente, o vínculo de integrantes da Red de Ananse com o universo espiritual (*orichas, égguns, nfumbe*), foi abordado no terceiro capítulo da dissertação, mas sem muito aprofundamento, devido ao limite próprio de uma dissertação. Essa questão tornou-se central para a pesquisa de doutorado na medida em que esse assunto também ganhou cada vez mais centralidade para uma grande parte de integrantes da *Red*. Sem dúvida, o fato de a diretora da *Red* estar envolvida com as religiões afro-cubanas e reivindicá-las como uma alternativa ao pensamento judaico-cristão presente na sociedade colombiana e como uma importante filosofia para a vida cotidiana, além do inegável magnetismo da presença dela nesse coletivo, fez com que a prática espiritual/religiosa tomasse grande destaque na dinâmica de relacionamento cotidiano dos integrantes da *Red*. As características daquela prática e, especialmente, um novo tipo de relação (madrinha-afilhados) fizeram com que progressivamente a relação com os *orichas* e outros seres espirituais fosse se consolidando e por essa via uma comunidade fosse se formando com outras lógicas, referenciais, compromissos, relações, vínculos e novas pessoas. Isso mudou as dinâmicas e tempos do trabalho com a Red de Ananse, mas não implicou rupturas, até porque grande parte de integrantes do *Ilé* também integram a Red de Ananse e também porque esses dois processos organizativos foram concomitantes; não necessariamente misturados, mas nunca foram excludentes.

Sendo a casa da diretora da Red de Ananse (Fanny) o principal espaço de encontro e de trabalho para o coletivo, embora não exclusivo, este foi se tornando o lugar da ação

---

<sup>1</sup> Os termos *espiritualidade* e *religiosidade* também são usados nessa tese. Foram muito utilizados em campo e, por vezes, são intercambiáveis, embora o termo 'espiritualidade' seja o mais usado. Segundo o que pude registrar em campo, expressa uma relação que as pessoas têm com seres cuja presença é pensada como próxima, com relações cotidianas, digamos, íntimas; um entendimento da relação com seres sobrenaturais voltada para a existência no presente, sem esperanças de salvação futuras. Embora também seja vista como uma filosofia de vida num sentido amplo, a ênfase recai na solução de problemas no presente. Também sugere um sentido não institucional de uma prática espiritual/religiosa não ligada a uma organização maior e com presença nacional ou transnacional. Em relação, pode pensar-se como oposto à imagem de religião representada pela Igreja Católica. Também é pensada por Fanny e seus filhos como referência de e para a resistência em variados âmbitos e em relação com vários aspectos, que por motivos de espaço não abordarei aqui.

espiritual/religiosa, conforme a diretora fez as consagrações nas diferentes *Reglas* afro-cubanas. Com o passar dos anos e, mais especificamente, com o progressivo envolvimento dela com aquelas religiões (as consagrações, iniciações e o acúmulo de experiência baseada na prática continuada do exercício espiritual/religioso), a casa dela foi se tornando um *Ilé*, uma *casa religiosa*, como ela começou a chamá-la em 2015. É do processo de formação deste *Ilé* que esta tese trata. Embora outros elementos da atividade da *Red* sempre estejam presentes, o foco é colocado na experiência espiritual/religiosa, no processo de formação de uma comunidade religiosa (*casa religiosa*) e nas características de um novo tecido de relações que implica outras lógicas, afetos, compromissos, dinâmicas e relações, seres e forças sobrenaturais.

\*\*\*

Mesmo antes do início de minha pesquisa de campo para o doutorado, Fanny já havia me falado de seu desejo de que eu fizesse uma pesquisa sobre o *Ilé*. E isso se confirmou quando eu cheguei a comentar com ela, logo no início da pesquisa de campo em finais de março de 2015, sobre o meu interesse em focar a pesquisa na experiência de formação da *casa religiosa*. Nesse sentido, houve coincidência de propósitos. De fato, naquele momento ela deu alguns palpites sobre temas que poderiam ser interessantes para destacar, assim como fez algumas sugestões sobre integrantes do *Ilé* com quem seria bom que eu falasse. Aproveitei aquele primeiro encontro para explicar qual seria o tipo de trabalho que eu iria fazer: basicamente acompanhar a vida do *Ilé*, a experiência cotidiana dos membros da casa (dela e de seus filhos como líderes religiosos, assim como dos afilhados e consulentes que circulavam pela casa), os rituais; mas deixando claro que mais do que descrever os rituais me interessava conhecer as concepções, interpretações e explicações que os integrantes da *casa* fazem a respeito de sua própria prática. E, é claro, também reiterei meu compromisso de não revelar detalhes das cerimônias e rituais e, especialmente, frisei meu compromisso de sempre perguntar a ela antes de escrever ou falar em espaços acadêmicos sobre tais assuntos.

Essa explicitação de propósitos era necessária já que durante a pesquisa de mestrado, a escrita da dissertação e os anos seguintes, ficou claro para mim o estilo reservado dos líderes religiosos da *casa*. Há uma clara proibição de fazer registros de áudio e vídeo de qualquer tipo de cerimônia, mesmo as públicas (como as festas para alguns *orichas*), assim como um cuidado ao falar do que é feito ritualmente para pessoas que não são consideradas ‘da casa’ e, em geral, para as pessoas que não tenham passado já por algumas das cerimônias, o que se aplica – em



geral – para os integrantes do *Ilé*. Embora na internet possam se encontrar informações sobre rituais, cerimônias, procedimentos, listas de elementos e ingredientes, assim como vídeos de cerimônias e outros registros de atividades religiosas ligadas a práticas afro-cubanas, isso é claramente desestimulado desde o início no *Ilé*.

O fato de o tema ter sido colocado pela mesma *Iyalocha* não me pegou completamente de surpresa, já que, durante a pesquisa de mestrado, ela tinha expressado em várias ocasiões a necessidade de que a sua *casa religiosa* escrevesse a respeito da *religião* para se posicionar diante de ‘charlatões’ que ela via que estavam aparecendo por aí à medida que cada vez mais pessoas em Bogotá, especificamente colombianos, estavam se iniciando nas religiões afro-cubanas. Nesse sentido, uma tese sobre o *Ilé* poderia contribuir com o propósito mais geral de dar a conhecer um posicionamento e uma experiência muito particular de prática religiosa numa *casa* que é vista por essa *Iyalocha* como sendo tradicionalista.

Por outro lado, o fato de conhecer Fanny, seus filhos, sua irmã e outros familiares, também religiosos, há alguns anos, além da minha aproximação e trabalho com a Red de Ananse desde o ano 2009 e, mais especialmente, pela experiência de pesquisa durante o mestrado, sem dúvida facilitou que eu colocasse o foco nessa questão. Ajudou também o fato de eu não apenas ter acompanhado algumas cerimônias desde 2009, mas especialmente ter participado num processo de envolvimento progressivo com essas práticas espirituais/religiosas mesmo antes de ter qualquer interesse acadêmico, profissional, no assunto, e, nesse sentido, ter passado por algumas consagrações em algumas dessas religiões como parte de um *caminho religioso* que estou trilhando junto com os integrantes do *Ilé*.

Isso sem dúvida tem gerado confiança, facilitado progressivamente a comunicação (uma melhor disposição por parte dos religiosos mais experientes para falar comigo sobre religião, além de uma certa linguagem especializada que aos poucos vou conhecendo) e fortalecido uma relação de colegas, amigos e de madrinha-afilhado, baseada sem dúvida em afetos. Essa relação implica compromissos, responsabilidades, obrigações, observação de regras e reconhecimento de limites, mas também cuidados, solidariedade e, de certo ponto de vista, alguns privilégios. Por exemplo, essa relação tem possibilitado situações importantes não apenas no nível pessoal (para uma pessoa curiosa), mas para a pesquisa, como a possibilidade de acompanhar Fanny na visita a dois terreiros na região metropolitana da cidade do Rio de Janeiro em setembro de 2014, em que pude conhecer de perto alguns *babalorixás* e *iyalorixás* de dois terreiros de candomblé

queto<sup>2</sup>; participar de conversas sobre características das religiões de matriz africana no Brasil e na Colômbia; poder visitar algumas casas destinadas aos orixás naqueles terreiros, escutar a respeito de detalhes sobre rituais; identificar semelhanças e diferenças, elementos presentes num país e aparentemente ausentes no outro, etc. Algo parecido aconteceu com a visita de Fanny e seus dois filhos (*babalawos*) e sua irmã Ruby (também consagrada em várias *Reglas* afro-cubanas) junto a outros integrantes do *Ilé* no terreiro de candomblé angola Bate Folha na cidade de Salvador (BA) em agosto de 2015<sup>3</sup>. Naquela mesma passagem por Salvador, pude acompanhar conversas entre esse grupo de pessoas e um candomblecista da cidade do Rio de Janeiro que coincidentemente também estava na mesma casa que ofereceu hospedagem solidária ao grupo<sup>4</sup>, assim como também pude presenciar o encontro com Zé Diabo<sup>5</sup> na oficina dele no centro histórico daquela cidade, para onde fomos gentilmente levados – os dois filhos *babalawos* de Fanny, Jhon (integrante do *Ilé*) e eu – pelo colega antropólogo Lucas Marques. Também acompanhei conversas de Fanny e algumas afilhadas dela com uma colega antropóloga e candomblecista Samara Freire, que em 2015 fez pesquisa de campo na Colômbia.

Além disso, acredito que uma atitude de respeito de minha parte e especialmente uma disposição para a participação ativa no trabalho desenvolvido pelo coletivo tanto na *Red* quanto

---

<sup>2</sup> Foi Catalina Revollo, amiga colombiana e naquele momento doutoranda na UFRJ, quem fez o contato com sua colega de doutorado Dulce Santoro, que, por sua vez, fez a ponte com o babalorixá Alexandre Fiore Cheuen do Terreiro Ilê Àṣẹ̀ Ìgbà Omi (casa onde se cultua a força das águas) em São João de Meriti. Luís Lourenço, irmão de religião de Dulce, também esteve presente e nos acompanhou, dias depois, na visita ao Mercado de Madureira e ao terreiro Ilé Omolú e Oxum em São João de Meriti. Durante uma festa no terreiro, Fabiana Lima, equede do Ilé, foi quem apresentou Fanny a Mãe Meninazinha de Oxum. Claudia Miranda, docente na UniRio, foi quem apresentou Fanny a Fabiana.

<sup>3</sup> Aproveito para agradecer a Angela Facundo pelo contato com a colega colombiana Yeimi Alzate Lopez, cujo companheiro Toni Duarte – músico, irmão e integrante do grupo de Gerônimo Santana – tem vínculo com o terreiro Bate Folha. Durante a visita ao terreiro, Yeimi fez a tradução consecutiva.

<sup>4</sup> Aproveito para agradecer à artista, ativista e colega Vera Lopes que gentilmente abriu para o grupo seu apartamento no bairro Dois de Julho por intermediação da colega pesquisadora Vera Rodrigues da Silva, aonde fomos bem acolhidos e orientados pela atriz, professora e arte-educadora Natalyne Santos, seu amigo Carlinhos e suas amigas Francis e Débora.

<sup>5</sup> José Adário Dos Santos, mais conhecido como Zé Diabo, é um mestre ferreiro que constrói ferramentas para os orixás do candomblé na oficina situada nos Arcos da Montanha na Ladeira da Conceição da Praia, que liga a Cidade Baixa com a Cidade Alta no centro histórico de Salvador. Antes da ida, eu havia falado sobre ele para Fanny e seus filhos, a partir do que eu tinha escutado em apresentações da pesquisa no NAnSi e da defesa da dissertação que o colega Lucas Marques havia realizado, baseada numa pesquisa de vários anos com Zé Diabo em Salvador (ver Marques 2016). Infelizmente Fanny teve que retornar antes a Bogotá e, portanto, não conseguiu conhecê-lo. Tendo ideia de quem se tratava, eles pediram para o ferreiro e religioso fazer dois instrumentos para Oggún e que seu Zé Diabo não tinha prontos, mas que fez na hora. Eles falaram como queriam as ferramentas e a partir dali seu Zé as fez surgir do fogo, sem proteção, pegando nas peças sem luvas, com muita tranquilidade e domínio. Gustavo, que estudou cinema, aproveitou para tirar algumas fotos. Assim, vi ao vivo o que já tinha assistido numa curta-metragem do colega Lucas, o que foi um momento impressionante, já que pude vê-lo em pleno ato criativo. Após aquilo, Gustavo disse que não tinha dúvida que o ferreiro era mesmo filho de Oggún. Aos visitantes Zé Diabo presenteou com alguns agogôs e depois houve uma conversa no boteco que fica a alguns metros da oficina. Tempo depois, soube que aquelas oficinas localizadas naquela ladeira estavam sob ameaça de despejo. Ver por exemplo a matéria sobre o assunto, ilustrada com fotos de Lucas Marques ('Os ferreiros...' 2014).

no *Ilé* devem ter contribuído para o fortalecimento dessa relação, assim como para a qualidade da experiência de pesquisa de campo, com características de proximidade, intensidade e detalhe. No caso da relação com a Red de Ananse a partir de 2009, num processo ao longo dos anos, eu assumi diferentes responsabilidades em tarefas, projetos, eventos e outras iniciativas: secretaria, tradução, redação, assessoria, guia, comunicação, entre outros, que se somaram à de pesquisador e à de uma espécie de organizador/documentador da trajetória da *Red* num primeiro momento e, atualmente, do *Ilé Oggún e Yemayá*.

Esse tipo de envolvimento e relação de trabalho com a Red de Ananse, assumindo várias responsabilidades, é a maneira que para mim faz mais sentido no intuito de acompanhar uma experiência vital com fins investigativos, conhecer trabalhando e contribuindo com as atividades em que o coletivo está envolvido. Ao mesmo tempo, é isso que o grupo espera que façam as pessoas novas e com interesse no coletivo. Embora ninguém seja obrigado a trabalhar e se envolver no trabalho do grupo, não vejo outra maneira de conhecer em detalhe o que eles fazem e refletem a respeito do que fazem, especialmente se tratando da prática religiosa, na qual o segredo é elemento constitutivo e em que só durante o desenrolar das atividades cotidianas é que os religiosos falam a respeito do que fazem naquele momento – e possivelmente não voltarão a falar no assunto. É esse o modo de relacionamento que para mim faz sentido e com o qual acredito que estou levando mais a sério um coletivo que é altamente ativo; é o modo de relacionamento com o qual me sinto mais à vontade.

Como já mencionei, esse modo de relacionamento implica uma postura de respeito e de compromisso com as ações do coletivo, no qual eu tenho um vínculo que foi construído de um modo particular. Ou seja, não apareci apenas para pesquisar sobre eles. Nesse processo, primeiro como colega e muito posteriormente como pesquisador, fui me envolvendo com as pessoas, com o grupo, com os seres e com as forças que fazem parte do mundo da Red de Ananse e do *Ilé Oggún e Yemayá*. E, sem dúvida e como uma consequência desse relacionamento, o pesquisador vai se transformando, às vezes sem perceber o quanto isso tem acontecido, nem a sua magnitude. É também por isso que eu sou visto como *sendo da casa*: pelo tempo interagindo com as pessoas da *Red* e do *Ilé*, pela participação ativa nos rituais (nos quais me é possível participar segundo minha experiência e conhecimento), por ter passado por consagrações religiosas como outros integrantes, porque algumas dessas consagrações me tornaram afilhado de Fanny em *Regla de Ocha* e de seus dois filhos *babalawos* em Ifá, assim como me tornaram um *abure* (irmão) dos integrantes do *Ilé*.

Essa relação que tenho tanto com a *Red* quanto com o *Ilé* abre algumas possibilidades e coloca alguns limites. Do início eu sou relacionado com o grupo e com sua postura política, assim como com os líderes religiosos do *Ilé*. Querendo ou não eu sou relacionado, avaliado, associado e colocado como compartilhando posicionamentos e atos das pessoas que participam dele, assim como também sou relacionado com quaisquer tensões que algumas pessoas possam ter com outros integrantes do *Ilé*, mesmo sem eu ter ciência do motivo, qualquer que este seja. Especialmente se levarmos em conta que, durante o ano de 2015, Fanny foi responsável pela Direção de Assuntos Étnicos da Prefeitura de Bogotá, cargo disputado por outras pessoas de outros coletivos afro-colombianos, alguns líderes de povos indígenas da cidade e com as tensões sempre presentes nesse âmbito, fica fácil entender a existência daquelas leituras a respeito de pessoas percebidas como sendo próximas de Fanny. Isso ligado a uma certa desconfiança básica que parece ser habitual entre os *religiosos* claramente fez com que eu não pudesse ter a possibilidade de conversar, em 2015 e 2016, com outros praticantes, especialmente com aqueles que se auto-identificam como negros/afro-colombianos e que eu conheço e me conhecem faz alguns anos. Isso não necessariamente é um problema em si e faz parte de toda relação entre humanos. De fato, no meu caso, me ajudou bastante a centrar o foco no *Ilé* e a mudar uma parte importante do meu propósito inicial de pesquisa.

\*\*\*

Inicialmente, eu pensava que seria possível traçar o campo das religiões afro-cubanas na Colômbia, mais especificamente em Bogotá. Mesmo com a abertura que Fanny colocou no nosso primeiro encontro, eu ainda pensava que seria possível conhecer outros religiosos e outras casas. Mas, rapidamente, me deparei com a dificuldade no acesso aos religiosos colombianos e, especialmente, aos cubanos residentes em Bogotá; alguns religiosos com quem consegui falar faziam referência a outros religiosos colombianos ou cubanos, mas nunca ofereceram me passar os dados de contato ou desconversavam a esse respeito. Noutro momento, já imerso na dinâmica intensa do *Ilé*, eu ainda pensava que seria possível e interessante conhecer outras trajetórias e experiências de religiosos. Conversas com meu orientador no primeiro ano da pesquisa sinalizavam para eu pensar se isso era necessário. O próprio campo já tinha falado mais alto e, na altura da qualificação, aquela opção ficou muito mais clara para mim. Avaliando a própria experiência até aquele momento, houve uma identificação da impossibilidade de fazer pesquisa de campo em várias casas e, especialmente, o número e a velocidade de acontecimentos da

dinâmica do Ilé Oggún e Yemayá foram muito eloquentes para que eu focasse as energias, a observação e participação (que já estava acontecendo intensa e cotidianamente) neste *Ilé*.

Assim sendo, a opção tomada nessa tese é focar numa *casa religiosa* a fim de documentar sua formação, as redes que possibilitaram os vínculos com as religiões afro-cubanas, as motivações e experiências pessoais da aproximação com essas práticas e com a *casa*, a organização e funções no *Ilé*, entre outros assuntos. O intuito aqui é descrever um processo de um *Ilé* que está nascendo, que já nasceu, mas que ainda não completou sua formação. Por isso a ênfase etnográfica da tese e o detalhe das dinâmicas de uma comunidade que compartilha variados espaços de ação e vínculos para além da atividade ritual, acompanhando as reflexões e interpretações que os integrantes do *Ilé* fazem constantemente sobre sua própria prática, recusando qualquer postura que busque dar primazia ao discurso do pesquisador em relação a dos interlocutores. Em termos gerais, essa escolha compartilha as conclusões de trabalhos de Goldman (2005:120; 2009:121,130; 2011:423,424) e Banaggia (2008:193-207; 2015:14-16).

Outra razão importante para essa escolha é o fato de essa também ser uma tese escrita por uma pessoa ‘da casa’, um autor envolvido com a trama narrada. Assim sendo, o texto também pode ser pensado como uma espécie de obrigação religiosa com Fanny como líder espiritual, com os membros de sua família de sangue (os filhos Mateo e Gustavo, sua irmã Ruby, os sobrinhos Armando e Malkom), os integrantes do *Ilé* e irmãos de religião, com os seres com os quais se relacionam, assim como com a Red de Ananse. Isso implica não apenas o compromisso de manter o segredo, mas também algumas expectativas sobre a qualidade da imagem e a visão de mundo dos integrantes do *Ilé* que, com certeza, serão também leitores críticos da tese; assim como explica o detalhamento na apresentação das pessoas, redes e organizações de que participam. Isso coloca alguns desafios, mas também é um estímulo para a construção da trama etnográfica. Aqui optei por atentar às experiências vitais dos integrantes do *Ilé*, seguindo suas narrativas sobre as motivações e aproximações com as *reglas* afro-cubanas, destacando que estas não são lineares, são plurais, e com elas busco fazer as conexões entre questões e temas que aqui constituem o contexto para interpretar o mesmo contexto em que os próprios *religiosos* constroem. Uma ‘disposição entremeada’, como afirma Banaggia, em que não há necessidade de acrescentar explicações porque é uma narrativa plena de agentes com suas reflexões, hipóteses e reflexões (Banaggia, 2015:18).

Nesse sentido, na tese decidi abrir mão de dar conta do campo, bem como da origem e formação das chamadas religiões afro-cubanas, assim como de qualquer tentativa de traçar o contexto histórico da chegada de tais práticas na Colômbia. Portanto, as questões mais gerais relacionadas com o campo religioso e com o contexto nacional serão subordinadas à etnografia e serão abordadas no seu devido momento e espaço. Também, não se objetiva aqui realizar comparações com outros contextos etnográficos como o brasileiro, cubano ou os de países em que essas práticas chegaram nas últimas décadas do século XX ou início do século XXI, como Venezuela, México, Alemanha, Espanha, Chile, Peru, Bolívia, entre outros. A referência a Cuba é feita em relação ao contexto colombiano. Assim, o recurso à literatura cubana ou brasileira será pontual, em doses homeopáticas, a fim de dar inteligibilidade à narrativa e apontar possíveis conexões e relações com o tema que estiver sendo abordado. Em todo caso, mesmo que o trabalho não se pretenda generalizável, o caso estudado aqui pode ilustrar algumas similaridades com outras casas religiosas, em outros lugares, outros países, um trabalho que bem pode ser realizado no futuro.

Embora o propósito de traçar o campo das religiões afro-cubanas na Colômbia seja muito ambicioso, continuo a pensar que merece uma abordagem mais aprofundada sobre esse e outros motivos (dados pelo mesmo campo, a bibliografia existente neste momento e a própria experiência de pesquisa), assim como relacionar aquele exame com a opção seguida nesta tese, com base em uma argumentação que atenta e destaca a necessidade de se fazer um investimento etnográfico para o estudo da presença dessas práticas naquele país. Por questões de espaço, não abordo aqui tal discussão, mas no primeiro capítulo desta tese, como já disse, subordinada à experiência da pesquisa de campo. Mas, antes de apresentar a estrutura e o propósito de cada capítulo, julgo importante mencionar muito brevemente as condições e circunstâncias em que foi feita a pesquisa.

\*\*\*

As condições da pesquisa não foram as ideais: os cortes realizados por parte do governo federal em 2015 fizeram com que o PPGAS/MN/UFRJ, entre outros programas e unidades acadêmicas, não contasse com recursos para financiamento de pesquisa (o chamado auxílio-pesquisa). Assim sendo, só com a bolsa de doutorado e com o apoio financeiro de minha companheira foi possível realizar a pesquisa de campo e assumir todas as despesas que esta

implicou (passagens, transporte, alimentação, entre outros). Essas condições tornaram impossível acompanhar as iniciações e outras cerimônias realizadas por integrantes do *Ilé* em Havana (Cuba) em dezembro de 2015 e janeiro de 2016, o que era parte do propósito inicial. Apesar dessa limitação, o material de base para a escrita da tese é constituído maioritariamente pelo diário de campo construído durante cerca de onze meses entre o final do mês de março de 2015 e meados de fevereiro de 2016, assim como de mais dois curtos períodos de campo entre setembro e outubro de 2016 e junho e julho de 2017. A esse material soma-se uma parte do diário de campo da pesquisa de mestrado relativa à categoria *espiritualidade* e que não utilizei na dissertação, assim como notas e registros realizados durante a visita de Fanny ao Rio de Janeiro em 2014 e diversas comunicações que mantive com ela e outros integrantes do *Ilé* nos últimos anos.

Por outro lado, o fato de ser considerado ‘da casa’ me permitiu não apenas participar de cerimônias públicas e privadas (a maioria), mas acompanhar o antes, o durante e o depois de rituais, reuniões e encontros casuais nos quais participei, observei e me envolvi: compra dos elementos necessários para os rituais em diversos lugares da cidade (ervas, animais para o sacrifício, velas, tecidos, bebidas, etc.), preparação dos espaços (especialmente no apartamento de Fanny), colaboração no enfeite da sala para as festas, limpeza dos animais (após sacrifício), limpeza dos espaços após os rituais e festas, comida e descanso após os rituais.

Também, após algumas atividades, pude conversar descontraidamente sobre causos, as contingências dos preparativos, o desenvolvimento de rituais, reuniões e encontros, o significado de algumas ações, anedotas sobre os mesmos rituais e sobre a vida cotidiana, palpites sobre o ‘anjo da guarda’ de algumas pessoas, entre outros. Justamente por ser considerado ‘da casa’ pude estar presente em conversas que não necessariamente diziam respeito a mim ou à pesquisa, assim como pude coincidir e acompanhar algumas afilhadas que durante o ano 2015 estavam no ano de *yaboraje*, ou seja, no primeiro ano após as cerimônias de iniciação em *Regla de Ocha*, no qual a pessoa deve observar um conjunto de regras (com uma pequena diferença entre homens e mulheres) nesse período considerado de *sacrifício* para o neófito: vestir-se inteiramente de branco durante um ano e mais dezesseis dias, evitar o contato físico com as pessoas (não abraçar, não dar a mão e, em geral, não tocar em ninguém), não dançar e não ir para festas a menos que seja numa cerimônia religiosa, sempre ter a cabeça coberta, sair de casa após às 6 horas da manhã e estar em casa um pouco antes das 6 horas da tarde (18h), ficar sob teto quando o relógio marcar o meio-dia, seguir restrições alimentares, entre outros.

Por outro lado, além de aproveitar os sólidos contatos que já existiam com a Red de Ananse e especialmente com Fanny Quiñones, eu consegui entrar em contato com alguns religiosos, alguns cubanos e outros colombianos iniciados em Cuba na *Regla de Ocha* e em *Ifá*, a partir do espaço de estudo e discussão chamado Línea Afro, que durante alguns anos realizou-se na sede da Pastoral Afro-Colombiana em Bogotá, o qual tinha nove anos de existência no momento da pesquisa e pelo qual já passaram pesquisadores e religiosos (cubanos e colombianos). Conheci o Línea Afro em 2013 durante a pesquisa de mestrado, mas foi propriamente em 2015 que eu pude acompanhar e participar da maioria das sessões do segundo semestre daquele ano.

O Línea Afro é dirigido pelo antropólogo colombiano Luis Carlos Castro Ramírez, que é uma das poucas pessoas que tem pesquisado e publicado mais sobre as quatro religiões afro-cubanas presentes na Colômbia. Por meio dele e de alguns praticantes que participam desse espaço, pude conhecer alguns religiosos responsáveis por ‘casas religiosas’ em Bogotá, assim como também pude participar de festas a convite de alguns desses religiosos. Esses contatos foram importantes para ter acesso a outros religiosos e propor conversas e até entrevistas, apesar do receio para falar sobre suas trajetórias religiosas e de uma atitude de reserva para falar sobre ou para possibilitar o contato com outros religiosos; mesmo assim, eu pude realizar algumas entrevistas durante o primeiro ano de campo, quando ainda pensava ser possível traçar o campo das religiões afro-cubanas em Bogotá. Sendo a base desta tese o diário de campo construído na base da experiência vivida com o Ilé Oggún e Yemayá, tais entrevistas não serão utilizadas no corpo do texto, apenas referências pontuais servirão para ilustrar a existência de similaridades e diferenças, assim como outras opções e interpretações.

Durante a pesquisa de campo pude acompanhar: festas religiosas, sendo a maioria delas na casa de Fanny e de alguns integrantes do *Ilé*, afilhadas ou afilhados dela, assim como algumas em casas de outros religiosos (sendo a maioria colombianos e poucos cubanos); rituais (a maioria na casa de Fanny); trabalho de escritório de Fanny, em reuniões e outras atividades durante vários meses de 2015 como parte do trabalho que ela fazia na Direção de Assuntos Étnicos da Prefeitura de Bogotá; palestras e falas de Fanny em espaços acadêmicos e organizativos; entre outros. Acompanhei aniversários de santo dos integrantes do *Ilé*, tanto dos líderes religiosos quanto de afilhadas e afilhados, a maioria realizadas no apartamento de Fanny e, eventualmente, em casa de outros integrantes do *Ilé*; *misas espirituales*, a maioria realizada na casa de Fanny; cerimônias de tambor e *cajón* em casas de outros religiosos, alguns na companhia de Fanny e outros integrantes do *Ilé*; algumas cerimônias de entrega de *elekes* (fios



de conta) e pelo menos uma de *awofakan* e *ikofá* (*Mano* de Orula) na casa de Fanny; *rogamientos de cabeça*, limpezas e sacrifícios; festas para alguns *orichas*, sendo a maioria na casa de Fanny e poucas a convite de outros religiosos vinculados a outras casas; participei de algumas consultas com *Ifá*; participei das atividades e iniciativas da Red de Ananse; entre outros tantos espaços e atividades.

\*\*\*

Esta tese, enfim, está organizada em quatro capítulos. Cada um deles mostrará elementos do processo de formação do *Ilé Oggún* e *Yemayá* e algumas de suas características a partir das experiências e histórias de seus principais protagonistas: contatos, vínculos, redes e iniciação dos maiores religiosos da casa; formação do *Ilé* e vinculação de novos iniciados; formação de uma *casa religiosa*, funções e organização religiosa; seres, espaços rituais e presença de *Reglas*; entre os principais assuntos.

O primeiro capítulo, contudo, terá um papel um pouco diferente: nele abordarei algumas questões sobre a pesquisa sobre tais práticas suscitadas pela leitura da bibliografia existente até hoje sobre estas religiões e alguns assuntos relativos ao seu estudo na Colômbia, a partir da experiência de campo que embasa esta tese.

Assim, com base no material de campo e de exemplos pontuais, no primeiro capítulo apresentarei mais detalhadamente a opção tomada nesta tese como proposta e resposta tanto à quantidade e características dos estudos existentes neste momento sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia quanto às próprias características do objeto, relações e redes que se pretende estudar, suas condições atuais e possibilidades.

No segundo capítulo procurarei, com base nas narrativas da trajetória da madrinha e líder espiritual, reconstruir a trajetória religiosa de Fanny Quiñones (*omo Oggún*) a partir de seu envolvimento com o Palo Monte e sua iniciação nessa *Regla* no início da década de 1990. Também tentarei seguir os encontros e eventos que possibilitaram a sequência de iniciações nas diferentes *Reglas* (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Regla de Ocha e Regla de *Ifá*) tanto dela quanto de seus dois filhos *babalawos*. A tese acompanhará a ênfase na Regla de Ocha e Regla de *Ifá* ou lado ioruba da casa feita pelos líderes e integrantes do *Ilé*, o que implica um maior detalhamento das situações rituais e narrativas em relação a essas *tierras* ou *reglas*.

No terceiro capítulo examinarei a organização social da casa religiosa, ou seja, descreverei os cargos, as pessoas e as funções religiosas. Para isso, atentarei para a concepção

própria sobre a relação entre os ‘mais velhos’ e os ‘mais novos’ ou entre os que têm mais tempo e menos tempo de iniciação na religião, os deveres da madrinha e padrinhos em relação com seus afilhados e destes últimos para com os primeiros, num entendimento que deriva tanto de uma concepção mística das relações entre uns e outros (com noções de tradição, ancestralidade e aprendizado) quanto de uma relação com as ideias de família religiosa e suas implicações em termos de expectativa de comportamento e de solidariedade. Também atentarei para a divisão sexual do trabalho religioso e descreverei como antes, durante e depois das cerimônias são distribuídas as tarefas. Com isso apontarei para as concepções sobre o cosmos e para as noções envolvidas de complementariedade e solidariedade, mostrando ao mesmo tempo que há um claro reconhecimento das hierarquias baseadas na experiência religiosa, nos anos de iniciação e, sobretudo, no conhecimento religioso.

No quarto capítulo buscarei explorar as relações cotidianas entre as chamadas *Reglas* e os espaços rituais que estas (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Ocha e Ifá) ocupam nas casas de *religiosos*, tendo como referência central o apartamento de Fanny. Com isso procurarei explorar a lógica da separação de espaços rituais e o lugar dos objetos religiosos no apartamento de Fanny Quiñones, lugar de moradia e de atividade ritual do Ilé Oggún e Yemayá. Ou seja, discutirei as lógicas da divisão de espaços e relações entre as *reglas* no cotidiano dos religiosos desse *Ilé*.

\*\*\*

Por fim, gostaria de explicitar as convenções e notações gráficas utilizadas ao longo da tese. Utilizo as aspas duplas para relativizar palavras e expressões, próprias na maioria das vezes. As aspas simples serão empregadas para apontar palavras, expressões e citações de pessoas e autores, assim como também títulos de atividades acadêmicas. Os itálicos são usados em alguns títulos de livros em outras línguas, assim como para palavras ou expressões do âmbito religioso oriundas do espanhol cubano ou do ioruba para os quais nem sempre é possível encontrar o termo equivalente em português brasileiro, como, por exemplo, a palavra *regla*. Utilizarei os termos religiosos e de orixás na forma mais usada na literatura sobre religiões afro-cubanas. Nomes como Red de Ananse e Ilé Oggún e Yemayá não serão escritos em itálico; ainda assim, quando for utilizada apenas a primeira palavra dos nomes, estes irão em itálico, por exemplo *Red* e *Ilé*. O mesmo acontece com os nomes de orixás tal como geralmente aparecem

na literatura acadêmica e não acadêmica. Quando possível, serão relacionados os termos religiosos brasileiros equivalentes.

Além disso, na maioria das vezes, utilizo os nomes próprios das pessoas mais citadas ao longo da tese, integrantes do Ilé Oggún e Yemayá, como aceito por eles após consulta individual com os mais citados e uma coletiva com os menos citados. Em geral, busco não expor detalhes da vida pessoal e religiosa. Apenas em poucos casos, utilizo nomes fictícios para aquelas pessoas que aparecem menos no texto e com os quais não consegui ter um retorno a tempo em relação a esse assunto. No momento de fazer referência a tensões entre pessoas e problemas pessoais e espirituais mais delicados, apenas farei uma menção geral ao assunto e não identificarei as pessoas.

Os anexos e apêndices serão dedicados a vários temas. Os anexos incluem alguns mapas sobre a população afro-colombiana, percentual, distribuição geográfica e regiões da Colômbia. O primeiro apêndice será um breve perfil dos integrantes do *Ilé* mencionados reiterativamente no texto. O segundo será dedicado algumas imagens da *Red* e algumas fotos do *Ilé*. O terceiro é dedicado aos seres e forças sobrenaturais das *reglas* afro-cubanas cultuadas no *Ilé*. O quarto é um glossário. Apesar de a etnografia ser o resultado de um tipo de trabalho que se baseia nas relações de convívio com outras pessoas para a construção da trama etnográfica, a escrita é um trabalho individual. Ciente disso, peço desculpas a meus interlocutores e ao leitor pelos possíveis erros presentes ao longo do texto.

## 1 CAMINHOS, VIAS, SINAIS

Para começar, eu gostaria de abordar neste capítulo algumas questões surgidas durante a pesquisa de campo que podem auxiliar na compreensão do tema de que trata essa tese. Durante a pesquisa de campo e na revisão da literatura sobre religiões afro-cubanas presentes na Colômbia apareceram alguns assuntos que remeteram a questões sobre a origem e chegada dessas práticas (bem como as vias para tal), o contexto sócio-político que teria influenciado em sua chegada e recepção, as possíveis relações com as populações afro-colombianas, entre outras. Tais assuntos, quando levados em conta no processo de pesquisa, implicam não apenas recortes, mas também posicionamentos e concepções sobre o que significa pesquisar tais práticas, assim como escolhas do pesquisador em relação aos modos de abordagem dos objetos de pesquisa, que, no caso, são pessoas com suas concepções, interpretações, redes e seres de variados tipos que lhes acompanham. Nesse capítulo, essas questões serão abordadas com base na experiência de campo junto aos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá.

Não pretendo apresentar aqui um exame minucioso de todas as questões surgidas no campo, nem fazer um quadro teórico ou um exame detalhado da bibliografia sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia. Trata-se apenas de apresentar algumas questões que identifiquei no campo, colocadas tanto por diversos interlocutores ao longo dos anos quanto pela bibliografia, e que considero importantes para pensar possíveis alternativas de pesquisa sobre tais práticas, dentro do que considero ser um novo campo de pesquisa que se abre para as ciências sociais na Colômbia. Optei aqui por fazer uma apresentação desse campo a partir de uma experiência ‘situada’, conforme entendida por Haraway (1995), a fim de fundamentar uma abordagem dessas questões esclarecendo as variadas fontes das inquietações que as suscitam como condição da produção de conhecimento sobre um campo em que também estou envolvido, um conhecimento ligado ao contexto e à subjetividade que constituem o ponto de partida das questões aqui tratadas.

Nesse sentido, o que aqui proponho é mais um diálogo com a bibliografia atualmente disponível a partir da minha experiência de campo no Ilé Oggún e Yemayá, sem deixar de mencionar alguns elementos que poderiam ser explorados em futuras pesquisas, com outras condições, recursos e ferramentas e até por outras pessoas. Nesse sentido, este capítulo – e de maneira geral, esta tese – não pretende apresentar um panorama, tampouco uma expressão de uma “norma”, origem, fonte primordial, nem o estado atual do campo. Como mencionado, o foco é colocado na formação de um *Ilé* cujos integrantes têm vínculos com as chamadas

religiões ou *reglas* afro-cubanas, privilegiando as narrativas como base da construção da trama etnográfica, subordinando a esta o recurso à literatura sobre religiões afro-americanas, mais especificamente a cubana, vista a partir do contexto colombiano.

Apresentar uma retrospectiva de alguns eventos que ocorreram durante a pesquisa e vínculo com as pessoas e as religiões afro-cubanas que desenvolvi até o momento presente – num exercício de juntar *a posteriori* pontos de uma experiência numa sequência inteligível – pode ser muito útil para o propósito deste capítulo. Essa retrospectiva parcial não segue uma narrativa linear nem cronológica, apenas se apoia em eventos que me permitem apresentar, num primeiro momento, algumas questões identificadas no processo de pesquisa e diante das quais tive que tomar decisões metodológicas com base na própria experiência de campo. A partir disso, discutirei como foram abordadas, na bibliografia existente sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, as questões sobre a presença dessas práticas, identificando temas por meio dos quais seja possível conhecer mais sobre essas religiões naquele país e, enfim, realizar um diálogo a partir do material da minha pesquisa.

### 1.1 Percebendo sinais

Entre 2008, ano que marca o início de minha curiosidade pelas religiões afro-americanas, e o período final da pesquisa de campo de doutorado (encerrada em junho de 2017), tive a sensação de estar conhecendo cada vez mais pessoas envolvidas com as religiões afro-cubanas em Bogotá. Algumas eu já conhecia antes de seu envolvimento com essas práticas, outras fui conhecendo durante a pesquisa, e a maioria delas, com certeza, eu desconheço. Essa, sem dúvida, é uma percepção subjetiva e não estatística, mas também se baseia numa observação atenta, que teve algumas implicações para a pesquisa e para os posicionamentos que apresento na tese, como mostrarei a seguir.

O primeiro contato, ou melhor, a primeira vez em que estive em um mesmo lugar com pessoas vinculadas com religiões afro-cubanas (pessoas iniciadas, pelo menos, em alguma delas) foi numa palestra sobre *santería* ministrada por um *religioso*<sup>6</sup> cubano – homem negro, médico e especialista em terapias alternativas – no marco da programação de atividades da exposição Velórios e Santos Vivos, que foi exibida de 21 de agosto a 2 de novembro de 2008

---

<sup>6</sup> Termo preferido pelos praticantes para se referirem a si mesmos. Geralmente se refere a uma pessoa que tem um vínculo com a *religião* porque já passou pelo menos por uma cerimônia ou *consagração* (como receber colares ou fios de conta, *guerreiros*, Mano de Orula ou iniciação em Palo Monte, Regla de Ocha ou Ifá). Aproveito para sugerir a consulta ao glossário localizado nos anexos.

no Museu Nacional da Colômbia e na qual eu trabalhei como guia. Meses depois, eu recebi o primeiro convite por parte de Fanny para comparecer a uma cerimônia religiosa na casa de um outro cubano, Luis Milanés – homem *negro*, docente de educação física e ex-atleta –, em dezembro daquele mesmo ano. Ambos eventos, que já mencionei em outro lugar (Meza Alvarez 2014:11), contaram com a presença ativa das irmãs Fanny e Ruby Quiñones<sup>7</sup>.

Talvez naquela época eu já tivesse visto uns *guerreiros*<sup>8</sup> na entrada de um apartamento de um *religioso* e ativista afro-colombiano onde também morava um colega de militância universitária do movimento social afro-colombiano, mas naquele momento – possivelmente entre os anos 2006-2007 – não lhes dei muita atenção e, na verdade, a visita durou poucos minutos. Anos depois, já interessado em pesquisar sobre o tema, durante a pesquisa de mestrado, em 2013, fui recebido no apartamento desse mesmo ativista, Jimmy Vieira, *religioso* afro-colombiano<sup>9</sup>, *babalawo* ou sacerdote de Ifá, para conversar sobre seu vínculo com as religiões afro-cubanas. Entre um período e outro, contudo, consegui conhecer poucos *religiosos*, a não ser os integrantes<sup>10</sup> da Red de Ananse. Aqui é importante dizer que cheguei no Brasil em 2010 e só consegui ir para a Colômbia em 2013, justamente para realizar a pesquisa de campo do mestrado. Entre os anos 2013 e 2017, fora os períodos de campo já mencionados, consegui ir para Bogotá pelo menos uma vez ao ano. Durante esses anos (2013-2017), algumas pessoas conhecidas vincularam-se com essas religiões no sentido das principais

---

<sup>7</sup> Agora lembro que o primeiro escrito que li sobre os *orichas* e a *santería* cubana foi um texto de poucas páginas que apareceu no final de uma publicação de ciências sociais chamada *Revista Huellas* da *Universidad del Norte* de Barranquilla, Colômbia. Aquilo foi no ano 2001, se não me engano. Fora aquele texto, no marco da exposição supracitada eu conheci textos muito gerais em que contavam um pouco sobre a religião dos *orichas* e apresentavam alguns *patakies/pataquis* ou histórias míticas relacionadas com essas divindades.

<sup>8</sup> *Guerreiros* são entidades que entrega o *babalawo*. São: Echu, Oggún e Ochosi, além de Ósun. Podem ser entregues numa única cerimônia ou como parte de uma cerimônia maior com diferentes momentos como o ‘anjo da guarda’ (para saber o *oricha* de cabeça da pessoa) e *Mano de Orula* (*awofakan* para homens e *Ikofá* para mulheres, é uma cerimônia para conhecer o *signo* ou *letra* que rege a vida da pessoa, para receber a proteção de Orula diante da morte, simbolizada numa pulseira de cores verde e amarelo, assim como se recebe o fundamento de Orula). Echu, Oggún e Ochosi (que estão juntos num pequeno recipiente) devem ser colocados no chão ao lado (interno) da porta principal do apartamento ou da casa. Já Ósun (uma figura de um galo de metal que se apoia sobre uma base do mesmo material) deve ser colocado no lugar mais alto possível da casa, ficando acima da cabeça da pessoa que o recebeu. Geralmente Ósun deve ser colocado ao lado do fundamento de Orula.

<sup>9</sup> Fui gentilmente levado pela colega pesquisadora Alexandra Riveros Rueda, o que possibilitou a recepção por parte do *padrinho religioso* dela, assim como a efetiva interação com ele. Jimmy e eu já tínhamos nos encontrado previamente em atividades do movimento social afro-colombiano, mas sem muita comunicação entre nós. Conheci Alexandra, que foi colega de Fanny na escola pública Aulas Colombianas em Bogotá, durante sua passagem pelo Rio de Janeiro dois anos antes.

<sup>10</sup> Pela Red de Ananse, conheci Fanny e seus dois filhos, Ruby e seus dois filhos, Maruja e o professor Wilson, que à época já tinham se iniciado em Regla de Ocha; Sami e Carmencita, que já tinham recebido os *guerreiros*, assim como outras pessoas que tinham recebido *elekes*. Além deles, eu já conhecia Jimmy Vieira (*babalawo*), e já tinha travado contato com Alfredo Vargas (*babalawo* e padrinho de Ifá de Jimmy) em algumas sessões do Línea Afro, assim como com Santiago Angulo, que eu conhecia da época de militância *Afro* universitária, que em 2013 me mostrou os *guerreiros* que ele tinha recebido no ano anterior.

*consagrações* nessas religiões: receber *elekes* (fios de conta), *Mano de Orula* e *guerreiros*, realizar a iniciação (seja no Palo Monte, Regla de Ocha ou até em Ifá).

Além de eu já ter então certa familiaridade com símbolos desse universo – pulseiras, colares, roupas, algumas combinações de cores, principalmente –, imagino que tenha sido justamente pelo meu interesse em conhecer mais sobre os vínculos de colombianos com tais práticas, e especialmente porque estas se tornaram assunto de minha pesquisa de doutorado, que ‘apareceram’ diante dos meus olhos – e continuam a aparecer – muitos sinais da presença destas religiões na cidade de Bogotá e, em alguma medida, na Colômbia, como mostrarei ao longo desse capítulo.

Agora, pensando melhor, um pouco antes disso, no ano 2006 eu conheci o grupo de danças afro-colombianas Los Hijos de Obatalá<sup>11</sup>. O grupo é liderado por uma mulher negra, docente, oriunda do *departamento*<sup>12</sup> de Chocó, moradora de Kennedy, setor popular de Bogotá que é uma das regiões da cidade com maior presença de pessoas negras. Três dos filhos dela são integrantes do grupo: uma filha é dançarina e os outros dois filhos são percussionistas. Um deles eu já havia conhecido anos antes no ambiente de militância antirracista em um coletivo de jovens negros universitários do qual ambos participávamos. Los Hijos de Obatalá é um dos grupos de danças *afro* que, pelo menos naquela época, apesar de utilizar um nome de um *oricha*<sup>13</sup>, deus do panteão ioruba, não pareciam ter um vínculo enquanto *religiosos* com as religiões afro-cubanas, no sentido de ter passado pelas *consagrações* já mencionadas. Algo similar parece ter acontecido com um grupo de dança do qual fiquei sabendo no ano 2015: Hijos de Elegguá<sup>14</sup>. Foi a partir do vínculo com Leo Sosa Fuentes – homem negro, cubano, *religioso*, ator, dançarino –, inicialmente buscando conhecimento sobre as danças dos *orichas*, que a diretora deste grupo (Lourdes) e alguns integrantes de sua família se vincularam mais propriamente com a *regla* de Ocha. Em todo caso, apesar das diferentes trilhas seguidas pelos integrantes destes grupos em relação a essas religiões, esses dois casos são interessantes para

---

<sup>11</sup> Grupo de danças afro-colombianas, com ênfase nos gêneros musicais e de dança da região do Pacífico colombiano.

<sup>12</sup> Parte da divisão político-administrativa do território colombiano que poderia ser equivalente aos Estados no Brasil, com a diferença de que a Colômbia é um Estado nacional e não federado.

<sup>13</sup> Obatalá é o *oricha* dono das cabeças, que participou na criação do mundo e dos homens. Oxalá, no Brasil.

<sup>14</sup> Grupo de danças afro-colombianas, com ênfase nos gêneros musicais e de dança da região do Caribe colombiano. A diretora do grupo é oriunda da região caribenha. Ela é filha de Yemayá, afilhada de Leo Sosa Fuentes, que a iniciou em *Regla* de Ocha em Havana, Cuba.

pensar a presença<sup>15</sup> desses deuses naquela cidade<sup>16</sup> e as diversas formas de aproximação e relação de pessoas e grupos com estes<sup>17</sup>.

Enquanto isso, entre aqueles anos de 2008 e 2017, Fanny, sua irmã Ruby e os filhos de ambas passaram por diferentes iniciações naquilo que a literatura nomeia como religiões afro-cubanas: Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Regla de Ocha e *Regla* de Ifá. Também nesse período, Fanny tornou-se madrinha de santo ou *Iyalocha*, formando o Ilé Oggún e Yemayá junto com seus dois filhos *babalawos* e as pessoas iniciadas por ela (*afilhadas* e *afilhados* de *santo*). No final desse período, Ruby começou a iniciar outras pessoas (sua primeira iniciação foi em janeiro de 2016).

Fora essas pessoas ligadas à Red de Ananse, grupo a quem dediquei a pesquisa de mestrado (Meza Alvarez 2014), outras pessoas com quem eu tinha contato mais ou menos próximo aproximaram-se de tais práticas, alguns deles tornando-se *babalawos*: Mauricio (*babalawo*), Santiago, o professor Arturo (*babalawo*) e seus dois filhos; todos eles se auto-identificam como negros/afro-colombianos, sendo Santiago e Arturo ligados a organizações do movimento social afro-colombiano. Ao redor deles ou, melhor dizendo, através deles outras pessoas que eu conhecia relativamente – não necessariamente familiares destes ou que se auto-reconheçam como negras – foram se vinculando também a essas práticas religiosas.

Por outro lado, já no ano de 2013 eu me deparava nas ruas do centro de Bogotá e em áreas próximas dali com certa oferta de serviços religiosos, divulgados em papéis avulsos entregues em algumas esquinas, nos quais aparecia a palavra *santería* no meio de um conjunto heterogêneo de santos, potências, entidades de origens diversas (‘africanas’, ‘afro-americanas’, indígenas, santos não canonizados, espíritos, entre outros) que garantiam a capacidade de

---

<sup>15</sup> Agradeço a María Elvira Díaz Benítez por ter chamado minha atenção para essa questão.

<sup>16</sup> Nessa via, seria possível pensar também em um bar de música *crossover* no setor de Chapinero com o nome de Changó, por exemplo. Changó, na *Regla* de Ocha e em Ifá, é o deus do trovão; conhecido como o dono da religião, gosta de música, festa e dos tambores. No Brasil, é o mesmo orixá Xangô. Também poderíamos pensar no caso de uma rede de docentes envolvidas com a implantação da chamada *Cátedra de Estudios Afrocolombianos* na rede pública de escolas em Bogotá, cujo nome é *Red Eleguá*.

<sup>17</sup> Entre os anos 2008 e 2009, e posteriormente em 2013, eu já havia escutado que alguns integrantes de certos grupos de danças *afro* formados por pessoas oriundas ou descendentes da região do Pacífico, próximo a Kennedy, estavam experimentando um processo de aproximação com uma espiritualidade africana que não derivava de religiões afro-americanas conhecidas no Brasil, Cuba ou Haiti, mas da qual alguns *orichas* faziam parte, e que era mais um processo de criação de algo novo. Pelo que eu soube na época, as reuniões aconteciam aos sábados à noite. Lembro que no início meu interesse no assunto não foi suficiente para querer conhecê-las mais de perto. Já durante a pesquisa de mestrado, o tempo foi curto demais para comparecer aos encontros, que aconteciam em horários em que eu estava participando de atividades da Red de Ananse (que se reunia aos sábados, durante o dia inteiro). Em 2015, parecia que aqueles encontros tinham perdido a força dos anos iniciais, algumas pessoas não participavam mais e outras preferiam não falar sobre elas. Em todo caso, durante a pesquisa de doutorado eu estava envolvido nas atividades do Ilé Oggún e Yemayá, o que comprometia a maior parte dos meus dias durante o período de pesquisa de campo.



solucionar qualquer tipo de problema. Também, um dia qualquer em que eu andava de ônibus, vi no bairro Chapinero um aviso grande e visível de longe, na parte alta de uma fachada de uma casa, que trazia escrita a palavra *babalawo* e informava o site para realizar consultas; não voltei a ver tal anúncio nos meses seguintes.

Tempos depois, no segundo semestre de 2014, primeiro ano de meu doutorado, fiquei sabendo que na chamada do programa Tabogo Kylele<sup>18</sup> do canal público Canal Capital dois episódios de uma série de cinco foram dedicados à Regla de Ocha em Bogotá. A pessoa que mostraria aquele universo no programa seria Leo Sosa Fuentes, *religioso* cubano que mora faz alguns anos em Bogotá. Eu tinha conhecido Leo no ano anterior na casa de Fanny, durante a pesquisa de mestrado. Por outro lado, já para a pesquisa de doutorado, procurando vídeos sobre o tema, encontrei pelo menos um vídeo de um *babalawo* colombiano, da região andina e não negro, que foi convidado a falar em um programa de televisão matinal numa emissora privada de sinal aberto em Bogotá, em que ele ofereceu seus serviços durante o programa inteiro<sup>19</sup>. Entre os *religiosos* que eu conhecia na época, ninguém parecia conhecer aquela pessoa.

Mais recentemente, fiquei sabendo de algumas atividades acadêmicas realizadas sobre a chamada *santería* na Colômbia ou em que pelo menos uma pessoa *religiosa* era convidada para falar a respeito desta como parte de uma troca sobre outras experiências religiosas<sup>20</sup>. Além dessas atividades, fiquei sabendo de outros meios de comunicação em que apareceram imagens e representações da chamada *santería*: alguns programas de TV aberta e pública com depoimentos de *religiosos*, sendo dois deles programas sobre outras religiões existentes na Colômbia transmitidos durante a Semana Santa de 2015 e 2016<sup>21</sup>, assim como algumas matérias

<sup>18</sup> O programa encontra-se indisponível no site do canal e em outras plataformas, mas pode-se encontrar uma breve descrição dos episódios da série ('Tabogo Kylele'... 2019).

<sup>19</sup> O programa encontrava-se disponível (fracionado) no YouTube, mas foi removido a pedido da emissora RCN Televisión por violação de direitos autorais.

<sup>20</sup> Entre as atividades acadêmicas realizadas em Bogotá: um seminário organizado pela *Red de Ananse* que se chamou 'La espiritualidad como forma de resistencia política y cultural del pueblo afrocolombiano', realizado nos dias 27 e 28 de maio de 2010; uma roda de conversa realizada em 2017 na Pontificia Universidad Javeriana (em que participou Totoya, integrante do Ilé Oggún e Yemayá); um seminário chamado 'Afrocolombias: conflicto y reconciliación', realizado na Universidad Nacional de Colombia, em que Fanny Quiñones e Rubén Caicedo, integrantes do Ilé Oggún e Yemayá, fizeram uma apresentação intitulada 'Las espiritualidades de matriz africana y su lugar en el conflicto armado en el Pacífico' (colombiano); a mesa-redonda 'Identidades Étnicas, Convivencia y Participación. Ritos de nacimiento y muerte', realizada na Universidad Nacional de Colombia, em 30 de agosto de 2018, com mediação do antropólogo Carlos Páramo Bonilla e convidados de grupos étnicos indígenas (médicos tradicionais), Rom (uma líder cigana), um líder *palenquero* e um docente e *babalawo* (o professor Arturo). Antes dessas atividades mais recentes, uma roda de conversa com presença de religiosos afro-cubanos foi realizada no início da década de 2000. Ao que parece, as falas apresentadas foram organizadas por María Elvira Díaz Benítez (2002) numa pequena publicação intitulada 'Aché y Posesión en las tradiciones religiosas afrocolombianas en la escena bogotana. Diálogo de las dos magias: sistemas mágico-religiosos afroamericanos y chamanismo indígena', mas encontra-se indisponível para consulta.

<sup>21</sup> No YouTube apenas está disponível o segundo programa dedicado à 'Santería' na Colômbia ('Santería Em Colombia...' 2016).

curtas sobre a chamada *santería* em Bogotá. Houve pelo menos um filme nacional de ação e suspense, assim como uma telenovela no horário *prime-time* sobre o período da escravidão, em que também apareceram elementos de um ritual de consulta oracular<sup>22</sup>.

Foi também no ano de 2013, após algumas conversas com Fanny, que eu fiquei sabendo que havia uma pessoa que estava pesquisando sobre essas religiões na Colômbia, que tinha criado um espaço de estudo sobre o tema do qual também participavam alguns *religiosos*. Foi Jimmy Viera – após a conversa que eu tive com ele naquele ano – quem me falou mais claramente sobre o espaço Línea Afro, sobre o pesquisador Luis Carlos Castro Ramírez e também me passou o contato da pesquisadora María José Ortiz, responsável pelas sessões naquele primeiro semestre de 2013 e coordenadora do espaço junto a Luis Carlos. Nesse espaço, do qual participei mais propriamente durante o segundo semestre de 2015, conheci pesquisadores, alguns *religiosos* cubanos e colombianos, assim como pessoas curiosas com interesse nos temas abordados e que não necessariamente pesquisavam ou tinham *consagrações* nessas religiões.

Durante a pesquisa de campo no ano 2015, fiz três viagens curtas para o Brasil, duas delas para realizar trâmites do visto e outra para acompanhar algumas pessoas da *Red de Ananse* que participaram num encontro com mulheres negras líderes comunitárias de vários lugares do Brasil, realizado no mês de agosto na cidade de Salvador, Bahia. Numas dessas viagens vi um homem de meia-idade na área de embarque internacional do aeroporto do Rio de Janeiro vestido inteiramente de branco, mas sem a cabeça coberta, que embarcou no voo que eu pegaria com destino a Bogotá. Não interagi com ele, mas tive a sensação que ele também reparou em minha vestimenta (roupas brancas) e nos *elekes* (fios de conta) que eu costumava usar, especialmente nas viagens, recebidos das mãos de Fanny Quiñones. Tempo depois eu soube que no Rio de Janeiro moravam alguns afilhados de um *babalawo* que mora ao norte de Bogotá, mas não cheguei a entrar em contato com eles.

Foi numa volta para o campo no mês de setembro de 2016 que eu vi uma *iyawó* na área de desembarque internacional do aeroporto Eldorado de Bogotá. Ela estava vestida inteiramente de branco da cabeça aos pés e com *elekes* à mostra. Ao vê-la naquela área pensei que talvez ela tivesse vindo de Cuba, lugar de realização de iniciações e outras cerimônias por parte de *religiosos* que moram na Colômbia. Pelo que pude perceber no seu sotaque, ela era colombiana.

---

<sup>22</sup> Entre os trabalhos audiovisuais, cito a telenovela *La Esclava Blanca*, na qual uma das personagens principais, conhecida como Mamá Lorenza, *palenquera* (quilombola), interpretada pela atriz panamenha Miroslava Morales, realiza alguns rituais livremente interpretados e inspirados na *Regla* de Ocha, como, por exemplo, o jogo de búzios (a leitura com *cauris*, *cowries*). Existe também um trabalho audiovisual realizado pela Universidad Pedagógica de Bogotá dedicado à Afrocolombianidade em que é abordada a ‘filosofia ioruba’ (‘Historias...’ 2012).

Tudo foi muito rápido, não consegui falar com ela como pensei em fazer naquele momento. Enquanto passava pelas máquinas de raios-X e saía daquela área, eu a cumprimentei do jeito que tinha aprendido na *casa religiosa* de Fanny e ela me respondeu a saudação a distância, justo no momento em que ela terminava de trocar dinheiro numa caixa de câmbio e rapidamente ia procurar a área de conexão para continuar sua viagem. Nos dias seguintes, contei essa história para os membros do *Ilé* e para os religiosos cubanos e colombianos com quem eu tive contato durante aqueles dias e ninguém parecia ter notícias sobre uma nova *iyawó* na cidade ou em outros lugares. Naquele mesmo ano, vários integrantes do *Ilé* me contaram que já tinham visto outros *iyawós* em Bogotá ou que tinham sido cumprimentados enquanto *iyawós* por algumas pessoas na cidade e que aquelas pessoas não faziam parte dos *religiosos* que eles conheciam.

Assim, considerando retrospectivamente o período considerado nesse percurso (2008-2017), parti do desconhecimento inicial, passando por um interesse diletante no assunto, a um envolvimento experiencial que depois ligou-se a um interesse de pesquisa, o que me levou – com base na observação atenta da presença, assim como na literatura sobre as religiões afro-cubanas em Bogotá e na Colômbia – à identificação de um universo religioso que está se constituindo, está crescendo e que é muito dinâmico. Palestras, rodas de conversa, grupo de estudos, produção audiovisual (filmes, documentários, entrevistas, etc.), publicidade de rua, pessoas vestindo-se inteiramente de branco ou usando alguns símbolos, grupos culturais com nomes de *orichas*, entre outros, são alguns sinais da presença e relação de algumas pessoas na Colômbia com as religiões afro-cubanas.

Cada um desses episódios me fez pensar que as religiões afro-cubanas ganhavam cada vez mais adeptos na cidade de Bogotá e, em geral, na Colômbia. Além disso, à medida que entrava em contato com um novo *religioso* eu percebia que cada um tinha, por experiência própria, uma explicação para a presença dessas religiões naquela cidade e, obviamente, suas razões e motivações para se vincular a elas. As razões tinham elementos em comum com as de outros *religiosos*, mas também se diferenciavam em alguns pontos. Alguns desses *religiosos* se conheciam ou tinham pelo menos alguma referência sobre os outros, havendo maior ou menor grau de contato entre eles, mas a maioria não parecia se conhecer. Eu percebi que os *religiosos* que conheci moravam em bairros de classe média e classe média alta em diferentes regiões da cidade e tinham estudos universitários. Embora eu tenha conhecido alguns *religiosos* cubanos, a maioria dos que conheci são colombianos e nascidos na cidade de Bogotá, e mesmo tendo tentado, não consegui entrar em contato com outros *religiosos* cubanos que apareceram em

inúmeras conversas<sup>23</sup>. Com o tempo, fiquei sabendo que alguns cubanos *religiosos* e convidados se reuniam em alguns lugares em que algumas danças dos *orichas* eram performatizadas – como, por exemplo, em um restaurante no centro da cidade, lugar que não consegui visitar. Além disso, embora alguns *religiosos* em Bogotá afirmassem que realizavam ou poderiam realizar todas as cerimônias – inclusive as iniciações – na Colômbia, a maioria realizava as iniciações (de *santo* ou *kariocha*, de Ifá para se tornar um *babalawo* e outras cerimônias para *receber poderes*) em Havana, Cuba.

Assim sendo, à medida que eu conhecia mais *religiosos*, mais detalhes eu percebia sobre esse universo, mais perguntas sobre a presença destas religiões surgiam e eu ficava ainda mais curioso sobre as trajetórias, os vínculos, as motivações, as redes, as concepções sobre a religião e suas práticas, assim como os lugares de realização das cerimônias. Eu também tinha vontade de saber sobre as experiências dessas pessoas em relação a praticar essas religiões numa cidade com as características geográficas, climáticas e culturais de Bogotá; saber sobre como e onde tinham acesso aos elementos necessários para as cerimônias (ervas, ferramentas, objetos religiosos, animais para os sacrifícios, ingredientes para as oferendas de comida, entre outros); sobre a formação e integrantes da casa religiosa (afilhados e afilhadas); sobre os consulentes (como era feito o contato, motivação para o contato, reações diante das recomendações surgidas nas consultas, entre outros aspectos); sobre a participação ou vínculo de pessoas negras; sobre o lugar das mulheres nessas práticas, bem como os posicionamentos sobre orientações sexuais e identidades de gênero diversas.

Sem dúvida, algumas dessas questões surgiram a partir da leitura da bibliografia dos cursos que fiz no doutorado, a maioria abordando religiões afro-brasileiras, assim como também alguma literatura cubana ou de pesquisadores estrangeiros sobre as religiões afro-cubanas que conheci no processo de pesquisa e nas sessões do Línea Afro, além das referências que surgiram a partir da interlocução no campo com os *religiosos*, pesquisadores, curiosos e nas conversas que tive com inúmeras pessoas durante o período de pesquisa.

Assim, a curiosidade não parava de crescer em relação a esses outros *religiosos*, outras casas, outras redes, outras pessoas, outras histórias, outras trajetórias, ao mesmo tempo que eu participava, quase diariamente e durante muitas horas por dia, de atividades no Ilé Oggún e Yemayá. Essa tensão entre duas orientações (o interesse pelo campo religioso e o caso privilegiado) me acompanhou durante boa parte da pesquisa de campo, ainda que meu envolvimento com o Ilé Oggún e Yemayá fosse muito eloquente a respeito do tipo de trabalho

---

<sup>23</sup> Como foi no caso do *babalawo* Agapito Nussa e do *houngan* (sacerdote vodu) Luis Milanés.

imersivo e mais detalhado que eu já estava fazendo. Assim, ao mesmo tempo que a curiosidade crescia sobre aqueles outros assuntos, também aparecia a necessidade de colocar o foco na *casa religiosa* dirigida por Fanny Quiñones.

No final das contas, essas questões – que são muitas, crescentes e de diferentes ordens – tiveram um efeito duplo no processo de pesquisa: por um lado, me permitiram identificar uma diversidade de temas sobre um universo pouco conhecido, pouco explorado pela pesquisa acadêmica, reconhecendo a impossibilidade de dar conta dele numa pesquisa de doutorado. Por outro lado, também me levaram a pensar na possibilidade de considerar tais assuntos em relação ao Ilé Oggún e Yemayá, como caso privilegiado de pesquisa. Esse reconhecimento colocava para a escrita etnográfica o problema técnico da articulação de níveis que não são hierárquicos, mas diferentes, na análise.

É claro, também, que não pretendo dar conta de todos estes níveis. Ainda assim, eles me permitem pensar o material da pesquisa, organizar as diferentes ordens de questões, fazer um recorte de uma experiência cheia de arestas a fim de destacar e focar num conjunto menor de assuntos que servem de estrutura para a apresentação de um processo de formação de uma *casa religiosa*, o Ilé Oggún e Yemayá, e, a partir disso, dialogar com outras pesquisas em que alguns desses assuntos forem abordados, apenas mencionando alguns elementos que possam ser explorados em futuras pesquisas e, principalmente, para explicitar as escolhas tomadas em relação a tais questões nesta tese.

Em todo caso, daquela diversidade de questões destaco algumas que foram recorrentes ao longo da pesquisa de campo e que podem servir para pensar as possibilidades de exploração de um universo religioso que cada vez mais cresce em Bogotá e, em geral, na Colômbia. Alguns desses assuntos dizem respeito à história, origem, antecedentes e presença dessas religiões na Colômbia; seus possíveis cenários e vias de chegada; assim como as perguntas que suscitam e os desafios da abordagem dessas práticas na Colômbia. Neste ponto, para esse exercício será importante ver o que a bibliografia colombiana sobre essas religiões diz sobre tais assuntos, buscando nela as interpretações dos *religiosos*, assim como também fazer uma tentativa de diálogo com minha experiência de pesquisa junto aos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá.

## **1.2 Literatura sobre religiões afro-cubanas na Colômbia**

A primeira coisa a se dizer é que são poucos os trabalhos acadêmicos feitos até o momento sobre este que seria um novo campo de pesquisa para as ciências sociais na Colômbia:

as religiões afro-cubanas<sup>24</sup>. Uma pesquisa nos acervos da principal rede de bibliotecas públicas e nos repositórios institucionais e nos catálogos das principais universidades públicas e privadas do país<sup>25</sup> constata isso, apesar de que, ao que tudo indica, a cada dia há mais pessoas vinculadas com tais práticas em várias cidades do país<sup>26</sup>. Pode ser também o caso de que alguns trabalhos tenham sido feitos, mas não registrados e/ou publicados, especialmente os de nível de graduação. Em relação aos identificados para essa tese, na maioria dos casos os autores e autoras não continuaram a publicar sobre o tema, sendo que o grosso da literatura é composto principalmente por alguns artigos, algumas monografias de graduação (de difícil acesso e oriundas de várias áreas de conhecimento), pouquíssimas dissertações e apenas uma tese de doutorado. Concordo com Castro (2015), que afirma que a baixa produção acadêmica expressa um estado da pesquisa ainda ‘incipiente’, se comparada com a ‘proliferação de práticas religiosas afro’ em contextos urbanos (Castro 2015:43)<sup>27</sup>. A meu ver, ao considerarmos a produção acadêmica atual sobre tais práticas, poderíamos pensar que o campo registra apenas uma parte de um universo de religiões e práticas que é muito dinâmico, que se caracteriza por não ser muito visível e que está em expansão.

Dito isso, quiçá o primeiro trabalho acadêmico colombiano realizado sobre essas religiões seja uma monografia de graduação na licenciatura em Música pela Universidad del Valle na cidade de Cali, ao sudoeste da Colômbia, feita por Luis Chávez e Carolina Peña (1996) sobre a música na *santería*, mas que se encontra indisponível para consulta on-line e à qual, infelizmente, não consegui ter acesso junto à secretaria do programa em que foi defendida. Nesse sentido, não há como se resenhar de maneira direta o tipo de trabalho feito, seu recorte e se o trabalho se refere à chamada *santería* em Cuba, na Colômbia ou nos dois países. Também não é possível afirmar se no trabalho realizado os autores tiveram algum tipo de interlocução com *religiosos*, sejam eles músicos ou não.

---

<sup>24</sup> Uma afirmação semelhante poderia ser feita em relação a outras religiões de matriz africana que surgiram em anos recentes na Colômbia e que têm no Brasil o seu lugar de origem mais próximo, candomblé e umbanda, bem como sobre o vodu cubano praticado pelo *houngan* (sacerdote vodu) Luis Milanés (supracitado) em Bogotá ou o chamado Islã Negro no município de Buenaventura, na região do Pacífico, que tem uma clara orientação a sujeitos racializados. Num vídeo no YouTube (‘Afrocolombianos Chiitas’... 2011) pode-se ver um pouco sobre o islamismo praticado naquela região do país.

<sup>25</sup> Foram consultadas a Rede de bibliotecas públicas do Banco de la República, Biblioteca Luis Angel Arango (BLAA), repositórios institucionais das universidades Nacional, Antioquia, Valle, UIS, Atlántico, Distrital de Bogotá, Javeriana, Andes, Rosario, Externado e Uninorte, entre outras. Os termos de busca foram: *santería*, *palo monte*, *ifá*, *espiritismo*, *sincretismo*, Cuba, *afrocubano*, cubanos.

<sup>26</sup> Assim o indicam algumas matérias de jornal, vídeos, blogs, avisos que oferecem serviços espirituais e alguns textos acadêmicos; especialmente em cidades como Bogotá, Cali, Medellín, Barranquilla e Cartagena.

<sup>27</sup> Nesta e em outras citações de textos originalmente em outras línguas, a tradução é minha.

Também indisponíveis para consulta encontram-se duas monografias de graduação da licenciatura em História pela mesma universidade, feitas por Germán Castrillón (2008) e por Katherine Moreno Manzano (2009)<sup>28</sup>. Diga-se de passagem que esses são os únicos trabalhos que tocam nessas práticas quando revisado o histórico de monografias desse programa de licenciatura, que tem registros da produção do ano de 1983 até 2017. Esses trabalhos são dos poucos a explorar a presença de tais práticas na cidade de Cali. Ambos sequer fazem parte do acervo da biblioteca do programa em que foram defendidos. Assim como no caso do trabalho citado mais acima, fiquei sabendo deles ao revisar a bibliografia da tese de doutorado em antropologia de Luis Carlos Castro Ramírez (2015). Após estabelecer contato com o programa de licenciatura e o departamento de história da Univalle, consegui contatar diretamente o autor de um dos trabalhos, que me passou uma cópia de sua monografia.

A monografia de Germán Castrillón (2008) é uma espécie de “apanhado” de diversos assuntos relativos à *santería* cubana, *religião ioruba* ou *Regla de Ocha*, entendida por ele como uma prática religiosa sincrética, como resposta criativa e de resistência dos escravizados africanos nas Américas, flexível e adaptativa ao contexto em que é praticada, capaz de produzir saberes e interpretações alternativas sobre os mais diversos aspectos da vida, além de ser uma poderosa alternativa à ‘cultura biomédica ocidental’<sup>29</sup>, capaz de dar respostas eficazes diante dos variados problemas de ordem orgânica e não orgânica, material e espiritual. A monografia está organizada em três capítulos nos quais aborda as questões relativas à história (escravização, tráfico transatlântico, formas de resistência, definições sobre religião-magia-ciência, surgimento da *santería cubana*, sincretismo, espiritismo, entre outros); os santos e os altares (lugares de congregação, comunidade religiosa, hierarquias, rituais, danças, ritmos, sacrifícios, saudações, elementos dos rituais, métodos de adivinhação); assim como o ‘tema’ do ‘bem-estar-magia-saúde-corpo-terapia médica’ (concepções sobre o corpo e a saúde, cosmovisão africana, modelos de saúde, motivos das consultas, combinação de práticas rituais, sexualidade, interdições, lugar dos homossexuais e mulheres na *santería*). Como ele mesmo afirma, ‘é um percurso por todos os temas relacionados com a religião *santera*’ (Castrillón 2008:5). A versão que consultei tem 147 páginas, mas não duvido que, formatada nos parâmetros de edição atuais, o número de páginas chegaria ao dobro. Apesar da interlocução que Castrillón afirma que teve com três *santeros*, membros de uma *família de santo* que realizam suas práticas no bairro El

---

<sup>28</sup> No arquivo do jornal El Tiempo (‘Fotografias...’ 2008a, 2008b) há um breve registro da exposição *Sincretismos, por los caminos de la Regla de Ocha* do artista Juan Melo, exibida no *Museo de Arte Religioso de Cali* (que não existe mais), que é a referência base da monografia de Katherine Moreno.

<sup>29</sup> Todas as traduções de material referenciado em espanhol são minhas.

Sena, pertencente à chamada *comuna* cinco na cidade de Cali, em meados da década de 1980 (mais precisamente, em 1986), que ele retomou na década de 2000 (nos anos 2004, 2007 e 2008), os relatos desses religiosos apenas aparecem para exemplificar algumas práticas na forma de trechos citados por extenso. Mas, pelo tipo de afirmações que ele realiza, assim como o nível de detalhe dos tipos de rituais que ele descreve – e até mesmo de seus elementos centrais (procedimento, rezas, ingredientes, por exemplo) – é possível pensar que o conhecimento dos *religiosos* esteja presente em grande medida no texto.

O autor também não explicita se participou ou não nos rituais descritos. Embora a interlocução principal tenha sido com os três *santeros* do bairro El Sena, ele afirma ter feito também uma observação num culto *santero* no bairro Los Alcázares, pertencente à *comuna seis* da mesma cidade, no ano de 2007. Algo curioso é que em boa parte da monografia o nome do bairro da *família de santo* a que ele faz referência apareça como Los Andes. Essa *família de santo* é formada pela *santera* e espírita María Adelí Perdomo e seu filho Wilson Mesa, *santero* e espírita, assim como os iniciados por eles dois. Outro nome que aparece nos trechos citados, a maioria datados de 1986, é o da *santera* Dorian Brion, que não aparece relacionada claramente aos dois anteriores, mas tudo parecer indicar que estão relacionados. No caso do *santero* do bairro Los Alcázares, o nome dele não é citado (o mesmo acontece com a mãe e a irmã), talvez porque assim ele quis; o mesmo acontece com os nomes de alguns consulentes de ambas as *casas de santo* cujos relatos aparecem citados. Embora Castrillón tenha levado em conta os motivos de aproximação desses religiosos com a *santería* cubana, ele nada informa sobre o processo de aproximação destas pessoas com essa religião, seus vínculos iniciais, suas redes, seus padrinhos e/ou madrinhas de religião, se foram iniciados em Cuba ou na Colômbia. Apesar da monografia referir-se a relatos de experiências de *santeros* em Cali, é pouco o que aparece sobre a cidade em relação a essa religião, apenas algumas afirmações que fazem pensar que existem outras *casas de santo*, outros *religiosos*, lugares de práticas, pessoas que preparam e vendem objetos necessários para o culto. Castrillón afirma – de modo geral – a ‘proliferação’, nos anos anteriores à sua monografia, das ‘*Tiendas*’ e ‘*botânicas*’ ao redor e dentro da Galería del Alameda (2008:120). Enfim, há uma referência sobre o início da oferta de serviços por parte da família de santo no ano de 1974 (2008:4), mas que é apenas mencionada na introdução do texto, sem trazer detalhes sobre o início da trajetória religiosa, apenas sinalizado o espiritismo como a *raiz* que permitiu a aproximação com a *santería* (2008:49).

Já no caso da cidade de Barranquilla, na região do Caribe, ao norte do país, até o momento presente só encontrei um registro, de um trabalho de graduação (que não é uma



monografia, mas um texto jornalístico do tipo reportagem, com menos de vinte páginas e trazendo duas fotos dos interlocutores) feito por Eduar Barbosa Caro (2012) no curso de Comunicação Social e Jornalismo da Universidad del Norte. O autor visa registrar a presença da *religião ioruba* conhecida popularmente como *santería* em Barranquilla – ‘no meio a um catolicismo imperante’ na cidade – através de duas famílias de *religiosos*. Uma delas é composta por um *babalawo* cubano de nome Julio Carreño e sua esposa Socorro, que tem uma filha também ligada com a *religião ioruba*, mas que mora nos Estados Unidos da América, e a outra, formada por um casal – ao que parece – de colombianos, Carmen Casalins e Carlos Ahumada; dois filhos destes também seriam *religiosos*. No texto é mencionado um outro *babalawo* de nome Armando (sem mais informações) e mais dois *religiosos* (Fanny Tromp e Eloy), bem como se sinaliza a existência de mais outras casas de *santeros*. Apesar da presença permanente da voz dos interlocutores mediada pelo autor narrando os vínculos dessas pessoas com essa *religião*, há muitos implícitos e questões não explicitadas (datas, lugares de iniciação, auto-identificação étnico-racial, origem nacional ou regional dos interlocutores, localização, entre outros). No texto, Julio Carreño fala – de passagem, de modo geral, sem explicitação – sobre o que seria uma situação de discriminação religiosa, mas de um jeito que parece mais uma exemplificação do desconhecimento existente por parte das pessoas da cidade em relação à *religião ioruba* comparado com o que aconteceria em Cuba. Por fim, o autor registra a existência de uma *botánica* (loja de artigos religiosos) que Julio Carreño mantém no centro histórico da cidade, próxima da *Plaza de San Nicolás*.

Além desses textos, existem trabalhos acadêmicos interessados na chamada *santería* em que, além de suas características gerais, exploram-se alguns tópicos mais específicos, como estética, religião e sistema político, gênero, mas como uma expressão religiosa em Cuba e não em solo colombiano. Entre eles podemos citar a monografia de graduação em Design Gráfico da Faculdade de Artes da Universidad Nacional de Colombia feita por Jorge Enrique Merchán (1999), um trabalho de 34 páginas com ilustrações, bem como a dissertação de mestrado em *Estudios del Caribe* da Universidad Nacional de Colombia escrita por Oscar Fernando Amaya Ortega (2007), indisponível para consulta no repositório institucional. O artigo de ‘reflexão’ de Gabriela Castellanos Llanos (2009), por sua vez, traz uma reflexão sobre as relações de gênero nessa prática em Cuba, que é também o país de origem da autora.

Na área da literatura encontram-se o romance *Changó, el gran putas*, do escritor afro-colombiano Manuel Zapata Olivella (1983), e o livro *La justicia de Ogun*, de Guillermo Leon Eslava Bowden (2004). No caso desses dois autores, não é possível estabelecer os vínculos, os

motivos, o material de base e, em geral, as condições que possibilitaram a produção de tais obras literárias. Ao que parece, Eslava Bowden é um jurista colombiano, vinculado a diferentes órgãos do judiciário. Já Manuel Zapata Olivella foi um destacado intelectual colombiano, médico, folclorista, escritor, que estudou a presença negra na Colômbia e promoveu seu folclore. Zapata Olivella organizou, junto a outros intelectuais e ativistas das Américas, Caribe e do continente africano, encontros para discutir a situação dessa população, sendo o primeiro realizado na cidade de Cali, Colômbia, entre os dias 24 e 28 de agosto de 1977, com o nome ‘Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas’. Sua mais destacada obra de ficção (a supracitada) conta uma história de cinco séculos das populações negras nas Américas (do Sul, Central, do Norte e no Caribe), as vicissitudes enfrentadas com o rapto na África, a escravização, o desterro, mas também as diferentes formas de resistência e lutas pela emancipação e pela liberdade no outro lado do mundo (as Américas): Haiti, Cuba, Brasil, Estados Unidos da América, Colômbia. No relato dessa saga que atravessa o tempo da colonização das Américas, o período colonial e a primeira parte do século XX, os ancestrais africanos dos protagonistas são narradores, impulsores e atores dos eventos que aconteceram, acontecerão e acontecem a seus descendentes como expressão de uma concepção africana da coexistência de vivos e mortos e de um tempo em que passado, presente e futuro existem concomitantemente.

### **1.3 *Santería*, religião ioruba e *orichas* em Bogotá**

No meio à escassa bibliografia acadêmica sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, a maioria dos trabalhos dos quais existem registros em bibliotecas e repositórios institucionais refere-se à cidade de Bogotá. Talvez o texto antropológico pioneiro sobre o que popularmente se chama de *Santería* cubana na capital da Colômbia seja a monografia de graduação em antropologia defendida na Universidad Nacional de Colombia por Mónica Velasco Olarte (2003). Ao que tudo indica, esse foi o único trabalho que a autora dedicou ao tema. Pelo tipo de questões que a autora aborda, especialmente relacionadas à população negra colombiana, voltarei mais adiante a esta produção.

Na maioria dos trabalhos dos autores localizados – Monica Velasco Olarte (2003), Silvia Tibaduiza Sierra (2010), María José Ortiz Martínez (2011, 2012), Diana Torres Alape (2013), Luis Carlos Castro Ramírez (2008, 2010, 2011, 2014, 2015), Angel Alfaró Echavarría (2007),

Yurany Montaña e Wendy Narváez (2017) –, a cidade de Bogotá é o principal lugar em que se localizam seus interlocutores, embora Alfaro Echeverría (2007) tenha interagido com *religiosos* em Cuba, Castro Ramírez também tenha feito pesquisa em Cali, Medellín, Barranquilla e em Havana, e Ortiz tenha feito pesquisa em Bogotá e Cali.

A maioria dos trabalhos realizados em Bogotá se caracteriza por se basearem em pesquisas de campo em que os autores interagiram e acompanharam os interlocutores nas suas atividades, assim como – em geral – levaram em conta as interpretações deles sobre suas práticas. Em geral, são trabalhos das ciências sociais e humanas, sendo que a maioria busca apresentar práticas que são relativamente novas para o cenário religioso colombiano.

Entre os trabalhos acadêmicos realizados destacam-se os textos do pesquisador Luis Carlos Castro Ramírez, que dedicou suas pesquisas de mestrado e doutorado em antropologia a esse universo religioso e até o momento já publicou um livro, produto de sua dissertação de mestrado (2010), e atualmente prepara um segundo com base na tese de doutorado (2015), assim como alguns artigos científicos sobre as principais religiões afro-cubanas presentes na Colômbia (2008, 2010, 2011, 2014, 2015). Este autor é um dos poucos que manteve uma continuidade na pesquisa de campo e na publicação de trabalhos acadêmicos sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia e estimulou novos pesquisadores a explorarem esse universo religioso por meio da criação do espaço de estudo sobre esses temas chamado Línea Afro no ano de 2009, assim como nos momentos em que lecionou na Universidad de los Andes e, de maneira espontânea, assessorando alguns trabalhos de conclusão de curso de graduação em universidades privadas de Bogotá. Os trabalhos de Castro Ramírez são importantes documentos sobre as práticas, terapêuticas e concepções sobre a pessoa presentes nessas religiões.

É importante destacar que nos trabalhos de Castro Ramírez o tema da presença dessas práticas em cidades como Bogotá, Cali e Medellín, especialmente na tese de doutorado (Castro 2015), está ancorada à experiência de vinculação de religiosos colombianos com padrinhos e madrinhas em Cuba (em maior medida) e Nigéria como parte de processos de transnacionalização das religiões afro-cubanas e de ‘inspiração afro’. Nesses casos, é possível conhecer um pouco da biografia dos religiosos, lugares de iniciação e prática na Colômbia, assim como as adaptações, tensões, inovações e certo ‘mercado religioso’. Tudo isso perpassado pelos principais debates no campo religioso: entre *reglas*, entre religiosos de uma mesma *regla*, as ‘questões de gênero’, hierarquias, prestígio, autenticidade, ‘pureza’, entre outros. Pela continuidade na pesquisa e publicação sobre as religiões afro-cubanas, assim como

pela abordagem de alguns assuntos relativos à presença dessas práticas na Colômbia, me referirei à sua obra ao longo dessa tese.

O caso de María José Ortiz Martínez também é de se destacar pela continuidade da pesquisa sobre essas religiões, embora a maioria de sua produção seja inédita. Ortiz produziu, em 2012, um trabalho do tipo artigo científico (27 páginas) para a conclusão de curso de graduação em Ciência Política pela Universidad de Los Andes, assim como alguns artigos sobre o *culto aos ancestrais* presente em alguns grupos de danças *afro* em Bogotá e sobre religiões afro-cubanas que, até o momento presente, permanecem inéditos. Ela também publicou uma matéria discutindo a imagem habitual da mulher ‘bruxa’ a partir da pesquisa de campo realizada com duas mulheres *santeras, espiritistas e paleras* na cidade de Cali (2013) e outra sobre uma jornada com o *grupo cultural afro* Zarakua, junto com Eliana Hernández Pachón (sem data). Já os que publicou como artigo científico ou como comunicação apresentada em evento são os que escreveu em coautoria com Luis Carlos Castro Ramírez (2013, 2014).

Fora esses autores mencionados (Ortiz e Castro Ramírez), encontram-se trabalhos interessantes de autores que não deram continuidade à pesquisa sobre esse universo religioso. Assim, encontra-se o trabalho de conclusão de curso de graduação em Psicologia pela Universidad de los Andes de Silvia Tibaduiza Sierra (2010), que versa sobre o aprendizado de *babalawos* na *Santería* cubana em Bogotá e sobre os itinerários ‘*terapêuticos-religiosos*’ dos consulentes no ‘sistema de adivinhação’ de Ifá. A monografia tem uma extensão de 47 páginas, nas quais a autora descreve, em termos gerais, os processos de aprendizado que um indivíduo deve fazer para se tornar um *babalawo*. Desse trabalho apenas um artigo (em inglês) foi publicado, em conjunto com Martin J. Packer, orientador de Silvia, em 2012. A pesquisa em que se baseiam os dois textos consistiu em entrevistas semi-estruturadas e não estruturadas realizadas por Silvia Tibaduiza com três *babalawos* – dois colombianos (Ricardo Gaviria e Aroldo, este último sem sobrenome) e um cubano (Ariel Castellanos) – e dois consulentes (cujos nomes não são citados), assim como em observação participante apenas numa sessão de consulta. No texto não se abordam as biografias dos *babalawos* entrevistados, também não se informa ao leitor sobre os contatos que possibilitaram a realização da pesquisa, assim como o detalhamento dos processos e cerimônias principais prévias à iniciação em Ifá.

Talvez pela extensão e característica do trabalho, algumas questões centrais do texto não foram suficientemente exploradas. Assim sendo, considero que seria interessante explorar mais o processo de aprendizado dos *babalawos*, especialmente quando os padrinhos de iniciação encontram-se fora do país, como é o caso de alguns que foram iniciados em Cuba.

Também seria interessante conhecer mais sobre a rotina de estudo, os recursos mnemônicos que utilizam para decorar os diferentes *odduns*<sup>30</sup> com suas rezas, histórias míticas, prescrições de *ebbós*, assim como os elementos que são levados em conta na interpretação de sinais na consulta segundo o consulente. Para tanto, não duvido que seja necessário investir num tipo de pesquisa que implique maior acompanhamento do cotidiano do *babalawo* por parte do pesquisador, o que não é sempre possível quando o trabalho se baseia na entrevista.

Por outro lado, entre os trabalhos realizados em outras áreas de conhecimento encontram-se o livro do artista e docente universitário cubano Ángel Alfaro Echevarría (2007), assim como a proposta pedagógica elaborada por Yurany Alejandra Montaña Chicuasique e Wendy Tatiana Narváez Ocampo (2017) para a conclusão do curso de licenciatura em Educação Infantil pela Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá.

O livro de Alfaro Echevarría se caracteriza por ser o resultado de uma ‘pesquisa histórica sobre as formas de religiosidade afro-americanas que suscita um processo de criação artística’ (Alfaro 2007:11). No caso desse livro, a publicação é mais um suporte aos desenhos, pinturas e gravuras baseados em simbologias associadas aos *orichas* do panteão ioruba, embora o autor tenha entrado em contato direto com *religiosos* durante o processo de pesquisa. De fato, nas últimas páginas do livro, Alfaro Echevarría dedica apenas um parágrafo à *santería* em Bogotá, mas apenas para registrar a ‘influência’ e ‘divulgação’ da Regla de Ocha ou *santería* nessa cidade por parte de *religiosos* cubanos e colombianos. Uma das páginas (42) traz duas fotos de uma cerimônia conhecida como *Tambor*<sup>31</sup> para as *orichas* Ochún e Yemayá que teria sido realizada em setembro de 2005, em que aparecem quatro *religiosos* (duas mulheres e dois homens), mas sem seus nomes ou nacionalidades. Numa foto mais adiante, que informa os nomes de duas mulheres que aparecem conversando, é possível saber que uma delas é Gladys Trujillo. Por tê-lo visto numa sessão de Línea Afro em 2013, eu identifiquei o *babalawo* colombiano Alfredo Vargas, presente como Gladys na foto da cerimônia de *Tambor*.

Por sua vez, o trabalho de Montaña & Narváez é uma proposta pedagógica baseada em uma pesquisa/experiência de campo realizada durante um ano e meio que buscou explorar os efeitos da presença de outras divindades – no caso, alguns *orichas* do panteão ioruba e suas histórias na forma de títeres, numa pré-escola da região de Suba, localizada ao noroeste de

---

<sup>30</sup> Oddun: *Oduns* ou *signos* são os códigos por meio dos quais falam os *orichas* na consulta com Ifá feita pelo *babalawo* ou no *diloggún* (jogo de búzios) feita pelo *oriaté* (sacerdote de Ocha especialista na consulta com o oráculo do *dilogun*).

<sup>31</sup> A cerimônia de *Tambor* é uma festa de Regla de Ocha em que os *ilú batá* (família de tambores sagrados) são percutidos e ‘vestidos’ para a ocasião.

Bogotá – como proposta para a implementação efetiva da chamada Cátedra de Estudos Afrocolombianos. A orientadora desse trabalho de conclusão de graduação é uma docente afro-colombiana, caribenha, que – ao que tudo indica – aproximou-se das religiões afro-cubanas nos últimos anos; desconheço qual seja o tipo de vínculo dela com estas práticas e por quais vias.

Enfim, na bibliografia que se refere a Bogotá, o caso de Velasco Olarte (2003) é interessante para esta tese porque explora a relação de pessoas afro-colombianas com essas religiões, questão que não é levada em conta pela maioria dos autores. Além da monografia desta autora, no caso de Ortiz, mais claramente, houve um interesse explícito em explorar formas espirituais *afro* ‘novas’ em grupos folclóricos afro-colombianos localizados em alguns bairros populares de Bogotá. Algo similar acontece com a monografia de graduação de Diana Torres Alape (2013). Castro (2015) também explora a prática espiritual conhecida como *culto aos ancestrais* desses grupos musicais. Pelo fato desses trabalhos abordarem a relação da população negra/afro-colombiana com os *orichas*, tema de interesse nessa tese, dedicarei um espaço maior a eles.

#### **1.4 Orichas e população negra em Bogotá**

Em sua monografia de graduação em antropologia, Mónica Velasco Olarte (2003) faz uma ‘análise da Santería cubana como prática mágico-religiosa dos afro-colombianos e afro-colombianas em Bogotá’ (Velasco 2003:4). Porém, ao longo da monografia ela mais precisamente explora a relação de alguns praticantes colombianos (afro-descendentes e não afro-descendentes) com essa religião afro-cubana na cidade de Bogotá. Também interessou-lhe conhecer as ‘formas de expressão e reprodução da *santería* em Bogotá’ (Velasco 2003:4), como esta tornou-se um veículo de afirmação de uma ancestralidade por parte dos afro-colombianos na cidade (Velasco 2003:5), assim como os motivos que as pessoas tiveram para se aproximar da *Santería*, como esta é praticada e por que as pessoas procuram os ‘saberes especializados’ dos *santeros* (Velasco 2003:11). Segundo a autora, a monografia se insere num projeto maior de pesquisa dirigido pelo antropólogo Jaime Arocha Rodríguez<sup>32</sup> – que orientou essa monografia – intitulado *Rutas, senderos y memorias de los afrocolombianos residentes en*

---

<sup>32</sup> Veterano antropólogo, estudioso da gênese, transformação e presença das populações negras na Colômbia ou afro-colombianas, segundo o viés afro-americanista que compartilha com a já falecida Nina S. de Friedemann. Esse enfoque se interessa por traçar os legados africanos que conectam essas populações com o continente da África, e é contestado por um outro viés que enfatiza na experiência colonial em terras americanas como o processo do qual teriam surgido as culturas e povos negros. Noções como mestiçagem e hibridismo são centrais na análise de pesquisadores como Eduardo Restrepo e Peter Wade, entre outros, representantes do segundo viés.

*Bogotá*. Tem uma extensão de 137 páginas e se estrutura em quatro capítulos: 1) contexto histórico; 2) magia e religião; 3) a *santería* e 4) *Santería* cubana em Bogotá; além de uma introdução em que aborda a metodologia e os conceitos em que se baseia a análise. A pesquisa inicia com uma revisão da bibliografia produzida pela historiografia colombiana sobre as práticas vistas como bruxaria no período colonial e que foram julgadas pela inquisição, assim como da literatura sobre a *Santería* em Cuba, destacando os conceitos de *africanía* e *transculturação* de Fernando Ortiz para relacioná-los com o conceito de *huellas de africanía*<sup>33</sup> de Nina de Friedemann na Colômbia. Além disso, Velasco revisou a bibliografia sobre práticas religiosas, mágicas e de feitiçaria na Colômbia, não exclusivamente relativas à população afro-colombiana (Velasco 2003:7).

Segundo Velasco, o trabalho em que se baseia a monografia consistiu em observações e conversas com pessoas relacionadas à *Santería* em Bogotá, numa pesquisa de campo realizada durante 20 meses (de junho de 2000 a outubro de 2001; continuada de março a junho de 2002), com observações durante 4 meses em Miami (novembro de 2001 a fevereiro de 2002). O propósito da observação em Miami era ‘fazer um paralelo da forma como a *Santería* se manifestava em dois lugares diferentes ao de seu surgimento’ (Velasco 2003:8). Na pesquisa de campo Velasco aplicou o método etnográfico (para realizar a ‘descrição de práticas’), a ‘observação dialogante’ – inspirado no trabalho do antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco – para ‘validar os conhecimentos do pesquisador e das pessoas e populações’ (Velasco 2003:8), assim como o ‘método de observação contextual’ – seguindo Dell Hymes – para ‘captar os rituais’ (Velasco 2003:9). Ao todo, ela conseguiu conversar com onze pessoas ligadas com a *Santería* ou *Regla de Ocha* e que aceitaram serem mencionados no texto: iniciados, pessoas que estavam em processo de iniciação e outras que tinham curiosidade e que procuraram os serviços da *Santería*. Seis das onze pessoas aparecem como sendo afro-descendentes, sendo apenas três afro-colombianos e três (aparentemente) afro-cubanos (Velasco 2003:10). Falando nisso, o uso dessas categorias não é explicitado no texto. Ela classificou seus interlocutores em dois grupos: a) ‘sabedores e *feligresía*’ (freguesia), composto por *santeros* (cubanos ou colombianos) ou pessoas que estavam se preparando para a iniciação; e b) ‘conhecedores e clientela’, que são pessoas que ‘sabem algo sobre *Santería* e que realizam

---

<sup>33</sup> O conceito de *Huellas de Africanía*, que pode ser pensado como ‘pegadas’, ‘marcas’, ou também ‘vestígios’, é central nos estudos de Friedemann, Arocha, Maya e seus discípulos e fez uma contribuição à visibilização da história e cultura dessas populações na nação colombiana. Justamente, Arocha se utiliza de imagens espaciais para rotas, sendeiros, caminhos, entre outros, para documentar a presença dessa população, os deslocamentos forçados pela violência ou pelas condições econômicas e os espaços que constroem para si nas cidades capitais.

consultas oraculares para pessoas que não querem ou não tem interesse em praticar a religião’ (Velasco 2003:75). Dessa classificação, ela pesquisou mais o grupo ‘freguesia’.

Para Velasco a *Santería* é uma prática mágico-religiosa, assim como uma forma, um ‘mecanismo’ de resistência, que se caracteriza pelo ‘mascaramento das divindades *lucumíes* por trás das imagens de santos católicos’, imagens que, apesar de hoje já não integrarem religiões perseguidas por força da lei, continuam a fazerem parte dos rituais. Para Velasco, a *Santería* teria um sentido doméstico, porque o culto é realizado no lugar de moradia do iniciado, pela proteção dos segredos, mas também pela relação com o ‘clandestino, privado e proibido’, já que é associada com práticas de satanismo (Velasco 2003:13); até alguns clientes associam-na com bruxaria (Velasco 2003:77). Para ela a *Santería* também é uma forma de *cimarronaje* contemporâneo que permite aos afro-colombianos buscarem seus *saberes ancestrales* e um mecanismo de reivindicação étnica e de proteção que contribui para sua inserção na cidade (Velasco 2003:27). A autora também registra o interesse crescente de pessoas na cidade em relação com a *Santería*, ainda que nem todas as pessoas tenham interesse em serem iniciadas (Velasco 2003:54,77). Igualmente, ela observou o uso de colares (guias ou fios de conta) com as cores dos *orichas*, reconhecendo um certo ‘exotismo’ e um uso desligado da prática religiosa, por ‘moda’ (Velasco 2003:55). Também existe uma oferta de ‘serviços’ por parte de algumas pessoas não negras como o conhecido Templo del Indio Amazónico<sup>34</sup> (jogo de búzios, introduzido entre 2001 e 2002; fios de contas das ‘sete potencias africanas’: Obatalá, Elegguá, Yemayá, Changó, Ochún, Oggún e Orula), e o Consultorio do Hermano Cristian (realiza ‘trabalhos’, invoca as ‘sete potencias africanas’) ambos na área central da cidade, em que não se fazem iniciações, nem se oferece informação sobre *santería* (Velasco 2003:75-77).

Para Velasco, os acordos migratórios entre Estados Unidos da América e Cuba entre os anos 1985 e 1991 que permitiam a emigração legal de cubanos para outros países (entre os quais a Colômbia), que se tornavam assim países-ponte na migração para os EUA por meio do programa especial chamado Êxodo, fizeram com que a Colômbia experimentasse uma migração de cubanos, o que teria influído na chegada da *Santería* em solo colombiano (Velasco 2003:51-52). Em geral, a monografia de Velasco apresenta um panorama da presença da *Santería* nos inícios década de 2000 na cidade de Bogotá, focando nas práticas, os motivos, o perfil das pessoas envolvidas, os lugares de presença e os símbolos associados com essa prática, assim

---

<sup>34</sup> Também oferece serviços de leitura de mão, tarô, íris, língua, bola de cristal (Velasco 2003: 75), assim como realiza ‘todo’ tipo de trabalho. Inicialmente atendido pelo proprietário Trymurti Mirachura Tindoy Mutubajoy (que há mais de uma década mora nos Estados Unidos de América) atualmente gerenciado e atendido por um grupo de funcionários, está localizado na Calle 39 Bis #14-18, em Bogotá. O *site* do fundador do Templo del Indio Amazónico no seu país de residência é <http://indioamazonico.com/web/>.



como registra algumas adaptações em solo colombiano. Um exemplo destacado dessa adaptação é o uso por parte de Yoyo, apresentado como *santero* e *palero*, de tampas dobradas de refrigerantes como búzios para ‘adivinhação’.

Porém, há algumas generalizações um tanto problemáticas – algumas mais do que outras – ao longo do texto. A principal delas é a hipótese central da monografia, ou seja, a de que a *Santería* em Bogotá teria recebido muito interesse e procura devido à *memória ancestral* que permaneceu na população afro-colombiana de religiões africanas praticadas por antepassados *lucumíes*, *ewes* e *carabalíes* na ‘migração forçada’ para o que é atualmente o território colombiano, como exemplo de uma *huella de africanía*. Esse argumento segue o trabalho de Friedemann e Arocha (1984), característico de sua leitura africanista e ‘afro-genética’ dos documentos do passado colonial, compartilhada e trabalhada por Adriana Maya no terreno da historiografia da trata na Nueva Granada. Embora em algum lugar do texto Velasco tenha mencionado o interessante fato relatado por uma mulher de Buenaventura que aprendeu com a avó a buscar respostas sobre eventos futuros com pedaços de coco (respostas de sim ou não) – prática aparentemente não vista como relacionada com algo religioso –, ela não explora esse relato em relação com a experiência de vinculação das três pessoas ‘afro-colombianas’ com as quais ela conversou e que cita no texto. Aqui, é importante mencionar a referência que ela faz das irmãs Fanny e Ruby Quiñones como duas mulheres afro-colombianas que utilizam a leitura de adivinhação com cocos e búzios antes de ter contato com a *Santería*, que teriam aprendido por ‘tradição oral’. Isso mostra que Velasco não sabia que para aquela época Fanny e Ruby já tinham mais ou menos uma década de iniciação em Palo Monte e tinham familiaridade com as religiões afro-cubanas.

Além disso, Velasco não apresenta argumentos que mostrem conexões claras entre ‘a população afro-colombiana’ e a *Santería*; o número de pessoas afro-colombianas (três) que ela menciona ao longo do texto não permite afirmar isso, até porque na monografia aparecem muito mais pessoas não afro-colombianas vinculadas com tal prática na forma de ‘sabedores’, ‘freguesia’ e ‘clientela’, segundo a classificação que ela propõe. As referências a figuras como Manuel Zapata Olivella, Carlos Rosero e Rudecindo Castro não são suficientes para mostrar tal relação entre *Santería* e população afro-colombiana. De fato, sobre esses três últimos não há qualquer menção de vínculo com a *Santería* na forma de ‘sabedores’, ‘freguesia’ ou ‘clientela’. Essa reivindicação ancestral de uma África por meio do vínculo com a *santería* ou *Regla* de Ocha tampouco aparece no discurso de seus interlocutores afro-colombianos. Por ora, termino aqui a resenha dessa monografia, mas espero voltar a ela mais adiante.

Por sua vez, em seu trabalho de conclusão de curso universitário, María José Ortiz (2012) discute os fundamentos ‘judaico-cristãos’ da legislação sobre liberdade de culto presentes no marco normativo colombiano criado a partir da constituição de 1991, que continuam como uma constante das relações muito próximas entre a Igreja Católica e o Estado, apesar da pretensa laicidade e das declaradas liberdade de consciência, pluralidade e multiculturalidade. Ortiz discute os problemas que derivam de tais fundamentos ideológicos – com os preconceitos básicos de uma moralidade cristã que predominou desde o período colonial –, e que vão de encontro com as concepções e práticas de duas *religiões de origem afro* alheias à ideia de religião reconhecida pelo Estado: o *culto aos ancestrais* e a chamada *santería* cubana.

Nesse trabalho, embora o foco seja a legislação e suas incongruências para discutir a relação entre o Estado e a Igreja Católica, nota-se um esforço por conectar a discussão a casos empíricos a partir de um investimento na pesquisa de campo junto a grupos específicos: por um lado, o *culto aos ancestrais* em integrantes do grupo de *danças afro* Zarakua, no bairro Bosa Brasil, na região de Bosa, de maioria de integrantes que se auto-identificam como afro-colombianos, dirigidos por Leticia Mena Moreno; por outro lado, a Asociación Yoruba Iyá de Mí, dirigida por Victoria Escalante, *santera bogotana*. Neste trabalho não são explicitados o posicionamento da autora em campo, os contatos estabelecidos e as condições de sua pesquisa. Também, essas são práticas diferentes, com vias de chegada, organização e rituais distintos, mas que têm em comum a presença de *orichas*. Contudo, no texto aparece muito pouco o material de campo e são poucas as conexões específicas entre os problemas que ela identifica na legislação e os casos referidos, sendo mais pertinente para sua análise aquele relacionado com a Asociación Yoruba Iyá de Mí pelo empecilho encontrado na busca de reconhecimento como religião por parte do Estado.

É num relatório de pesquisa que Ortiz fez em 2011 sobre sua pesquisa de campo com o grupo Zarakua que ela explicita várias questões que estiveram ausentes no trabalho de conclusão da graduação e que considero importantes para o estudo das relações das populações negras colombianas com os *orichas* do panteão *ioruba*, embora haja uma singularidade nessa relação: a constituição de uma prática espiritual que se reivindica africana e de *culto aos ancestrais*, em que os *orichas* são aproximados com os espíritos dos antepassados escravizados, sem procurar formar uma organização religiosa semelhante às das religiões afro-cubanas. Apesar dessa importante especificidade registrada, ela não conseguiu acompanhar as atividades rituais que eram o cerne dessa prática espiritual. No relatório, porém, ela apresenta o resultado de um trabalho de imersão nas dinâmicas de um dos *grupos culturais afro*, numa das áreas da

cidade com maior presença de população negra em Bogotá, abordando a partir da voz dos protagonistas a origem social, familiar e regional dos integrantes do grupo, um pouco das trajetórias deles, as motivações, concepções e propósitos dos tipos de ações que eles realizam, assim como as relações com outros grupos similares, as tensões que podem implicar com alguns ex-integrantes – devido a atitudes incômodas por parte do até certo ponto ‘líder espiritual’ quando questionado sobre a origem e os fundamentos religiosos dessa nova religião – e também com alguns grupos que interagem com a ordem estatal local a partir de uma identidade étnica afro-colombiana.

Nesse trabalho Ortiz descreve as concepções que estão na base da identidade *afro* construída pelo grupo que reconhece a presença de *saberes ancestrales* da população negra no território da região do Pacífico, que procura *desnaturalizar as crenças ocidentais* sobre essas populações, mas que também procura se distanciar do chamado *folclore afro-colombiano* e fazer dança *africana* por meio de um processo de criação em que entram em jogo diversos elementos considerados africanos e se positiva a associação entre gente negra, música e dança.

Foi Diana Torres Alape quem explorou mais a fundo, em sua monografia de graduação em antropologia (2013), o conteúdo das concepções que estão na base da reivindicação de um *legado africano* por parte da Fundación Cultural Zarakua dirigida por Leticia Mena Moreno. Essa monografia é produto de uma pesquisa de campo realizada junto aos integrantes da Zarakua durante o primeiro semestre de 2013, que combinou diferentes formas de registro: observação participante, entrevistas e conversas. Sua extensão (89 páginas) permitiu que a autora dedicasse espaço suficiente ao desenvolvimento dos assuntos tratados. Nesse trabalho Diana Torres detalha a construção de uma identidade *afro* e a reivindicação de uma *afro-ascendência* a partir de um trabalho de *resgate*, positividade e de *des-ocidentalização* do pensamento das pessoas negras-africanas descendentes daqueles seres escravizados nas Américas, como uma forma de resistência às condições e percepções impostas a eles. Essa identidade tem na música e na dança a expressão de uma ligação com uma África imaginada e sentida no corpo dos integrantes do grupo. Essa questão é ao mesmo tempo complexa e problemática porque se utiliza de um estereótipo racial muito comum na Colômbia em relação às supostas capacidades inatas das pessoas negras para a dança e a música.

Também seria no ritmo contínuo e intenso dos tambores que os ancestrais se abririam a uma comunicação com integrantes do grupo, que se concretizaria por meio e no corpo deles. Essa comunicação teria seu momento principal no transe suscitado pelo intenso bater dos tambores nas reuniões de *culto aos ancestrais*. Nesses momentos os *ancestrais* – que na verdade

não aparecem muito nos relatos, mas sim os *orichas* – passariam mensagens para os presentes, fariam limpezas e até chamariam a atenção sobre o comportamento dos integrantes. Embora haja nesse trabalho mais detalhes da relação dos integrantes do grupo com os *orichas* no dia a dia, Diana Torres não acompanhou as sessões de culto, em parte porque à época Leticia Mena já tinha se afastado dessa prática – mas não da relação com os *orichas* – devido ao desentendimento que ela teve com o líder espiritual Kisu Abisola Owo Marimba Tunda (chamado de maestro Kisu), cunhado dela, ainda que outros integrantes do grupo tenham continuado a participar das sessões.

Assim, os trabalhos de Ortiz e Torres são importantes documentos que exploram uma relação muito singular de um coletivo de pessoas negras com os *orichas* do panteão *ioruba* na cidade de Bogotá, por meio de uma prática religiosa conhecida como *culto aos ancestrais*, como parte de um processo político-identitário que se baseia numa busca de conexões com uma África imaginada e que as autoras entendem como um processo de *africanização*. Nesses trabalhos, especialmente na monografia de Torres, aparecem as personagens responsáveis pelo *culto aos ancestrais*, as dinâmicas das sessões, os motivos e as interpretações dos praticantes, assim como a fonte de informação sobre os *orichas* (principalmente a Internet, mas Torres registra na fala de Leticia Mena que também há *comunicação ancestral*).

Ainda assim, talvez pelo fato de serem trabalhos iniciais sobre esses assuntos, pelo tipo de extensão exigida nos textos de conclusão de curso nas universidades em que foram apresentados, entre outros fatores, algumas questões não foram aprofundadas: o início do chamado *culto aos ancestrais*, o processo que lhe deu origem, a diferença entre as entidades chamadas para o culto (antepassados escravizados e *orichas*), a linguagem e dinâmica da comunicação com os *orichas* no momento do transe (que Torres registra como ‘fala em línguas’), os outros *grupos culturais afro* que também participariam em sessões de *culto aos ancestrais*<sup>35</sup> que aparecem sem descrição nos textos de ambas, assim como a questão da via de chegada dessa prática. Sobre essa última questão, Ortiz e Torres mencionam Kisu – percussionista e líder espiritual – como a pessoa que trouxe essa prática após sua passagem pelo Brasil (como registram as duas autoras) e por alguns países africanos (Nigéria, Angola e Senegal, como informa Torres), mas não exploram muito a trajetória religiosa dele; já em seu relatório de 2011, Ortiz registra uma conexão expressada por Leticia Mena como parte de seu interesse pessoal e sua curiosidade sobre os *orichas* quando de sua passagem pelo grupo cultural

---

<sup>35</sup> Ao que parece, pessoas ligadas com o grupo cultural *afro* Palenke, dirigido pela professora Nelly Mina, também teriam vínculo com o *culto aos ancestrais*. No caso do já mencionado Los Hijos de Obatalá, talvez a conexão com os *orichas* seja por via do grupo Colombia Negra.

*afro* Colombia Negra, grupo do qual fazia parte uma *santera cubana*. Ao meu ver, essa questão não diz apenas sobre duas vias de chegada dos *orichas* em alguns grupos culturais *afro*, mas também sobre duas maneiras possíveis de relação com essas entidades e, também, duas possíveis e diferentes apostas políticas de relação com os *orichas* que merecem ser exploradas em maior detalhe em pesquisas acadêmicas.

Como visto, Ortiz e Torres exploram uma relação com *orichas* em grupos que se reivindicam como *afros*, com uma clara reivindicação de um vínculo com África. O Zarakua é um grupo de pessoas com vínculos com algum tipo de culto aos *orichas* localizado em outra região, justamente em setores populares e de maior presença de pessoas negras na cidade, especialmente da região do Pacífico. Por sua vez, no caso do trabalho de Velasco, as pessoas negras ou afro-colombianas mencionadas estão em número menor, oriundas das regiões do Pacífico e do Caribe, embora a maioria de seus interlocutores tenha procedências de país e região diversas e a maioria não seja afro-colombiana, como já foi mencionado. O centro da cidade aparece como área principal em que circulam, praticam e/ou oferecem seus serviços os interlocutores de Velasco.

Por outro lado, nos trabalhos de Castro (2005, 2015) e Quintero (2006) é possível encontrar alguns antecedentes dos vínculos desses grupos *afro* com os *orichas*, como uma conexão que não passa por uma aproximação via rituais de iniciação. Trata-se das missas afro-colombianas que esses dois autores estudaram na cidade de Bogotá. As missas afro-colombianas são uma estratégia missionária de evangelização realizada pela Pastoral Afro-Colombiana influenciada pelas orientações gerais do Concílio Vaticano II e pela Teologia da Libertação e baseada na noção de ‘evangelização inculturada’ entendida pelos sacerdotes africanos e afro-colombianos da Pastoral como uma metodologia para a evangelização a partir do apelo aos recursos da cultura e às iniciativas da própria população para a expressão da fé cristã (Castro 2005:32; Quintero 2006:41). A iniciativa foi do sacerdote afro-colombiano Emigdio Cuesta e do sacerdote queniano Mathew Magak à época em que estudavam teologia na Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá, preocupados com a situação do povo negro longe do território de origem pelo deslocamento forçado e outras situações, assim como com outros ‘assuntos históricos e sociais’ que mereciam atenção e o papel da Igreja Católica (Castro 2005:22-23). Ao que parece as missas afro-colombianas já existiam antes na cidade de Bogotá, mas foi durante o chamado jubileu afro-colombiano realizado em dezembro de 2000 que houve interesse desses sacerdotes para dar continuidade ao trabalho junto à população negra por meio

da inclusão de elementos da cultura *afro*, principalmente da região do Pacífico, vista com mais ‘tradições afro’ (Castro 2005:26).

Assim, nas missas afro-colombianas o discurso se aproxima da linguagem e das preocupações com as condições sociais da população históricas e presentes em meio, também, ao conflito social armado. Mais especificamente, traz a inclusão de reivindicações sociais e políticas das populações negras locais e certa sensibilidade com a igualdade de gênero e o racismo, numa articulação entre política, religião e memória (Castro 2005; Quintero 2006). O ritual inclui vários elementos da ‘cultura afro’ como a dança e o toque de tambores em sua abertura e encerramento, assim como algumas mudanças como benzer em nome do Pai, Mãe, Filho e Espírito Santo e a ênfase na condenação do pecado da intolerância racial, étnica e de gênero. Essas mudanças na liturgia não acontecem sem tensões, já que nem sempre se entende que seja necessária a existência de uma Pastoral exclusiva para a população negra (Quintero 2006:52), assim como a disposição do pároco de cada igreja local para que permita sua realização nela (Castro 2005:53). As missas são realizadas por um grupo de sacerdotes negros em várias paróquias de setores populares da cidade de Bogotá, circulando e surpreendendo a freguesia habitual de algumas igrejas, não necessariamente pessoas negras (Quintero 2006; Castro 2005).

Nessas missas os sacerdotes realizam um trabalho de reivindicação étnica da população negra colombiana, valorizam a cultura e fenótipo negro, denunciam as condições de desigualdade da população, mas também realizam uma ação social, que se apoia no trabalho de Nelly Mina, diretora e fundadora do grupo Palenke com os jovens (grupo de danças) e crianças (creche) (Castro 2005:48), incluindo oficinas com jovens e adolescentes afro-colombianos sobre sexualidade aos domingos (Castro 2005:69). Nesse sentido, essas missas podem ser vistas como espaço de uma luta antirracismo que se liga com as ações mais gerais do movimento social afro-colombiano, apoiadas no marco constitucional da nação pluri-étnica e multicultural a partir de 1991, oportunizando uma vivência da relação com a fé ligada à imagem que a população negra tem de si própria. Assim, para Arocha, as missas afro-colombianas seriam ‘*africanías* em resistência’ (Arocha 2004:125). Porém, como aponta Quintero, também reforçam alguns estereótipos em relação à população negra colombiana, associados com sua suposta disposição para a música, dança e o risco da erotização, especialmente da mulher negra, já que depois do canto e dança de encerramento com motivos religiosos, rapidamente as dançarinas trocam suas roupas por outras mais curtas para dançar ritmos mais festivos (Quintero 2006:50; Castro 2005:82). A intenção, ainda assim, é a de desconstruir o estereótipo da imagem

erotizada do corpo de homens e mulheres negras na dança, como um corpo que dança para a adoração de Deus e para ‘transmitir um sentimento de espiritualidade’ (Castro 2005:83-84).

As missas afro-colombianas seriam uma reinvenção da tradição católica, mais do que um novo fenômeno religioso (Castro 2005:41). Em todo caso, existe uma concepção de um Deus mais próximo do mundo das pessoas negras, sua cultura, modos de vida e relação com a natureza, mais parecido com os afro-colombianos (Quintero 2006). Há também um estímulo da memória das tradições e da vivência da fé expressada, sentida e vivenciada no corpo das pessoas, uma relação de ‘religião, dança e música’ (Castro 2005:68). A música e a execução das danças no momento das missas espirituais, entendidas pelos integrantes do grupo Palenke como associada à vivência da espiritualidade, talvez já expressassem uma das disposições que permitiram que alguns de seus integrantes se vinculassem tempo depois com o chamado culto aos ancestrais.

Discursivamente, afirma Quintero (2006), são feitas algumas referências aos *orichas*, mas, ao que parece, não com o intuito de chamá-los para que se expressem através dos corpos dos participantes no ritual. Castro também menciona que em uma das oficinas realizadas com os jovens do grupo Palenke, em uma dinâmica de organização em grupos pequenos, um destes teria adotado o nome Yemayá para se identificar como elemento de resistência junto a outros referenciais como os Panteras Negras (Castro 2005:96). Houve também uma oficina sobre espiritualidade, em que se tratou a questão como uma relação sempre com os outros, a música, a dança, a solidariedade (Castro 2005:98-99). De fato, esse assunto não foi suficientemente explorado pelos autores. Mas expressa uma abertura, especialmente dos integrantes mais jovens do grupo Palenke, por busca de referenciais outros para sua imagem e vivência enquanto jovens negros, cujos pais são oriundos de regiões de maior população negra, mas ao mesmo tempo numa cidade em que circulam outras ideias e práticas, com as quais podem estabelecer relações criativas, novas, imprevisíveis, a partir de elementos variados (filosofias, espiritualidades, poéticas, estéticas, lutas étnico-territoriais, invisibilizadas pelos ‘sistemas dominantes’) que circulam por redes trans-nacionais, para construir seu próprio conceito do que entendem por ser ‘afro-colombiano’, uma ‘globalização dissidente’ como a entende Arocha (2001) ou um processo de ‘africanização’ ancorado nas expressões culturais afro-baianas como o descrito por Risério (1981). Isso é algo que precisa ser documentado etnograficamente, acompanhando as conexões pontuais que fazem os indivíduos, as vias, as buscas, as pessoas responsáveis por fazer as primeiras conexões com ideias, redes e práticas. Sei, por exemplo, que Kisu colaborou

em várias ocasiões com o grupo Palenke e outros músicos, dançarinos e dançarinas que posteriormente criaram seus próprios grupos e se aproximaram do *culto aos ancestrais*.

É em sua tese de doutorado que Castro (2015) analisa algumas experiências de acompanhamento de sessões do culto aos ancestrais em que participavam integrantes do grupo cultural afro Zarakua no ano de 2009. O autor havia conhecido Leticia Mena em anos anteriores, justamente em algumas das missas afro-colombianas que acompanhou para sua monografia de graduação (Castro 2005). Ele conta que embora seja utilizado o termo ‘ancestrais’, não se trata de espíritos dos mortos (*égguns*), mas dos *orichas* pensados como ancestrais divinizados, o que, por vezes, também se aplica para os antepassados escravizados nas Américas (Castro 2015:316). Na primeira sessão em que ele participou foi montado um altar: uma mesa coberta com um pano branco, um desenho de uma figura humana em uma peça de um material sintético que parece madeira, assim como a palavra *nfumbe*<sup>36</sup> escrita numa placa. O altar foi decorado com ervas, flores, doces e frutas. Cada elemento disposto no altar tinha relação com um *oricha*: faca com Oggún, maçãs vermelhas com Changó, alecrim com Babalú Ayé, coco com Elegguá, murta com Ochún, uvas com Yemayá (Castro 2015:317). O ritual era acompanhado de instrumentos musicais da região do Pacífico para chamar aos ancestrais para que eles descessem nas pessoas.

Em distintos cômodos do apartamento em que foi realizada a sessão aconteciam ações diferentes. Num deles, a maioria dos convidados ficava sentada no chão com os olhos fechados enquanto em outras pessoas já haviam sido possuídas pelos ancestrais, quase ao mesmo tempo em que os instrumentos começavam o toque, com as luzes apagadas, apenas iluminação com velas. Castro descreve como ininteligíveis as falas das pessoas em transe ou já possuídas, em que havia mistura de palavras em várias línguas conhecidas junto a sons monossilábicos; algumas das pessoas tinham os olhos fechados (Castro 2015:320,322). De maneira geral, foi uma experiência em que várias pessoas caíram no transe, homens e mulheres jovens. Houve uma sessão de cura por imposição de mãos feita por um dos jovens com o dom para isso. A sessão terminou com a volta a si das pessoas sob transe e possessão, com a distribuição das frutas e doces entre as pessoas presentes, uma reorganização do espaço e uma conversa sobre a sessão (Castro 2015:323). Para Castro o *culto aos ancestrais* faz parte da diversidade de ‘práticas religiosas de raiz afro’ que são ressignificadas no contexto urbano; embora não se saiba ao certo sua origem, fazem parte dos processos de contato transnacional com as religiões afro-americanas (Castro 2015:323).

---

<sup>36</sup> No Palo Monte ou Regla Conga significa ‘morto’.



Castro descreve mais uma cerimônia de que participou em setembro de 2009 no quintal de uma outra casa. Nesta, participou Kisu, chamado de mestre pelo grupo de jovens mais próximos dele, os quais eram chamados de ‘escolhidos’. Também descreve um ‘tom autoritário’ na sessão, se comparada com a primeira de que participou. Kisu utilizou um facão e falou da discriminação e violência sofrida pelos antepassados escravizados e, por vezes, batia no chão com o facão. Também disse às pessoas presentes que a cerimônia daquela noite não seria *santería*, *palo*, *vodu* ou *candomblé*, mas *mandinga*. Houve uma pequena diferença em relação à sessão anterior, no sentido de que as pessoas foram orientadas a sentar no chão formando um círculo ao redor de Kisu, em cujo centro ele tocava vários instrumentos de percussão (Castro 2015:326). A sessão terminou por volta das três horas da manhã. Na cerimônia alguns dos convidados eram estudantes universitários, outros líderes comunitários, com grande presença de pessoas negras. A partir daquela noite o templo até então chamado de Templo Herencia Africana passou a ser conhecido como Templo Mandinga (Castro 2015:326-327). O culto apresenta uma ‘singular mistura’ de elementos de várias origens (*ioruba*, *mandinga*, *banto*), a ausência de um padrão ritual e de rituais de abertura e encerramento, não existem ritmos musicais definidos, são de inspiração livre no ato da cerimônia (Castro 2015:329-330).

Para Castro essa prática pode ser pensada como uma religião diaspórica resultada de uma recriação a partir de elementos heterogêneos e da busca de elementos distintos das religiões afro-americanas, afro-brasileiras e afro-caribenhas (Castro 2015:333). Castro também registra o desaparecimento do templo devido à reiterada ausência do mestre Kisu e à preocupação pelas constantes manifestações dos ancestrais fora de situações rituais, o que teria produzido uma ruptura entre integrantes de grupos musicais *afro* que compareciam nas sessões do templo. As oficinas sobre espiritualidade realizadas entre os anos 2009 e 2012 de que participaram religiosos católicos, praticantes de *palo*, *santería*, *espiritismo* e *ifá* de países como Quênia, Cuba e Colômbia fizeram com que vários integrantes do Zarakúa procurassem saber mais sobre os processos de iniciação, mas estes não continuaram participando de sessões de culto aos ancestrais (Castro 2015:346).

Já os integrantes do grupo Palenke retomaram as sessões com novos elementos, sem a presença do mestre Kisu, sob direção de Nelly Mina e com um novo nome, Templo Sobrevivientes de África, em referência aos que não conseguiram chegar com vida nas Américas e morreram na travessia transatlântica (Castro 2015:347). As sessões eram semelhantes às realizadas nos dois templos anteriores, embora Castro mencione que, ao contrário do que acontecia antes – em que apenas a pessoa possuída estabelecia comunicação

com os *ancestrais* –, nas sessões do novo templo, os *ancestrais* interagiam com as pessoas presentes, advertiam, aconselhavam, faziam limpezas, entre outros (Castro 2015:355), aproximando-se de tipos de cultos de possessão como espiritismo e *santería*, mais conhecidos pelo pesquisador.

Há nos trabalhos de Velasco, Ortiz, Torres e Castro um fato curioso sobre os líderes espirituais, especialmente de dois homens negros colombianos, acerca dos quais pouca informação aparece: o caso de Yoyo, que aparece como *santero* e *palero* na monografia de Velasco, e o *maestro* Kisu, que foi o iniciador do *culto aos ancestrais* do grupo Zarakua e de outros grupos *afro* da mesma região da cidade cujos nomes não aparecem nos textos de Ortiz e Torres, apenas na tese de Castro. Além disso, embora os autores não mencionem essa informação, a julgar pelas fotos presentes na monografia de Mónica Velasco e no livro de Alfaro Echeverría em que aparece Yoyo, assim como em descrições destas duas pessoas que me foram passadas por algumas pessoas durante minha pesquisa de doutorado no ano de 2015 e pelo fato de eu ter coincidido com Kisu em vários momentos desde cerca de 2007, esses líderes espirituais têm idades diferentes (sendo Kisu uma pessoa jovem e Yoyo, uma pessoa idosa), são da região do Pacífico (município de Tumaco e departamento de Chocó, respectivamente) e têm vínculos com algumas organizações ligadas ao movimento social afro-colombiano na cidade de Bogotá. No caso de Kisu, seu vínculo é acima de tudo com grupos culturais *afro* de dança e música; no caso de Yoyo, pelas informações que me foram passadas em anos anteriores, com o PCN (Processo de Comunidades Negras).

Em ambos os casos, não se conhece nada a respeito do início do vínculo deles com os *orichas* (onde e quem os iniciou), como se aproximaram de suas práticas religiosas, quais foram as cerimônias que lhes permitiram dirigir seus próprios cultos. Talvez o mais interessante de tudo seja o fato de que eles mantiveram uma prática religiosa que teve seus adeptos, com realização regular do *culto aos ancestrais* no caso de Kisu e, no caso de Yoyo, com entrega de colares, iniciações em *santería* (aliás, Velasco descreve como foi iniciada por ele), entre outros rituais e consagrações. Aliás, em 2015, durante a pesquisa de campo, pude conversar com Leticia Mena, diretora do Zarakua, assim como com algumas pessoas que conheciam Yoyo. Naquele momento, Leticia continuava afastada de Kisu e do *culto aos ancestrais*, mas mantinha sua relação particular com a *oricha* Yemayá – de quem seria filha segundo Kisu, como registrou Ortiz – por meio de orações, algumas *atenções* que ela coloca em alguns lugares da casa (pão, água, flores), vestindo roupas na cor azul, numa relação direta com a *oricha*. Sobre Yoyo, me foi passada a informação de que ele estava há algum tempo numa casa de tratamento

psiquiátrico, informação que eu não pude confirmar. Algo curioso para mim é que durante vários anos Kisu utilizou o nome Yoyo (como eu o conheci, talvez entre os anos 2006 e 2007), o que me fez pensar durante algum tempo que se tratava da mesma pessoa.

Enfim, há também, nos trabalhos de Velasco, Ortiz, Torres e Castro um aspecto que, a meu ver, seria muito interessante de explorar: o vínculo de pessoas negras com certo culto aos *orichas*, cuja relação aponta para uma conexão com alguma África e que tem na música um caminho de exploração de uma comunicação com outras práticas espirituais e com outros seres, como os casos de Richard Arnedo, mencionado por Velasco, e o grupo Zarakua, mencionado por Ortiz, Torres e Castro, assim como o grupo Palenke, mencionado por Castro. Além disso, essa parece ser também uma via de conexão que músicos (especialmente, pessoas não negras) em Bogotá (possivelmente noutros lugares da Colômbia também) têm com as religiões afro-cubanas, o que, em alguns casos, pode levar ou não a uma relação de mais compromisso com essas religiões.

Como visto, a bibliografia sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, em geral, explora assuntos muito pontuais desse universo religioso, tendo como foco discursivo a chamada *santería* como expressão de uma relação metonímica das religiões afro-cubanas, já que mesmo quando o Espiritismo, Palo Monte ou até Ifá aparecem nas narrativas, é da *Santería* que se fala, como se ela englobasse as outras religiões ou essas orbitassem ao redor dela. Nos trabalhos de Castro Ramírez isso não acontece, já que ele faz uma clara distinção entre as diferentes práticas religiosas afro-cubanas.

Tanto na monografia de Castrillón como na de Velasco os autores registram que os serviços oferecidos pelos *santeros* são muito procurados. Nos trabalhos de Castro Ramírez, mesmo sem uma menção explícita sobre o assunto, se subentende que há uma significativa procura dos mesmos. Nem todas as pessoas que procuram esses serviços iniciam um caminho religioso. Também, como sugere o trabalho de Velasco (em menor medida) e mostram mais claramente os trabalhos de Ortiz e Torres, há uma outra forma de relação com os *orichas* diferente da que é estabelecida em algumas das religiões afro-cubanas, trata-se do chamado *culto aos ancestrais* por parte de pessoas negras de grupos *afro*.

Em relação aos *religiosos*, iniciados e, especialmente, líderes religiosos, a maior parte da bibliografia traz escassa informação sobre as trajetórias religiosas, origens sociais, pertencimento étnico-racial – com exceção dos trabalhos de Velasco, Ortiz e Torres –, profissões, redes e vínculos com outros religiosos. Na maioria dos casos não se discorre sobre

o momento em que se tornaram *religiosos*, como era sua vida espiritual ou religiosa e a que eles se dedicavam antes, como ‘ganham o pão’, como é a vida dessas pessoas e quem elas são.

Embora nem todos abordem a questão, na maioria dos trabalhos tudo aponta para uma presença relativamente recente das religiões afro-cubanas na Colômbia. A maioria de trabalhos foi realizada a partir de meados da década de 1990, embora na monografia de Castrillón haja registros de entrevistas realizadas em meados da década de 1980, assim como a afirmação da presença de *santeros* em Cali desde 1974 (Castrillón 2008:4,49). No caso de Velasco, a autora infere que os acordos migratórios e, especialmente, o programa Êxodo no período 1985-1991 ‘influiu’ para a chegada de *santeros* cubanos. Ela também estabelece uma conexão com o passado colonial e com a escravidão de africanos no que atualmente é a Colômbia, quando se refere à *memória ancestral* de práticas religiosas que teriam permanecido na população afro-colombiana. Por sua vez, Tibaduiza (2010), Ortiz (2012) e Torres (2013) compartilham a hipótese de Luis Carlos Castro Ramírez (2010; 2015) (já assumida como explicação) sobre o ‘fenômeno do narcotráfico’ como via de chegada de religiosos cubanos (*santeros e babalawos*) na Colômbia, mais especificamente na cidade de Cali.

Seja postulando a existência de um antecedente histórico ou, mais especificamente, de uma memória de uma prática religiosa de origem africana, seja considerando a migração possibilitada por um acordo diplomático entre Estados ou como consequência de interesses de grupos envolvidos com negócios ilícitos, as hipóteses sobre a chegada da *santería* e, de um modo geral, das religiões afro-cubanas na Colômbia merecem ser examinadas em detalhe. Ao meu ver, estas não têm poder explicativo tal que sejam aplicáveis a todas as experiências de presença destas práticas no país. Embora apontem a fenômenos plausíveis, elas não podem ser consideradas causa eficiente, colocando para os casos concretos (religiosos e casas religiosas) mais perguntas que certezas. A abordagem de tal questão, a meu ver, coloca para o pesquisador o problema básico de como estudar um universo crescente, relativamente novo e pouco estudado pelas ciências sociais na Colômbia. Nas páginas seguintes me referirei às reflexões que tais hipóteses me suscitaram, buscando apresentar como tal problema foi abordado a partir da minha experiência de pesquisa, abordando num primeiro momento a hipótese do antecedente histórico e, em seguida, as hipóteses da migração e do negócio ilícito.

### **1.5 Religiões afro-cubanas na Colômbia: antecedente histórico e memória de uma prática**

Os afro-colombianos são a terceira maior população negra das Américas em números absolutos, atrás da população negra brasileira e da população negra nos Estados Unidos. Embora as cifras de referência (o Censo de 2005) para a política social sejam muito criticadas pelo movimento social afro-colombiano, assim como por parte de alguns especialistas em censos, calcula-se que tal população seja superior a cinco milhões de pessoas. Além dos dados serem muito criticados por diferentes razões de ordem técnica e política, também o são pela defasagem dos mesmos, já que o censo populacional não tem cumprido os compromissos internacionais de realização a cada dez anos (PCN 2007; Meza Alvarez 2014). Essa população tornou-se sujeito de direitos étnicos diferenciados a partir da constituição multicultural de 1991, especialmente com a legislação para o que se chamava na época de ‘comunidade negra’, conquista do movimento social afro-colombiano que nascia como ator político naquele período (Wabgou et al. 2012; Meza Alvarez 2014). De fato, as estatísticas nacionais constituem um dos temas que fazem parte da luta de tal movimento.

O reconhecimento legislativo dessa população por parte do Estado parece ter chamado a atenção da academia e influenciado no interesse de pesquisadores sobre esse novo sujeito de direitos na década de 1990, tendo como imagem do negro a região do Pacífico (Restrepo 2001:5). Muito possivelmente esse interesse tenha inspiração no trabalho pioneiro de Nina S. de Friedemann e, em seguida, de Jaime Arocha, que criticaram a ‘invisibilidade’ de tal população nas pesquisas acadêmicas e na sociedade colombiana e mostraram a ‘pertinência acadêmica e política de tais estudos’ (Restrepo 2003:88-89). Poucos trabalhos sobre essa população apareceram antes da primeira metade do século XX, sendo os trabalhos antropológicos de Friedemann nas décadas de 1960 e 1970 o início dos chamados estudos afro-colombianos (Maya 2011). Balanços sobre os estudos sobre essa população nas ciências sociais colombianas foram feitos por vários autores, entre eles Nina de Friedemann (1984), Eduardo Restrepo (2001), Teodora Hurtado (2008) e Hernando Pulido Londoño (2011).

No quadro mais geral das culturas africanas e negras nas Américas realizado por Roger Bastide na década de 1960, o caso da presença destas na Colômbia era mais o de culturas e comunidades negras, em que os elementos culturais africanos – mais claramente visíveis em religiões como os candomblés no Brasil, *santería* em Cuba e o vodu em Haiti – já haviam sido apagados pelo processo de perda da referência étnica e pela forte pressão do meio social novo, embora mantendo alguns traços nas danças, música, contos, entre outros, mas sem ser

completamente integradas na sociedade dominante de cultura branca. Ainda assim, as culturas negras mantêm a relação ritual com os espíritos dos mortos, com a abertura e flexibilidade banto ao sincretismo, o que permite a transformação do culto aos antepassados banto numa relação mágico-religiosa com os espíritos dos mortos, que não inclui a possessão por eles.

Assim, no atual território colombiano as formas da religiosidade das populações negras colombianas pareciam ser caracterizadas como um catolicismo popular. As chamadas missas afro-colombianas<sup>37</sup> são a principal referência religiosa associada a essa população que vem à mente quando se pensa em experiência religiosa afro-colombiana, assim como alguns rituais funerários e de nascimento – com especial destaque para o *lumbalú palenquero*<sup>38</sup>, *chigualos*, *obligación*, entre outros – que, como chamou a atenção Arocha (2002), estão experimentando transformações e ameaças de desaparecimento no meio ao conflito social e armado do país.

Mas, mesmo que seja verdade que não há algo parecido – segundo a etnografia e historiografia – com sistemas religiosos como o Vodou, Santería<sup>39</sup>, Palo Monte<sup>40</sup>, Espiritismo Cruzado, Ifá ou os diferentes Candomblés e religiões afro-brasileiras formadas em terras americanas, também é verdade que isso não constitui uma falta ou ausência na experiência espiritual dessas populações (Maya 1996; Arocha 2001; Castro 2015). Se levarmos em conta que a pesquisa sobre tais populações é relativamente recente e que, apesar do ‘boom étnico’ impulsionado pela constituição multicultural de 1991, a maior parte da pesquisa sobre essas populações está concentrada em certos temas (etnização, direitos étnicos, deslocamento

---

<sup>37</sup> Estudadas, entre outros, por Luis Carlos Castro Ramírez (2005) e Patricia Quintero (2006), como estratégia missionária da Pastoral Afro-colombiana a partir de inclusão de reivindicações sociais, políticas das populações negras locais e certa sensibilidade com a igualdade de gênero e o racismo. Por outro lado, é importante frisar que, de todo modo, o catolicismo popular é uma coisa muito diferente do catolicismo oficial, que segue outras lógicas e permite uma vivência da relação com o sagrado em que está presente a criatividade e agência das pessoas.

<sup>38</sup> O *lumbalú* é um ritual funerário da população *palenquera* (quilombola) da população negra de San Basilio de Palenque, no departamento de Bolívar, situado na região do Caribe colombiano. O ritual é um processo com um antes, durante e depois; o velório é acompanhado de choro, cantigas em língua crioula e referências à África. *Chigualo* é um ritual funerário das populações negras da região do Pacífico colombiano. *Obligación* é uma prática presente na região do Pacífico e no Arquipélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina. O *umbigo* do recém-nascido é tratado com uma substância ou uma mistura de substâncias (vegetais, minerais e de partes de animais) para dar à criança a qualidade e força da substância colocada nela. Em outros lugares é a irmanação da criança em gestação com um pé de alguma espécie vegetal que a futura mãe semeia e onde coloca o umbigo e a placenta quando do nascimento da criança.

<sup>39</sup> *Santería* ou *Regla de Ocha*, em Cuba, refere-se à religião de ‘origem ioruba’ em que são cultuadas as divindades de origem iorubá conhecidas como *orichas*, orixás em português, intermediárias entre os homens e o deus supremo conhecido como *Olofi*, *Olodumare* ou *Olorún*. O culto é dirigido aos *orichas*, e não a *Olofi*. Segundo Castro Ramírez (2010), *Ocha* seria uma simplificação de *Oricha*, mas talvez a melhor tradução seja Santo, ou seja, o santo ou a divindade que é coroada na cabeça (*orí*) da pessoa.

<sup>40</sup> Se conhece como Regla de Palo Monte ou Regla Conga o conjunto de práticas que têm sua origem na região do Congo, cuja prática cerimonial se baseia na relação com os mortos, os quais podem ajudar os iniciados a terem uma vida longa, assim como protegê-los de ataques de bruxaria, o que pode implicar agir contra o autor do ataque.

forçado, terras, modos de subsistência, entre outros) e áreas geográficas (região do Pacífico e departamento de Chocó), então é muito provável que a experiência espiritual/religiosa dessas populações não tenha sido ainda suficientemente estudada pelas ciências sociais na Colômbia. Especialmente, digamos, no que se refere a formas de relação com o universo espiritual dessas populações fora do marco do cristianismo, do catolicismo em grande parte do país e do protestantismo no caso dos *Raizales* do arquipélago de San Andrés, Providência e Santa Catalina.

Por outro lado, não necessariamente a relação com o espiritual dessas populações – como já afirmou Maya (1996) – deve ser pensada nos modos como se estudam aqueles sistemas religiosos já mencionados: organização social e ritual da prática religiosa, comunidade religiosa, cosmologia, entidades, ainda que essas também sejam questões importantes a serem pensadas e que, sem dúvida, a literatura que aborda tais assuntos também possa ser levada em conta. Mas, ao que tudo indica, haveria outras relações com o espiritual menos estabilizadas, em alguns casos relacionada com o saber de alguns especialistas locais, noutros casos com práticas mais frequentemente realizadas por mulheres; em que são acionados santos, entidades familiares, espíritos de mortos, plantas, ervas, entre outros; em todo caso, acionadas em ocasiões muito pontuais e, ao que parece, existe ao redor delas um certo secretismo, como é o caso de *Obeah* em San Andrés, Providencia e Santa Catalina ou do ritual de fumar *Tabaco* no Pacífico Sul (município de Tumaco e áreas próximas), entre outras práticas utilizadas para enfrentar as necessidades da vida cotidiana e que podem servir para os mais diversos propósitos, não isentas de acusações de bruxaria<sup>41</sup>. Talvez possam ter sua origem no encontro de espiritualidades de grupos indígenas e africanos ou seus descendentes, outras com uma origem quiçá não facilmente discernível, outras até sejam alguma das possíveis chamadas *huellas de Africanía*. Em todo caso, só pesquisas detalhadas poderão nos mostrar como essas diferentes manifestações do religioso ou espiritual são concebidas e vividas pelos próprios praticantes. Igualmente, acredito que elas sejam tão diversas quanto as populações negras na Colômbia, presentes em diferentes regiões do país, com histórias, formas organizativas, relações com o entorno e formas de relacionamento muito diferente em relação às populações vizinhas.

Como já tratei em outro lugar, a diversidade de experiências das populações negras ou afro-colombianas se expressa também nas palavras que são utilizadas para se autoneamar:

---

<sup>41</sup> Segundo Urrea e Vanín (1994: 47), a prática do *Tabaco* pode ser direcionada a questões de saúde, bem-estar pessoal, pesca, emprego, parceiro afetivo, proteção diante de uma viagem ou das vicissitudes da vida. Ver também o documentário *Humos* ('HUMOS parte 1' 2011; 'HUMOS parte 2' 2011). Sobre essa prática Lucas Marques, doutorando do PPGAS/MN/UFRJ, realiza atualmente sua pesquisa de doutorado.

*negro, afrocolombiano, raizal, palenquero*, assim como outros nomes, *etnonimos, patronímicos* e de lugar para marcar a região ou município de origem (Arocha 2008; Meza Alvarez 2014). Nessa diversidade – regime de trabalho, povoamento, relações inter-étnicas, formas de família, organizativas e identitárias, entre outras – da experiência colonial e pós-colonial das populações negras na Colômbia, se impõe para o pesquisador o desafio de documentar tal diversidade, como bem o colocaram pensando no continente americano Roger Bastide (1969) e Stuart Hall (1992), em momentos e desde perspectivas diferentes.

Em geral, nas ciências sociais colombianas há poucos trabalhos sobre as espiritualidades/religiosidades das populações afro-colombianas. Algumas destacadas exceções, especialmente para a região do Pacífico, são os trabalhos de autores como Fernando Urrea e Alfredo Vanin (1994), Sergio Mosquera (2000) e Anne-Marie Losonczy (2006), assim como as pesquisas de Jaime Arocha e sua equipe (2008, 2012) sobre os rituais funerários das *afrocolombias*; este último talvez seja o único com uma abrangência quase nacional.

Sobre o período colonial e escravocrata, também são poucos os trabalhos existentes. Entre eles se destaca a pesquisa historiográfica sobre os processos sobre ‘bruxaria’ contra algumas mulheres escravizadas que foram julgados pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição<sup>42</sup> durante o século XVII na cidade de Cartagena que, como os citados por Adriana Maya (1996, 1998, 2005), buscavam encontrar nos argumentos de acusação quais eram as práticas em questão. As práticas que eram julgadas como ‘bruxaria’ pelo regime colonialista e cristão, Maya considera que são uma forma de *cimarronaje simbólico* (‘não violento’) utilizada pelos escravizados para ‘lutar contra o regime de terror escravocrata’ e para a ‘sobrevivência demográfica e cultural da diáspora africana’ (Maya 1996:29). De tal modo, Maya realiza uma leitura ‘africanista’ dos arquivos do processo, a partir de um enfoque ‘afro-genético’ (frente à ‘indo-gênese’ e à ‘crioulo-gênese’), opondo-se assim a uma visão de alguns cientistas sociais contemporâneos que, diante da ausência de religiões como o vodu, *santería* ou candomblé, afirmam a ruptura da *africanía* ou negam a presença de um legado – espiritual, sagrado – de África nos descendentes de africanos escravizados e na formação da nação colombiana (Maya 1998).

Diante disso, Maya considera necessário fazer uma distinção, do ponto de vista teórico, sobre a natureza da escravidão na Nova Granada, baseada principalmente na mineração de ouro,

---

<sup>42</sup> O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição foi instalado na cidade de Cartagena no Novo Reino de Granada ou Nova Granada no ano de 1610. Como afirma Dairo Sánchez Mojica, o tribunal tinha jurisdição sobre as províncias do Nuevo Reino de Granada, Santo Domingo e Panamá, as capitanias gerais de Cuba, Nicarágua, Porto Rico e Venezuela, assim como as Ilhas de Barlavento, o que ‘implicava no reconhecimento imperial da importância geopolítica de tal cidade no contexto do Caribe hispânico’ (Sánchez Mojica 2016:154-155).



em relação àquela que aconteceu em ‘contextos económicos de *plantación*’ como foi o caso do Caribe insular, Brasil e sul dos Estados Unidos de América (Maya 1996:30). A autora também propõe, do ponto de vista metodológico, adotar a ‘história regressiva, na qual os dados etnográficos podem ser utilizados como pontos de partida para fazer a prospecção nos arquivos e interrogar os documentos’ (Maya 1996:30). Maya justifica essa opção devido à dispersão documental sobre a história da cultura da escravatura, assim como à natureza do registro histórico afro-colombiano, composto de oralidade e escrita (Maya, 1996: 30). Assim, propõe uma abordagem a partir da etno-história para realizar interpretações sobre os ‘processos de emergência de novas identidades no contexto colonial de escravidão baseada na exploração mineira na Nueva Granada’ (Maya 1996:30).

Segundo Maya, o processo de *crioulização* iniciou mais cedo na Nova Granada devido à diminuição da chegada de *bozales*, ou seja, escravizados trazidos diretamente de África no porto de Cartagena, em meio às mudanças econômicas coloniais com o início da produção de açúcar na região do caribe e no Brasil, principais destinos de *bozales* a partir de finais do século XVII até finais do século XX, o que ela chama de ‘o processo de americanização da *africanía*’ (Maya 1996:32). Para ela, o caso da Colômbia tem na ‘permanência mimetizada de *africanidade*’ a diferença em relação a outras realidades geográficas daquilo que é chamado de *afroamericanidade*, devido à decadência do tráfico escravista pelo porto de Cartagena e ao impacto da virada caribenha do comércio de escravizados, a especificidade da economia de mineração na Nova Granada, assim como a instauração do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Cartagena em 1610. Apesar desse cenário, os escravizados teriam se apoiado em legados e fragmentos de memória africana ou *huellas de africanía* para ‘recriar uma humanidade, um ser social e político longe da sua terra’ (Maya 1996:30). Assim, o escravizado africano teria utilizado de forma estratégica a imagem que o mestre branco cristão criou sobre ele, associada ao diabo, e explorou esse medo para lutar contra a repressão, como o exemplificariam os processos julgados pelo tribunal da inquisição em Cartagena.

A partir da experiência de campo com populações negras do setor do Alto Baudó no departamento de Chocó em 1992, onde presenciou os *alabaos* durante um ritual funerário, Maya analisa algumas práticas e realiza algumas inferências sobre possíveis continuidades e legados em que a palavra é fundamental. Para Maya, os africanos escravizados em terras da Nova Granada e seus descendentes reconstruíram simbolicamente a trama genealógica rompida pela tráfico escravista e escravização mediante a invenção de parentescos fictícios com os santos católicos (tratados como parentes: tios, tias, irmãos, irmãs), adotando como ancestrais

figuras do céu cristão (Jesus, a Virgem, os santos), dando continuidade ao ‘suposto fundamental africano’ da interlocução do mundo dos vivos e a rede de parentesco estendida ao mundos dos espíritos dos antepassados, expressos nos cânticos fúnebres conhecidos como *alabaos*, na região do Pacífico colombiano (Maya 1996:34-35).

Assim, Maya destaca a concepção de sacralidade da palavra presente em rezas e orações, que permitem desatar as potências dos seres e usá-las a seu favor, para ganhar algumas habilidades especiais, para atrair pessoas, para atingir alguns objetivos (Maya 1996:35-36). Ela também realiza algumas aproximações a *médicos raiceros* conhecidos como *zánganos*, algumas figuras triangulares equiláteras que se tocam nas pontas e que aparecem em alguns entalhes de madeira, assim como o uso da *pedra de rayo*, com o orixá *Changó*. Além disso, Maya refere-se também ao mundo vegetal como suporte da memória da concepção africana da vida, na qual algumas espécies são utilizadas para delimitar o território material dos vivos e o simbólico dos parentes mortos ou santos. Além desse uso, ela também fala a respeito dos conhecimentos medicinais baseados no uso das plantas (Maya 1996:37) para o tratamento das doenças físicas e espirituais, com destaque para o processo de sacralização das garrafas *balsámicas* (mistura de ervas, partes de animais e minerais) no contexto de rituais fúnebres, mediante a invocação das potências que habitam nos ingredientes (Maya 1996:38).

Concordo com Maya (2011) no sentido de explorar mais os documentos sobre o tráfico de africanos escravizados na Nova Granada à luz de perguntas pelo conhecimento, ideias e práticas que aqueles seres mantiveram consigo na travessia transatlântica, questões que antes não eram feitas porque se pensava que os escravizados nada haviam trazido consigo a não ser seus corpos. Se algo se perdeu ou se rompeu na travessia transatlântica ou com a escravização na Nova Granada, isso deve ser explicitado por parte daqueles que negam uma herança africana, mas também para aqueles que compartilham o viés afro-genético – historiadores e antropólogos – é necessário que mostrem claramente as conexões e não apenas afirmem a existência de legados africanos. Tanto para uns como para os outros a autora considera necessário que se utilize uma produção africanista para dar base a tais afirmações.

Apesar do interessante esforço e da importante proposta teórica e metodológica que Maya faz, trazendo algumas inferências sobre a possível presença do orixá *Changó* em algumas práticas da população negra na região do Pacífico, especialmente no departamento de Chocó, considero que ainda falta um trabalho de pesquisa que permita afirmar mais claramente a presença de deuses do panteão ioruba na Nova Granada ou até de outros deuses de outras regiões, povos e grupos étnicos africanos. Essa seria uma pesquisa historiográfica que poderia

contribuir para traçar as conexões e, especialmente, as continuidades entre práticas espirituais africanas e afro-colombianas. Por enquanto, para o tipo de trabalho que aqui é proposto, resultam mais interessantes e viáveis as pesquisas antropológicas que atentem para o que as pessoas dizem sobre sua própria experiência e prática religiosa. O mesmo vale para outras tentativas de conexão e aproximação de situações e alguns símbolos utilizados por *cimarrones* (escravizados fugidios) do *palénque* de Matuderé, em área próxima da Cartagena do século XVII, com o orixá *Changó* (os rostos pintados com as cores branca e vermelha; uma interpretação da explosão e chamas na destruição do *palénque* como suposto castigo do orixá) por parte de Jane Landers (2002:187,191); por parte de Jaime Arocha (2008, 2012), na aproximação que ele realiza com as figuras de borboletas que são colocadas em alguns altares fúnebres, assim como algumas imagens de raios e figuras inscritas em peças utilitárias de madeiras (*bateas de moro*, espécie de berço para bebês) no departamento de Chocó. Mas, aqui, há um detalhe importante: nesses trabalhos não são as pessoas que afirmam que seja isso mesmo o que eles estão querendo dizer. São os autores que fazem tais relações.

Maya (2000) e Arocha (2008) realizaram um importante trabalho de análise e síntese sobre a demografia do tráfico escravista pelo porto de Cartagena, a partir de informações de vários autores (Nicolás del Castillo Mathieu, Enriqueta Vila Vilar, Jorge Palacios Preciado, Germán Colmenares e Jaime Jaramillo Uribe) em que é possível conhecer o número, origem étnica e área de procedência no continente africano, saberes e lugares de destino dos africanos escravizados na Nova Granada, que em termos gerais corresponde à atual Colômbia. Apesar disso, ainda não é possível encontrar conexões claras entre algumas práticas espirituais dos afro-colombianos e os grupos étnicos aos quais se ligariam na África. Ainda assim, esse trabalho de análise e conexão é um ponto de partida importante para novos estudos historiográficos e antropológicos sobre a espiritualidade das populações negras na Colômbia. Como a mesma Maya afirma, o estudo historiográfico das religiões afro-colombianas apenas inicia (Maya 1996:39). E nele, acredito que à medida que esse estudo se apoie na etnografia, como ela propõe, será possível fazer uma melhor aproximação à voz e à experiência de resistência espiritual dos africanos escravizados.

Para o caso da pesquisa contemporânea, acredito que etnografias dedicadas poderiam nos mostrar aspectos ainda desconhecidos sobre as práticas espirituais dos afro-colombianos. E ainda, para o caso específico da presença de religiões afro-cubanas na Colômbia, será interessante conhecer as consequências da relação dessas populações à medida que estas se vincularem com tais práticas. Como vimos, a relação de alguns grupos culturais *afro* em Bogotá

já mostra um tipo de relação que talvez seja diferente da que possam estabelecer outras pessoas e grupos de colombianos. Para o caso do grupo de que trata essa tese, a relação com o universo das religiões afro-cubanas suscitou reinterpretações sobre as práticas espirituais identificadas na região de origem de Fanny e Ruby Quiñones, ou seja, o município de Tumaco e áreas próximas (Meza Alvarez 2014). Assim sendo, acredito que será ainda mais interessante se as pesquisas levarem em conta as concepções e interpretações dos interlocutores sobre sua própria prática. Também não é possível prever qual seriam as consequências de uma relação das populações negras com as religiões afro-cubanas; até agora só tenho ouvido que algumas pessoas em alguns municípios da região do Pacífico têm vínculos com essas práticas, alguns líderes sociais comunitários<sup>43</sup>, figuras da cultura local<sup>44</sup>, assim como alguns militantes de algumas organizações do movimento social afro-colombiano (alguns deles com presença regular em Bogotá). Mas, em todos esses casos, eu desconheço o tipo de envolvimento, o tipo de *consagrações*, assim como as redes que possibilitaram os vínculos. Esse é um assunto que também seria importante explorar em detalhe tanto para o que pode significar para a *cultura afro* dessas populações nas regiões de maior presença quanto para o ativismo afro-colombiano.

## 1.6 As vias de chegada

Como visto, ao que tudo indica, não se constituíram no atual território colombiano – durante mais de trezentos anos de colonização espanhola e mais de duzentos anos de vida republicana – comunidades de praticantes ao redor de uma religião criada, inspirada ou reconstruída a partir de elementos de origem africana. Também não há notícias da chegada de sacerdotes de alguma religião africana ou que tenham mantido algum culto originário, como foi o caso do Brasil e Cuba, que junto com o Haiti são a referência de uma permanência dessas matrizes africanas. A presença dessas religiões – refiro-me às chamadas religiões afro-cubanas

---

<sup>43</sup> O documentário *Nos están matando* (Wright & Laffay 2018) apresenta os testemunhos de dois líderes sociais de grupos étnicos (indígena e afro-colombiano) ao norte do departamento de Cauca, ameaçados de morte pela defesa de seu território, situação da maioria dos líderes sociais e defensores de direitos humanos na Colômbia. Estima-se que a cada dois dias um líder é assassinado, em meio a um cenário de ‘pós-conflito’ ou ‘pós-acordo’. No documentário, reparei na pulseira utilizada pelo líder afro-colombiano, que tem as cores e o formato da chamada *Mano de Orula*, que, basicamente, é uma proteção contra a morte.

<sup>44</sup> No período da pesquisa de campo em Bogotá, eu escutei que uma pessoa conhecida ligada à cultura popular de Tumaco, próxima de alguns *religiosos* negros e outros ativistas em Bogotá, havia completado suas *consagrações* em Palo Monte e *Regla* de Ocha em Havana (Cuba) e que estava oferecendo seus serviços em seu município de origem. Por outro lado, durante a pesquisa de campo para o doutorado, o colega Lucas Marques observou que pessoas ligadas à prática da leitura do *Tabaco* em Tumaco já são próximas da chamada *Santería* e do Palo Monte. O que vai acontecer com o encontro entre as *culturas negras* com as religiões de matriz africana? É uma questão interessante que uma etnografia dedicada poderia responder.

e às afro-brasileiras (candomblé<sup>45</sup> e umbanda), que, ao que parece, têm uma presença ainda mais recente que as primeiras – ainda é pouco estudada na Colômbia. Para o caso das chamadas religiões afro-cubanas na Colômbia, de interesse para essa tese como fenômeno relativamente recente no cenário espiritual/religioso colombiano, surge a lógica pergunta: de onde vieram?

Alguns trabalhos contemporâneos se propõem a mapear mais especificamente a presença de religiões de origem africana, diaspóricas (Jhonson 2007), afro-caribenhas (Murrell 2010), religiões afro-americanas ou até do legado de uma matriz étnica em particular (ioruba), como no caso de Toyin Falola e Matt D. Childs (2004), mostrando o cenário religioso americano com foco no presente, sem deixar de lado as dinâmicas históricas e as mobilidades. Esses trabalhos permitem ver as mudanças no quadro traçado por Roger Bastide na década de 1960 e mostram que o cenário se tem modificado. Os processos migratórios suscitados por mudanças socioeconômicas, políticas (acordos migratórios), entre outros, muito provavelmente contribuíram para que essas religiões chegassem a novos lugares, até naqueles que têm deliberadamente uma imagem branca de nação – Argentina e Uruguai (Segato 1991, 1996, 1997; Frigerio 1990, 1999, 2013); Alemanha (Olmos, 2007) – e naqueles que, mesmo tendo populações negras desde o período colonial, apareciam no mapa de Bastide e de outros autores como apropriações muito diversas: EUA (Palmié 1986, 1995, 2005; Capone 2005; Dianteill 2002); México (Argyriadis & Juárez Huet 2007; Juárez Huet 2004, 2007, 2009, 2011, 2013a, 2013b); Peru, Bolívia e Chile (Saldívar, 2015). É importante dizer que não necessariamente essas religiões chegaram aos países mencionados levadas por pessoas negras.

Nos trabalhos supracitados que mapeiam essas religiões nas Américas, ainda não aparece qualquer referência à Colômbia, mas o cenário continua mudando e pode continuar a mudar. Como o mesmo Roger Bastide já havia observado para o caso brasileiro, certa mobilidade de práticas religiosas em novas áreas, que chamou de ‘migrações internas’ (Bastide 1973:XV). Assim, se no livro *As Américas Negras* (1969) Bastide mostra um quadro comparativo da presença das civilizações e culturas africanas neste continente para aquele momento, no livro *Estudos Afro-Brasileiros* (1973) ele leva em conta a dinâmica social e as possíveis mudanças e transformações dessas religiões quando levadas para outros lugares; o caso do Brasil analisado por ele era o das ‘migrações internas’ dos candomblés da região do Nordeste para o Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo).

---

<sup>45</sup> A antropóloga Diana Torres Alape (2018) dedicou sua pesquisa de mestrado em Estudos Culturais na Universidad Javeriana, sede Bogotá, ao chamado *candomblé colombiano*, uma casa religiosa fundada por um sociólogo colombiano que realizou estudos em Salvador, Bahia, cidade em que ele teria sido iniciado.

Como visto na bibliografia existente sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, há algumas hipóteses em relação à chegada dessas práticas: acordos migratórios, interesse de alguns atores do mercado ilícito de drogas, além do caso da construção de um *culto aos ancestrais* impulsionado por um líder espiritual que teria entrado em contato com religiões de matriz africana no Brasil e alguns países da África. Porém, essas hipóteses não têm sido suficientemente abordadas, sendo até agora Luis Carlos Castro Ramírez quem propõe mais claramente uma hipótese sobre a presença de tais práticas em solo colombiano. De fato, além da hipótese do papel do narcotráfico como responsável principal pela introdução dessas práticas na Colômbia – visão que ele tem reiterado em vários de seus textos e que é compartilhada por Tibaduiza (2010), Ortiz (2012) e Torres (2013) –, ele propõe uma periodização da presença dos *orichas* em terras colombianas. Aqui eu retomo as hipóteses para pensá-las em relação com um universo religioso que está crescendo e que ainda não foi suficientemente explorado pelas ciências sociais e, mais especificamente, para estabelecer um diálogo a partir da minha experiência de pesquisa.

Castro Ramírez reconhece a dificuldade de situar no tempo o momento de chegada das religiões afro-cubanas na Colômbia. Porém, ele procede a partir de informações encontradas em fontes jornalísticas, assim como em diálogos com religiosos, para afirmar a existência de três circunstâncias que ‘determinaram’ a ‘inserção das práticas afro-cubanas’ (Castro 2015:94). A primeira delas seria através da música *salsa* que, na década de 1970, teria sido o primeiro contato com a religiosidade afro-cubana de *santeros* colombianos. Ele menciona artistas como Celia Cruz, Celina e Reutilio e Merceditas Valdés como ‘ícones’ que continuam a ser referência inclusive para as novas gerações, que também encontraram nos grupos musicais Yoruba Andabo e Orishas uma via de aproximação com essas religiões (Castro 2015:94).

Um segundo momento de ‘incursão’ teria ocorrido na década de 1980, período em que ‘narcotraficantes’ viajaram a Cuba ou de lá trouxeram *religiosos* para a Colômbia para deles receber *consagrações*. Dessa forma, os ‘narcotraficantes’ teriam procurado os serviços de religiosos para receber proteção contra os inimigos e para ter prosperidade nos negócios ilícitos (Castro 2015:95). Castro aponta o aumento nos custos dos serviços religiosos – o que teria afetado as pessoas de menos recursos econômicos na Colômbia e em Cuba – como uma das consequências do dinheiro ilícito na *religião* (Castro 2015:95).

Um terceiro momento seria a década de 1990, no chamado Período Especial para Tempos de Paz, caracterizado por uma crise da economia cubana pela extinção da URSS (seu principal sócio comercial), a queda do bloco socialista e o redobramento do bloqueio

estadunidense que foi mantido por todas as administrações do governo deste país desde 1963. Como consequência dessa situação houve um aumento da migração de cubanos para outros países, entre eles a Colômbia (Castro 2015:95-96). Também houve em Cuba um ‘aumento’ das práticas religiosas, afro-cubanas, católicas e cristãs e uma maior procura pelas religiões afro-cubanas por parte de estrangeiros, com efeitos no aumento dos custos das cerimônias (Castro 2015:96).

Embora Castro reconheça o problema ético que implica a tensão entre uma abordagem casuística e uma generalizante das relações entre religiões afro-cubanas e narcotráfico – encontrando pouca disposição de alguns religiosos para tocar (ao que parece, superficialmente) no assunto e optando pelo recurso a matérias de jornal que acompanharam alguns fatos veiculados pela mídia nacional durante o chamado ‘Processo 8000’<sup>46</sup> no final da década de 1990 –, ele acaba se inclinando mais pela postura generalizante (Castro 2015:112-123). Ele também desenvolve menos as outras duas hipóteses (a da música *salsa* como via de contato com *orichas* e religiões afro-cubanas na década de 1970 e a da migração de cubanos na década de 1990).

Não discutirei aqui algumas generalizações que eu considero problemáticas nos argumentos apresentados por Castro em cada um dos momentos destacados por ele como ‘circunstâncias’ que tornaram possível a ‘incursão’ de *orichas* e religiões afro-cubanas na Colômbia, especialmente no que diz respeito à hipótese da chegada destas via negócios ilícitos. Apenas mencionarei quais seriam as características gerais dos aspectos problemáticos: fontes de algumas afirmações; falta de contextualização e extrapolação espaço-temporal de algumas situações; o peso da argumentação numa das hipóteses; hipóteses que viram explicação; ausência de discussão de alguns termos institucionais e acusatórios de algumas atividades consideradas ilícitas; linguagem utilizada; e, em geral, o estilo generalizante e a falta da conexão com o dado etnográfico. Apesar do grau de generalização alto, pouca especificidade e de não estar acompanhado de exemplos e informações específicas, eu considero louvável o esforço de explicação que Castro faz sobre a chegada das religiões afro-cubanas na Colômbia.

Em todo caso, as hipóteses abordadas por Castro e outros autores aqui citados (embora não as tenham desenvolvido o suficiente) colocam algumas questões que poderiam ser exploradas para futuros trabalhos que almejem a uma visão mais geral sobre a presença dessas

---

<sup>46</sup> Nome com que foi conhecido o inquérito pela suposta financiamento com de dinheiro do narcotráfico (Cartel de Cali) da campanha eleitoral do presidente Ernesto Samper Pizano (1994-1998).

religiões na Colômbia. Elas também suscitaram algumas reflexões para o tipo de trabalho que me proponho a fazer nessa tese.

Os possíveis cenários, circunstâncias sócio-políticas e situações precisam ser devidamente considerados e, acima de tudo, detalhados. Por exemplo, a hipótese da chegada dos *orichas* via música cubana. É verdade que a década de 1970 foi de ascensão da música *salsa* no mercado internacional, que alguns artistas *salseros* que passaram pela Colômbia tinham vínculos com a *religião* dos *orichas* e que até algumas canções fazem referência a essas entidades. Mas a música cubana, até mesmo com canções referindo-se aos *orichas*, já era conhecida décadas antes no país. Assim, é necessário documentar em detalhe o possível interesse que conteúdos de canções possam ter despertado em pessoas específicas, porque não necessariamente uma coisa leva a outra. A chegada da música *salsa* não implica automaticamente a chegada de *santeros*, nem a formação de um culto ou uma comunidade de praticantes; esses assuntos não foram suficientemente explorados por Velasco (2003:51) e Castro (2015:94), autores que expressaram essa relação, mas não a sustentam empiricamente. Não nego que canções que falem em *orichas* possam chamar a atenção para essas entidades e que, talvez, a curiosidade possa levar a pessoa a um vínculo mais próximo (até mesmo a iniciação), mas isso é algo que deve ser mostrado etnograficamente.

Igualmente interessante é o uso de nomes relacionados ao universo das religiões afro-cubanas em alguns bares; Velasco (2003:54) menciona que existem alguns na cidade de Cali, assim como o bar Aché, que, segundo ela, ficava no centro de Bogotá. Eu também soube de um bar de reggae chamado Changó que ficava sobre a conhecida avenida *Séptima* perto da universidade Javeriana em Bogotá. Nesses casos, também não é possível saber o motivo que explique a escolha de tais nomes, nem o vínculo que os responsáveis por esses nomes poderiam ter ou não com as religiões afro-cubanas. Ademais, além da música ouvida por algumas pessoas, seja ela do gênero *salsa* ou até a própria música das religiões afro-cubanas, seria possível pensar que o interesse pela percussão afro-cubana possa levar um músico colombiano a um vínculo mais próximo e a uma relação mais informada com essas religiões via estudo das técnicas dos instrumentos, como foi o caso de Richard Arnedo, mencionado por Velasco (2003:56), e, segundo eu soube, de pelo menos dois percussionistas que tocaram em uma das festas organizadas por Adrián Gómez, *religioso* cubano, *oriaté* e docente na faculdade de artes da Universidad Distrital de Bogotá, a que compareci no ano de 2015. Ao que parece, essa também foi a motivação de Itsván Dely (Dely, I. s.d.), filólogo e percussionista húngaro que morou em Havana e em outros países, residente em Cartagena, casado com uma cantora afro-colombiana



e cujo filho – percussionista também – chama-se Shangó Dely (Dely, S. s.d.). É possível também que músicos colegas de Armando – *babalawo*, engenheiro, percussionista, filho de Ruby Quiñones – se interessem pela música das religiões afro-cubanas e talvez pela prática religiosa. De fato, numa *jam* realizado em junho de 2017 no centro de Bogotá, organizada por Lucha – mulher negra, percussionista e ligada ao Ilé Oggún e Yemayá –, eu vi um desses músicos vestindo alguns fios de conta, além de outro que afirmava que Armando era seu *babalawo*.

Em relação às políticas de migração e, mais especificamente, aos acordos migratórios entre os estados cubano e colombiano, estes podem dar uma ideia da via de chegada de nacionais cubanos, mas nada dizem sobre a chegada de religiosos afro-cubanos. E, embora possa ser verdade que os cubanos tenham familiaridade com essas práticas, nem todos os cubanos são *religiosos*. De fato, as estatísticas da migração (quantidade, perfil e períodos de chegada) não foram abordadas pelos autores aqui mencionados (Velasco e Castro). Em todo caso, só trabalhos qualitativos nos permitirão conhecer sobre a presença de religiosos afro-cubanos (espiritistas, *santeros*, *paleros* ou *babalawos*) na Colômbia, se tinham ou não contato prévio com conterrâneos ou colombianos, se passaram a oferecer seus ‘serviços’ em solo colombiano ou se foram contatados antes da emigração/imigração enquanto *religiosos*. Nesse sentido, também seria interessante conhecer as cidades e regiões do país aonde chegaram e onde se instalaram. Cabe ainda a pergunta não apenas pelo país de origem (nascimento), mas também pelo país de onde emigraram porque, como menciona Eduar Barbosa Caro (2012) a respeito do *religioso* cubano Julio Carreño, que tinha morado em outros países antes da sua chegada e instalação em Barranquilla. E, por que não, pensar em que nem todos os *religiosos* cubanos que viajaram para a Colômbia ficaram naquele país<sup>47</sup>.

Ainda cabe pensar na característica da presença dessas práticas a depender da cidade em que se instalaram os *religiosos* cubanos e as características da relação com as pessoas locais, seja como consulentes ou como *religiosos* (iniciados), assim como as possíveis relações de tensão com os não *religiosos*, já que cada cidade tem suas próprias dinâmicas econômicas, culturais, religiosas, relações étnico-raciais, etc., assim como vínculos ou não com outras

---

<sup>47</sup> O amigo Efraín Núñez, filólogo, com quem dividi apartamento no curto período de campo que realizei no segundo semestre de 2016, me contou que na época em que ele chegou em Bogotá, procedente de Ciénaga (*departamento* de Magdalena, na região do Caribe), no final da década de 1990, ele conheceu alguns cubanos que residiam no mesmo prédio de apartamentos que ele. Alguns deles realizavam festas religiosas com presença de outros cubanos e convidados colombianos. Um deles teria deixado no apartamento onde morava, antes de continuar viagem para outro país, uma figura de Iemanjá talhada em madeira. Como Efraín não tinha familiaridade com aquelas práticas, ele acabou entregando-a para alguma pessoa que ficou interessada na peça e que ele já não lembra mais quem era, nem os detalhes daquela experiência.

regiões e áreas fronteiriças. Em diferentes momentos do período de pesquisa de campo, escutei que algumas pessoas próximas de integrantes do Ilé Oggún e Yemayá e que tinham curiosidade por conhecer mais de perto a *santería* – como a prática era conhecida por aquelas pessoas – diziam que conheciam pessoas ou que alguns parentes tinham contato com alguns *santeros* em cidades como Barranquilla e Cartagena, na região do Caribe, ao norte da Colômbia. Nesses casos, ao que parece, tratava-se de *religiosos* colombianos. Isso me fez pensar na existência de outras possíveis vias de chegada de praticantes das religiões afro-cubanas, podendo ser eles cubanos, venezuelanos ou até mesmo colombianos iniciados na Venezuela (lugar de migração de pessoas da região do Caribe e onde essas práticas também são presentes). Em 2015 conheci uma *casa religiosa* (dirigida por uma numerosa família biológica, com integrantes *santeros* e *babalawos*) em um bairro ao centro-oeste de Bogotá em que residem colombianos (bogotanos), da qual ouvi dizer que também cultuam María Lionza, uma entidade que é a figura central de um culto venezuelano. Como essas pessoas se vincularam com as religiões afro-cubanas? Como se vincularam com o culto a María Lionza e por quais vias? São perguntas que poderiam ser respondidas a partir da pesquisa.

É possível também pensar que na recente migração de venezuelanos – na que quiçá uma boa parte seja composta por colombianos que lá residiam –, motivada pela situação econômica do país vizinho, tenham chegado e continuem a chegar praticantes das religiões afro-cubanas. As cifras dessa migração são altas, mas não é possível neste momento saber quantos religiosos poderiam ter chegado, nem o que poderia acontecer com o cenário religioso. Numa cerimônia conhecida como Tambor de Eggun para a qual foi convidada Fanny e pessoas da casa religiosa dela, realizada por Adrián Gómez em setembro de 2016 num parque ao norte da cidade, eu conheci uma *religiosa* venezuelana, filha de Iemanjá, que participou da cerimônia e aproveitou para fazer propaganda da *botânica* que ela, recém-chegada ao país, havia aberto em um bairro mais ao noroeste da cidade.

Em relação à hipótese dos negócios ilícitos como via de chegada de alguns *religiosos* na Colômbia, como o mesmo Castro (2015) observa, não parece haver muitos *religiosos* dispostos a falar nesses vínculos e redes. Esse tipo de negócios e a presença de cartéis parecem apresentar dinâmicas muito diferentes segundo a região do país, a proximidade com áreas de produção e rotas de escoamento, assim como a proximidade a portos (sejam clandestinos ou não) e/ou áreas com menor controle e vigilância estatal, sendo mais o caso de cidades como Cali e Medellín e menos o caso de Bogotá e, em geral, da maioria das cidades do país.

Por outro lado, e como já dito, são poucos os trabalhos acadêmicos que existem sobre essas práticas, especialmente poucas etnografias que descrevam essas conexões específicas e, de um modo geral, contem alguma coisa sobre as trajetórias de religiosos cubanos ou colombianos, seus trânsitos, itinerários religiosos e suas motivações. Assim sendo, mesmo que alguns religiosos cubanos e colombianos tivessem no passado ou tenham no presente algum vínculo com o negócio do narcotráfico, isso não constitui uma explicação, causa ou origem dessas práticas naquele país. Também não acredito que existisse uma única via de chegada dessas religiões e uma única motivação para se aproximar delas. Nesse sentido, ainda faltam pesquisas que levem em conta a dinâmica própria do universo religioso estudado, que, apesar do caráter não proselitico e de não ser um fenômeno massivo, a cada vez parece atrair mais pessoas interessadas e um pouco mais de visibilidade (programas de TV, filmes, oferta de serviços, etc<sup>48</sup>.); bem como investigações que considerem outras possíveis vias de chegada, contato e vínculo, assim como atentem para o que os interlocutores podem contar a respeito de sua própria experiência e, assim, seja possível conhecer um pouco mais sobre as características desse universo religioso em solo colombiano.

### *1.6.1 Outras vias de chegada e outras vias para a abordagem*

Além das citadas acima, fazem-se necessárias pesquisas que levem em conta, por exemplo, possíveis conexões entre trajetórias pessoais e fenômenos mais amplos como o chamado Período Especial cubano no início da década de 1990, momento de crise após a desaparecimento da União Soviética que elevou os números de migrantes cubanos para vários países da região, entre eles a Colômbia; que levem em conta também os acordos migratórios e de cooperação entre Cuba e Colômbia que permitiram, em diferentes momentos e por períodos relativamente curtos, a presença de assessores de ensino, educação física, atletas, artistas, entre outros; que também considerem a possibilidade de vínculos de colombianos com as religiões afro-cubanas ainda em solo cubano; sobretudo, que levem a sério o que as pessoas têm a dizer sobre suas próprias trajetórias enquanto *religiosos*, suas motivações e as redes que possibilitaram aproximações e envolvimento com essas práticas, por vias até muito singulares.

---

<sup>48</sup> Por exemplo, no período eleitoral para a prefeitura de Bogotá em 2015, dois *babalawos* afro-colombianos participaram na campanha da candidata Clara López do partido de esquerda Polo Democrático. Como parte da adesão à campanha, esses dois *babalawos* realizaram alguns rituais de limpeza em atos públicos. Eu não pude acompanhar aqueles atos, mas consegui ver no canal público local (Canal Capital) duas matérias com o resumo de duas jornadas de campanhas em que era possível ver aos *babalawos*. Naquela época eu escutei ouvi que nos atos a candidata os apresentava como ‘meus *babalawos*’.

Por exemplo, mesmo tendo visitado Cuba em finais da década de 1980, foi nos primeiros anos da década de 1990 que um grupo de pessoas negras, ativistas do nascente movimento social afro-colombiano, conheceram de maneira fortuita alguns músicos cubanos, todos eles negros, num restaurante de comida da região do Pacífico colombiano conhecido como *Secretos del Mar*, que fica no centro de Bogotá e que naquela época tinha se tornado um lugar de encontro de pessoas negras de várias regiões do país que, além de comer no restaurante e à noite dançar e beber na boate do lado (do mesmo dono), servia de lugar para as reuniões de articulação desse movimento em prol da inclusão de suas reivindicações na assembleia nacional constituinte naquela época e, subseqüentemente, na criação da Lei 70 de 1993<sup>49</sup>.

No contato estabelecido entre Chucho, dono do restaurante, sua companheira naquela época (Ruby Quiñones) e sua cunhada (Fanny Quiñones) e os músicos cubanos do grupo Yoruba Andabo, esses ativistas afro-colombianos se aproximaram pela primeira vez com uma prática religiosa afro-cubana: Palo Monte. Como me disse Ruby em 2013, houve uma ‘identificação’ entre esses ativistas afro-colombianos e os músicos, uma boa relação que levou alguns integrantes do Yoruba Andabo a oferecer um presente para eles: um *rayamiento*, ou seja, uma iniciação em Palo Monte. Esse encontro com o grupo musical cubano possibilitou concretizar uma busca também colocada por esses ativistas em termos políticos: se eles se reivindicavam enquanto pessoas negras que queriam se livrar do passado colonial e político dominante, eles tinham que procurar essa libertação também no nível espiritual, naquelas espiritualidades que foram negadas e perseguidas pela colonização.

A partir dali essas pessoas, especialmente as irmãs Ruby e Fanny Quiñones, iniciaram um caminho de envolvimento progressivo com diferentes práticas afro-cubanas, com *consagrações* em várias delas: Espiritismo cruzado, Palo Monte, *Regla* de Ocha e Ifá. Alguns anos depois e aproveitando que o filho de Ruby foi cursar graduação em Cuba, elas continuaram trilhando esses caminhos religiosos, indo para lá duas vezes ao ano durante as férias escolares, junto a outras companheiras da organização de docentes de escolas públicas em Bogotá da qual fazem parte até hoje: a Red de Ananse.

Assim sendo, pela minha experiência de pesquisa até o momento presente, assim como pelas questões ainda não suficientemente exploradas na bibliografia acadêmica aqui relacionada, não vejo possível neste momento fazer um panorama do universo religioso afro-cubano na Colômbia, nem uma história com uma periodização dos momentos da chegada dessas

---

<sup>49</sup> Também conhecida na época como Lei de Comunidade Negras reconhece direitos coletivos sobre territórios rurais com maior presença de população negra, assim como direitos culturais.

religiões. Apenas para o caso da cidade de Bogotá, por exemplo, pude identificar que cada líder espiritual com *casa religiosa* que eu conhecia parecia fazer parte de uma rede de praticantes que, em alguns casos, parecia não se tocar com outras redes, não necessariamente por possíveis tensões. Talvez a localização geográfica (em regiões diferentes e distantes umas das outras), assim como o perfil de pessoas que as frequentem, possa contribuir para esse quadro. Além disso, pelas conversas com alguns desses líderes religiosos (alguns *babalawos*, um *oriaté*, alguns *babalochas*) percebi que cada um deles conseguia identificar uma pessoa colombiana com mais anos de iniciação ou algum *religioso* cubano morando há mais tempo na Colômbia. Assim, ao que parece, nem todos os religiosos se conhecem. Só alguns pontos daquelas redes se tocam, mas não necessariamente sabe-se bem o que os outros estão fazendo ou pensando sobre a religião. Isso não soa nada estranho se levarmos em conta o caráter secreto ou, ao menos, não público dessas práticas, assim como o costume de se relacionar com *religiosos* de uma mesma *casa* ou linhagem religiosa ou com quem realize os rituais de maneira o mais parecida possível com o modo em que aprenderam.

Nesse sentido, faltam pesquisas que explorem as trajetórias dos religiosos responsáveis por *casas* ou cargos religiosos importantes (com mais consagrações), conhecer as redes que possibilitaram os vínculos com essas práticas, os lugares em que aconteceram, assim como as motivações para o início de caminhos religiosos, perfil social e étnico-racial dos religiosos, etc. Acredito que etnografias dedicadas poderiam contribuir para o conhecimento dos processos de formação de comunidades de praticantes, redes, coletivos e *casas religiosas*. Dessa forma, poderia ser possível pensar em trabalhos que mapeiem as redes, baseados em etnografias dedicadas que possam contribuir com subsídios para pensar num quadro mais geral da presença e características de tais práticas religiosas na Colômbia e, de modo mais abrangente, no continente americano, atualizando o quadro sinótico realizado por Bastide (1967) em meados do século XX.

Enquanto não existem as condições para tal trabalho, nessa tese procurarei apresentar uma experiência de campo em uma *casa religiosa* que está nascendo, que já nasceu em parte, mas que ainda está sendo criada. Como já mencionei, algumas das questões mais gerais abordadas nesse capítulo, assim como as perguntas pontuais que suscitaram as hipóteses referidas sobre a presença das religiões afro-cubanas na Colômbia, serão levadas em conta, mas atreladas à etnografia e subordinadas à narrativa do processo de criação de uma comunidade religiosa: o Ilé Oggún e Yemayá. Assim sendo, o necessário investimento etnográfico para tentar dar conta de um processo de formação de uma casa religiosa implica um trabalho de

descrição e detalhamento das motivações, contatos que possibilitaram vínculos, as redes que possibilitaram trilhar um caminho religioso e construir uma *casa religiosa*, que é também um modo de vida, um modo de existência com suas lógicas e seres que acompanham seus frequentadores. Logicamente, nessa tese o foco será colocado nas experiências narradas e nas interpretações dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá, são elas que darão o contexto a partir do qual será construída a trama dessa tese. Ou seja, uma tentativa de articulação de ordens de questões ancoradas na pesquisa de campo, que é uma experiência vivida baseada na interação e interlocução com as pessoas com as quais construímos nossos materiais e dados de pesquisa. Essa experiência não se pretende generalizável, mas é possível que a partir dela seja possível realizar algumas conexões mais gerais com outras experiências análogas em outras casas, cidades, países.

## 2 TRAJETÓRIAS, CONSAGRAÇÕES E REDES

Não são as civilizações que estão em contato, mas os homens.  
(Bastide 1971: 42)

O Ilé Oggún e Yemayá, como começou a ser conhecido entre seus integrantes em 2015 a partir de uma proposta da líder religiosa Fanny Quiñones, é uma pequena comunidade que vem sendo constituída como *casa religiosa* na cidade de Bogotá, capital da Colômbia. O processo de formação desse Ilé é o assunto desse capítulo, no qual procurarei traçar a trajetória espiritual de seus principais integrantes, a começar pela *Iyalocha*, figura central dessa trama que aqui apresento e ao redor da qual conflui um conjunto crescente e dinâmico de pessoas, vínculos, relações, afetos, compromissos, etc. Junto a ela, encontram-se os *babalawos* da casa, que são também os dois filhos de Fanny e personagens importantes para a vida ritual do Ilé. Assim sendo, apresentarei aqui uma tentativa de traçado dos caminhos religiosos trilhados pelos integrantes da *casa religiosa*, que permita entender o sentido, motivos e buscas dessas pessoas que têm um vínculo com práticas religiosas afro-cubanas na Colômbia.

Com isso pretendo mostrar os contatos, encontros, redes, cerimônias e situações que possibilitaram que eles traçassem seus caminhos religiosos e, nesse processo, outras pessoas fossem se aproximando das religiões afro-cubanas e, aos poucos, uma comunidade de praticantes fosse construída e continue a ser formada à medida que mais pessoas se aproximam, se iniciam, participam da atividade ritual, assumem responsabilidades e participam da vida cotidiana do Ilé. Para tanto, aqui eu focarei nas *estórias* dos ‘mais velhos’ (*mayores*<sup>50</sup>) religiosos do Ilé, especialmente da *Iyalocha* Fanny, para apresentar, junto a outros elementos, uma narrativa dessas trajetórias, a qual se baseia nas inúmeras conversas que eu tive com eles ao longo de anos de interlocução e de maneira mais atenta a partir de 2013. Pelo fato de serem irmãs e, mais especificamente, por compartilharem experiências pessoais, espirituais e políticas em diferentes momentos de suas vidas, apresentarei também o relato de Ruby sobre sua trajetória e experiência de vida. Nesse mesmo sentido, ao redor delas, aparecerão nos relatos os

---

<sup>50</sup> Os termos *mayores* e *menores* religiosos referem-se à relativa diferença de tempo de vínculo e, mais especificamente de experiência de participação, nas chamadas *consagrações* principais (*elekes*, *awofakan/ikofá*, *guerreiros* e as iniciações) nas *reglas* afro-cubanas. É o princípio de senioridade que se expressa de diferentes maneiras nas relações entre os integrantes da casa religiosa e que implica no respeito e obediência dos segundos em relação aos primeiros. Doravante, utilizarei as expressões ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ das religiões afro-brasileiras, que são equivalentes. Os mais velhos devem ser saudados e atendidos primeiro nas ocasiões rituais. Uma pessoa é *mayor* religiosa ou mais velha em termos religiosos tanto pelo tempo de consagração ou iniciação quanto pelo *oricha* para o qual foi iniciado. Esses dois princípios se combinam.

filhos de ambas que, com elas, também têm construído vínculos com as chamadas *reglas* afro-cubanas.

Assim sendo, focarei nas trajetórias dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá a fim de traçar as razões e condições que lhes permitiram percorrer um caminho religioso nas chamadas religiões afro-cubanas: experiência espiritual/religiosa prévia, já que são pessoas que não tinham uma relação de familiaridade com essas práticas, cuja presença é relativamente recente e ainda pouco conhecida no país; motivações e vias de aproximação, ou seja, a descrição de situações e pessoas que possibilitaram os contatos; e a trajetória religiosa nas *Reglas* afro-cubanas: cerimônias, relações, compromissos e novas redes e tramas espirituais.

Devido à tentativa de traçar uma trajetória religiosa que se apoia em alguns pontos de uma experiência de vida de Fanny e Ruby Quiñones no período em que ainda moravam na sua região de origem e, posteriormente, em episódios que se passaram no início da década de 1990, as datas são aproximadas nos relatos. Os detalhes também são menos nítidos, em alguns casos até impossíveis de ‘recuperar’. Em todo caso, trata-se de evitar aqui qualquer atitude verificacionista dos fatos. O propósito não é apresentar uma sequência cronológica de eventos, apenas traçar elementos de uma experiência de vida narrada por suas protagonistas junto a outros recursos (‘históricos’, geográficos, etnográficos, entre outros) que permitam que a trama apresentada aqui seja inteligível.

## 2.1 Tumaco, Pacífico Sul, origem social e subjetividade de mulheres negras

Fanny Quiñones é uma mulher negra, militante antirracista, professora aposentada, mãe de dois jovens (Gustavo e Mateo), *religiosa* (*Iyalocha* e *Apetebi*), oriunda de Tumaco<sup>51</sup>,

---

<sup>51</sup> San Andrés de Tumaco integra o *departamento* de Nariño e localiza-se ao sul da região do Pacífico, no litoral sudoeste. Tumaco fica a 300 quilômetros de Pasto, capital do *departamento* localizada na região andina, em uma área em que a cordilheira dos Andes entra em território colombiano. A população de Tumaco é de um pouco mais de duzentos mil habitantes. A população negra é majoritária (88,8%); com uma população indígena de 5,1%. Os dados de referência utilizados são os do Censo de 2005 (DANE 2005a), cinco anos defasado em relação aos acordos da ONU. No momento de escrita desta tese, um novo censo nacional estava sendo realizado na Colômbia (defasado oito anos em relação com acordos internacionais).

Tumaco é o município mais ao sul do chamado *Pacífico Sur*, área litorânea dos *departamentos* (aqui listados de norte a sul) de Valle del Cauca, Cauca e Nariño. Na área mais ao sul desse litoral encontram-se municípios maiores como Guapi, Timbiquí (Cauca), Barbacoas e Tumaco (Nariño), cujas populações negras ocuparam de maneira dispersa o território por meio de famílias ao redor de ribeiras de rios, mangues e mata, com uma área mineira para a extração de ouro e uma área de produção agrícola (Romero Vergara, 2008). Apesar dos interesses extrativos estrangeiros na exploração de ouro e madeira, eles conseguiram manter as terras individuais, familiares e comunitárias e nelas construíram, o que durante finais do século XX serviu como argumento histórico da propriedade coletiva das terras (Romero Vergara 2008: 128), numa concepção de territorialidade que integra cultura, território e parentesco, base conceitual da Lei 70 de 1993, também conhecida como ‘Ley de comunidades negras’.



município cuja maioria da população (88%) é negra/afro-colombiana<sup>52</sup>, localizado geograficamente no litoral sudoeste da Colômbia e ‘culturalmente’ situado no sul da região do Pacífico (*Pacífico Sur*), próximo à fronteira com o Equador. Em meados da década de 1980 Fanny migrou para a capital do país, onde cursou a licenciatura em Ciências Sociais com ênfase em Geografia e História na Universidade Pedagógica Nacional (UPN) e um mestrado em Educação com ênfase em Educação Comunitária na mesma universidade no final da década de 1990. Após mais de vinte e cinco anos de exercício docente em escolas públicas em Bogotá, além de passagens pela UPN como docente ocasional e em comissões na Federação de Educadores da Colômbia (Fecode), ela aposentou-se em 2015 e a partir de 2016 foi morar na área metropolitana da cidade de Cali, no sudoeste do país. Entre o fim de 2016 e o início de 2018 ela esteve vinculada ao programa de Sociologia da Universidade do Pacífico em Buenaventura, cidade portuária relativamente próxima de Cali<sup>53</sup>. Ela manteve um trânsito frequente entre Cali e Bogotá por conta de assessorias para propostas de etno-educação para a população negra de que participa junto ao Ministério da Educação em 2018, assim como para participar de atividades religiosas junto a afilhadas e afilhados do Ilé Oggún e Yemayá, cuja maioria reside em Bogotá.

Fanny nasceu no seio de uma família numerosa de Robles, área rural do município de Tumaco. Ela é uma das mais novas filhas de um conjunto de nove filhos (cinco homens e quatro mulheres) do casal composto por Emilio Quiñones e Florencia Riascos. A família Quiñones Riascos – que ‘não tinha muito, mas o necessário para viver’, como alguma vez me disse Ruby – tem uma origem camponesa. A família tinha uma pequena propriedade agrícola em Robles (na área rural), assim como uma pequena casa em Tumaco (área urbana). Entre esses dois

---

<sup>52</sup> Segundo Urrea e Vanin (1994: 39, citando De Granda 1977), os portos do sul da região do Pacífico, em Buenaventura, Guapi e Tumaco, experimentaram uma reduzida presença de pessoas brancas desde 1852 (um ano depois da abolição da escravidão) devido ao declive da exploração do trabalho escravo na mineração de ouro na região, o que resultou na ‘consolidação de uma população majoritariamente negra com reduzida mestiçagem e escassos nexos com o conjunto de outras regiões do país’. Sendo uma população formada na sua maioria por alforriados e antigos *cimarrones* [que conseguiram libertar-se por meio da fuga], sem vínculos com o regime de propriedade do período colonial, mantiveram a posse – de caráter familiar e em núcleos dispersos – de áreas contíguas aos rios para a produção de agricultura de subsistência, pesca, mineração artesanal de ouro e exploração florestal artesanal coletiva (Urrea & Vanin 1994: 39).

<sup>53</sup> Santiago de Cali é a capital do *departamento* de Valle del Cauca, situando-se ao sul deste. A população da cidade seria de 2.445.281 aproximadamente. Os dados são projeções a partir do censo nacional realizado em 2005 pelo DANE. Ainda não foram publicados os resultados do censo realizado em 2018. Segundo os dados censitários de 2005, a população negra na cidade era de 26,2%, mas os dados gerais do censo, assim como os específicos para grupos étnicos, vêm sendo questionados por parte de diferentes atores políticos e sociais que consideram que o percentual de população negra é muito mais alto. Buenaventura é um município que integra o departamento de Valle del Cauca, distante 121 quilômetros de Cali. A população seria de 423.927, segundo os dados do censo de 2005. Segundo os mesmos dados, a população afro-colombiana ali seria maioria: 88,5%. O porto de Buenaventura é o principal do país e movimenta 60% das operações de entrada e saída de mercadorias.

pontos, numa paisagem composta por rios, estuários e pelo Oceano Pacífico, cresceram Fanny e sua irmã Ruby.

Ruby, que tem alguns anos a mais que Fanny, também se aposentou em anos recentes. Ruby fez licenciatura em Ciências Sociais na UPN, formou-se em 1985; fez mestrado *stricto sensu* em Interculturalidade e Pedagogias Decoloniais na UPN e um mestrado *lato sensu* em Educação Sexual na Universidade Distrital de Bogotá. Antes de trabalhar como docente de magistério em escolas públicas de Bogotá em 1991, ela lecionou em um colégio privado. Aposentou-se do exercício docente em 2009, mas continuou trabalhando até 2016, ano em que foi morar na área metropolitana da cidade de Cali, no mesmo bairro em que mora sua irmã Fanny. Ruby tem sido a colega docente, companheira de luta no magistério, no movimento social afro-colombiano, criadora e fundadora junto com Fanny de espaços pedagógico-políticos de ação antirracista e identitária como o Taller Infantil Nuestra Cultura, projetos de pesquisa educativa como a Expedição Pedagógica Rota Afro, assim como no coletivo de pesquisa, docência, formação e ativismo chamado Red Tras los Hilos de Ananse, mais conhecido como Red de Ananse. Ruby, assim como Fanny, também é uma *religiosa, Iyalocha* e consagrada em várias *Reglas* afro-cubanas.

A trajetória espiritual de Fanny e Ruby inicia em Robles. Tumaco era o lugar dos estudos secundários, já que em Robles apenas havia uma escola para estudos primários. Os anos de escola (primária e secundária) se passaram em meio à carências de livros, ausência de uma biblioteca no município, assim como de recursos didáticos. Como na maioria dos lugares em que se encontra a população negra/afro-colombiana, há coincidência entre essa presença e os mais baixos indicadores socioeconômicos em termos de emprego, acesso a serviços de saúde, educação, serviços públicos, saneamento básico, entre outros (CONPES 2004, 2010). Ademais, essas são áreas da geografia nacional – rurais e urbanas, especialmente da região do Pacífico – que foram incluídas desde o final da década de 1980 no mapa do conflito social e armado que ainda vigora na Colômbia e onde os interesses capitalistas globais e nacionais se expressam de maneira pavorosa configurando ‘geografias do terror’ (Oslender 2004) com efeitos desastrosos para a população: deslocamento forçado, assassinatos de líderes sociais, alteração dos modos de vida, pauperização da população, ‘reprimarização’ produtiva, entre outros efeitos. Nesse quadro, também é possível observar a coincidência de desigualdades sociais e raciais na medida em que expressa a desigual distribuição dos recursos, acesso a bens e serviços e, em geral, da riqueza por parte do estado colombiano.

Crescidas numa família e num meio predominantemente católico, mas sem ser assíduas frequentadoras das atividades da igreja, foi nesse meio rural que elas conheceram uma série de práticas espirituais próprias das comunidades negras da região do Pacífico e outras com características mais locais: *balsadas* (procissões marítimas dedicadas a um santo católico), *ombligación*, *chumbar* ou *fajar*, *apadrinamiento/amadrinamiento*<sup>54</sup>, rituais funerários (*alabaos*, *arrullos*, *chigualos*<sup>55</sup>), etc.; contos cujos personagens são Tio Conejo, Tio Tigre, Tio Sapo, assombrações e seres misteriosos como a *Tunda*, *Riviel*, *Madre de Agua*, o *Duende*<sup>56</sup>, assim como poemas, rimas (*coplas*), *décimas* (poemas de dez versos), *parábolas*, mitos e lendas, o *currulao* e a *marimba* como elementos musicais<sup>57</sup>, entre outros. São as mulheres as grandes narradoras locais e as principais responsáveis da transmissão de uma tradição ou literatura oral, que expressa os papéis de homens e mulheres, assim como a expectativas de comportamento social (González Zambrano 2003:22). O que é possível pensar a partir de tais

---

<sup>54</sup> *Obligación* é um procedimento em que é colocada no umbigo do recém-nascido uma substância animal, mineral ou vegetal a fim de dar a ele a proteção espiritual e física, assim como também se espera que a substância utilizada possa influir no seu comportamento. *Chumbar* ou *fajar* é uma prática que consiste em cobrir o corpo do bebê com uma faixa de tecido para ajudar a lhe dar forma. *Apadrinamiento/amadrinamiento* é, em termos da religiosidade popular católica, assumir um compromisso de cuidar do afilhado em caso de falta dos pais.

<sup>55</sup> *Alabaos* e *arrullos* são cantos fúnebres realizados durante a noite de velório, na última noite da novena e no aniversário (*cabo de año*). *Alabaos* (hinos de louvação), rezas cantadas em velórios e festas de santos católicos, são entoados no caso de defuntos adultos nas nove noites de velório (*novena*). No caso de crianças defuntas, são entoados os *arrullos* (canções de ninar, às vezes dedicadas à virgem e aos santos) e se realizam os chamados *chigualos* ou velórios de *angelitos* (anjinhos). No caso dos *chigualos*, o ambiente é festivo (cantos, música percussiva, brincadeiras de crianças, etc.) porque entende-se que o ‘anjinho’ terá um caminho curto para chegar ao paraíso. Ver Arocha (2008), Jaramillo (2006).

<sup>56</sup> A *Tunda*, espírito com identidade de uma mulher e com poder de sedução, aparece ante homens adultos (seduzindo-os) e crianças (na forma de uma figura maternal) e faz com que eles percam a memória e errem o caminho de volta para a família. Ela tem preferência por homens adultos ‘transgressores dos espaços selváticos’, homens ainda não batizados (adolescentes) e meninos que passam muito tempo sem a companhia da mãe (Urrea & Vanin: 49; González Zambrano, 2003). *Riviel* é um fantasma (homem) que dirige uma canoa e adverte as pessoas (homens) para não navegarem sozinhas à noite sob pena de naufrágio e afogamento (González Zambrano 2003). A *Madre de Agua* tem a capacidade de afundar as canoas e de levar para o fundo aos ocupantes. O *Duende* é um músico, sedutor de jovens virgens. Segundo Urrea e Vanin (1994: 50), essas entidades marcam o espaço selvagem, não civilizado, associado com a figura feminina, em oposição ao espaço civilizado e masculino da parentela, família extensa.

<sup>57</sup> Gênero musical e dança do Pacífico Sul. A *marimba*, um tipo de vibrafone, é um instrumento musical de percussão que na região tem um caráter lendário, como um símbolo da *cultura ancestral* (González Zambrano 2003; Urrea & Vanin 1994; Agier 2002). O toque da marimba teria sido proibido pelo padre Jesús María Mera, que o via como um instrumento do diabo; no ato de abertura do Carnaval de Tumaco, desde 1998 chamado ‘Retorno de la Marimba’, esse toque constitui uma metáfora da identidade local que ‘retorna’ e que reafirma, assim, uma identidade cultural negra de Tumaco, promovida pelo chamado *sector cultural* naquela cidade (Agier 2002:304-306). Nesse ato de abertura do carnaval, o sacerdote representa a Igreja Católica que reprime as expressões ‘pagãs’, é dominante e branca. Em contraste, o personagem Francisco Saya, que venceu o diabo num desafio musical com a marimba, é o herói étnico. No desfile, as chamadas *visiones* ou espíritos como o *Duende*, a *Tunda* e a *Viuda* (viúva que geralmente aparece no cemitério) são valorizadas como ‘entes protetores da selva e como tradições morais familiares, perdendo o sentido diabólico e temível’ segundo a visão católica (Agier 2002: 308). Desse jeito, afirma Agier, a ‘metáfora é que a cultura negra ressurgiu e derruba o mundo católico branco, assume seus valores e poderes de dominação’, o que constrói uma ‘nova narrativa identitária’ que tem ‘ressonâncias etnicistas e regionalistas’ (Agier 2002:308).

práticas é que elas fazem parte de uma *cultura negra*<sup>58</sup>, criada a partir de componentes nos quais são identificáveis alguns elementos católicos, mas em que também há elementos não facilmente discerníveis, não facilmente associáveis a uma matriz religiosa, seja qual for.

Nesse meio, Fanny e Ruby tiveram uma socialização com rituais e símbolos católicos na medida em que não apenas passaram pelas cerimônias principais do catolicismo (batismo e primeira comunhão, os primeiros sacramentos), mas também porque estudaram numa escola de freiras em Tumaco. Apesar disso, elas afirmam não ter uma relação próxima com a prática da fé católica. Fanny, por exemplo, ressalta que nunca se sentiu ‘tocada’ pelos ensinamentos, práticas e referências do catolicismo. Ao contrário, ela se sentia mais identificada e mais interessada nas práticas que ela pensa como sendo ‘tradicionais’, próprias da população negra de Tumaco e sua área rural. Ela disse que não voltou mais para aquela escola após ter concluído os estudos lá e, também, que ela geralmente caía no sono durante as missas. Sua irmã Ruby também estudou no colégio religioso *carmelita*<sup>59</sup>, dirigido por freiras, onde ela afirma que ‘lhe foi inculcado o temor de Deus, assim como o pecado’; também havia uma marcada estratificação de classe e um tratamento diferenciado em função da cor da pele, em favor das pessoas de pele mais clara ou, como ela designa, *mestizas*.

O uso desse termo por parte de pessoas negras, ativistas, é diferente do termo colonial cunhado para se referir ao produto resultante da união sexual de ‘branco’ (geralmente um homem) e ‘índio’. No caso do uso de integrantes do movimento social afro-colombiano, o termo refere-se a uma pessoa de cor clara não identificável como ‘negra’ ou ‘indígena’ (segundo a terminologia contemporânea), pessoas com diferentes níveis de traços e tons de pele mais claros misturados com traços de populações indígenas, a depender da região, da situação e da relação de poder específica. Mas, como aponta Gil Hernandez (2010), a ideia de mestiçagem (e do *mestizo*) na Colômbia na prática acaba remetendo à ideia do branco como destino desejável, e

---

<sup>58</sup> Vários autores coincidem ao afirmar o caráter inventado, adaptativo, transformado e recriado dessa cultura e identidade local na qual identificam elementos espanhóis e católicos presentes na métrica de canções, religiosidade e algumas festividades (Whitten 1967; González Zambrano 2003). Por outro lado, há quem identifique traços culturais africanos ou ‘*huellas de africanía*’ nessas mesmas expressões culturais (Arocha 1998; Jaramillo 2006).

<sup>59</sup> Os religiosos carmelitas da província de San Joaquin de Navarra (Espanha), segundo González Zambrano (2003:20), chegaram em Tumaco a partir da segunda metade do século XX, num período de relativo crescimento da atividade portuária, de exploração madeireira e pesqueira, assim como do mangue, com o propósito de evangelizar e de participar do ‘progresso econômico e social da região’. Naquele período também teriam surgido movimentos sociais de camponeses e estudantes formados por nativos da região. Segundo o historiador Óscar Almario, na segunda metade do século XIX houve uma tentativa de ‘re-evangelização’ – após quase um século de ausência de sacerdotes e capelas – do Pacífico Sul colombiano, como parte de uma campanha do Estado nacional para controlar os chamados na época ‘Territórios Nacionais’, que não apenas eram áreas periféricas ao centro andino do país, mas também eram considerados ‘autênticas fronteiras simbólicas e lugar de grupos racialmente perigosos’ (Almario 2008:125).

ao negro como seu avesso, embora nesse país o termo *mestizo* não seja utilizado corriqueiramente.

Como Ruby me contou em 2013, a senhora Florencia Riascos (mãe delas) tinha um pequeno altar católico em casa, com imagens de santos de quem ela era devota: *Virgen del Carmen*<sup>60</sup> e Jesus Nazareno. O altar, onde frequentemente uma vela era acesa, ficava na entrada da casa e era parte de sua devoção e sua maneira de praticar uma fé católica. Esse altar pessoal foi herdado por Ruby quando do falecimento da mãe, e foi emprestado por ela e por Fanny para a exposição *Velórios e Santos Vivos*, exibida no Museu Nacional da Colômbia na cidade de Bogotá em 2008. Como Ruby me disse numa conversa no Museu Nacional durante a exposição e tanto ela como sua irmã Fanny me repetiram em anos seguintes, o altar era conservado por elas (especialmente por Ruby) como lembrança e uma maneira de homenagear a mãe, mas elas não necessariamente mantinham uma relação de fé como a mãe delas já teve com aquelas imagens presentes no altar. Assim, a senhora Florencia, segundo os relatos das filhas, parecia ser uma católica mais convencional, que tinha seu altar e prestava atenção nas cerimônias de sacramento (batismo, confirmação e primeira comunhão). Fora isso, o que Ruby lembra de diferente em relação à mãe é o conhecimento que a senhora Florencia tinha sobre as plantas e seu uso para solucionar problemas de saúde.

Ruby não sabe dizer a partir de quando ela começou a fazer algumas coisas como, por exemplo, ‘semear uma planta’<sup>61</sup> a cada vez que ela tinha um desejo, geralmente para chamar a atenção de um menino por quem ela tinha interesse, mas muito possivelmente foi na sua juventude, talvez na adolescência. Em todo caso, ela lembra que algumas irmãs reparavam em algumas coisas que ela fazia e que achavam inusitadas para a idade dela: falas premonitórias em que, de repente, ela falava sobre eventos que poderiam acontecer. Ela também conta que ainda muito jovem tinha muita curiosidade sobre a leitura da sorte, tendo até mesmo procurado, quando tinha 13 anos, um ‘bruxo’ que lhe disse coisas que iriam acontecer a ela e que acabaram ocorrendo (gravidez durante a adolescência e problemas de inflamação). Isso ainda no tempo em que ela morava em Robles.

Quando foi morar em Tumaco, Ruby conheceu a prática de *fumar tabaco*, com fins de adivinhação da sorte, do futuro imediato. As fumadoras de tabaco eram mal vistas e chamadas

---

<sup>60</sup> *Santa María del Monte Carmelo* ou também *Nuestra Señora del Carmen* é a mesma Nossa Senhora do Monte Carmelo ou Nossa Senhora do Carmo.

<sup>61</sup> Pelo que entendi, escreve-se num papel o nome da pessoa por quem se tenha interesse e enterra-se o papel ao pé de uma planta, preferivelmente uma que seja ‘doce’ (aromática), e expressa-se o desejo. Aí é só aguardar a planta crescer e esperar o resultado.

de bruxas<sup>62</sup>. Como ela não ‘podia’ ir à casa delas, mas morava do outro lado da rua, ela dava um jeito de aprender as rezas que são pronunciadas para a leitura do *tabaco*, os elementos da interpretação da sorte a partir de alguns padrões presentes nas formas em que o *tabaco* ia sendo consumido, figuras e formas (riscos, restos em formato de folhas, entre outros), assim como a intensidade do fogo. Também me disse que, às vezes, ela sentia vontade de fumar *tabaco*, mas que, nesses casos, ela tinha que achar alguma forma de não ser vista por outras pessoas da família e do bairro. Ela também não sabe dizer em que momento e com quem ela aprendeu a fazer limpezas com ervas para si mesma, e afirma não ter lido qualquer livro a esse respeito. Mas tem certeza sobre os eventuais desejos de fumar *tabaco* e que naqueles momentos ela se sentia mais calma, especialmente após ter feito uma ‘leitura’ em que não tivesse ‘encontrado’ nada que lhe preocupasse. Após ter-se familiarizado com as religiões afro-cubanas, ela entende que aquele desejo de fumar *tabaco* não era um desejo dela, mas de algum *éggun*<sup>63</sup> necessitado que se aproximava dela procurando ser atendido.

Fanny não menciona aquelas práticas locais como *fumar tabaco*, mas com certeza ela as conhece. Ela refere-se mais aos rituais de nascimento, às cerimônias fúnebres, às festas dos santos católicos, assim como o recurso aos *secretos* (segredos)<sup>64</sup> antes da ida no mato a fim de não encontrar alguns seres que lá habitam e para, também, não ver os espíritos dos mortos. Ela me disse que experimentou esses ritos com as pessoas das áreas rurais e que gostava mais disso do que das práticas católicas. Assim, ela me relatou, em várias conversas nos últimos anos, uma série de práticas com as quais ela cresceu e que para ela eram ‘normais’, cotidianas, e que ela estranhou que fossem vistas como ‘raras’ quando da sua chegada em Bogotá no início da década de 1980. Por exemplo, ela lembra que em certo um dia houve um tremor de terra e as pessoas se ajoelhavam, apoiavam os braços sobre as pernas e colocavam as palmas das mãos para cima, numa posição de súplica, para pedir à terra que não ficasse com raiva, e sim tranquila, calma<sup>65</sup>. Para ela, essa é uma posição feita pelas pessoas negras, ribeirinhas, de áreas rurais de sua região de origem. Ela fez essa mesma posição quando houve um tremor de terra em Bogotá, quando ainda era recém-chegada na cidade. Ela saiu do local em que estava e foi para o meio da rua.

---

<sup>62</sup> Essa é a imagem que é passada, por exemplo, no filme *Perro come Perro* do cineasta Carlos Moreno (2008).

<sup>63</sup> Palavra ioruba para se referir aos espíritos dos mortos.

<sup>64</sup> Urrea e Vanin (1994:45) destacam o poder da palavra para a invocação de entidades, espíritos e santos. Em geral, o uso da palavra para que qualquer procedimento ‘funcione’. Para eles, a oração ou *secreto* para atrair os poderes ou para afastar o ‘malefício’ por meio do recurso às entidades do supra-mundo e do infra-mundo é o principal ‘mecanismo’ para quem pratica a ‘bruxaria’ (Urrea & Vanin 1994:52).

<sup>65</sup> De fato, em 12 de dezembro de 1979, houve um terremoto que se sentiu com força em Tumaco (‘Maremoto...’ 2001; ‘Imágenes...’ 2012). Tumaco é uma área passível de tsunamis, já que é um município litorâneo, formado por um conjunto de ilhas que fica em uma área de atividade sísmica (*cinturón de fuego del pacífico*).

Sua irmã e outras pessoas, que viram ela naquela posição, falavam ‘olha, toma cuidado, que você pode ser atropelada por um carro’, mas ela dizia que era assim que devia ser feito. Obviamente, naquele momento ela se sentiu incompreendida. Hoje, à luz da experiência de prática com as religiões afro-cubanas, para ela aquela postura é a mesma que os *religiosos* fazem no momento de receber *awofakan/ikofá*, receber os *elekes* ou, também, de pedir ao *santo*.

Tanto Fanny como sua irmã Ruby descrevem o senhor Emilio, pai de ambas, como uma pessoa muito curiosa, tranquila e com um comportamento diferente em relação a outras pessoas da família. Segundo elas, ele conhecia muitos *secretos*, orações para diferentes objetivos utilitários, assim como acumulava conhecimentos sobre algumas plantas da região. Em 2013, Fanny me disse que seu pai pendurava pedaços de tecidos nas árvores do pequeno sítio familiar, assim como também tinha orações para ‘sumir’ diante dos olhos de algumas pessoas, como também relatou sua irmã Ruby naquele mesmo ano. Ruby também me contou sobre certa capacidade de premonição de seu pai. Ela conta que viu o caderno pessoal do pai, onde ele havia anotado que iria falecer e que já tinha pedido perdão a seus inimigos, assim como também já havia perdoado os seus próprios e esperava que eles fizessem o mesmo. Emilio teria visitado duas noras para lhes dizer que aquele domingo seria a última vez em que o viriam. Com efeito, após aquilo, ele teria ficado em cama e falecido vinte dias depois.

Elas não necessariamente conheceram diretamente essas peculiaridades do senhor Emilio, e sim através dos relatos que outras pessoas da família extensa fizeram a elas. Ruby afirma que diante das perguntas de alguns dos filhos e filhas sobre o que fazer para resolver problemas por via espiritual, eles recebiam do pai como resposta ‘reza um pai-nosso’, já que para ele essa seria a oração mais poderosa que existia. O que Ruby lembra de ter ouvido do pai é que se uma pessoa desejava saber o dia de sua morte, essa pessoa teria que aprender a oração de são Bartolomeu.

Fanny caracteriza as práticas do sul do Pacífico como ‘sincréticas’, na medida em que trazem elementos católicos (linguagem, rezas, expressões, entre outros) que remetem àquele universo religioso, mas com propósitos, lógicas e elementos que não se orientam nas expectativas de comportamento (moralidade) do catolicismo, e sim para atingir objetivos terrenos, concretos, cotidianos. Hoje, à luz de sua experiência de envolvimento com as chamadas religiões afro-cubanas, Fanny encontra similaridades entre estas (Palo Monte, Regla de Ocha e até Ifá) e algumas práticas locais. Ela faz essa associação a partir de elementos presentes em ambas e não se trata de uma comparação lado a lado de concepções, rituais e procedimentos. Para ela algumas dessas práticas seriam mais próximas do Palo Monte, outras

de Ocha, outras de Ifá, e algumas até do Vodou. Essa não é uma constatação baseada em uma pesquisa dedicada, mas em uma observação de elementos que ela identifica e considera passíveis de aproximação e diálogo via pesquisa na região do Pacífico: os chamados *provérbios* em Tumaco e área próxima e os conhecidos como *refranes* [ditados] de Ifá e de Regla de Ocha; a relação com as plantas e animais, especialmente com as serpentes; pelo lado do Congo, a relação seria com os enterramentos – em Tumaco enterram a placenta da parturiente – e com alguns rituais de nascimento e de morte, aos quais não quis se referir em detalhe. Algo parecido aconteceu em uma conversa com Gustavo, filho de Fanny, em 2016.

Para Ruby, esses *saberes* do Pacífico Sul são mais próximos do Congo, especialmente aqueles mobilizados por algumas pessoas (principalmente mulheres) para, por exemplo, atrair a atenção de uma pessoa com interesse amoroso. Seriam também, *saberes* muito fortes, com mais tendência para o Palo Monte. Para ela, esses saberes podem servir a diferentes propósitos, tanto para favorecer uma pessoa como para o contrário. Por outro lado, esses também seriam *saberes* que as populações utilizam para a sobrevivência na vida cotidiana: para atrair a chuva quando ela é escassa, para garantir o peixe na hora da pesca ou para afastar algum espírito que estiver perturbando as pessoas. Em todos esses casos, as pessoas fariam ‘rituais’. Tais *saberes* seriam usados até no caso de enfrentamento de times em competições esportivas locais<sup>66</sup>. Esse tipo de saber é algo que algumas pessoas aprendem, mas Ruby acredita que algumas pessoas nascem com ele. Para ela nem todo mundo sabe e pratica, mas as pessoas sabem que existem aquelas que sabem, mesmo as que afirmam não acreditar. Enfim, são *saberes* que as pessoas ocultam para que não se percam e, também, porque é necessário ter certo cuidado com eles.

Ruby também destaca a concepção local em relação aos espíritos dos mortos. Localmente, eles seriam os ancestrais, uma espécie de intermediários entre os santos, a divindade e as pessoas. Com base na sua experiência de relação com as religiões afro-cubanas, especialmente o Espiritismo Cruzado, Ruby afirma que algumas pessoas têm a capacidade de atrair mais os espíritos dos mortos do que outras. Um espírito – que ainda não alcançou um grau de elevação, no sentido kardecista de evolução espiritual – decide acompanhar e proteger uma

---

<sup>66</sup> Algo parecido com esse último caso eu escutei de alguns *raizales*, nativos do arquipélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina no Caribe colombiano (Dilia Robinson Davis, Jessika Maclean, entre outras pessoas), em relação a práticas que são conhecidas no arquipélago com o nome de *Obeah*, numa roda de conversa na sede da ORFA – Organização de *Raizales* Fora do Arquipélago – em Bogotá em 2008, no marco das sessões de preparação da equipe de guias da exposição temporária Velórios e Santos Vivos do Museu Nacional da Colômbia. Anos depois, em conversas com Ana Isabel Márquez, antropóloga bogotana que reside no arquipélago, ela me disse que os nativos preferem não falar em muito detalhes sobre o tema para evitar serem associados com essa prática que não é bem vista naquele meio social, que tem como prática religiosa tradicional o cristianismo batista. Esse argumento é corroborado por Robinson Davis & Botero Mejia (2008).



pessoa tornando-se, assim, um guia, o que pode durar a vida toda da pessoa, que pode recorrer ao seu espírito protetor para pedir ajuda numa dada situação. Esses guias podem ser da família ou não, a pessoa pôde tê-la conhecido ou não. Em todo caso, os espíritos se manifestam de variadas maneiras, algumas delas sutis e outras nem tanto. Foi numa cerimônia em Havana, que Ruby não lembra se foi uma missa espiritual ou uma cerimônia oracular conhecida como *itá*<sup>67</sup>, que ela entendeu por que por vezes sentia vontade de fumar charuto mesmo não sendo fumante: ‘toda vez que você sentir vontade de fumar um charuto, fume, pois nesse momento é um espírito que se aproxima de você e ele precisa que você fume’, teriam dito a Ruby. Embora ela tenha parado de fumar *tabaco* para fazer a leitura da sorte, ela conta que eventualmente sente um impulso inconsciente de fumar e ao fazê-lo se sente calma, satisfeita. Ou melhor, como ela afirma, é o espírito do morto que fica calmo e satisfeito. Quando ela tentou fumar deliberadamente um charuto por vontade própria, ela passou mal.

Alguns espíritos podem até atrapalhar a vida das pessoas, mas apesar disso, como afirma Ruby, eles procuram que as pessoas os atendam e os ajudem a se elevarem, já que ainda se encontram num plano inferior. Quando passarem a um outro plano, eles poderão ajudar a pessoa que os assistiu. Tanto os espíritos que se manifestam *mais fortes*, intranquilos, quanto os espíritos de *luz* precisam que os humanos os atendam, eles estão por toda parte na busca de auxílio para a elevação.

Mas essa não seria exatamente a mesma prática que existe em Tumaco, me disse Ruby. Em todo caso, lá as pessoas atendem, invocam, rezam e pedem às almas ou *ánimas*. Para Ruby essa é uma prática antiga em Tumaco, com uma concepção próxima à do espiritismo e até da Regla de Ocha, já que as pessoas consideram que os espíritos são intermediários entre as pessoas e os santos e que essa relação cotidiana com os espíritos é a que explicaria, justamente, por que as pessoas realizam um velório que é um processo com várias cerimônias que culmina na ‘última noite’, acompanhado de cantos e rezas. Ruby frisa que, embora a prática não seja a mesma nos detalhes, em Tumaco recorrem aos espíritos para pedir ajuda para si, também podem expulsar o espírito caso este não ajude o solicitante ou mesmo enviar um espírito para que perturbe um desafeto, como a família de um antigo marido teria feito com ela. Foram as cerimônias de Ikofá de Orula e a iniciação em Ocha que lhe livraram desse espírito. Como ela me disse mais recentemente, ela teve que se vestir com roupa branca, efetuar limpezas e fazer um *paraldo*<sup>68</sup>, entre outros. Com o tempo, à medida que foi *desenvolvendo* sua mediunidade,

---

<sup>67</sup> Itá: Cerimônia oracular em que se revela para a pessoa seu passado, presente e futuro.

<sup>68</sup> Paraldo: Cerimônia para tirar a influencia de um éggun ou espírito de morto obsessivo ou obscuro que perturba a pessoa.

ela teve mais experiência para lidar com *égguns*, ainda que eles chegassem ou se manifestassem ‘com força’.

Essas práticas tradicionais do Pacífico que Fanny e Ruby mencionam são entendidas por Urrea e Vanin (1994) como um sistema simbólico composto pelas entidades do supra-mundo, em que as práticas são vistas como sendo ‘oficiais’ (catolicismo e catolicismo popular), e pelas entidades do infra-mundo, em que existem práticas malvistas e que não seguem as regras nem o calendário de festas religiosas oficiais. Os autores associam o supra-mundo com as entidades ‘celestiais’ (santos, *ánimas* e a ‘entidade suprema deus-jesus-cristo’) e o infra-mundo com as entidades dos espaços ‘primitivos e selvagens, aquático e selváticos’ (Tunda, Riviél, Madre de Agua), ou também com entidades ‘diretamente malignas’ como o diabo. Esse diabo não seria a entidade poderosa e que personifica o mal na concepção ocidental; no Pacífico Sul ele seria uma entidade com a qual as pessoas pactuam e que podem até enganar. Além disso, os autores associam a prática de *fumar tabaco* com o infra-mundo.

Em todo caso, haveria comunicação entre os dois ‘mundos’, já que aqueles mundos junto à família extensa do sul do Pacífico fazem parte de uma realidade só, num universo simbólico de intercâmbio no qual é possível negociar com as entidades ‘celestiais’ e as ‘malignas’ sem haver uma sanção social, embora a chamada ‘bruxaria’ não seja socialmente aceita, o que Urrea e Vanín explicam pela ‘pressão social do mundo hegemônico branco’. Nesse universo, os santos católicos são chamados para ‘descer’ por meio da música de percussão e instrumentos como o *cununo*, especialmente nos chamados *arrullos de santo*, para que se expressem no momento de maior intensidade percussiva no executante do instrumento e nos músicos que lhe acompanham (Urrea & Vanin 1994:51-54).

Assim, esse universo povoado de entidades católicas e não católicas, do supra-mundo e do infra-mundo, ligado a espaços de segurança e de incerteza, do mundo conhecido e desconhecido, parece ter sido o cenário espiritual em que cresceram Fanny e Ruby Quiñones, embora a proximidade com aquelas entidades, potências e práticas não tenha sido direta, nem da mesma qualidade, frequência e intensidade<sup>69</sup>. Em todo caso, cada um dos pais delas parece ter sido a conexão com um daqueles mundos: a senhora Florencia com o mundo do catolicismo popular e o senhor Emílio com as ‘práticas tradicionais’ ou, também, com os *saberes*

---

<sup>69</sup> Foi o intelectual, ativista, pesquisador e promotor cultural, entre outras atividades, Manuel Zapata Olivella que se referiu a esse universo como um *continuum* entre seres, sem aquelas oposições, que ele associou com o chamado *Muntu*, que seria a concepção banto do mundo formado pelos vivos, mortos, animais e natureza. Elas conheceriam essa concepção tempos depois na cidade de Bogotá.

*ancestrales* da população negra do sul do Pacífico, como elas chegaram a chamá-los na década de 2000.

Naquele ambiente de rio e de mar, vegetação abundante, alta temperatura e umidade, Fanny e sua irmã Ruby construíram sua subjetividade como mulheres *negras* e tiveram suas referências de *cultura negra*. Ali, a figura do pai, um homem negro, camponês, parece ter sido a conexão de Fanny e Ruby com um mundo de saberes espirituais e práticas tradicionais das populações negras da região. A experiência de relação do pai delas com aquelas práticas parece ter ficado, em parte, registrada em anotações que o senhor Emilio fazia em cadernos. As filhas parecem ter herdado alguns desses cadernos. Em 2013 Fanny me disse que ela tinha um dos cadernos do pai; em conversas mais recentes, me disse que tinha perdido um deles e outro, que também estava sob sua posse, um parente o teria levado sem a permissão dela. Ruby também me falou em 2013 sobre um desses cadernos, que, ao que parece, tinha anotações de rezas (*orações* ou *secretos*) para serem utilizadas em diferentes momentos e necessidades, assim como ‘intuições’ e premonições do senhor Emilio.

Além disso, Ruby associa parte de sua rebeldia contra as injustiças – entre elas o ‘poder dos homens em relação às mulheres’ – ao modo de ser do senhor Emilio. Essa rebeldia e essa maior proximidade de Fanny e Ruby com as práticas ‘tradicionais negras’, fez com que elas preferissem recorrer ao chamado batismo com ‘*agua de socorro*’<sup>70</sup> e, principalmente, à *obligación* quando tiveram filhos. Em conversas mais recentes, Ruby me disse que batizou Armando na Igreja Católica, mas não quis que ele passasse pelos demais sacramentos; já a *obligación* foi feita com *guayabo* (casca da árvore da goiabeira) na época em que ela morou na cidade de Cali, durante os primeiros anos de seu filho. Já no caso de Malkom, ela fez o chamado batismo com ‘*agua de socorro*’ e a *obligación* foi feita com *totumo* (*Crescentia cujete* L<sup>71</sup>) em Bogotá. Além disso, durante a cerimônia em Palo Monte com os integrantes do grupo Yoruba Andabo em 1991, um dos músicos e *religiosos* cubanos, de nome Pedro Celestino Fariñas, fez um ritual para Malkom em que utilizou um pintinho porque, segundo me conta Ruby, o menino era muito inquieto. Ela também me disse que talvez por conta disso o filho tenha mais conexão com Palo Monte. No caso de Fanny, em duas conversas sobre o tema que tivemos em diferentes anos, ela me disse que não batizou os dois filhos no ritual católico e que fez a *obligación* deles em Bogotá, mas não lembra quais foram as substâncias utilizadas em

<sup>70</sup> Ritual pensado como um batismo de emergência quando não se conta com a proximidade de um sacerdote católico, agindo como proteção da criança recém-nascida diante da morte.

<sup>71</sup> É uma árvore intertropical, nativa do continente americano, do gênero *Crescentia*, da família *bignoniaceae*. Segundo o herbário virtual Re flora (REFLORA 2019), portal de pesquisa sobre a flora do Brasil, é conhecida neste país pelos nomes de árvore-de-cuia, cabaceira, coitê, cueira, cuia, cuitê, cuiteseiva.

cada ocasião. Em todo caso, os dois filhos de Fanny nasceram após uma decidida aproximação com práticas espirituais que tivessem mais conexão com religiões africanas (Gustavo em 1992 e Mateo em 2001).

Assim, as irmãs Quiñones foram socializadas, cresceram e se formaram num ambiente constituído por formas de organização familiar, ocupação do território, práticas cooperativas de trabalho rural, espaços povoados diferencialmente por entidades do catolicismo popular e de outras próprias, locais ou ‘tradicionais’, formadas durante mais de duzentos anos pelas populações negras do sul do Pacífico, ou seja, uma comunidade e uma cultura negra em que houve muito pouca presença de pessoas ‘brancas’ (Urrea & Vanin 1994) ou, como afirma o historiador Óscar Almario, uma *nação cultural* baseada numa construção social do território, com consciência de sua identidade e de sua historicidade (Almario 2002:47). Segundo Almario, no período compreendido entre os anos 1749 e 1810 iniciou um processo de etno-gênese das populações negras ou afro-colombianas no sul do Pacífico, que se caracterizou pelos processos (heterogêneos) de *desescravização* (do qual surgiram *livres*, *renacientes* e *cimarrones*<sup>72</sup>) e *territorialização* dessas populações (construção de territórios individuais, familiares e ‘comunitários em liberdade’); processo que se consolidou durante o século XIX (Almario 2002:46-48)<sup>73</sup>. Esses processos configuraram uma nova realidade social e espacial em que o rio é o ‘eixo civilizatório’ e a mata (*monte*) era a fronteira a ser conhecida (Almario 2008:125). São essas referências de povos negros, liberdade e cultura negra que elas carregam consigo e a partir das quais elas se posicionam, selecionam e reconstróem no exercício docente, investigativo, militante e político sua versão de uma cultura própria, tradicional e negra, especialmente a partir de suas trajetórias na capital colombiana.

O propósito de dar continuidade aos estudos e dar prosseguimento à formação acadêmica fez com que elas necessariamente se deslocassem, inicialmente para Cali e posteriormente para a capital do país, num movimento migratório interno que já havia sido feito por três irmãos mais velhos em anos anteriores na procura de emprego. Esse deslocamento espacial havia sido realizado por conterrâneos em diferentes ondas migratórias desde meados do século XX, movimento que se intensificou desde o final da década de 1990 devido ao deslocamento forçado do qual são responsáveis o estado colombiano, grupos paramilitares,

<sup>72</sup> No período colonial e escravocrata, *Libre* referia-se aos ‘negros’ que haviam conseguido comprar sua liberdade. *Renaciente* é um etnônimo coloquial de auto-identificação dos ‘grupos negros’ no Pacífico Sul contemporâneo. *Cimarrón* é o indivíduo que foge da condição de escravizado e se interna no mato (Almario 2002:74, 2008).

<sup>73</sup> Segundo Almario, paralelamente, houve na região um processo de reconstituição e recomposição indígena (Almario 2008:124). Nos autores mencionados até agora (Urrea e Vanin, Almario e Romero Vergara) há poucas referências aos grupos indígenas da região e à relação entre esses e os grupos negros.

narcotraficantes e grupos guerrilheiros. Esse movimento, tanto por pressão das condições econômicas e procura de estudo nas décadas de 1950, 1970 e 1980 quanto pelo conflito em que se enfrentam diferentes atores armados a partir da década de 1990, também fez com que acontecesse o deslocamento no nível local, forçando populações rurais, nas décadas de 1990 e 2000, a viverem em condições de miséria no município de Tumaco. Esse cenário ainda é observável apesar do tão oficialmente anunciado ‘pós-conflito’ ou, mais estritamente falando, o ‘pós-acordo’, período após o acordo de paz entre o governo colombiano e a guerrilha das Farc-Ep em 2016<sup>74</sup>.

Mais especificamente no caso das irmãs Quiñones, foi na década de 1980 que elas se instalaram em Bogotá. O motivo principal foi a procura de formação acadêmica universitária e, de alguma maneira, razões que têm a ver com uma busca de um ambiente social menos conservador em relação ao lugar da mulher e a possibilidade de uma expressão de sensibilidades sociais e posicionamentos políticos formados ainda no ensino secundário. A ajuda material e o estímulo para o estudo inicialmente dado pelos pais contribuiu para que começassem sua formação universitária e, em seguida, elas tiveram que sobreviver por conta própria na capital do país.

## **2.2 UPN e a mobilização pela legislação afro-colombiana em Bogotá**

A primeira das irmãs Quiñones a chegar em Bogotá foi Ruby, em 1978, com o desejo de estudar Serviço Social ou Psicologia. Sem dinheiro para estudar numa universidade privada, ela tinha que esperar a abertura de inscrições na universidade pública, cujo prazo já havia encerrado. Ela chegou à capital junto com uma amiga também oriunda de Robles que tinha um irmão morando em Bogotá, no bairro Eduardo Santos, onde viviam outros conterrâneos naquela época. Ruby conseguiu entrar, extemporaneamente, no programa de Ciências Sociais da Universidade Pedagógica Nacional, no qual acabou se formando. Para estudar, no início ela recebeu o apoio econômico da mãe – que também cuidou de seu filho, Armando, em Tumaco – e, tempos depois, mesmo estando em uma universidade pública, precisou combinar estudo e trabalho, justamente por suas condições socioeconômicas de origem.

---

<sup>74</sup> Segundo a Agência das Nações Unidas para os Refugiados (Acnur), houve um aumento de populações deslocadas pela força (*desplazamiento forzado*) em 2017, sendo 15.348 pessoas em 2017 e 19.892 de janeiro a julho de 2018. De 1985 até 2018 contabilizam-se 7,7 milhões de pessoas deslocadas à força na Colômbia. Destas, 21,2% são afrodescentes, 6,2% indígenas; 42,4% são crianças, jovens e adolescentes. Além disso, 311 líderes sociais foram assassinados entre 1 de janeiro de 2016 e 30 de junho de 2018 (ACNUR 2018).

Fanny, irmã mais nova de Ruby, chegou a Bogotá com as mesmas limitações econômicas e desvantagens educativas comuns a outros conterrâneos devido ao pouco investimento educativo por parte das autoridades municipais, departamentais e nacionais no ensino primário e secundário, assim como à desigual distribuição dos recursos públicos nacionais nas diferentes regiões do país<sup>75</sup>. Ela também estudou e se formou no programa de Ciências Sociais da Universidade Pedagógica Nacional. Nessa mesma universidade, ela fez um mestrado em Educação com ênfase em Educação Comunitária no ano 2000. Como no caso de sua irmã Ruby, ela teve que combinar o trabalho com o estudo, única possibilidade para a formação universitária que elas tinham naquela época e que, até hoje, permanece como condição para uma grande parcela da população oriunda de setores populares e classe média baixa na Colômbia, devido à já secular ausência de bolsas de estudo, programas de assistência adequados às necessidades dos estudantes com menos recursos econômicos e provenientes de outras regiões, assim como os contínuos cortes nos financiamentos para o ensino superior que os sucessivos governos neoliberais vêm aplicando desde o início da década de 1990.

A vida universitária foi também a da experiência organizativa, mobilização e de formação política em meio a uma conjuntura de perseguição de qualquer alternativa política de esquerda<sup>76</sup>. Apesar da grande repressão do movimento popular, aquela década foi de grande mobilização social no campo e na cidade – sindicatos, movimento estudantil, movimento camponês, organizações comunitárias, povos indígenas, populações negras rurais, entre outros – por uma sociedade democrática e justa, um sistema que garantisse a participação política e a

---

<sup>75</sup> Desconheço os indicadores sociais daquela época. Os mais relativamente recentes, de 2005, apontam que em Tumaco 17,1% da população de 15 anos ou mais não eram alfabetizados e 57,5% estudavam em escolas na época daquele Censo. O nível de escolaridade primário era de 43,5%; secundário, 26,3%; nível superior e pós-graduação, 4,7% (DANE 2005a). O índice de necessidades básicas insatisfeitas era de 84,34% (DANE 2005b); 84% da população encontrava-se em condição de pobreza. Ver também a análise do economista Orlando Ortiz Medina (2013).

<sup>76</sup> Naquela década surgiram os grupos paramilitares como velada estratégia anti-guerrilheira e cujo propósito, apesar dos esforços de discursos oficialistas para apresentá-los como grupos de ‘auto-defesa de camponeses frente às guerrilhas’, foi o extermínio da oposição política de esquerda e das organizações de base, o espólio de terras produtivas dos pequenos proprietários e a apropriação dos recursos públicos de saúde e educação nas áreas sob seu controle. Ao que tudo indica, o Estado colombiano e suas forças armadas, empresários, mercenários dos Estados Unidos de América e de Israel tiveram responsabilidade em sua criação, sustento e treinamento. Foi também naquela década que foram assassinados dois candidatos à presidência pelo partido *Unión Patriótica*: Jaime Pardo Leal e Bernardo Jaramillo Ossa. Com a morte desses candidatos começou o que veio a ser conhecido como *Genocídio de la UP*, ou seja, o extermínio quase total dos militantes (mais de cinco mil militantes e familiares) desse partido de esquerda que apareceu no cenário político nacional como uma grande força eleitoral. O caso da UP foi apenas o caso mais conhecido. Na década de 1990 assistiu-se também ao assassinato de candidatos à presidência de outros partidos, assim como de ‘desmobilizados’ de grupos guerrilheiros da época (M19, Quintín Lame, CRS, EPL), como já tinha acontecido na década de 1950 com as chamadas guerrilhas liberais. Alguns dos relatórios escritos por acadêmicos colombianos integrantes da Comissão Histórica do Conflito e das Vítimas criada no marco dos Diálogos de Havana podem ser consultados em um dossiê no site Espacio Crítico (‘Informes de la Comisión...’ s. d.).

transformação das condições de desigualdade social. No ambiente de mobilização política universitária daquela época Ruby conheceu Chucho, com quem, após três anos de namoro, foi morar no início da década de 1980.

As situações de discriminação vivenciadas na universidade e, em geral, na cidade já tinham chamado a atenção de Ruby para a necessidade do enfrentamento unido das pessoas negras contra o racismo. O encontro com Chucho, naquele momento integrante da Juventude Comunista e participante do grupo de estudos da questão racial promovido pelo intelectual negro Amir Smith Córdoba<sup>77</sup>, fez com que ela começasse a analisar o racismo e a discriminação racial junto a uma leitura da condição de classe da população negra. Como militante de esquerda naquela época, sofreu com Chucho a perseguição, a pressão psicológica e a repressão oficial, tendo que circular por vários bairros da cidade para se proteger. No momento do assassinato do candidato à presidência Jaime Pardo Leal, em 1987, ela estava grávida de sete meses do seu segundo filho (Malkom). Aos poucos ela foi chegando ao entendimento da necessidade de unidade da gente negra para a luta por direitos enquanto povo negro. Ao final daquela década, Chucho – que também teve que trabalhar informalmente para pagar seus estudos de direito na Universidade Autônoma da Colômbia, instituição privada – abriu o restaurante *Secretos del Mar* e, ao lado deste, um bar para a socialização, descontração, para beber e dançar *salsa*. O *Secretos* tornou-se referência para as pessoas negras que chegavam na cidade, já que foi pensado como um lugar não apenas para matar a nostalgia gastronômica dos sabores da região do Pacífico e, um pouco, do Caribe, mas também para oferecer uma opção de emprego para os conterrâneos (*negros*) que chegavam na cidade, assim como um espaço de encontro, estudo e discussão da realidade da população negra na Colômbia.

O chamado em 1990 para a formação de uma assembleia nacional constituinte<sup>78</sup> para a reforma da centenária, centralista, conservadora e homogeneizadora constituição de 1886, como saída à crise política e social daquela época, abriu a possibilidade de articulação em nível

---

<sup>77</sup> Córdoba (1948-2003) foi um pioneiro da reivindicação de direitos para as populações negras colombianas. Destacado intelectual e político, nascido no departamento de Chocó, fundou o *Centro de Investigaciones para el Desarrollo de la Cultura Negra* e o jornal *Presencia Negra*.

<sup>78</sup> A proposta presidencial para a formação da assembleia – que havia sido uma exigência do grupo guerrilheiro M19, que havia assinado um acordo de paz com o governo de Virgílio Barco Vargas, assim como de outros setores sociais em diferentes momentos da década de 1980 – foi apoiada pelo voto (86%) em consulta realizada durante as eleições presidenciais de 27 de maio de 1990. Os 70 constituintes foram eleitos por voto popular em 9 de dezembro de 1990. Como forma de selar os acordos de paz que o governo da época estava realizando com vários grupos guerrilheiros, aprovou-se a participação por designação do governo do momento, com voz mas sem direito a voto, de quatro constituintes em representação daqueles grupos: dois pelo Exército Popular de Libertação (EPL), um pelo Partido Revolucionário dos Trabalhadores (PRT) e um pelo Movimento Armado Quintín Lame (guerrilha indígena). A instalação da assembleia foi realizada no dia 5 de fevereiro de 1991 e encerrou suas atividades com a cerimônia de proclamação no dia 4 de julho de 1991. Para conhecer mais sobre o andamento da assembleia, ver o verbete correspondente na Enciclopédia Banrepultural ('Asamblea...' s.d.) e seu histórico ('História...' s.d.).

nacional de um processo organizativo crescente da população negra que teve seu auge nas décadas de 1970 e 1980 tanto nas cidades quanto nas áreas rurais. A década de 1970 foi o momento de formação de organizações promovidas por estudantes universitários fora de suas regiões de origem, em que também se realizaram vários encontros de intelectuais e líderes para discutir a situação da população negra<sup>79</sup>. Na década de 1980, foi a vez de uma dinâmica e crescente mobilização de comunidades rurais em defesa de seus territórios (cobiçados pelas empresas madeireiras transnacionais) e sua titulação, na qual surgiu a maioria das organizações comunitárias ainda existentes. Muitas dessas associações contaram com a participação de sacerdotes católicos, alguns deles próximos da teologia da libertação, especialmente no departamento de Chocó<sup>80</sup>.

Entre as ações de mobilização da população negra na década de 1980 destacam-se os chamados *Paros Cívicos* (paralisações das atividades produtivas com grande participação da população, acompanhadas de uma presença maciça nas manifestações de rua) nos grandes centros urbanos. O Paro Cívico de Quibdó (capital de Chocó) foi um dos marcos da mobilização pela visibilização da marginalização, condições de pobreza e falta de estrutura daquele departamento: falta de vias, saneamento básico, água potável, entre outros. No início da década de 1990 houve continuidade e ampliação da mobilização social na região do Pacífico e esforços de articulação no nível regional, como por exemplo a Conferência Pré-Constituinte das Comunidades Negras, realizada em Cali em agosto de 1990, da qual surgiu a Coordenadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN). A CNCN teve uma vida muito curta devido às divisões e dificuldade de coordenação da heterogeneidade de atores que nela confluíram, que avaliaram a situação de ‘acordo com seu conjunto de interesses e modo de inserção histórica no país’ (Grueso, Escobar & Rosero 2000:304-305). Como resultado, a população negra não contou com um representante direto de seus interesses na assembleia nacional constituinte. Mas a mobilização se manteve com os *paros cívicos*, o chamado *Telegrama Negro*<sup>81</sup> e a ocupação

---

<sup>79</sup> Os encontros para discutir e pensar a respeito da população negra colombiana foram: I Encontro Nacional da População Negra Colombiana (Cali, 1975); III Encontro regional e I do Litoral Pacífico (Tumaco-Nariño, 1975); II Encontro Nacional da População Negra Colombiana (Quibdó, 1976); Congresso de Negritudes (1977); III Encontro Nacional da População Negra Colombiana (Cartagena, 1977). Além disso, realizou-se o Primeiro Congresso da Cultura Negra das Américas na cidade de Cali, entre os dias 24 e 28 de agosto de 1977. Para mais detalhes, ver Wabgou et al. (2012).

<sup>80</sup> Para mais detalhes, ver Wabgou et al. (2012).

<sup>81</sup> O *Telegrama Negro* foi uma das estratégias utilizadas pelas organizações de Chocó, Valle del Cauca, Nariño e Cauca, com apoio de organizações da capital e do Caribe colombiano, para se tornarem visíveis como grupo populacional perante a assembleia nacional constituinte. Assim, foi enviado a essa assembleia um telegrama solicitando a inclusão no texto constitucional de seu reconhecimento como grupo étnico e a titulação de suas terras. A mensagem dizia ‘*Díganle sí a las propuestas de las comunidades negras*’. Essa e outras estratégias são documentadas em detalhe em Gracia (2013).



de prédios em Bogotá como a igreja São Francisco e a embaixada do Haiti. Também houve muitas conversas com personalidades políticas, intelectuais e as demandas dessa população acabaram sendo apresentadas na assembleia pelos representantes indígenas Lorenzo Muelas Hurtado<sup>82</sup> e Francisco Rojas Birry, eleitos por voto popular.

Naquela conjuntura, o *Secretos del Mar*<sup>83</sup> tornou-se um importante lugar de encontro para o planejamento de ações e propostas para a participação da população negra no processo constituinte, que resultou no artigo transitório 55 da nova Constituição de 1991 – que declara a Colômbia pluri-étnica e multicultural e que reconhece essa população como sujeito de direitos diferenciados –, assim como na posterior Comisión Especial de Comunidades Negras, comissão<sup>84</sup> responsável pela criação de uma legislação para a população negra, da qual surgiu a chamada Lei 70 de 1993, na época conhecida também como ‘Lei de comunidades negras’. Por ‘comunidades negras’ a Constituição de 1991 e a Lei 70 referiam-se aos habitantes rurais ribeirinhos, na sua maioria da região do Pacífico colombiano. Assim sendo, esse nome se aplicava a outros habitantes negros do país cujas condições de ocupação territorial e práticas culturais fossem semelhantes àsquelas do Pacífico (Agudelo 2004; 2007:2).

Na Lei 70 de 1993 são explicitados os mecanismos para a titulação coletiva de territórios e é definida a criação de novos espaços de participação e representação política para o conjunto das populações negras colombianas (Viáfara Valverde 2003), como é o caso das duas cadeiras na Câmara de Representantes, ou câmara baixa do congresso, assim como a chamada Consultiva de Alto Nível e as consultivas dos departamentos e das cidades capitais que, como seu nome indica, não têm poder vinculante. Ademais, a Lei 70 reconhecia direitos territoriais rurais, principalmente, num marco muito restritivo e ruralizado em sua concepção da etnicidade negra, inspirado no modelo indígena de etnicidade (Agudelo 2007)<sup>85</sup>. Apesar disso, as próprias

---

<sup>82</sup> Lorenzo Muelas é um indígena guambiano, um dos fundadores do Comité Regional Indígena del Cauca (CRIC) e representante dos povos indígenas pela Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Foi senador da república entre 1994 e 1998. Francisco Rojas Birry é um indígena embera-wanuna, representante dos povos indígenas pela Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), e foi senador da república entre os anos 1998 e 2006.

<sup>83</sup> Ver o site do próprio restaurante (*Secretos del Mar s.d.*) e algumas matérias de jornal sobre ele (‘Restaurante...’ 2003; ‘Secretos...’ 2011; ‘Los Secretos...’ 2011).

<sup>84</sup> Essa comissão foi composta por políticos, funcionários delegados pelo governo da época, acadêmicos não-negros (alguns deles antropólogos que pesquisam sobre essa população) e líderes das comunidades negras. Para conhecer os detalhes sobre os trabalhos, debates e integrantes da comissão criadora da Lei 70 de 1993, na qual também participaram mulheres negras, ver Gracia (2013).

<sup>85</sup> É importante frisar que justamente com esse modelo étnico essa população conseguiu a titulação de 5.242.264 de hectares com 160 títulos coletivos entre os anos 1996-2008, segundo o documento CONPES 3660/2010. Segundo Gracia (2013), com base em informação do Instituto Colombiano de Terras (Incoder), a quantidade de terras tituladas até 2012 foi de quase seis milhões de hectares. Diante do desterro provocado por interesses ligados a megaempreendimentos de mineração, produção de óleo, entre outros, esses títulos são o único documento legal que as populações têm para defender seus territórios.

populações negras organizadas com presença nas cidades capitais foram ampliando o sujeito de direito reconhecido originalmente na lei e aos poucos foram expandindo a categoria inicial ('comunidade negra') com o intuito de abranger o maior número de opções de auto-identificação, o que reflete a diversidade existente nessa população em termos regionais, históricos e políticos.

Naquele processo de mobilização nacional para o reconhecimento da população negra como sujeito de direito por parte do Estado colombiano nasceu o chamado movimento social afro-colombiano. As irmãs Quiñones, assim como outras mulheres, também fizeram sua parte naquele processo, embora seja escassa a bibliografia que examina a participação das mulheres negras naqueles processos de criação de uma legislação étnica, na formação de novas organizações e sua contribuição ao nascimento do movimento social afro-colombiano. Nesse sentido, existe, como aponta a pesquisadora Juana Camacho (2004), um *silêncio* quando se fala em tal movimento<sup>86</sup>. Após terem participado em organizações que contribuíram naquele processo, as irmãs Quiñones procuraram junto a outras mulheres negras militantes do nascente movimento social afro-colombiano a criação de um espaço organizativo de mulheres, como uma saída possível diante do forte machismo que elas identificavam nas organizações e nos homens negros, já que naquelas organizações elas não sentiam que tinham espaço para fazer suas colocações e expressar suas ideias. Daí foi criada a Amoafro, em 1993, aproximadamente. Como conta Ruby, as fundadoras foram Rosa Maritza, Doris García, Ruby e Fanny Quiñones, entre outras. Os questionamentos em relação à participação das mulheres negras no nascente movimento social afro-colombiano foram apresentados por esse grupo de mulheres como parte das conclusões de um encontro local realizado naquela época. Foi nessa organização de mulheres que as irmãs Quiñones – como ainda são referidas nalguns espaços organizativos – falaram a respeito da necessidade de *recuperação* da espiritualidade. Mas, ao que parece, aquilo não foi bem recebido pelas companheiras da organização, entre outros, com argumentos que faziam referência à bruxaria.

---

<sup>86</sup> Como já apontei na dissertação (Meza Alvarez 2014:53), tudo se passa como se esse movimento fosse *movido* unicamente pela força da mobilização, da tenacidade e da inteligência dos homens negros. Consequentemente, costuma-se associar nomes específicos, ou melhor, *homens* específicos a organizações específicas, em particular aquelas que têm abrangência nacional: Carlos Rosero e PCN; Juan de Dios Mosquera e o *Movimiento Cimarrón*, para mencionar só dois exemplos. Críticas a um certo incômodo sob o argumento, feito por parte de companheiros de luta, do desvio do foco da luta supostamente colocado pelo 'discurso feminista' podem ser vistas no trabalho assinado por Grueso, também militante do PCN, e Arroyo (2002), assim como em Lamus Canavate (2009, 2012), entre outros trabalhos. Uma valiosa pesquisa a esse respeito que aponta como os movimentos sociais, baseados em uma identidade étnica/racial, lidam com o dissenso colocado por outras pautas e, especificamente, como o PCN lidou com as chamadas *relações de gênero* pode ser vista em parte no artigo de Juliana Flórez-Florez (2004).

A passagem pela Amoafro foi relativamente curta, e a saída deveu-se a desacordos em relação à deriva que estava tomando o coletivo num momento em que as organizações da população negra começavam a ter reconhecimento institucional em sua interlocução com o Estado, além da disputa pela criação e direção da associação. Algumas pessoas que não concordaram com o rumo tomado pela Amoafro decidiram sair, entre elas as irmãs Quiñones. Tanto Fanny como Ruby continuaram militando em outros espaços junto a outras pessoas do movimento. Naquela época, Ruby até fez parte do chamado Processo de Comunidades Negras (PCN, organização que tem presença em vários municípios do país, com grande atuação no Pacífico Sul) e foi integrante da Consultiva Nacional naqueles anos<sup>87</sup>. Mas, como ela conta, naquele espaço Ruby também não se sentiu plena, pela falta de experiência e também pela atitude e grande número de companheiros negros que questionavam a presença dela na Consultiva, embora ela conhecesse e fosse conhecida de muitos dos integrantes pela experiência de participação nas atividades realizadas em *Secretos del Mar*.

Em todo caso, a experiência de participação no movimento de apoio ao processo constituinte de 1991, assim como durante o funcionamento da comissão responsável pela redação de uma legislação especial para a população negra em 1993 e terem integrado Amoafro e outros coletivos fez com que as irmãs Quiñones refletissem sobre o tipo de trabalho que era necessário realizar com as novas gerações de meninos e meninas negras dos setores populares da cidade, que experimentavam o racismo e a exclusão social. Foi aí que surgiu o *Taller Infantil Nuestra Cultura* e, posteriormente, a *Red Tras Los Hilos de Ananse*, mais conhecida como Red de Ananse. Naquela época, pela experiência de participação naqueles espaços organizativos, pela incoerência que elas apontavam nos colegas de militância entre o que afirmavam e o que faziam, elas também chegaram na conclusão que com aquelas pessoas adultas do movimento *no havia nada a se fazer*, por isso pensaram em fazer um trabalho com as novas gerações.

---

<sup>87</sup> A Consultiva de Alto Nível foi um espaço que surgiu a partir da Lei 70 de 1993 como instância de interlocução da população negra com o Estado para discutir as políticas públicas voltadas para essa população. Seu caráter não era vinculante. Como espaço de interlocução com responsáveis de ministérios, ainda assim, era um espaço de negociação. Com a Sentença T-832 de 2012 a Corte Constitucional tornou sem efeito a Comisión Consultiva de Alto Nivel, espaço de interlocução das *comunidades negras, afrocolombianas, raizales e palenqueras* com o Estado, e conseqüentemente as *comisiones consultivas municipales*. Mas a sentença exige também que o governo nacional expeça novas diretrizes para a eleição de novos representantes dessas comunidades, as quais devem ser construídas com as comunidades de base, inclusive aquelas que não têm títulos coletivos de terras. A partir do ano de 2013 foram realizadas reuniões regionais e um congresso nacional com esse fim. Em 2015, conformou-se o Conselho Distrital Afro da cidade de Bogotá a partir de um processo eleitoral realizado nas regiões da cidade com maior presença dessa população, acompanhado pela Direção de Assuntos Étnicos da prefeitura.

O questionamento que, em geral, elas realizavam em relação às práticas políticas de companheiros nos diferentes espaços organizativos e de interlocução da população negra, assim como aos posicionamentos de companheiros que ecoavam posturas e ações dos partidos tradicionais Conservador e Liberal<sup>88</sup>, fez com que elas fossem vistas como personagens incômodas para algumas pessoas naqueles espaços. O fato de elas terem alguma experiência de militância em coletivos de esquerda, uma atitude crítica em relação a posicionamentos e práticas políticas dos companheiros de militância, assim como a denúncia do machismo no interior das organizações do movimento social afro-colombiano foram razões que impulsionaram a criação de espaços organizativos em que as irmãs Quiñones articularam suas concepções sobre a política, sobre a práxis política, sobre o lugar da população negra no cenário político nacional, o lugar delas como mulheres negras que procuravam contribuir para a transformação das condições da população negra e da sociedade colombiana. Foi assim que elas participaram de experiências organizativas que contribuíram para o nascimento do movimento social afro-colombiano, assim como para criação de uma legislação favorável à população negra (artigo transitório 55 da constituição de 1991, Lei 70 de 1993 e decreto 1122 de 1998 sobre a Cátedra de Estudos Afro-colombianos).

Assim, as mulheres conhecidas no cenário organizativo afro-colombiano como irmãs Quiñones refletiram permanentemente sobre sua experiência racial, origem rural e regional, suas desvantagens em termos educativos, origem social e sua condição de mulher negra, ou seja, o racismo vivenciado na escola baseado num gradiente de cor, na universidade e na vida cotidiana na capital do país, além do machismo dos companheiros de militância. Essa reflexão, que expressa um processo de tomada de consciência, uma transformação subjetiva e um *empoderamento* enquanto mulheres negras, impulsionou e concretizou-se em propostas de organização e de ação para a *incidêcia* – no sentido de influir e de fazer diferente – nas condições de vida da população negra. Daí surgiram os processos de auto-formação no seio do *Taller Infantil* e na Red de Ananse, as chamadas pedagogias *ancestrales* (pedagogização de práticas cooperativas das populações rurais negras), os projetos etno-educativos nas escolas em

---

<sup>88</sup> Desde meados do século XIX estes foram os dois partidos que ocuparam o espaço político institucional e dividiram o executivo, legislativo, judiciário e a maioria dos cargos do aparato estatal, com base numa exclusão deliberada de outras forças políticas até o início de 1990, especialmente as do espectro político de esquerda. Com a constituição de 1991 abriu-se a possibilidade de participação de outros partidos e movimentos políticos, embora sucessivas reformas procurem obstaculizar a criação e participação de formações políticas que não sejam as do *stablishment* burguês, ou seja, os partidos Liberal e Conservador e todos os seus derivados surgidos a partir na década de 2000: Partido de la U, Cambio Radical, Centro Democrático, entre outros.

que elas trabalhavam e na recorrente insistência na necessidade de se tornarem docentes-pesquisadoras-ativistas no meio escolar.

### **2.3 Início de um caminho religioso nas *Reglas Afro-cubanas***

O precursor das pesquisas acadêmicas sobre a ‘africanía’ e as ‘supervivências africanas’ na cultura e identidade cubana foi o jurista, etnólogo e jornalista Fernando Ortiz (1881-1969). Sua obra abordou diferentes aspectos do que seriam as raízes africanas da cultura cubana, dentre eles as práticas religiosas, influenciando as seguintes gerações de pesquisadores e debates sobre a cultura negra em Cuba, quem discutiram e exploraram outros aspectos a partir de diferentes enfoques. Em geral, as chamadas religiões afro-cubanas podem ser pensadas como sistemas religiosos afro-cubanos (Lachatañeré 2011), como componentes fundamentais da mentalidade e da cultura cubana (Ortiz 1906, 1939, 1940, 1950, 2000; Cabrera 2009), como formas de resistência frente à imposição da fé católica no período colonial e contemporâneas (Barnet 2001), sistemas mágico-religiosos cubanos (James Figarola 2001), expressões das civilizações africanas (Bastide 1969), como filosofias africanas e afro-americanas (Thompson 2011); como religiões diaspóricas surgidas do processo histórico de tráfico escravista transatlântico (Jhonson 2007), como religiões que nas décadas recentes experimentaram uma segunda diáspora e em que, no processo de fluxo transnacional e re-localização, operam mudanças e/ou adaptações (Olmos 2007; Juárez Huet 2009; Saldívar 2015), que fora de seu contexto de formação podem associar-se com processos de ‘neo-africanização’ ou ‘re-africanização’ nos quais participam pessoas negras (Dianteill 2002; Capone 2008); como sistemas terapêuticos alternativos a partir dos quais as pessoas podem vincular-se com a prática religiosa (Cabrera; 2009; Castro, 2010; Wedel, 2004).

Essas religiões se caracterizam por cultuarem um conjunto de seres e forças sobrenaturais com as quais o praticante se relaciona cotidianamente, se comunica através dos sistemas oraculares e dos fenômenos de transe e possessão e aos quais apela para atender problemas de saúde, emprego, relacionamento e variadas necessidades de ordem material e espiritual. Elas compartilham o entendimento da existência de um mundo habitado por vivos, espíritos dos mortos e uma variedade de forças sobrenaturais que podem ser tratadas de diversas formas, algumas das quais implicam em ritos de iniciação que, por sua vez, podem implicar no pertencimento a uma comunidade de culto. Uma dimensão importante destas religiões a constitui o conjunto de referenciais, filosofias, mitos, cosmologias a partir das quais são

realizadas as explicações e interpretações sobre o funcionamento do mundo material e espiritual.

Regla de Ocha e Ifá, Palo Monte e Espiritismo cruzado, religiões afro-cubanas consideradas nessa tese, são o resultado de um processo histórico de constituição localizado pela literatura acadêmica no século XIX, relacionados com os chamados *cabildos de nación* nas cidades, associações de escravizados organizados por afinidades culturais, especialmente as três primeiras (Barcia et al. 2012), os *palenques* nas matas e montanhas e os barracões nas plantações de cana de açúcar (Dianteill 2002; James Figarola 2001; Solís Herrera 2014). Ocha e Ifá são associadas, com origens no povo ioruba, cujo culto é dirigido a um conjunto de divindades chamadas *orichas*, os quais são assentados em *fundamentos* (*otás*, pedras) e feitos no *orí* (cabeça do neófito). Também são referidos pelos *religiosos* como santos, deuses e divindades e, em geral, são intermediários entre os humanos e Olofi, criador do universo e de tudo que existe. A *regla* de Ifá é um sacerdócio masculino ao qual se acede através de um ritual de iniciação para tornar-se *babalawo*, o que permite acessar um conjunto de conhecimentos dos oráculos de Orula, *oricha* da sabedoria, cujos meios de consulta principais são o tabuleiro de Ifá e o *ékuele* ou *ópkele*. O Ifá e a *regla* de Ocha têm uma mesma origem ioruba e compartilham de um mesmo panteão. Diz-se que Ifá reúne o conhecimento de tudo que existe e seu oráculo é pensado como sendo mais completo do que o *dilogún* (oráculo de Ocha) e os oráculos de outras *reglas*.

Já o Palo Monte é associado com o povo banto, mais especificamente com os chamados povos Congo. As entidades ou forças cultuadas pelo Palo Monte ou *regla* Conga, os chamados *mpungus*, são associadas com a mata e não são assentadas, mas cultuadas e chamadas em cerimônias. Nzambi, Zambiapungo, entre outros nomes, é a grande força divina, criadora do universo, equivalente ao Olofi dos povos ioruba. O Palo é pensado como uma prática que se especializa no tratamento com *égguns* obscuros e com ação à distância. A prática se baseia na relação do *palero* (praticante) com o *nfumbi*, espírito de um falecido com o qual o *palero* fez um pacto que beneficia aos dois e que reside na *Nganga* (receptáculo de metal que reúne as forças da natureza). O Espiritismo cruzado integra à concepção da evolução dos espíritos influenciada pelo Kardecismo elementos de Ocha e Palo, portanto, é visto como sendo mais ‘sincrético’ pelos praticantes. Essas *reglas* são uma parte das que podem ser agrupadas sob o

nome de religiões afro-cubanas. Existem também as *reglas* Arará<sup>89</sup>, Abakuá<sup>90</sup>, Gangá-Mandinga<sup>91</sup> e o Vodou cubano<sup>92</sup>.

Não é meu intuito explorar em detalhe as características das *reglas* afro-cubanas consideradas nessa secção. O que mais interessa aqui são as relações, os diálogos e os modos como os praticantes operam as passagens entre umas e outras, as razões e as interpretações que embasam tais operações, o que na verdade será feito no quarto capítulo dessa tese em relação ao Espiritismo cruzado, Palo, Ocha e Ifá. Assim sendo, que sirva essa breve apresentação geral apenas para introduzir o tema da conexão pontual de algumas pessoas negras muito específicas com as chamadas religiões afro-cubanas que, como sugere a epígrafe desse capítulo, são as que propriamente põem em conexão mundos, civilizações, religiões, entre outros.

## 2.4 Encontro com o Yoruba Andabo: política, música e religião

¿Qué palo es ese, mayombero? ¿Qué palo!  
(Los Van Van)<sup>93</sup>

Foi em meio às reuniões, rodas de conversa e ações de mobilização coordenadas no restaurante Secretos del Mar que Fanny, Ruby e Chucho entraram em contato com o grupo de música afro-cubana Yoruba Andabo. O nome do grupo é composto pelas palavras *yoruba* em referência ao povo do sudoeste da Nigéria – presente também em países como os vizinhos Benim, Togo e até em Serra Leoa –, e a palavra *andabo* – diz-se ser de origem *carabalí*, em referência à região do Calabar –, cujo significado seria ‘amigo’, ‘seguidor’ ou ‘admirador’; ou seja, um admirador da terra e cultura ioruba, como o mesmo grupo relata. O grupo ‘cultiva’ vários gêneros musicais com raízes africanas (afro-cubanos) tanto *profanos* como *religiosos*, utilizando para cada um deles os instrumentos, cantos, rezas e danças correspondentes, entre

<sup>89</sup> Com fortes elementos linguísticos Fon, com presença de cultos às divindades chamadas voduns nas cidades de Havana e Matanzas. Para Jesús Guanche, pode considerar-se uma variação do vodou haitiano (Guanche 2011:236).

<sup>90</sup> Sociedades masculinas formadas por associações organizadas no nível nacional em Cuba. Combinam um culto aos antepassados a partir de uma origem mítica comum junto com elementos do catolicismo na liturgia e na composição dos templos. Os integrantes são conhecidos como *abakuá* ou *ñañigos*. É necessário um ritual de iniciação para entrar na associação, que inclui danças, toques de instrumentos, cantos em língua *efik* e *ibibio* (Guanche 2011:19-20).

<sup>91</sup> Culto de caráter familiar, não iniciático, com ênfase no culto aos ancestrais, no município de Perico na província de Matanzas em Cuba, pouco conhecido e associado a dois grupos linguísticos distintos, Gangá e Mandinga, localizados nos atuais países Serra Leoa e Libéria (Castro 2015:327-328).

<sup>92</sup> Religião que cultua as divindades conhecidas como *loas*, que são incorporadas nos seus *cavalos*, filhos escolhidos pela entidade. É originária do antigo Daomé, mas misturada com elementos do catolicismo colonial francês (Guanche 2011:316).

<sup>93</sup> Escrita e cantada por Juan Formell, diretor e baixista da orquestra cubana Los Van Van, do álbum *Sandunguera*, de 1986.

elas as danças para os *orichas*. O grupo teve sua origem no início da década de 1960, criado por jovens trabalhadores negros nas docas do porto de Havana. Naquela época tinha por nome Guaguancó Marítimo Portuário, mudando em 1985 – início da atividade profissional – para Yoruba Andabo e, a partir de 1994, Compañía Folklórica Yoruba Andabo<sup>94</sup>. Reconhecido internacionalmente, o Yoruba Andabo foi, em companhia da cantora Merceditas Valdés, convidado para participar nas atividades do Segundo Festival de Jazz e Salsa do Teatro Colón de Bogotá em 1991<sup>95</sup>. O festival, que se realizou entre o dia 28 de maio e 9 de junho de 1991, fez parte da programação de atividades que foram uma espécie de preâmbulo do centenário do teatro em 1992. Sobre a passagem de Yoruba Andabo<sup>96</sup> e Merceditas Valdés<sup>97</sup> pela Colômbia existe muito pouca informação.

A proximidade do lugar de hospedagem do grupo – o Hotel Dann, localizado na avenida *calle 19* com a *carrera 5* – possibilitou que, em suas caminhadas pelo centro da cidade, os integrantes do Yoruba Andabo se deparassem com um restaurante com uma oferta gastronômica de uma região de maioria de pessoas negras e que também era um espaço de encontro de organizações em luta pelos direitos dessa população. Fanny me disse que os músicos chegaram porque viram um aviso de chamada para uma roda de conversa sobre a população negra e, também, pelo tipo de música que tocava naquele lugar, entre eles alguns gêneros musicais cubanos. O restaurante está localizado na *carrera 5*, número 13-20, distante apenas oitocentos metros – aproximadamente – do Hotel Dann. Apesar de o grupo ter sido aparentemente convidado exclusivamente para fazer um show no Teatro Colón, Ruby e Fanny contam que eles ficaram alguns meses em Bogotá, tempo em que fizeram amizade com Jesus Alomía – mais conhecido como Chucho, dono do Secretos del Mar –, Ruby (companheira de Chucho naquela época) e Fanny Quiñones.

Certo dia, Ruby ficou muito impressionada com o som produzido pelo toque percussivo na barra do balcão do restaurante que um homem negro, alto e grisalho fazia com as mãos numa tarde qualquer em que ela chegou no restaurante. Mais impressionada ainda ela ficou quando

---

<sup>94</sup> Para mais referências online sobre o Yoruba Andabo, ver Yoruba Andabo (s. d.), Cumena Santera (s. d.) e Lam (2016).

<sup>95</sup> Ver fragmento da apresentação de Merceditas Valdés e Yoruba Andabo no Teatro Colón de Bogotá em 1991 ('Yemaya...' 2012). Para um comentário do etnólogo Miguel Barnet sobre Merceditas Valdés, ver Cuní (2016).

<sup>96</sup> O arquivo digital do jornal *El Tiempo* traz uma breve descrição da programação do II Festival de Jazz e Salsa ('Una Fiesta...' 1991), que incluiu shows, palestras, oficinas didático-musicais tanto no Teatro Colón quanto no auditório León de Greiff da Universidade Nacional da Colômbia.

<sup>97</sup> Conhecida também como *Pequeña Aché* (pequena axé), apelido dado pelo pesquisador das religiões afro-cubanas Fernando Ortiz, Merceditas Valdés (Havana, 24 de setembro de 1928–13 de junho de 1996) foi uma destacada cantora da música religiosa afro-cubana. Foi a primeira pessoa a levar os cantos religiosos afro-cubanos a espaços não-rituais (rádio, teatros, casas de shows, etc.). Ela fez apresentações em Cuba, Colômbia, Venezuela, Jamaica, Haiti, Estados Unidos da América, Canadá, Espanha e na antiga União Soviética.



aquele homem começou a lhe dizer coisas que iam lhe acontecer (problemas de sucessão e de saúde, entre outros) e dentre as quais, como ela me disse, algumas de fato vieram a acontecer tempo depois (ver Meza Alvarez 2014:47). O homem, Chucho lhe disse, era cubano, músico, integrante do Yoruba Andabo. Com o passar dos dias, os integrantes do grupo conheceram Chucho, Ruby e os filhos, Fanny e algumas pessoas que na época se reuniam naquele lugar para pensar propostas para que as reivindicações da população negra fossem levadas até a assembleia constituinte, entre elas, a professora *chocoana* (oriunda do departamento de Chocó) Claribeth Chamorro. Para os músicos cubanos aquele foi um lugar para conhecer a gastronomia da região do Pacífico e as lutas dessa população na Colômbia. Foi nessa aproximação entre pessoas negras e de esquerda, que compartilhavam do sonho de direitos e melhores condições de vida para a população negra e que coincidiam na avaliação da necessidade de luta para conquistá-los, como me disse Fanny, que uma relação de amizade surgiu (especialmente entre Fanny, Ruby, Chucho e Claribeth).

A curiosidade que já naquela época tinham Fanny e Ruby por uma espiritualidade *afro* integrada na luta política possibilitou uma aproximação ainda maior com os músicos cubanos, que àquela altura já haviam-se apresentado como *religiosos* também. Como Fanny me disse, foi nesse momento que começou a conexão entre eles e os músicos cubanos para fazer um aprofundamento sobre as religiões afro-cubanas. A partir dali eles – junto a outras pessoas de que ela não lembra mais – marcaram encontros com os músicos e *religiosos* cubanos para conversar às noites. Como afirma Fanny, foi um ‘diálogo de saberes’ em que eles falavam sobre o modo como as populações negras do Pacífico vivenciavam a espiritualidade e como aqueles lá em Cuba tinham reinventado a sua. Porém, ela afirma que eram os cubanos quem mais tinham a falar sobre o assunto porque, como ela me disse, eram umas *bibliotecas*, uma espécie de *griôs*, pessoas com muito conhecimento. Entre eles, Fanny destaca Pancho Quinto<sup>98</sup>, percussionista, referência mundial como exímio tocador dos *ilú batá*<sup>99</sup>. Ela lembra que foram muitas noites, até dias inteiros, em que os *religiosos* cubanos narravam *pataquís* (lendas sobre os *orichas*), suas experiências como iniciados, assim como também contavam episódios relacionados a

---

<sup>98</sup> Francisco Hernández Mora (Havana, 23 de abril de 1933– 11 de fevereiro de 2005), mais conhecido como Pancho Quinto, foi um dos grandes percussionistas *bataleros* e intérpretes da Rumba. Trabalhador nas docas do porto de Havana, é um dos fundadores do Yoruba Andabo junto a Geovani del Pino Rodríguez, Juan Campos Cárdenas, mais conhecido como Chan, Jacinto Scull Castillo ‘El Chori’, Palito, Pedro Celestino Fariñas, Calixto Cavallas, Justo Marino García ‘El Marino’, Ricardo Campos Lastra ‘El Chiqui’, entre outros (Carbó 1994).

<sup>99</sup> Ilú batá: família de tambores sagrados, também conhecidos como tambores de *fundamento* na *regla* de Ocha. Diz-se que no seu interior mora uma divindade conhecida como Añá. Quando não são consagrados em cerimônia, são considerados profanos ou *aberikulá*. São três, de tamanhos diferentes: o maior chamado de *Iyá* (mãe), o mediano *Itôtele* (menino grande) e o menor *Okónkolo* (menino pequeno).

problemas de saúde e seu tratamento a partir da *religião*. Naqueles encontros, Fanny desenvolveu uma relação de muita proximidade com Juan Campos Cárdenas<sup>100</sup>, mais conhecido como Chan. Ele é um dançarino e cantor muito conhecido no âmbito musical afro-cubano junto ao Yoruba Andabo, grupo do qual é um dos fundadores. Ele, com quem Fanny afirma houve uma ‘empatia’ imediata, tornou-se seu padrinho de Palo Monte.

As casas de Ruby e Fanny, que naquela época ficavam perto do restaurante, também foram lugares em que foram feitos alguns encontros e onde o Yoruba Andabo fez alguns ensaios. Fanny, Ruby e Chucho eram convidados para os shows que o grupo fez naquele tempo em Bogotá. Para Fanny, aquele não foi apenas um encontro com homens e mulheres que cultuavam os *orichas*, mas com os mesmos *orichas*. Foi, ela conta, o encontro com Oggún, Yemayá, Obatalá e outras divindades que continuaram a fazer parte da vida dela.

Naquela época Fanny e Ruby já tinham algumas referências sobre algumas divindades africanas, mas era pouco o que sabiam a respeito das religiões afro-cubanas. Mas era Fanny quem mais tinha lido a respeito; inclusive elas sabiam que existiam as iniciações. Porém, como Fanny me disse, uma coisa era ter alguma ideia sobre a existência de outras espiritualidades e divindades e outra muito diferente era ver os religiosos cubanos integrantes do Yoruba Andabo em plena ação. Era uma coisa que ela, sua irmã e seu cunhado nunca tinham experimentado. Ao que parece, naquela época elas tinham alguma referência sobre espiritualidades de origem africana que, como me disse Fanny, encontraram em textos de Manuel Zapata Olivella – especialmente a concepção banto do mundo conhecido como Muntu –, algumas menções a *orichas* em canções de generos musicais cubanos e de salsa, assim como em pelo menos um dos textos da pesquisadora cubana Natália Bolívar Aróstegui<sup>101</sup>. Foi aí que os integrantes de Yoruba Andabo decidiram fazer um presente para esses ativistas negros colombianos: uma cerimônia de iniciação em Palo Monte.

Na época, além das buscas por uma espiritualidade de origem africana que se ligasse à luta pelos direitos das populações negras no país, Fanny também tinha o desejo de ter um filho, mas não tinha conseguido ficar grávida. O outro desejo era ter uma casa própria. Nas conversas

---

<sup>100</sup> Juan Campos Cárdenas ou ‘Chan’ é um cantor, dançarino e percussionista que nasceu em 19 de fevereiro de 1938 em Havana, Cuba. Grande referência do gênero musical conhecido como Rumba, uma festa que combina música de percussão e dança realizada nos chamados *Solares* de Havana. Fez parte de vários grupos de Rumba e música afro-cubana. É um dos fundadores do Yoruba Andabo. *Omo Ochún* na *Regla* de Ocha; *Bakonfula* ou *mordomo*, encarregado de tudo relacionado ao *mpungu* Zarabanda e para o sacrifício em Palo Monte (tradição Conga), auxiliar do Tata que faz o *rayamiento* (Castro 2015:221) e ‘Isué’ ou responsável por dirigir o ritual e portador do tambor cerimonial *seseribó* na fraternidade Abakuá ‘Muñanga Efó’ (Guanche 2011:189). Ver online: ‘Drumming with Chan’ (2018) e ‘Juan “Chan” Campos’ (2017).

<sup>101</sup> De fato, na biblioteca pessoal de Fanny Quiñones vi o livro *Los orishas en Cuba* de Natalia Bolívar Aróstegui, publicado no ano de 1990. O livro faz uma apresentação muito geral dos *orichas* e suas qualidades ou *caminos*.

sobre religião, o padrinho lhe teria dito que a iniciação poderia ajudar. Foi aí que houve um encontro de motivações de ordem política, identitária e pessoal. Logo depois da iniciação ela ficou grávida de seu primeiro filho (que nasceu no começo de 1992) e, no primeiro semestre do ano que se seguiu à iniciação, ela conseguiu pagar a primeira prestação de um apartamento.

A maioria dos músicos cubanos era praticante de Palo Monte, eram *paleros*<sup>102</sup>, sendo *santero* – ao que parece – apenas um deles. Para a cerimônia, me disse Fanny, eles foram orientados a procurar algumas ervas e outros elementos no dia anterior à iniciação. Os religiosos cubanos carregavam várias malas grandes e pesadas, com instrumentos musicais e outros elementos que deixavam com muita curiosidade os futuros iniciados. Nelas, eles levavam os *fundamentos*, seus mortos, *orichas*, pedras, terra. A cerimônia foi realizada num domingo. Fanny lembra que a cerimônia iniciou às 7h da manhã e finalizou por volta das 18h30, no final do dia. A cerimônia foi cheia de cantos, toques de tambores, rezas, banhos de ervas o dia inteiro. A maioria das pessoas que participaram na iniciação por parte do grupo musical eram homens, aproximadamente dez pessoas. Nem Fanny nem Ruby lembram da presença de Merceditas Valdés. Segundo me disse Ruby, Merceditas tinha um compromisso em outro lugar naquele dia. Outras pessoas próximas e que teriam participado nas conversas com os músicos e religiosos cubanos teriam desistido da cerimônia de iniciação em andamento porque, segundo Fanny e Ruby afirmam, não aguentaram a intensidade dos rituais. Essa cerimônia de iniciação em Palo Monte é conhecida popularmente como *rayamiento* devido aos cortes, riscos e desenhos que são feitos em alguns pontos do corpo da pessoa e no *fundamento*<sup>103</sup> (Cabrera 2009:141) e que são a assinatura da relação ritual do pacto entre o *palero*, o *nfumbe* e a qualidade do *mpungo* associada, da qual ressurge uma nova vida simbolizada no nome ritual (Castro 2015:137-138). No final do dia, foram iniciadas cinco pessoas que tem Chan como padrinho de Palo Monte: Ruby, Fanny, Chucho, Claribeth e Armando, filho de Ruby. No final da iniciação, eles receberam os fundamentos de Palo Monte: a maioria recebeu caldeirão

---

<sup>102</sup> Palero: praticante da *regla* de Palo Monte ou *regla* Conga.

<sup>103</sup> Sobre alguns elementos da estética do Palo Monte (figuras, desenhos, ferramentas) ver o segundo capítulo do livro de Robert Farris Thompson (2011) dedicado à arte e a religião dos Congo nas Américas.

espiritual, na linha *mayombe*<sup>104</sup>. Já Fanny recebeu uma *nganga*<sup>105</sup>. Armando, que era muito novo na época, não recebeu caldeirão, mas não lembra a razão para isso.

Fanny destaca que os religiosos cubanos não pediram dinheiro, fizeram tudo de graça, já que a cerimônia de iniciação foi um presente. E ela explica isso pelo fato dos integrantes do Yoruba Andabo serem pessoas que quiseram contribuir com a busca espiritual deles, eram senhores idosos que desejavam dar a conhecer o que eles sabiam, especialmente para um grupo de ativistas negros que se mostraram tão interessados. Ela compara aquele momento com o que veio a acontecer ainda na década de 1990 com as iniciações de estrangeiros na ilha, em meio ao chamado Período Especial, que alguns religiosos chamam de ‘comercialização’ da *religião*. Ela também me disse que foi a única que recebeu *obi*<sup>106</sup> naquela cerimônia.

A partir da iniciação em Palo Monte é que Fanny e Ruby Quiñones propriamente começaram a trilhar o caminho religioso nas chamadas religiões ou *Reglas* afro-cubanas, que foi sendo percorrido aos poucos. Entre as pessoas iniciadas naquele dia, apenas Fanny, Ruby e os filhos continuaram a andar por um caminho religioso naquelas práticas.

## 2.5 Pelos caminhos da prática religiosa afro-cubana: Palo Monte e *misas espirituales*

Após a iniciação em Palo Monte, elas procuraram saber mais sobre a cerimônia pela qual passaram. O interesse delas para saber como atender os fundamentos impulsionou a busca de informações a esse respeito, estimulando ainda mais a curiosidade sobre o universo religioso

---

<sup>104</sup> Mayombe é uma das três divisões ou, melhor, três versões do Palo Monte. Afirma-se que das três, Mayombe é a menos misturada. Essa é a linha em que foram iniciados os ativistas afro-colombianos pelos músicos e religiosos do Yoruba Andabo. Em geral, o Palo Monte é associado com bruxaria e com ação de ataque à distância, o que, apesar de certo estigma, ao mesmo tempo faz com que também seja visto como uma *regla* poderosa. A epígrafe com o verso da canção da orquestra Los Van Van se relaciona com a ideia de *regla* poderosa e com a solidariedade dos povos contra o imperialismo norte-americano.

<sup>105</sup> *Nganga* é um fundamento de Palo Monte. Como aponta Espírito Santo, tem sido descrita como o recipiente onde o morto, o *nfumbe* ou o *perro nganga* reside. Esse é um espírito com o qual o *palero* fez um pacto e que deve, portanto, obedecê-lo. Além disso, as *ngangas* seriam mundos em miniatura, modelos do cosmos e de seus elementos naturais, onde os *paleros* agem como criadores e animadores de um microuniverso (Espírito Santo 2009:27-29). O *nfumbe* é um espírito de um defunto que de preferência tenha tido uma morte trágica. Com ele, o *palero* realiza um pacto de benefício mútuo, para o qual é realizada uma consulta oracular. A *nganga* deve conter algumas partes dos restos do defunto, ao qual estará ligado o *nfumbe* junto a outros elementos (paus, terras, ervas, pedras, bichos, entre outros) que fazem parte do ritual e que juntam dois espaços fundamentais para o Palo Monte: a mata e o cemitério (Cabrera 2009:137). Entende-se que o espírito se apega ao corpo, aos restos. A *kiyumba* (crânio) é um elemento central numa *nganga*, ali reside a substância espiritual, a inteligência (Cabrera 2009:141). No Palo Mayombe, uma linha do Palo Monte, utiliza-se uma *prenda* ou *nganga*, mas sem a *kiyumba*, sem restos humanos. De todo modo, como nasce a partir da *nganga* do *padrinho* ou *madrinha*, entende-se que o morto ou *nfumbe* habita nos novos fundamentos (Castro 2015:221), o que liga, em todos os casos, ao novo *palero* a uma descendência espiritual.

<sup>106</sup> *Obí* é a castanha de cola que é associada com Elegguá numa das histórias míticas ou *pataquis*. Uma criança havia encontrado o *obi* na floresta e levou-o para casa. Após sua morte, o *Obí* foi associado com o espírito da criança, que passou a ser atendido como um ancestral que, com o tempo, tornou-se um *oricha*: Elegguá.

do qual elas estavam se aproximando, portanto, elas procuraram bibliografia para tal objetivo. Além disso, elas foram realizando alguns rituais que na época elas já sabiam para resolver problemas do cotidiano. Assim, elas iniciaram um caminho de aprendizado com os elementos que tinham à mão, já que o padrinho não morava no país, nem havia naquela época as facilidades atuais de comunicação. Assim, não havia condições que permitissem manter uma relação padrinho-afilhado cotidiana em que o primeiro orientasse o aprendizado/prática do segundo, lhe ensinasse a cosmologia, os rituais, as normas, as rezas, cantos, entre outros, única garantia de que os conhecimentos sejam passados.

As lembranças daquela época não são tão nítidas nos detalhes e não tem a ver exclusivamente com o necessário segredo que predomina nessas práticas, mas especialmente com a distância dos eventos no tempo. Como Ruby me disse em diferentes momentos, ela nem sempre foi muito dedicada à pesquisa sobre a prática religiosa e também não foi muito disciplinada, característica que ela associa mais à sua irmã Fanny. Ruby, por exemplo, me disse que não deu muita atenção ao caldeirão que recebeu na iniciação em Palo Monte e que, talvez por isso, ele tenha acabado se quebrando. Algo parecido teria acontecido no caso de Chucho, seu companheiro naquela época. Antes disso acontecer, contudo, ela colocava uma vela, deixava o caldeirão espiritual na entrada ou saída da casa. Ela também lembra de ter usado um colar (fio de conta), possivelmente de Elegguá<sup>107</sup>, naquela época, mas ela não lembra ter recebido na cerimônia, e sim que foi ela mesma que fez e começou a usar. Apesar dos desconhecimentos da época, ela lembra que ela e Fanny não paravam de realizar limpezas (banhos) com ervas. Ruby me disse que foi numa das viagens a Cuba que ela voltou a ter um caldeirão espiritual que ela mesma montou sob orientação de seu padrinho, que lhe disse o que devia colocar nele.

Fanny conta que seu padrinho de Palo Monte, Juan Campos Cárdenas, mais conhecido como Chan, ensinou-lhe alguns procedimentos rituais para o desenvolvimento de sua prática a partir dali: a consulta oracular com cocos (quatro pedaços da polpa do coco com dois lados, um escuro e outro branco); entregou-lhe um colar (fio de conta) de Sarabanda<sup>108</sup> (cores verde e preta), que é a entidade com que tem mais relação no Palo Monte, assim como ajudou-lhe com

---

<sup>107</sup> *Oricha* que abre e fecha os caminhos. Seu dia da semana é a segunda-feira. Suas cores são o vermelho e o preto. Nas festas de aniversário de iniciação que eu pude acompanhar em Bogotá entre 2013 e 2016 – a maioria na casa de Fanny e algumas em outras casas –, as cerimônias abriram e fecharam com cantos para esse *oricha*.

<sup>108</sup> No Palo Monte é um *mpungu*, força do trabalho e da energia, os praticantes o associam com Oggún da *Regla de Ocha*.

a montagem de uma *bóveda espiritual*<sup>109</sup> para a comunicação com os égguns. Também lhe disse que ela era filha de Oggún (na Regla de Ocha) e de Iemanjá. Fanny lembra que a partir dali ela começou a fazer *misas espirituales* com frequência. Também aprendeu muito rápido a utilizar o oráculo de cocos, já que ela se comunicava muito com seu morto, o espírito que habita no fundamento de Palo. E ela perguntava a respeito de qualquer coisa que fosse de interesse dela, porque, como ela conta, ‘a gente pega o costume de perguntar tudo com os *égguns* e com os santos’.

Apesar dos problemas de comunicação daquela época, Fanny manteve contato com seu padrinho Chan por meio de artistas cubanos que eventualmente iam de Cuba para a Colômbia para fazer shows. Como seu padrinho era uma pessoa famosa no meio artístico e um respeitado *religioso* em Cuba, ele pedia o favor a artistas para levarem bilhetes, cartas, anotações com recomendações para atender o seu caldeirão, e até chegou a enviar a Fanny um caderno com anotações de rezas e procedimentos rituais a fim de contribuir com o aprendizado de sua afilhada, já que os separavam uma grande distância geográfica e uma limitação tecnológica comunicacional naquela época. O caderno teria sido da avó de Chan, que, por sua vez, o teria recebido da bisavó, o que para Fanny é uma mostra do ‘carinho’ que o padrinho tem por ela. O caderno era um manuscrito cujas folhas eram muito amareladas e era difícil entender o que estava escrito nele. Ela conta que passou vários anos com o caderno, o qual leu e releu e onde a cada nova leitura encontrava coisas novas. Alguns anos depois, como combinado, ela devolveu o caderno numa viagem que fez a Cuba.

Em relação com a presença do fundamento na casa, Fanny conta que na época da iniciação em Palo ela morava num apartamento no centro com apenas uma amiga. O fundamento ficava no pequeno quintal nos fundos do apartamento. Apesar de não ficar à vista das pessoas, a amiga dela tinha medo do fundamento. Fanny conta que sua amiga dizia que preferia não ir para o quintal após as 18h. Ela entendia o medo da amiga, já que ela conta que o fundamento ‘não chegou calado’, e sim se ‘manifestando’; algumas vezes eram manifestações que lhe passavam tranquilidade, outras vezes eram ‘muito fortes’ a depender da mensagem que queria lhe passar. O companheiro dela naquela época e pai de seu primeiro filho, segundo ela conta, era um homem com formação marxista, que dizia que, embora entendesse a busca dela, não acreditava naquilo, mas falava para ela pedir por ele. Algo similar teria acontecido com o

---

<sup>109</sup> A *bóveda espiritual* é um altar no Espiritismo cruzado que é a conexão entre o espírito e seu *cordón* ou quadro espiritual. Espera-se que os *égguns* ou espíritos dos mortos passem mensagens através dela nas sessões espíritas conhecidas como *misas espirituales* para ajudá-lo a resolver suas dificuldades.

pai de seu segundo filho, que também é um militante de esquerda. Igualmente, como ela já me disse em várias ocasiões, naquela época ela já era uma mulher empoderada e que sua espiritualidade não estava em discussão. Com o passar dos anos e, depois que ela se mudou para o apartamento próprio, onde morou mais tempo em Bogotá, ela colocou o fundamento de Palo no pequeno espaço da área de serviço que fica no fundo do apartamento, uma área muito pequena, mas longe da vista de curiosos, em cima de um móvel e coberto com algumas peças de madeira.

Nos anos que se seguiram à iniciação em Palo Monte e antes da primeira viagem pós-iniciação para Cuba, Fanny e Ruby continuaram com a busca de informações sobre as religiões afro-cubanas. Também continuaram com as limpezas com ervas. Como conta Fanny, elas foram orientadas a desenvolver a espiritualidade, ou seja, trabalhar a comunicação com os *égguns* (espíritos dos mortos), assunto muito importante na prática de todo religioso. Fanny conta que seu padrinho de Palo, Chan, lhe falou da importância de desenvolver seu lado espiritual, de sempre invocar os *égguns*, de ter boas relações com os espíritos dos mortos, já que ‘primeiro foi o morto e depois foi o santo’. Assim, elas continuamente dão consentimento ao morto, ou seja, lhe informam se uma cerimônia de Ocha vai ser feita e esperam que lhes faça companhia. Os antepassados religiosos aos quais se ligam por terem participado nas consagrações são invocados para pedir licença para o início do ritual e para pedir *aché*<sup>110</sup> para o bom desenrolar do mesmo. É a chamada *moyuba*<sup>111</sup>. No momento em que eu me aproximei da Red de Ananse em 2009, as *misas espirituales* foram as atividades rituais coletivas mais realizadas, na maioria das vezes no apartamento de Fanny, com participação das pessoas com mais capacidade mediúnica. Naquela altura elas já realizavam tais cerimônias há algum tempo.

A primeira viagem após a iniciação em Palo Monte aconteceu aproximadamente oito anos depois. Aliás, aquela não era a primeira vez de Fanny em Cuba; ela já tinha ido para lá no final da década de 1980, por volta de 1987, para participar de reuniões políticas na ilha. Naquela época ela não tinha conhecimento sobre as religiões afro-cubanas. Já na primeira viagem após a iniciação em Palo Monte, no início da década de 2000, ela procurou seu padrinho Chan, mas ele encontrava-se fora do país em uma turnê. Naquela viagem ela participou de *misas espirituales*, cerimônia de Tambor e festas de santo. Naquela e nas próximas viagens ela estava exercitando sua curiosidade, comparecendo em atividades religiosas e nas realizadas pela

---

<sup>110</sup> *Aché* é a força criadora do universo, presente em todas as coisas existentes.

<sup>111</sup> *Moyuba* é a saudação aos ancestrais da linhagem da família religiosa à qual se pertence. É um conjunto de rezas propiciatórias, reverência, pedido de permissão e invocação do *aché* de *orichas* e ancestrais (Guanche 2011:238).

Asociación Yoruba, assim como nas apresentações de danças dos *orichas* no muito conhecido Callejón de Hamel<sup>112</sup> em Havana.

Passaram-se alguns anos até que Fanny e Ruby se iniciassem em Regla de Ocha e fizerem consagrações em outras *reglas* afro-cubanas. Antes disso, elas ‘se deram um tempo’ para conhecer as práticas nas contínuas viagens que fizeram a Cuba durante as férias do trabalho. Sendo docentes da rede pública de escolas e colégios de Bogotá, as férias escolares de metade do ano (junho-julho) e de final e começo de ano (dezembro-janeiro) lhes permitiam viajar para Havana duas vezes ao ano. Como em todas as ocasiões, o dinheiro para as despesas das viagens e das chamadas consagrações em que participaram saiu do bolso delas, como docentes assalariadas que eram; algumas vezes eram economias próprias e, outras vezes, de créditos solicitados à cooperativa do magistério, que elas pagavam com juros mais baixos do que em qualquer banco.

Essas primeiras viagens para Cuba estiveram relacionadas com a presença em Havana de Malkom, filho mais novo de Ruby, que foi estudar Medicina Social no início da década de 2000. Em Cuba, Malkom encontrou um amigo da infância, que vivia com a família o exílio na ilha. Lá esse amigo vivenciou uma série de problemas que colocaram em risco sua vida e preocuparam a família. Na busca de opções para resolver os problemas, a mãe do jovem acabou procurando uma *santera* – apesar de não acreditar –, que recomendou a iniciação para o rapaz. Ele foi iniciado em Regla de Ocha. Na cerimônia conhecida como *itá* lhe disseram que ele tinha um ‘irmão negro’ que também devia ser iniciado. Então, a mãe do jovem passou para Malkom o que lhe foi comunicado na leitura oracular e também entrou em contato com sua amiga Ruby a fim de informá-la das novidades. Malkom prestou atenção à mensagem, mas ele foi devagar, precisava conhecer mais aquele mundo antes de tomar uma decisão.

Assim, ele passou a ler sobre essas práticas e comparecer nas cerimônias religiosas de diferentes Reglas em que lhe foi possível. Nesse processo de conhecimento gradual, Malkom coincidiu com outros integrantes de sua família que já tinham uma relação prévia com essas práticas: sua mãe Ruby, sua tia Fanny, os primos Gustavo e Mateo (uma criança naquela época), assim como Armando, seu irmão mais velho. Ele próprio havia passado por um ritual feito no mesmo dia da iniciação da mãe e outros integrantes da família com os músicos do Yoruba

---

<sup>112</sup> Espaço cultural comunitário surgido em 1990 com participação do pintor, escultor e painelista cubano Salvador González Escalona, que pintou e decorou as fachadas das casas na passagem entre ruas Aramburu e Hospital no bairro Cayo Hueso, distrito de Centro Havana, na cidade de Havana, em que são divulgadas expressões culturais afro-cubanas: danças dos *orichas*, encenações de rituais de Palo Monte, Ocha e referências à sociedade secreta Abakuá. O espaço rapidamente foi integrado ao circuito turístico da cidade. Uma descrição e algumas imagens podem ser vistas em Castillo González et al. (2017), em matéria para o CubaDebate.



Andabo. Ele era então uma criança e não tinha sido batizado no ritual católico porque Ruby havia decidido não o fazer e, assim, aproveitou a ocasião para que lhe fosse feito um ritual de proteção.

O fato de Ruby e Fanny terem um parente e alguns amigos conterrâneos morando em Cuba – alguns deles com vínculos com as religiões afro-cubanas – facilitou a entrada e circulação em atividades organizadas por alguns *religiosos*. Foi assim que a família Quiñones (Ruby, Fanny e seus respectivos filhos) foi trilhando os caminhos dessas práticas. Antes da iniciação em Ocha, a maioria deles participou de consagrações que, nas casas a que eles se vincularam, são consideradas necessárias antes da iniciação em Ocha: além das cerimônias do Espiritismo cruzado, conhecer o ‘anjo da guarda’, receber a chamada *awofakan/ikófá*, também conhecida como mano de Orula, receber os guerreiros, assim como a iniciação em Palo Monte nos casos em que for preciso. Por exemplo, quando a pessoa cujo ‘anjo da guarda’ ou *oricha* dono da cabeça é guerreiro (Elegguá, Oggún, Ochosi) ou for expressado pelos *odduns*<sup>113</sup> nas consultas oraculares, a pessoa deve ser iniciada em Palo Monte. A iniciação em Ocha é considerada nesse caso como sendo a consagração mais importante e o ritual mais complexo; entende-se que a iniciação em Palo Monte não pode ser feita após a feitura de santo ou *kariocha*.

Embora Fanny e Ruby tivessem sido iniciadas em Palo Monte na década de 1990 e também tivessem conhecido e participado de rituais vodu na década de 2000, inicialmente em Cuba e posteriormente em Bogotá, elas fizeram uma trajetória de iniciações em direção à Regla de Ocha. Em ambos os casos, há razões cosmológicas. Como Fanny me contou, desde a época da iniciação em Palo, o padrinho Chan lhe disse que era importante ela se iniciar na Ocha. Além disso, no *itá* de iniciação em Ocha anos depois, lhe disseram que ela ia ser uma mulher paridora na Ocha, ou seja, que ia ter muitos filhos na religião. No caso de Ruby, ela me disse que sente que trabalhar com os mortos não é seu caminho. Mas refere-se ao *éggun* do Palo Monte, que é considerado obscuro e de uma energia diferente dos *égguns* chamados nas *misas espirituales* do Espiritismo Cruzado, cuja diferença de tratamento explicarei no quarto capítulo dessa tese. No *itá* também lhe disseram para ela não se aproximar muito de *paleros* e, além disso, sendo filha de Changó, ela diz que isso explica o medo que tem das cerimônias de Palo. Assim, ela se sente mais espiritista, sendo as *misas espirituales* o tipo de ritual em que mais participa.

A aproximação de Fanny, Ruby e os respectivos filhos com as religiões afro-cubanas sempre foi conhecida por sua família extensa. Fanny conta que elas tiveram que fazer um

---

<sup>113</sup> Oddun: *Oduns*, *signos* ou *letras* são os códigos por meio dos quais os *orichas* falam na consulta com *diloggún* feita por um *babalocha*, *iyalocha*, *oriaté* na *regla* de Ocha ou pelo *babalawo* de Ifá.

trabalho pedagógico com os familiares, já que, apesar do respeito que em geral a família tem por elas, aquelas práticas eram desconhecidas pelos irmãos mais velhos, que, pela maior proximidade que teriam com o catolicismo, poderiam associá-las com bruxaria. O trabalho pedagógico, como aponta Fanny, tem como argumentos uma conexão com uma espiritualidade da qual as pessoas negras na diáspora teriam sido privadas pela brutalidade da escravização e pela perseguição aos deuses e religiões dos africanos escravizados nas Américas. Assim, o respeito e a compreensão, assim como a participação e envolvimento de alguns parentes com essas práticas, especialmente integrantes mais jovens da família, constituíram um processo paralelo ao envolvimento paulatino delas com as *reglas* afro-cubanas.

As *misas espirituales* de que participei em 2009, geralmente após as reuniões da Red de Ananse, contaram com a presença de uma sobrinha de Fanny e Ruby, que também tem capacidade mediúnica. Em anos mais recentes, eu vi outros parentes delas nas *misas espirituales* e em cerimônias de Ocha e de Ifá, sobretudo vinculadas à casa religiosa de Fanny, como recepção de colares e *awofakan*. Fanny é ‘madrinha de colares’ – uma maneira de marcar a cerimônia específica que os liga – de várias sobrinhas e sobrinhos, assim como é a madrinha de iniciação em Ocha de um irmão dela: Frutto, *omo*<sup>114</sup> Changó. Alguns desses parentes tem Gustavo ou Mateo (filhos de Fanny) como padrinhos em Ifá. Por sua vez, Ruby iniciou em Ocha em dezembro de 2015 o marido de uma sobrinha, *omo* Elegguá.

A curiosidade de Ruby e Fanny desde muito cedo pelo que elas chamam *saberes ancestrales* espirituais ou tradicionais como fumar tabaco – mais claramente no caso de Ruby –, o interesse pelo tipo de coisas que o senhor Emilio fazia, por seres e forças presentes na vida da população negra de Tumaco e arredores, a aproximação com meios de conhecer o futuro imediato, a aproximação com outras lógicas espirituais e de relação com a natureza (viva, potente, povoada de seres), que se juntam a um posicionamento enquanto mulheres negras e militantes antirracistas num país que foi uma colônia de um império europeu sustentada na escravização maciça de africanos, embasam a relação delas com as *reglas* afro-cubanas pensadas como filosofias de vida e como formas de resistência dos africanos escravizados e seus descendentes nas Américas, uma resistência diante de continuidades da sociedade colonial, apesar da independência, em que se impôs uma visão de mundo branca, cristã, ocidental.

O desenvolvimento de uma espiritualidade em que se estabelece uma relação com seres que religiões dominantes procuram afastar ou perseguir, de alguma forma já iniciada na relação com os saberes espirituais no Pacífico Sul, foi possivelmente o que o músico e religioso cubano

---

<sup>114</sup> *Omo*, palavra ioruba que significa filho. No caso, filho ritual do *oricha*.

viu em Ruby no primeiro contato entre eles no restaurante Secretos del Mar em 1991. Talvez aquele encontro tenha permitido atualizar uma relação com um universo espiritual ‘mais africano’ com o qual Ruby e Fanny já tinham uma conexão àquela época; uma conexão que poderia ser mais explorada, intensificada, aprofundada, à medida que elas se vinculassem com práticas que trabalhassem mais sistematicamente com outras forças e seres, talvez análogos. A iniciação em Palo Monte abriu um portal para um universo de possibilidades e caminhos.

Só em retrospectiva é que é possível pensar numa tal conexão que poderia ser atualizada. Em todo caso, há uma frase muito comum que escutei desde 2013 na voz de Ruby, Fanny e outros religiosos, especialmente no Ilé Oggún e Yemayá, utilizada em relação a acontecimentos vistos a posteriori e que dão sentido místico aos mesmos: nada na Ocha acontece por acaso. Isso se aplica para os encontros entre religiosos, por exemplo, a ‘empatia’ que Fanny afirma que teve desde o início com o padrinho Chan e outros integrantes do Yoruba Andabo, o encontro de Ruby com o músico e religioso cubano no Secretos del Mar que lhe falou sobre várias coisas que iam lhe acontecer, entre outras experiências interpretadas dessa forma pelos religiosos.

## 2.6 Consagrações

A primeira pessoa da família Quiñones a ser iniciada em *Regla* de Ocha em Cuba foi Armando, filho mais velho de Ruby. A segunda foi Malkom. Como Ruby me contou, Armando havia conhecido e tinha experimentado várias filosofias orientais, tinha a prática da meditação e até chegou a fazer rotinas de jejum. Ele foi iniciado em 2009. No caso de Malkom, além da recomendação de iniciação que resultou da cerimônia de *itá* do amigo de infância dele, a aproximação deste com as religiões afro-cubanas, além de alguns problemas que enfrentou enquanto estudava em Cuba, levaram-no na direção da iniciação. Eu já estava participando dos encontros semanais de auto-formação e organização da *Red de Ananse* quando pude ver Armando como *iyawó* (iaô) em 2009 em casa de Fanny. Naquele ano, eu também soube que a iniciação dele gerou incômodo na companheira dele naquela época, que ela teria afirmado que, quando ela o conheceu, ele não era um ‘bruxo’. Como conta Ruby, a nora não via como compatível a relação com uma prática como essa – que para ela era superstição e bruxaria – com o perfil dele, ou seja, com sua formação acadêmica (engenheiro), docente universitário, de perfil científico.

Antes da iniciação de Armando em 2009 e Malkom em 2010, Ruby e Fanny já tinham recebido alguns *fundamentos*, aproximadamente entre 2007 e 2008. O padrinho de Palo de Fanny já lhe havia orientado a receber Olokun – *oricha* das profundezas do oceano – para cuidar da saúde. Ela recebeu Olokun das mãos de uma mulher negra na cidade de Havana, que era madrinha de Violeta, *yubona* de vários afilhados de Fanny. Foi talvez um ano depois que Ruby, Fanny e os filhos receberam *Awofakan* e *Ikofá*, também conhecida como *Mano de Orula* (que consiste numa pulseira com as cores de Orula e um *fundamento* material do *oricha*), e os *guerreiros* (Echu, Oggún, Ochosi, acompanhados de Ósun), além de terem participado na cerimônia para saber qual *oricha* devia ir à cabeça (Changó no caso de Ruby, Oggún no caso de Fanny, Aggayú no caso de Gustavo e Elegguá no caso de Mateo). Como conta Ruby, na época ela pensava em que ela iria parar por aí, que não iria se iniciar em Ocha porque isso exigia muita disciplina e ela achava que não conseguiria chegar a ser tão disciplinada. Mas, com a iniciação de Armando e Malkom, alguns processos se aceleraram.

Ruby conta que, quando da viagem para realizar a cerimônia conhecida como *ebbó meta*, que Armando, como *iyawó*, tinha que fazer – idealmente deve ser feita no terceiro mês após na iniciação, mas Armando fez um semestre depois –, Armando e Malkom procuraram um *oriaté*<sup>115</sup> para fazer uma consulta com *diloggún*. Àquela altura, Malkom já tinha se iniciado em Palo Monte e, em seguida, em Ocha. O *oriaté* disse a Malkom e Armando que eles não deviam ter-se iniciado antes da mãe, porque isso colocava em risco a vida dela. Os filhos ficaram preocupados, informaram a ela sobre o que lhes foi dito na consulta e, assim, ela começou a pensar que era algo para ser levado a sério. Pouco tempo depois ela foi se consultar com o *oriaté* e, na consulta, além da confirmação da prescrição da iniciação, várias mensagens foram enviadas para sua irmã (Fanny) com orientações de algumas coisas que ela devia fazer o mais rápido possível para resolver alguns problemas de saúde – entre elas, começar a vestir-se inteiramente de branco – antes da iniciação em Ocha, que era a recomendação principal. As mensagens da consulta oracular foram passadas para Fanny e ela, ao que parece, começou a vestir roupa branca, o que, como conta Ruby, contribuiu bastante para melhorar sua saúde. Aquilo teria impulsionado a decisão de Ruby para a iniciação em Ocha e, ao mesmo tempo, fez com que Fanny fizesse um planejamento para a iniciação dela e dos filhos.

Assim sendo, na sequência, foram iniciados Ruby, Fanny e seus dois filhos (Gustavo e Mateo), em dezembro de 2010. Naquela época eu não pude vê-los como *iyawós*, no chamado ano de *yaboraje*, porque eu já estava morando no Brasil. Só consegui voltar para a Colômbia

---

<sup>115</sup> Oriaté: sacerdote de *regla* de Ocha especialista na consulta com o oráculo de *diloggún*.

em 2013, justamente para fazer a pesquisa de campo do mestrado junto à Red de Ananse. Naquela época do mestrado, a *iyawó* da vez era a professora Maruja (*omo* Changó), uma das fundadoras da *Red*, que havia se iniciado no ano anterior em Cuba.

Armando, Ruby, Fanny, Gustavo e Mateo foram iniciados na casa religiosa de Lázara Samper no município de San Miguel del Padrón, na província de Havana. Foi Malkom quem, por morar em Cuba e ter um pouco mais de conhecimento sobre as *casas religiosas* de lá, pôs a família em contato com aquela *Iyalocha*. Ela também foi recomendada pelo casal cubano que os recebeu na casa que alugaram e que, por sua vez, eram próximos dos amigos de Fanny e Ruby que moravam exilados em Cuba. Fanny conta que essa é uma casa de Ocha e Ifá, já que o filho de Lázara é *babalawo*. Foi dele que Ruby, Armando, Fanny e seus filhos receberam a *Mano de Orula* (*Ikofá* no caso de mulheres, *Awofakna* no caso de homens). Ruby, Fanny e seus dois filhos tem Lázara como madrinha de Ocha. No caso de Armando, ele é afilhado de uma afilhada de Lázara, ou seja, ele seria um ‘neto’ espiritual desta última. As cerimônias *espiritistas* prévias à iniciação em Ocha, como a chamada *misa de coronación de éggun*, foram realizadas na mesma casa de Lázara, com a participação de espíritas convidadas. Segundo conta Ruby, Malkom é o único que foi iniciado em outra casa religiosa tanto em Palo Monte quanto em Ocha; ele teria sido iniciado por uma *Iyalocha* de nome Florencia.

Outra cerimônia que se considera que deve ser feita antes da iniciação em Ocha é a iniciação em Palo Monte, conhecida também como *rayamiento*. Como Fanny, Ruby e Armando já tinham sido *rayados* no início da década de 1990, foram Malkom, Gustavo e Mateo que passaram por essa cerimônia em Cuba. Foi numa conversa entre afilhados de Fanny na sala do apartamento dela com a participação de Gustavo, numa noite de sábado de 2013, em que eu escutava mais do que participava porque estava deitado numa esteira como parte do processo para receber os colares (fios de conta), que ele falou sobre alguns detalhes da iniciação dele e de Mateo em Cuba. Em duas conversas mais pontuais sobre as iniciações, momentos depois de haver feito um ritual ou de gravar minha participação num documentário que ele estava preparando como trabalho final do mestrado em cinema que ele estava fazendo em Havana, Gustavo me disse que ele e o irmão passaram pela cerimônia porque assim falaram nos *odduns* de *awofakan*. No caso de Mateo, sendo filho de Elegguá, tende-se a pensar que um filho de um *oricha* guerreiro deve passar por essa cerimônia mesmo que não seja essa a *regla* a que dedique sua prática religiosa.

É durante as cerimônias de iniciação em Ocha que a pessoa sabe qual é o *oricha* que acompanha o principal ou dono de sua cabeça, que deve conhecer-se previamente durante a

cerimônia chamada ‘anjo da guarda’, podendo ser um *oricha* masculino ou feminino em qualquer um dos casos. Assim sendo, entende-se que a pessoa iniciada tem um *oricha* pai e uma mãe, podendo ser masculino ou feminino o *oricha* dono da cabeça. Feitas as iniciações em Ocha os *orichas* dos neófitos (*omo oricha* ou também *olocha*) foram, na sequência de principal e acompanhante, os seguintes: Armando (Yemayá e Changó), Malkom (Changó e Oyá), Ruby (Changó e Yemayá), Fanny (Oggún e Yemayá), Gustavo (Aggayú e Oyá/Yansa) e Mateo (Elegguá e Ochún). Em algumas casas em Cuba, alguns *orichas* que se considera que têm uma energia muito grande ou muito forte, como, por exemplo, Oduduwa, Aggayú e Babalú Ayé<sup>116</sup>, não vão à cabeça do neófito, mas sim um *oricha* que tenha uma energia próxima ou uma relação mítica com aquele. Fala-se que as casas religiosas em Havana não coroam tais *orichas*, mas que algumas casas religiosas de províncias como Matanzas iniciam para aqueles *orichas*. Gustavo, assim, foi iniciado para *Changó*. Nesses casos, segundo contou Fanny em algumas conversas descontraídas na casa dela na presença de algumas pessoas iniciadas no *Ilé*, afirma-se que a pessoa será iniciada para o ‘*oricha* X com *Oro* para o *oricha* tutelar’, em referência ao ritual adicional que deve ser feito durante as várias cerimônias que fazem parte do processo de iniciação<sup>117</sup> e que consiste num ‘chamado ao *oricha*’ que não vai ser coroado. No caso, fala-se que Gustavo foi iniciado para *Changó* ‘com *Oro* para Aggayú’.

Nas cerimônias de Ifá como *awofakan/ikofá* e *guerreiros*, que na casa de Lázara Samper e seu filho *babalawo* Lázaro Jorge são entregues junto à cerimônia de ‘anjo da guarda’, se realiza uma sessão oracular com Orula para conhecer o que o dono do *secreto* de Ifá tem para dizer sobre o passado, o presente e o futuro da pessoa para quem a cerimônia está sendo realizada na chamada cerimônia de *itá*. Sendo uma cerimônia de Ifá, só o *babalawo* é que pode operar o oráculo (*até opón* ou tabuleiro<sup>118</sup>, inques e *ékuele* ou *okpele*<sup>119</sup>, além de outros

---

<sup>116</sup> Elegguá, *oricha* guerreiro das encruzilhadas e caminhos, mora do lado da porta. Yemayá e Ochún são *orichas* das águas salgada e doce respectivamente. A primeira é a grande mãe do mundo dos iorubas e a segunda é associada à maternidade e gravidez. Changó, rei de Oió, ancestral divinizado, é o *oricha* guerreiro associado com a justiça e os tambores. Oggún, *oricha* guerreiro, é ferreiro e trabalhador incansável. Afirma-se que Aggayú, *oricha* do fogo, terra seca e vulcões, é pai de Changó. Oyá/Yansa, *oricha* do trovão, ventos e tempestades, guarda a porta principal do cemitério. Babalú Ayé é o *oricha* das doenças cutâneas. Oduduwa, odudúa, oddúa, conforme Natalia Bolívar, é um *oricha* da criação, primeiro rei de Oió e morto maior, primeiro rei dos iorubas e de Ilé Ifé, associado com os mistérios e segredos da morte (Bolívar 2014:110).

<sup>117</sup> Não se deve confundir com a palavra em espanhol para o metal precioso, amarelo e brilhante *oro*, em português ouro.

<sup>118</sup> Tabuleiro é uma peça circular de madeira com as bordas talhadas com símbolos que representam os quatro pontos cardinais, noite e dia, sol e lua, vida e morte, assim como pode ter figuras antropomórficas ou geométricas. É um dos atributos do *babalawo* para a consulta oracular, junto ao *ékuele*, inques, *yefá* (pó feito de inhame utilizado junto com o tabuleiro), entre outros.

<sup>119</sup> Ékuele é o cordão composto por 8 pedaços de concha de tartaruga ou de outros materiais que é utilizada para o procedimento de consulta. Ela é lançada em distintos momentos sobre o tabuleiro de *Ifá* e conforme a posição são lidos os *odduns*.

elementos que o compõe). Com a consulta oracular espera-se conhecer o *oddun*, letra ou signo principal que é o ‘código’ que rege a vida da pessoa e que é também o nome com que vai ser conhecido por Orula, Olofi e todos os *orichas*. Além dele, no jogo vão ser revelados outros *odduns* ou signos acompanhantes ou, também, ‘testemunhas’, entre outros signos. Todos esses signos vão informar características de personalidade, tendências da pessoa, problemas que pode estar experimentando ou que pode enfrentar no futuro ou já enfrentou no passado em relação à saúde, relações sociais, emprego, entre outros, assim como também as recomendações para resolver os desequilíbrios, evitar o infortúnio e se orientar melhor na vida. Os signos também podem informar sobre a possível trajetória religiosa da pessoa. Na grande cerimônia de Ocha que é a iniciação, *asiento* ou *kariocha*, se realiza uma sessão oracular também conhecida como *itá* por parte do *Oriaté*, com o mesmo objetivo do *itá* realizado pelo *babalawo* já mencionado, a fim de conhecer os *odduns*, mas com mais detalhes em relação a orientações de comportamento.

Tanto no *itá* das cerimônias de Ifá já mencionadas quanto no de iniciação em Ocha, os *odduns* ou signos *marcaram* que Fanny e Ruby poderiam iniciar outras pessoas em *Regla* de Ocha, ou seja, tornar-se *iyalochas*. No caso de Fanny, como ela conta, os signos do *itá* de *ikofá* falaram e os de Ocha reafirmaram sua dedicação à Ocha e sua característica de mulher *paridora*, que ia ter muitos filhos na religião ou afilhados, assim como também no jogo apareceram signos de mãe de *babalawo*. No caso dos filhos de Fanny, os signos falavam da passagem de Gustavo e Mateo para Ifá, ou seja, para serem iniciados como sacerdotes de Ifá ou *babalawos*. Como Fanny e Gustavo contam, no *itá* de *awofakan* alguns signos sinalizavam esse caminho e no *itá* de iniciação em Ocha os signos não apenas confirmaram a passagem para Ifá como também se entende que houve uma reafirmação, na medida em que apareceram muito mais *odduns* do que geralmente aparecem num *itá*. Para poder ter passagem para Ifá é preciso mais de três *odduns* de um total de dezesseis. No caso de Gustavo foram cinco e no de Mateo foram oito. Como conta Fanny, ainda que os signos maiores (*meyis*) marcassem claramente a passagem para Ifá, ela, como responsável espiritual dos filhos, fez questão de solicitar que fossem consultados os *orichas* de cabeça dos filhos a fim de saber se estes concordavam. A resposta foi positiva em ambos os casos.

A esse respeito, em conversas com Fanny em vários momentos sobre o assunto e também em ocasiões em que o tema veio à tona em conversas com outros afilhados na sala do apartamento dela, ela fala com certo orgulho que os filhos tenham esse caminho (*babalawos*), mas evita qualquer uso de termos relacionados com uma possível escolha divina, dom ou de

eles terem nascidos para aquilo. Em todo caso, ela associa o nascimento do primeiro filho após a iniciação dela em Palo Monte no início da década de 1990 e ao fato do segundo filho ter ‘nascido praticamente na Ocha’ com umas, digamos, condições que possivelmente influíram nesse caminho. Mas ela é muito clara a respeito da necessária decisão da pessoa com signos de *babalawo* para a efetiva passagem para Ifá mediante a iniciação, a fim de que a pessoa consiga desenvolver essa qualidade, viver de acordo com seu signo, conhecer sua missão na vida e desenvolver o *aché*.

Assim sendo e decididos a continuar um caminho religioso marcado pelos *odduns*, Ruby e Fanny passaram pela cerimônia conhecida como ‘receber quarto de santo’ ao final do chamado ano de *yaboraje*, tempo em que o neófito é conhecido como *iyawó* ou *iyabó*. No caso de Gustavo e Mateo, após o término do ano de *yaboraje* em Ocha, eles passaram pelas cerimônias para tornar-se *babalawos* em meados de 2012. Seguindo o que marcaram os *odduns* e tendo dois filhos iniciados em Ifá, Fanny passou pela cerimônia que lhe permitiu torna-se *Apetebi* de Orula, ou seja, a mulher que auxilia o *babalawo* em algumas cerimônias de Ifá.

Assim, o caminho religioso no que literatura acadêmica chama de religiões afro-cubanas, especialmente no complexo Ocha-Ifá, é marcado cosmologicamente pelos *odduns*, são eles que expressam qual seria a ‘missão’ ou o plano que a pessoa deve seguir na sua existência terrena. Entende-se que esse caminho é o ideal, mas que não se realiza automaticamente e, portanto, é preciso passar pelas cerimônias iniciáticas para tal fim e ali entra em jogo a decisão pessoal. No caso de um homem, heterossexual (condição *sine qua non*), que previamente tenha passado pelas cerimônias de *awofaka* e iniciação em Ocha e que tiver a vontade de tornar-se *babalawo*, mas cujos *odduns principais (meyis)* não forem suficientes para fazer a passagem, é muito possível que seja orientado a não dar esse passo em algumas casas religiosas. Isso pode gerar tensões nas relações entre padrinhos e afilhados.

Para aquelas pessoas que seguem um caminho religioso, cujos signos marcaram uma liderança espiritual como *iyalocha* ou *babalocha* em *Regla* de Ocha ou de *babalawo* em *Regla* de Ifá, existem outras cerimônias importantes as quais entende-se que não são iniciações, mas nas quais se recebem alguns *poderes*, que são permissões místicas para realizar alguns rituais, em que são utilizadas ferramentas previamente consagradas. Uma dessas cerimônias tem por nome *pinaldo*, no caso de mulheres, e *cuanaldo*, no caso de homens, também conhecida popularmente como *recibir cuchillo*, que é a permissão para fazer sacrifícios de animais utilizando a faca (*cuchillo* em espanhol). Esse poder é entregue por um *oriaté*. No caso de Ruby, Fanny, Gustavo e Mateo, eles receberam *pinaldo* e *cuanaldo*, respectivamente, de um *oriaté*



convidado da casa de Lázara Samper, mais conhecido pelo nome religioso Oggún Layé, que fez a leitura oracular com *dilogún* na cerimônia de *itá* deles em *kariocha*. Dos filhos de Ruby, foi Armando quem se tornou *babalawo* em 2014 em Havana, tendo como padrinho o *babalawo* Armando Oviedo, que é próximo da casa de Lázara Samper.

Nesse caminho religioso trilhado por Fanny, Ruby e os filhos delas, em cada consagração eles receberam *fundamentos*, a materialidade dos seres com os quais se conectaram mediante as iniciações. Nos casos de Fanny e Malkom, eles têm fundamento de Palo, *Nganga*. Fanny e Ruby tem *bóveda espiritual*. Todos eles têm seus *ochas* (santos) nas chamadas *sopeiras* (peças de cerâmicas decoradas) em que guardam os *otás* (acutás ou otãs no Brasil) e outros elementos. No caso dos *babalawos*, eles têm os fundamentos de Ifá e os instrumentos de consulta com Orula (*Opón* ou tabuleiro e *ékuele* ou *okpele*, entre outros). Os fundamentos, especialmente os de Ocha-Ifá, ocupam lugares importantes e destacados nas casas. Além dos fundamentos, nas cerimônias de Palo, mas especialmente nas de Ocha e de Ifá, recebem-se os colares (fios de conta) que espera-se que os iniciados utilizem a maior parte do tempo possível. Todos esses não são apenas objetos ou representações dos *egguns*, *orichas* e outros seres, são a presença física, material de cada um deles na casa, na vida cotidiana dos iniciados.

## 2.7 Ano de *yaboraje*

O chamado *yaboraje* refere-se ao período em que o *iyawó* ou iniciado em Regla de Ocha tem que seguir um conjunto de regras de comportamento (com uma pequena diferença entre homens e mulheres) durante o espaço de tempo de um ano e é considerado um processo de transformação da vida, em que a pessoa deve fazer alguns ‘sacrifícios’ a fim de completar o alinhamento de seu astral com a energia do *oricha* para o qual foi iniciado. Assim, o neófito tem que vestir-se inteiramente de branco durante um ano, evitar o contato físico com as pessoas (não abraçar, não dar a mão e, em geral, não tocar em ninguém), a não ser que sejam religiosas; não dançar e não ir para festas a menos que seja em uma cerimônia religiosa e acompanhados da madrinha, padrinho ou um religioso mais velho; sempre ter a cabeça coberta; sair de casa após às 6 horas da manhã e estar em casa um pouco antes das 6 horas da tarde (18h); ficar sob teto durante quinze minutos quando o relógio marcar o meio-dia e pedir a benção a Olofi; atentar para as proibições, seguir as restrições alimentares e orientações para a vida cotidiana que foram passadas na cerimônia de *itá*, entre outros assuntos aos quais a pessoa deve prestar atenção.

Algo muito importante nesse processo é que o *iyawó* deve fazer mensalmente um ‘*rogamiento* de cabeça’, que é uma cerimônia para ‘limpar o astral da pessoa’. Idealmente, esta deve ser realizada pela madrinha de santo do *iyawó*. Como essa não era a situação de Ruby, Fanny e filhos, eles receberam a permissão, junto com as instruções, por parte da madrinha para fazer o próprio ritual a cada mês no seu lugar de moradia em Bogotá. Cada um deles fazia o próprio, já que a cabeça do *iyawó* apenas pode ser tocada pela madrinha ou por uma pessoa de confiança da madrinha que tenha completado a iniciação. Assim, como contam Ruby e Fanny, durante o tempo que ficaram no *igbodún* ou ‘quarto de santo’ na iniciação, todos eles aprenderam o procedimento, as rezas e, principalmente, a chamada *moyuba*, ou seja, a saudação que é realizada para pedir permissão e auxílio espiritual aos *orichas*, *égguns* do quadro espiritual, a ‘linhagem’ de religiosos falecidos aos quais se conecta a pessoa via iniciação, assim como aos religiosos mais velhos que estejam vivos com o intuito da realização bem-sucedida do ritual.

Como conta Fanny, durante o *yaboraje*, ela e os dois filhos se apoiaram, se acompanharam muito durante aquele ano e, como não havia outras pessoas morando com eles, foi relativamente tranquilo o processo na medida em que no dia a dia eles não tiveram que negociar nem explicar constantemente a outras pessoas sobre suas restrições, proibições e, em geral, o conjunto de regras que devem ser seguidas: comer sobre esteira no chão – pelo menos até a realização do *ebbó meta* –; comer exclusivamente com o conjunto de utensílios preparados na iniciação (um prato, uma colher, uma xícara ou copo), nos quais apenas as pessoas iniciadas podem tocar; ser a primeira pessoa a ser servida; os espelhos ou superfícies que reflitam a imagem devem ser cobertos; não abrir a porta após ter-se deitado à noite; não dormir às escuras; não tirar fotos; as mulheres não devem se maquiar; entre outras. No caso de Ruby, a situação também foi muito parecida. Na época, ela morava sozinha, eventualmente recebia a visita de algum parente, Malkom estava em Cuba e Armando morava com sua companheira da época em outro apartamento.

Como o processo de *yaboraje* foi vivenciado em meio às atividades e compromissos habituais (emprego, estudo, entre outros) que Ruby, Fanny, Gustavo e Mateo tinham numa cidade como Bogotá, eles tiveram que fazer algumas mudanças no cotidiano, apelar a algumas estratégias, fazer algumas adaptações e modificar alguns hábitos. Fanny conta que ela geralmente chegava um pouquinho tarde no colégio onde lecionava na época porque ela saía de casa após às 6 horas da manhã para primeiro levar Mateo até o colégio Champagnat que ficava

próximo do apartamento no bairro Armenia<sup>120</sup> e, depois, no ônibus que ia até o bairro Los Laches, ela aguardava o veículo ficar mais vazio para poder descer sem ser tocada por outros usuários, o que acontecia algumas centenas de metros depois que o ônibus passava do ponto mais próximo do colégio Aulas Colombianas San Luis<sup>121</sup>, onde trabalhava. Mateo ia e voltava a pé do colégio, o que diminuía as possibilidades de contato físico com as pessoas; já Gustavo preferia pegar táxi para ir à universidade, rotina que, diferente das de Fanny e Mateo, envolvia apenas algumas horas na semana. Gustavo, que na época estava no início de seus vinte anos, parou de ir para baladas aos finais de semana.

No caso de Ruby, ela se deslocava em ônibus e táxi a depender da situação e da hora do dia, evitando ao máximo possível o contato físico com as pessoas. Na época, Ruby era docente do colégio El Jazmín, na região administrativa (*localidad*) de Puente Aranda. Como conta Ruby e já escutei de outras pessoas nos últimos anos, na hora de fazer pagamentos com dinheiro em espécie (notas ou moedas), ela deixava o dinheiro num canto próximo da pessoa com a qual estivesse interagindo. No momento de receber o troco ou de receber algum objeto de outra pessoa, ela também pedia para ser deixado num lugar próximo onde fosse fácil pegá-lo.

Em relação ao ambiente de trabalho, a relação com os colegas docentes e com os estudantes, Ruby e Fanny contam que, em geral, tiveram uma experiência tranquila já que, de início, elas explicaram aos colegas e aos estudantes qual era o processo que estavam experimentando, por que elas se vestiam inteiramente de branco e também por que deviam evitar o contato físico. Ainda assim, elas mencionam que não faltaram cochichos de alguns colegas, mas como elas eram docentes com projetos pedagógicos reconhecidos<sup>122</sup> e líderes em projetos de pesquisa, os colegas as respeitavam.

Ruby e Fanny coincidem ao dizer que elas foram muito disciplinadas no ano de *yaboraje* e se orgulham disso. Tendo sido iniciados por uma *Iyalocha* (Lázara) muito exigente em relação ao comportamento do *iyawó*, que, aliás, teria elogiado o *yaboraje* de Ruby, Fanny e filhos, aquela experiência é tida por eles – especialmente Fanny – como o modelo a partir do qual

---

<sup>120</sup> Bairro que faz parte da região administrativa (*localidad* 13) de Teusaquillo, próximo da área central da cidade (centro histórico e área comercial), que já foi um bairro de classe média alta, com uma arquitetura ‘inglesa’ e que atualmente vive um processo de ‘redescoberta’, com uma maior presença nas ruas por parte dos moradores através de atividades culturais e um ‘circuito artístico’. Ver mais na matéria de Elasmár (2017).

<sup>121</sup> O colégio faz parte da rede escolas públicas da cidade de Bogotá (*institución educativa distrital*), localiza-se no logradouro Calle 1A Bis #7b Este 5 no bairro Los Laches. O bairro faz parte da área central, zona sudeste da região administrativa (*localidad* 3) de Santa Fe, e é um setor popular (população de baixa renda) levantado por ‘descendentes de indígenas’ em 1961 numa área montanhosa que faz parte dos chamados *Cerros Orientales*. Ver mais em Triana e Antorveza (1961).

<sup>122</sup> Uma delas foi a experiência pedagógica da Maloca no colégio San Francisco, de cujo projeto Ruby Quiñones foi uma das formuladoras. Para uma breve descrição do projeto da Maloca, ver Ruby Quiñones (2002).

avaliam o comportamento de um *iyawó*. Como conta Fanny, a madrinha Lázara não gosta de fazer exceções, isentar de obrigações aos *iyawós* ou levantar *sanción* (restrições religiosas). E ela espera que afilhadas e afilhados da casa dela também tenham a disciplina e sejam ‘rigorosos’ com as orientações passadas na iniciação.

Esse processo de *yaboraje* terminou após completarem um ano, em dezembro de 2011. Para o encerramento do processo, geralmente realiza-se uma festa de aniversário de iniciação ou ‘festa de santo’, em que é montado um altar para o *oricha* de cabeça do iniciado e os outros *ochas* que o neófito recebeu, realiza-se um toque de tambores e oferece-se uma refeição para as pessoas que compareceram à festa. Um momento inicial muito importante e que causa um pouco de tensão no iniciado é o ritual conhecido como ‘dar coco’ ao santo ou *oricha*, em que é feita uma consulta para perguntar ao *oricha* principal e aos outros que a pessoa recebeu a respeito do comportamento do iniciado durante aquele ano. Geralmente, como eu pude ver durante pelo menos sete vezes em aniversários de iniciação de vários afilhados de Fanny em dezembro de 2015 e janeiro de 2016<sup>123</sup>, o ritual é realizado pela madrinha de iniciação utilizando três pedaços da polpa do coco que são lançadas ao ar de uma altura próxima do chão durante o procedimento e em algum momento pedaços muito pequenos da polpa do coco são tirados com a unha do dedo e oferecidas para o Ocha a que se está perguntando. Cada pedaço de coco, conhecido como ‘vista’, tem um lado branco e côncavo da polpa e um lado escuro e convexo da pele que cobre a polpa, sendo as bordas de cada pedaço um pouco modeladas com faca. A depender da forma em que caem as vistas, seja pelos lados côncavos ou convexos, separados ou um em cima do outro, e da figura que possa formar, são obtidas as respostas e mensagem do *ocha* consultado. Como conta Fanny, a festa é também um *ebbó* de agradecimento ao *oricha* pelo que fez em benefício do iniciado durante aquele período. Naquela ocasião, Ruby, Fanny e filhos fizeram uma festa na casa da madrinha no município San Miguel del Padrón na província de Havana, cada um num dia diferente, embora as datas de iniciação tivessem apenas alguns dias de diferença: Mateo e Fanny no dia 15, Ruby no dia 20, Gustavo no dia 21 de dezembro.

Durante aqueles dias, Ruby e Fanny ‘receberam quarto de santo’, uma cerimônia específica que permite ao religioso participar nas cerimônias de iniciação e ver aquilo que não pôde ver durante os sete dias que ficou no *igbodún* porque teve os olhos cobertos durante alguns rituais. Devido aos signos que falavam de uma mulher com muitos iniciados e à diferença do

---

<sup>123</sup> Aniversários de iniciação de Fanny e Mateo; Sami e Angélica; Carmencita e Liliana; Juliana e do professor Wilson.

que acontece com a maioria de pessoas, Fanny foi autorizada e estimulada a ‘trabalhar’ a religião durante o ano de *yaboraje*, chegando ao ponto em que ela fez a iniciação daquela que seria sua primeira afilhada iniciada em Ocha apenas alguns dias depois de encerrar o período como *iyawó*. A partir dali Fanny iniciou outras pessoas nos anos que se seguiram e foi formando seu próprio Ilé.

Embora Ruby e Fanny tenham vivenciado juntas muitos momentos de suas trajetórias existenciais, políticas e espirituais, essas experiências compartilhadas não necessariamente tiveram a mesma intensidade e ritmo. Como Ruby já me contou em várias ocasiões, ela desde a adolescência vem ‘fazendo coisas’ para si própria e não era seu propósito ‘fazer coisas’ para os outros. Em geral, ela participa em cerimônias na casa de sua irmã à medida que é convidada para participar nalguns rituais, principalmente as *misas espirituales* – como eu pude ver em 2009, 2013 e 2015 –, assim como também ela pode ‘fazer coisas’ para aquelas pessoas próximas (parentes, amigas) que procuram uma ajuda espiritual. Assim sendo, como ela recentemente me contou, ela tem um afilhado iniciado em 2015, que é o marido de uma sobrinha dela e que eu pude conhecer em janeiro de 2016 no apartamento de Fanny em Bogotá. Mas ela também tem vários *ahijados de collar*, ou seja, afilhados a quem ela entregou os chamados *elekes* ou fios de conta e que, na Regla de Ocha, são pensados como sendo ‘a proteção primeira’ do religioso.

Sendo a família Quiñones Riascos constituída por um número grande de pessoas (irmãos, irmãs, sobrinhos, sobrinhas e outros integrantes da família extensa), o processo de envolvimento de Ruby e Fanny com as práticas religiosas afro-cubanas nem sempre foi facilmente entendido, especialmente pelos irmãos mais velhos de Ruby e Fanny, por razões que elas encontram no catolicismo presente na região de origem delas, mesmo tendo um matiz popular e apesar da existência de outras práticas locais de relação com outras forças. Mas, como docentes e ativistas que são, elas têm feito um ‘trabalho pedagógico’ com a família, até o ponto de outras pessoas da família terem se aproximado dessas práticas, especialmente os mais jovens, e que os irmãos mais velhos hoje respeitem o caminho religioso que elas têm trilhado. Algo parecido teria acontecido com os pais de Gustavo e Mateo. E, como conta Fanny, não faltaram as ocasiões em que, no meio de alguma adversidade, membros da família, assim como os pais dos meninos (com formação marxista), foram procurar o auxílio dos *égguns* ou dos *orichas*.

Enfim, o envolvimento de Ruby e Fanny Quiñones com essas práticas, primeiro na Colômbia no início da década de 1990 e, posteriormente, em solo cubano a partir do início da década de 2000, aconteceu concomitantemente com a participação delas em variados campos de ação (escola, universidade, movimento social afro-colombiano, família, pesquisa docente)

e, especialmente, coincidiu com a formação e ações da Red de Ananse. A articulação desses diferentes espaços em ações, projetos e apostas políticas eu explorei em outro lugar a partir da experiência vital das quatro fundadoras da Red, Fanny, Ruby, Maruja e Maria del Carmen (Meza Alvarez 2014). As relações tecidas no interior da Red de Ananse, cuja diretora é Fanny Quiñones, contribuíram significativamente para a constituição progressiva do Ilé Oggún e Yemayá, já que um número importante de integrantes desta também fazem parte do Ilé.

## 2.8 A Red de Ananse e a espiritualidade

A *Red* é um coletivo formado por docentes de escolas públicas da cidade de Bogotá, embora por momentos também participem pessoas vinculadas a universidades e a organizações sociais comunitárias e de defesa de direitos humanos. Ainda que a maioria dos integrantes sejam mulheres, homens têm participado em diferentes momentos. Ao redor da luta antirracista, com a criação da Red de Ananse por volta de 2003, as fundadoras fizeram conexões de assuntos habitualmente pensados como pertencentes a universos separados: política, cultura, espiritualidade. Ainda que o âmbito principal das ações da Red de Ananse seja a escola, entende-se que a *incidência* nela depende de uma série de ações de mobilização em diferentes esferas e que, no caso das fundadoras, que são também mulheres negras, mães e oriundas de setores populares, tal incidência se realiza numa variedade de cenários e temas de ação política e social que socialmente estão organizados de maneira hierárquica: escola, universidade, movimento social afro-colombiano, sindicato de docentes, casa, família, etc. Esses âmbitos são perpassados, atravessados e construídos pelas integrantes da Red de Ananse como espaços cotidianos de disputa, tensão, afirmação e negociação com base numa postura como mulheres negras/afro-colombianas e como docentes, pesquisadoras, ativistas e praticantes de uma *espiritualidade afro*, como centro de seus posicionamentos ético-políticos.

A partir de 2009, ano em que iniciei minha aproximação com a Red de Ananse, essa espiritualidade foi ganhando mais centralidade nas ações cotidianas e foi se consolidando à medida que algumas de suas integrantes estabeleceram vínculos com o que a literatura acadêmica chama de religiões afro-cubanas (Espiritismo cruzado, Palo Monte, *Regla* de Ocha e Ifá). No caso das quatro fundadoras, elas são mulheres negras oriundas de regiões do país com maioria de população negra/afro-colombiana: Fanny e Ruby Quiñones de Tumaco e arredores no Pacífico Sul; María Rengifo Demarchi (mais conhecida como Maruja) de Quibdó, a capital do *departamento* de Chocó, localizado ao norte da região Pacífico; assim como María

Del Carmen Ararat Córdoba (Dona Carmen), nascida em Puerto Tejada, município localizado ao norte do *departamento* de Cauca, numa região situada num vale interandino. São elas que dão o caráter *afro* à Red de Ananse e possibilitam a conexão com uma *cultura afro* ou negra expressa em rituais de nascimento (*ombligación*, ‘batismo de água’), morte (*alabaos*, *chigualos*, *arrullos*), práticas de trabalho cooperativas (*minga*, *mano cambiada*), socialização da tradição oral (danças, contos de ananse, ditados populares), assim como um compromisso de luta contra o racismo, preservação de elementos da *cultura própria* que levam à cidade de Bogotá e à escola pública mediante a *pedagogização* das mesmas (especialmente das práticas cooperativas de trabalho no campo).

A partir de uma valorização e defesa de uma diferença cultural e de uma identidade étnica afro-colombiana, as fundadoras construíram laços com colegas docentes preocupadas com a transformação da escola em um espaço que contribua para a emancipação do sujeito, forneça melhores ferramentas para a realização das potencialidades das pessoas e reconheça, respeite e promova os diversos modos de ser das pessoas e dos povos. A interculturalidade era um conceito que expressava, em parte, a aposta político-pedagógica da Red de Ananse naquele momento. Esse não é apenas o fim mais geral do coletivo, mas uma aposta política que procura, através da pesquisa de campo, conhecer a diversidade de docentes, estudantes, escolas existentes e propor projetos de *incidência* em relação ao exercício docente, à organização escolar, às instâncias responsáveis pela política educativa em nível local e nacional e, também, ao espaço universitário, especialmente com as faculdades formadoras de docentes. Como aposta política, baseada em pesquisa e conectada com o exercício docente cotidiano nas escolas, essa postura implica em compromissos com a ação política nos espaços em que as integrantes estão inseridas. Também, nesse processo, o posicionamento das fundadoras como mulheres negras, de origem popular e antirracistas, fez com que as colegas não-negras que se vincularam com o coletivo experimentassem um processo de *etnização*, já que se parte do fato de que não apenas os grupos historicamente racializados e *eticizados* têm traços físicos e culturais particulares. Assim, as integrantes não-negras se autodescobrem e se autorreconhecem como sendo *mestizas*.

Essas reflexões e posicionamentos são produto da *experiência racial* das fundadoras, da experiência de militância em coletivos de esquerda e no movimento social afro-colombiano, da participação em espaços organizativos da categoria (sindicato docente), dos anos de exercício docente, da criação de espaços de intervenção (*Taller Infantil Nuestra Cultura*) e pesquisa (Expedição Pedagógica Nacional, Expedição Rota Afro), assim como nos espaços de auto- formação. Foi nesses últimos, que eram sessões de estudo e debate sobre assuntos de interesse

da Red de Ananse, que eu participei durante 2009. Àquela altura, Ruby, Fanny e Maruja tinham um envolvimento maior com as religiões afro-cubanas. Elas iam duas vezes ao ano para Cuba. Com elas, também viajaram algumas pessoas que haviam se aproximado da *Red* entre os anos 2008 e 2009 e que acabaram também se aproximando daquelas práticas, como era o caso de Angélica, Mariela e Sami. Outras pessoas com proximidade com a *Red* também viajaram para Cuba, mas não se envolveram com a religião, como foi o caso de duas colegas de Sami da graduação em licenciatura em Pedagogia Infantil na UPN, que em 2009 estavam sendo orientadas por Fanny. Em várias ocasiões, a Red de Ananse recebeu vários estudantes da UPN e alguns da Universidade Distrital de Bogotá que estavam no período do estágio docente ou de pesquisa para a monografia de graduação. Alguns deles, especialmente da UPN, acabavam se interessando e acompanhando o trabalho da *Red* e alguns acabaram se vinculando mais fortemente com o trabalho do coletivo, estreitando os laços com suas fundadoras; outras, como Carmencita e Luz Marina, que fizeram sua monografia de graduação sobre a participação da mulher negra na política pública na cidade de Bogotá e trazendo como referência as fundadoras da Red de Ananse, acabaram se aproximando das *reglas* afro-cubanas e hoje integram, como afilhadas, o Ilé Oggún e Yemayá.

Durante aquele ano de 2009, as reuniões de autoformação e de trabalho para a preparação de uma proposta para a implementação da cátedra de estudos afro-colombianos para os chamados ‘ciclos de formação 1 e 2’ aconteciam aos sábados na sede da associação distrital de docentes de Bogotá. Por ficar relativamente perto do apartamento de Fanny, lá aconteciam outros encontros para socializar, abordar diferentes assuntos e, também, para realizar as *misas espirituales*. Naquela época, o número de pessoas nas reuniões e nos encontros oscilava entre oito e quinze participantes. Embora todos fossem convidados, nem todos ficavam para a *misa espiritual*; apesar disso, um número cada vez mais crescente participava delas.

Lembro que Fanny e Ruby falavam a respeito da espiritualidade como um componente muito importante para a vida e para o tipo de luta em que elas estavam envolvidas e sobre como era necessário descolonizar o pensamento, o que também passava por reconhecer que uma das consequências da colonização espanhola nas Américas havia sido a perseguição de outras espiritualidades, entre elas as africanas. Aquilo estava em sintonia com a análise descolonial que apontavam as continuidades das matrizes coloniais eurocêntricas que ainda estão na base das sociedades latino-americanas, presente em autores como Anibal Quijano (2000) e Katherine Walsh (2007, 2008, 2009), entre outros. Mas essa não é apenas uma interpretação analítica para a Red de Ananse, é também uma aposta na reconexão com uma dimensão da qual elas sentem



que foram privadas, que são potentes pelas forças com que trabalham e pela possibilidade de desestabilização e ruptura com o pensamento ocidental, cristão, branco.

Apesar do consenso sobre tal análise, vi como algumas colegas docentes menos jovens preferiam não ficar nas *misas espirituales*, pelo medo que tinham do que haviam experimentado em algumas sessões. Ao contrário, as pessoas mais novas participavam nas *misas*, que pareciam despertar-lhes a curiosidade. Já em 2013, quando fui fazer pesquisa de campo junto com a Red de Ananse, vi que algumas dessas pessoas mais jovens continuavam a participar das reuniões da Red e da atividade espiritual no apartamento de Fanny, que, na época, era o principal lugar de encontro para todo tipo de atividade do coletivo: lugar do ativismo, estudo, socialização e espiritualidade. Ainda em 2013, as reuniões aconteciam a cada sete dias, aos sábados. Àquela altura Ruby, Fanny e filhos já haviam se iniciado em Regla de Ocha e, em seguida, os filhos de Fanny se iniciaram como sacerdotes de Ifá (*babalawos*). No primeiro semestre de 2013, a professora Maruja ainda estava vivenciando seu ano de *yaboraje*; ela havia sido iniciada em meados do ano anterior em Cuba. Durante aquele semestre, estive presente em várias reuniões e atividades da Red de Ananse a que ela também comparecia, pude conversar com ela e participar com outras pessoas da Red envolvidas com as religiões afro-cubanas em conversas coletivas e descontraídas em inúmeras ocasiões sobre a experiência de Maruja como *iyawó* numa cidade como Bogotá.

A outra fundadora da Red de Ananse, Dona Carmen, eventualmente participava em *misas espirituales*, mas ela preferia não se envolver mais com outras práticas que exigiam mais compromisso, algumas mudanças comportamentais e uma presença física, material, no lugar de moradia que implicam uma dedicação de tempo para sua atenção. Em duas ocasiões em que estive no apartamento em que ela morava com o esposo, dois filhos e alguns netos, na parte oeste da cidade, vi que no centro da sala ela tinha uma pintura da figura de São Lázaro (um senhor idoso, com roupas rasgadas, duas muletas, acompanhado de dois cachorros que lambem as feridas purulentas que lhe cobrem o corpo), que em Cuba é associado com Babalú Ayé, *oricha* das doenças cutâneas e cujo dia é 17 de dezembro. Ela me disse que a pintura foi um presente que recebeu de Ruby, que também lhe teria dito que o atendesse: colocasse água, charutos, uma dose de rum ou de aguardente. Essa devoção para São Lázaro estava relacionada com problemas da pele que ela teve em várias ocasiões desde muito jovem e, também, com sequelas de queimaduras no corpo de um antigo acidente caseiro que acontecera durante seus primeiros anos em Bogotá. A relação com aquela imagem é uma prática comum no catolicismo popular, o que para ela era mais fácil negociar com sua família e, especialmente, com sua

subjetividade formada pelo catolicismo. Em várias ocasiões ela me contou da dificuldade que ela tinha de ‘mudar de religião’ naquela idade.

Àquela altura, algumas integrantes como Ruby, Fanny e Dona Carmen – que já haviam completado o período de contribuição para a previdência e que mesmo assim continuavam trabalhando –, pensavam na possibilidade de viver o retiro do exercício docente fora de Bogotá, longe do ritmo frenético e das características das relações (menos calorosas) da capital. Ruby e Fanny tinham investido na construção de casas grandes para cada uma delas num distrito que faz parte da região metropolitana de Cali, cidade em que mora uma boa parte da família delas e onde elas haviam morado durante a adolescência. Dona Carmen pensava no retorno a Puerto Tejada, seu município de origem. Naquele ano de 2013, as atividades da Red de Ananse eram marcadas por uma maior centralidade da espiritualidade, uma menor participação das colegas docentes mais jovens devido também aos compromissos de trabalho, muitas vezes não relacionados com a docência, embora um núcleo de base continuasse com as atividades de autoformação e participação nas discussões da política educativa em Bogotá: Ruby, Lilia, Dona Carmen, Sandra Luna, Maruja e Carmencita.

Naquele momento, Fanny já era líder espiritual e era tratada como ‘madrinha’ por aquelas pessoas que haviam recebido fios de conta da mão dela (Luz Marina, Juliana, Carmencita, Felipe, entre outros), algumas – naquele momento eram três pessoas (Eugenia, o professor Wilson e seu filho Nilson) – haviam sido iniciadas em *Regla* de Ocha, outras já haviam recebido, além dos fios de conta, *awofakan* e *ikofá* da mão de Gustavo e Mateo, e outras ainda também se preparavam para a iniciação (Sami, Angélica, Carmencita). Foi também em 2013 que eu recebi os *elekes* (fios de conta) da mão de Fanny, com participação de Gustavo e Mateo no chamado *registro* ou primeira consulta com Orula e no *ebbó* ou limpeza espiritual.

Já em 2015, ano em que Fanny foi a Diretora de Assuntos Étnicos da Secretaria de Governo da Prefeitura de Bogotá, a periodicidade das reuniões da *Red* era quinzenal e naquele ano o trabalho organizativo esteve voltado para a formação da Comissão Pedagógica Distrital, ideia retomada de uma instância que já existiu em anos anteriores, com o propósito de definir critérios de participação e interlocução de indivíduos e coletivos envolvidos com a implementação da cátedra de estudos afro-colombianos com a Secretaria de Educação Distrital da cidade de Bogotá. Além de Ruby, Lilia e Sandra Luna, participou Jhon Henry como delegado pela Direção de Assuntos Étnicos, integrante também da Red de Ananse naquele momento. Eu também acompanhei as discussões durante grande parte de 2015 como integrante da Red de Ananse e como parte do trabalho feito durante a pesquisa de campo. Naquele momento, devido

aos compromissos de Fanny na função de Diretora de Assuntos Étnicos, ela participou menos nas atividades da *Red*.

Ao mesmo tempo, apesar de alguns compromissos institucionais aos sábados e domingos, Fanny conseguia dedicar tempo à atividade religiosa nos finais de semana e, algumas vezes, nas noites de dias úteis. Naquele ano de 2015, a dinâmica espiritual se consolidava com a participação de um número significativo de pessoas que também faziam parte da *Red* de Ananse, especialmente as integrantes mais jovens, assim como de outras pessoas que foram se aproximando da atividade espiritual na casa de Fanny e que ela conhecia de outros espaços e processos. Àquela altura, Fanny era a ‘madrinha’ de várias pessoas iniciadas por ela em *Regla* de Ocha (oito pessoas), um número maior de pessoas já havia recebido *awofakan*, *ikofá* e *guerreiros*, assim como um número ainda maior de pessoas que tinham recebido fios de conta. Em setembro de 2015, eu e mais seis pessoas recebemos *awofakan/ikofá* e *guerreiros*. Naquele ano, três afilhadas de Fanny e integrantes também da *Red* de Ananse vivenciaram o ano de *yaboraje*: Carmencita, Liliana e Juliana; no final do ano, dois novos *iyawós* juntaram-se ao grupo de iniciados: Javier (*omo* Elegguá) e Irma (*omo* Yemayá). Eu não pude acompanhar as iniciações deles em dezembro daquele ano, pela ausência de recursos para pesquisa que foram parte dos cortes na verba para educação feita pelo governo federal. Devido à presença de dois *babalawos* junto à líder espiritual que é Fanny (*Iyalocha* e *Apetebi*), assim como ao número de iniciados até aquele momento, que tinham experiência ritual e que assumiam algumas responsabilidades em cerimônias e com a vida dessa pequena comunidade, Fanny começou a chamar sua *casa religiosa* de Ilé Oggún e Yemayá.

Assim sendo, aos poucos houve um maior envolvimento de Fanny e outros integrantes da *Red* de Ananse com as religiões afro-cubanas, o que fez com que fossem diferenciando-se os espaços da atividade espiritual dos espaços da ação política-pedagógica, os quais têm formas de funcionamento, tempos e compromissos distintos, embora muitas pessoas do *Ilé* também sejam integrantes da *Red* de Ananse. Mesmo que os encontros de trabalho e a atividade da *Red* de Ananse seja menos intensa e menos frequente que em anos anteriores, em parte pela aposentadoria de três das fundadoras – Dona Carmen, Ruby e Fanny e a ida delas em 2016 para Puerto Tejada e a área metropolitana de Cali, respectivamente –, a *Red* de Ananse manteve algumas linhas de trabalho e vínculos, por exemplo, com a Rede Ibero-americana de Docentes Pesquisadores, chegando a participar nos encontros ibero-americanos em 2014 no Peru e em 2016 no México. Além disso, Fanny e Ruby mantêm um trânsito constante entre Bogotá e Cali.

Enfim, o conceito associado com o nome do coletivo Red de Ananse é o da teia de aranha construída pacientemente na base do trabalho e de afetos. As fundadoras criaram os filhos ao redor de iniciativas como o Taller Infantil, chamando-se de família e com tratamento correspondente: tias e sobrinhos. Essa forma de tratamento de alguma maneira esteve presente na Red de Ananse, mas já sem a participação dos filhos das fundadoras. Era já uma família ampliada, como escutei em várias ocasiões tanto das fundadoras quanto de outras integrantes negras e não-negras ou *mestizas*. Além disso, como a Red e o envolvimento de alguns integrantes com as religiões afro-cubanas foi concomitante, um novo conceito de família foi emergindo nas relações de trabalho, amizade e ativismo: o da família espiritual. Essa outra família tem outras conotações e obrigações, derivadas da ideia de nascimento de uma nova vida na qual participam a madrinha e o padrinho com seu *aché* intermediando a relação com forças sobrenaturais. Assim, a ideia da Red de Ananse como uma rede de buracos grandes em que as pessoas podem entrar e sair quando assim o quiserem foi ligeiramente deslocada por uma trama de relações que são mais densas e que se apoia na concepção do parentesco espiritual. Essa família espiritual reforça as relações entre integrantes da Red de Ananse e, ao mesmo tempo, fornece um vínculo que implica em compromissos religiosos e afetivos entre madrinha/padrinhos e afilhados/afilhadas e um universo de seres com os quais se relacionam, acompanham e também entram em composição por meio das consagrações, especialmente a iniciação em *regla* de Ocha ou *kariocha*.

## 2.9 Antirracismo e espiritualidade

Como Fanny disse em um encontro com estudantes de uma disciplina ministrada pela professora Pilar Unda na UPN em maio de 2013, as professoras *mestizas* da *Red de Ananse* compartilham com elas o fato de serem mulheres, assim como a história de serem marginalizadas por serem pobres, docentes de escolas públicas e discriminadas pelo fenótipo, embora com outras experiências. Essa leitura entende as relações sociais em termos raciais, de classe e de gênero e, especialmente, em termos das interseções dessas categorias de ordenamento hierárquico (Viveros Vigoya 2008). Esse posicionamento nem sempre é bem recebido por algumas pessoas com vínculos com o movimento social afro-colombiano, especialmente por alguns funcionários públicos no nível local, numa concepção *simplista*, como afirma Fanny, do que é ser *afro*. Como afirma Flórez-Flórez, isso permite pensar os chamados

novos movimentos sociais, entre eles os de tipo étnico, não apenas como lugares de resistência, mas também em lugares em que o poder é recriado (Flórez-Flórez 2004:223-225).

A identificação da ênfase colocada pelas organizações e partidos de esquerda na classe e na teoria crítica, em diferentes momentos e espaços, obviando a opressão racista, fez com que elas destacassem a dimensão racial em que também se expressa o poder e como ponto de vista para pensar e agir diante das relações que sustentam as opressões em termos de raça, classe e gênero. Foi o que elas sentiram e de que também participaram no final da década de 1980 e início dos 1990 com a criação de espaços organizativos de pessoas negras cujos integrantes haviam participado em organizações de esquerda, o que, vale dizer, é um assunto ainda pouco explorado pela pesquisa sobre os processos organizativos das populações negras colombianas<sup>124</sup>.

Assim, o posicionamento enquanto *mulheres negras* é um ponto a partir do qual elas pensam nas implicações políticas e na produção do conhecimento. É um movimento já proposto pelo feminismo negro que, como aponta Mara Viveros (2008), construiu na sua prática política e de pesquisa um ponto de vista epistemológico a partir das experiências vitais das mulheres negras. Nesse sentido, com Hill Collins (1986), pensar a experiência de opressão pode apontar para uma transformação da assimetria da mulher negra desde o lugar de marginalidade. Essa experiência de opressão em termos de classe, raça e gênero no caso das *mulheres negras* pode implicar uma visão abrangente na medida em que elas circulam em esferas sociais em que são atravessadas por diferentes discursos e práticas normativas que definem diferentes normalidades e que lhes permitem pensar sua posição nessas encruzilhadas sociais.

Na escola, espaço onde as fundadoras da *Red de Ananse* se fizeram mais presentes no dia a dia, elas desenvolveram de maneira mais sistemática uma série de ações apoiadas na pesquisa de campo e no estabelecimento de redes de pesquisa e docência, para a incidência em diferentes níveis do sistema educativo, pensando, agindo e articulando vários pontos de conexão. Dentre estes, em um dos mais imediatos a elas, encontramos: a sala de aula, os conteúdos curriculares, as relações de trabalho, a organização escolar; em um segundo ponto de conexão: a secretaria de educação distrital (SED) e os responsáveis locais pela administração

---

<sup>124</sup> O livro de Wabgou et al. (2012) intitulado *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia* é um dos poucos trabalhos a propor uma visão de conjunto dos processos organizativos das populações negras na Colômbia. Nele, algumas afirmações são feitas de passagem sobre a relação de líderes destacados de algumas organizações do movimento social afro-colombiano com a militância em organizações de esquerda, mas fica a curiosidade sobre aquelas experiências e os possíveis limites que encontraram naqueles espaços para tratar as reivindicações da população negra.

da política educacional; em outro ponto encontram-se os responsáveis pelos conteúdos curriculares e pela política educacional no nível nacional (Ministério de Educação); outro ponto é formado pelas faculdades de formação de docentes. Cada ponto de conexão exige esforços, ações e estratégias diferenciadas e de articulação com diferentes esferas e espaços organizativos: o coletivo de docentes que trabalham questões afins, o sindicato da categoria, organizações do movimento social afro-colombiano, entre outros.

Como coletivo, a *Red de Ananse* já participou em discussões e apresentou propostas ante a SED para a implementação da cátedra de estudos afro-colombianos; como docente e militante do movimento social afro-colombiano, Fanny participou da comissão que redigiu o decreto 1122 de 1998, que deu origem à Cátedra de Estudos Afro-colombianos, que propõe visibilizar a história e cultura dessa população e levar a luta antirracismo ao meio educativo nos níveis primário e secundário de ensino; como docente e ativista experiente, Ruby fez parte da Consultiva Distrital de Bogotá eleita em 2007, que foi responsável pela elaboração do documento para a política pública de ações afirmativas para a população *negra, afro-colombiana, raizal e palenquera* em Bogotá. Assim sendo, em todos aqueles pontos de conexão é necessária uma atitude militante, um ativismo cotidiano, que no caso delas se nutre de uma experiência pessoal enquanto mulheres negras e de elementos positivados de uma *cultura negra, própria* e de uma história de resistência que lança mão de imagens de figuras cultural e politicamente relevantes para essa população: *ananse, palenque* e o *cimarronaje*<sup>125</sup>. Uma atitude *cimarrona*, rebelde, libertária, é reivindicada por elas no exercício docente, nas relações com os colegas e autoridades escolares, administrativas e, em geral, em todos os espaços – que também são espaços de debates de projetos políticos diferentes e nos quais existem tensões de diversos tipos – em que elas circulam tendo como núcleo de sua mobilização na luta antirracismo.

Isso numa sociedade em que se unem aspectos fenotípicos e uma geografia racializada para formar uma *ordem racial colombiana* (Wade 1997:52), numa relação hierárquica de raça e economia política em que no ponto mais alto se localiza o elemento branco com todos os atributos positivos associados (riqueza, civilidade, inteligência, prestígio, poder, educação, alta

---

<sup>125</sup> Infelizmente, apesar das elaboradas e complexas reflexões das integrantes da Red de Ananse, são poucos os textos publicados. Sobre a Red de Ananse, ver Fanny Quiñones Riascos (2005). Mais recentemente Fanny publicou alguns trabalhos em parceria com colegas pesquisadores negros do Brasil e da Colômbia. Ver, por exemplo, Miranda, Quiñones e Arboleda (2012, 2016), Miranda, Quiñones e Silva (2016), Miranda e Quiñones (2016). Algumas monografias e dissertações realizadas por integrantes da *Red* refletem um pouco dessas ideias, posicionamentos e a trajetória das fundadoras da Red de Ananse (Cruz Quintero & Sabogal Pulido 2012; Meza Alvarez 2014). Ver também a dissertação feita por Danielle França (2017), que compara redes etno-educadoras do Brasil e da Colômbia.

cultura, governo sobre a nacionalidade colombiana, entre outros) e, nos ângulos inferiores da pirâmide, os negros e os indígenas com os atributos negativos que são o avesso dos associados ao polo dominante. Essa ordem se apoia em e coexiste com um discurso de sociedade mestiça, em que o mais importante não são os elementos que a compõem, mas a mistura, o que acaba minimizando ou até anulando no relato de nação a contribuição dos elementos africano e indígena. E isso apesar da declaração de nação pluriétnica e multicultural da Constituição de 1991, o que na verdade foi uma contestação do modelo homogeneizador por parte dos diferentes movimentos de tipo étnico existentes no país.

Além disso a *Red* atua em escolas da rede pública de uma cidade como Bogotá, que continua sendo a capital, centro do poder político, como foi desde o período colonial no vice-reinado da Nova Granada sob o império espanhol. Foi em Bogotá que se construiu grande parte das imagens da nação em termos raciais, tendo a capital como centro civilizador nacional, os litorais como lugares de gente negra e em menor medida de populações indígenas, essas últimas mais associadas no imaginário nacional com as áreas de floresta amazônica e com algumas áreas ao sul da área andina. Nos imaginários dessa geografia racializada, os litorais são associados com ideias sobre o clima e o comportamento sexual, mais distante do ideal cristão de família e de organização social. Essas imagens foram construídas conjuntamente e apoiadas em fantasias raciais e sexuais sobre os corpos de pessoas negras, principalmente sobre a mulher negra, inscritas na ordem racial e associadas a identidades e status de grupos minoritários (Viveros Vigoya & Díaz Benítez 2010; Viveros Vigoya 2008).

Assim sendo, no caso colombiano, a *construção nacional de alteridade* que cria a diversidade e a diferença que, como aponta Segato (2007), não são um fato da natureza, mas uma produção histórica, se caracteriza por uma postura ambivalente entre igualdade (mestiçagem) e diversidade (pluri-culturalidade), com uma expressão complexa do racismo (ora como alteridade constituída em ‘grupo’, ora nas relações interpessoais e de maneira contingente). Do ponto de vista dos ‘interesses nacionais’ já houve momentos em que a elite política expressou a necessidade de evitar a miscigenação com a população negra a fim de evitar a degenerescência (discursos eugênicos da década de 1920) e procurar o desenvolvimento da nação; durante uma boa parte do século XX, quando as áreas de maior presença dessa população não eram de interesse da elite política, as pessoas negras foram pensadas como ‘integradas à nação’; com o modelo multicultural essa população foi reconhecida em termos de comunidade étnica com direitos territoriais até o momento em que as terras começaram a ser cobiçadas e, diante da resistência da população, discursos sobre o desenvolvimento econômico e a

exploração capitalista buscam legitimar – encobrando – os velhos discursos sobre populações que são refratárias à modernidade e ao desenvolvimento econômico.

Ao mesmo tempo, desde o nascimento da república existiu o discurso da mestiçagem como característica da nação surgida de um processo violento de independência do império espanhol que coloca no passado os grupos negros e indígenas, ao mesmo tempo que se nega a existência do racismo, acompanhado de expressões individuais de discriminação racial que impedem a ascensão ou mobilidade social de sujeitos racializados, com expressões diferenciadas segundo a classe social e as regiões. Isso explica a existência de diferentes estratégias de ‘embranquecimento’ ou de ‘competência mestiça’ (Cunin 2004), especialmente de setores urbanos, assim como a evitação de alguns termos para se auto-identificar em termos de cor de pele, por exemplo, ‘moreno’. A depender das regiões, existirá um menor ou maior repertório de termos que já não remetem a status diferenciados segundo a classificação das misturas de grupos vistos como unidades discretas (branco, negro, índio e seus cruzamentos, mulato, *mestizo*, zambo, etc.) do estado colonial ou ‘castas’, mas a uma graduação de cor em que os tons mais claros permitem maior negociação e ‘aceitação’ numa relação social dada. Nesse cenário, como afirma Franklin Gil (2010), a mestiçagem acaba remetendo ao branco como destino desejável. Obviamente, o movimento social afro-colombiano contesta os discursos de exclusão e de mestiçagem, assim como também apela a estratégias para ampliar a base de apoio à luta antirracista, embora se depara com a diversidade regional da população negra, as configurações racistas regionais e os posicionamentos diferenciados no interior do setor organizado dessa população.

Por isso é interessante o fato de integrantes da *Red de Ananse* se pensarem e assumirem *mestizas*, relativizando seu ponto de vista “normal”, justamente numa cidade na qual se pensa que aqueles que têm traços particulares são os outros, pensados como forâneos<sup>126</sup>, os que carregam nos seus corpos, estética e formas de falar (sotaques) os traços distintivos da diferença tornada desigualdade. É importante frisar que em Bogotá também se legisla e se governa para as regiões, é definida a política educacional nacional, assim como os conteúdos dos livros

---

<sup>126</sup> Essa presença é anterior à república. É verdade que houve vários momentos de maior movimento migratório dessa população desde os litorais do Pacífico e Caribe, assim como do norte do *departamento* de Cauca, a partir da década de 1950 em busca de emprego e estudo e a partir das décadas de 1990 e 2000 devido ao deslocamento forçado. Contudo, a presença da população negra em Bogotá não é um fenômeno do século XX; os trabalhos do historiador Rafael Díaz (2001) afirmam o contrário. Algumas pesquisas acadêmicas têm contribuído com a visibilização da presença da população negra na capital do país, dentre as quais destaco os trabalhos de C. Mosquera (1998), Arocha, Díaz Benítez e Vargas (2002), Gil Hernandez (2010), entre outras. Há que se mencionar também trabalhos de caráter artístico-acadêmico, como a exposição “Presencia negra en Bogotá: décadas 1940-1950-1960”, de Mercedes Angola e Maguemati Wabgou (ver Angola & Wabgou 2015).



didáticos utilizados em escolas e colégios colombianos e é de onde são veiculadas as imagens da nação colombiana com todos os estereótipos raciais, de classe, sexo, sexualidade por parte da grande mídia (canais de televisão com abrangência nacional, emissoras de rádio, jornais, entre outros).

A reivindicação das fundadoras da Red de Ananse enquanto mulheres negras, ativistas, pesquisadoras, assim como a construção de um ponto de vista sobre a escola e o exercício docente, a partir de elementos *pedagogizados* de uma certa cultura negra, não apenas valorizam uma diferença historicamente construída; o propósito não é apenas pôr a salvo os estudantes negros, até porque em alguns colégios de Bogotá a presença deles pode ser muito pequena. Mais do que isso, também apontam para a construção de uma alternativa política e promovem relações *outras* no âmbito escolar. O foco na Cátedra de Estudos Afro-Colombianos é muito maior do que a inclusão de conteúdos curriculares. O horizonte político é a construção de alternativas à ordem racial colombiana, ao relato histórico dominante sobre os povos *racializados, etnicizados*, com suas expressões ‘culturais’ *folclorizadas* pelo multiculturalismo neoliberal. O objetivo não é a disputa pela inserção num nicho de mercado de tipo étnico. De fato, diante da concepção de multiculturalismo reconhecido pelo Estado colombiano, o movimento social afro-colombiano e, no caso, o movimento docente afro-colombiano – incluindo as fundadoras da Red de Ananse – expressam em termos de interculturalidade sua visão como povo, num conceito que relaciona identidade cultural, território e modos de subsistência próprios como projeto político coletivo, o que é justamente o oposto do modelo de desenvolvimento econômico proposto pelo Estado colombiano como agente capitalista. Nesse sentido, trata-se de uma ‘concepção alternativa’ em relação à ‘finalidade e sentido da vida social que implica num grau de disfuncionalidade das regras de mercado’ (Segato 2007:115). Em todo caso, trata-se de uma aposta de um grupo pequeno de docentes e ativistas no meio escolar, nas escolas em que elas se fazem presentes, ainda que possa existir certa amplificação e ‘apropriação’ de suas ideias por parte de outros coletivos de docentes e indivíduos.

Enfim, as relações construídas ao interior da Red de Ananse, das quais eu também participei desde 2009, expressam também uma maneira outra de relacionamento de integrantes do coletivo à qual se aponta como parte da práxis política, solidariedade, cuidado, sem relações de competição, relações mais horizontais, um diálogo direto e mais próximo entre as pessoas, embora as tensões possam surgir. Em todo caso, nessa relação construída entre o núcleo de fundadoras da Red que deu continuação à relação mantida no *Taller Infantil Nuestra Cultura*, espaço em que também criaram os próprios filhos, um tratamento do tipo família extensa foi

compartilhado por integrantes *mestizas* da *Red*. E nesse ambiente de relações de maior proximidade uma outra forma de *familiaridade* surgiu com obrigações e conotações muito particulares ao redor da espiritualidade associada com as *reglas* afro-cubanas. Com a centralidade dessa espiritualidade e com o maior envolvimento de integrantes da Red de Ananse com aquelas práticas, especialmente ao redor de Fanny Quiñones, o Ilé Oggún e Yemayá surgiu como um novo, denso e intrincado tecido de relações associado a uma ideia de família espiritual. Além disso, o vínculo com a espiritualidade afro-cubana possibilita uma conexão com outras lógicas, outras filosofias de vida, com outras concepções – não ocidentais – de mundo e com outras cosmologias, deslocando os marcos da ação política, da identidade negra, militância e ativismo afro-colombiano.

A espiritualidade é pensada enquanto prática, voltada para o cotidiano, para a solução de problemas pontuais do dia a dia e para o fortalecimento individual e coletivo implicado no que seria o propósito básico dessas práticas rituais e espirituais, quer dizer, a formação do *caráter* ou, melhor, da relação das pessoas com seu plano espiritual e na relação com os seres que as acompanham e constituem e com a família religiosa (Meza Alvarez 2014:83,92). Tais práticas são vistas também como formas de resistência espiritual legadas pelos africanos escravizados nas Américas como recurso para a resistência das populações negras colombianas e da diáspora africana nas Américas em meio às condições de desigualdade, racismo, discriminação e num contexto da guerra como o colombiano, especialmente em territórios onde habitam essas populações (Meza Alvarez 2014:106). Uma alternativa para pensar as relações com a natureza, a relação com os outros, um posicionamento de outros saberes no meio escolar, trabalho, uma aposta numa ética nas relações entre as pessoas negras e não negras, uma espiritualidade como fundamento de uma resistência em variados âmbitos. (Meza Alvarez 2014:108).

### 3 TRAMA ESPIRITUAL, CASA E FAMÍLIA

O Ilé Oggún e Yemayá chefiado por Fanny Quiñones é uma nova trama espiritual, uma nova tessitura de relações em torno da prática religiosa nas diferentes *reglas* afro-cubanas, especialmente ao redor do complexo Ocha-Ifá e do culto aos *orichas*, que nutriu-se inicialmente de integrantes da Red de Ananse e do qual atualmente fazem parte pessoas com variadas trajetórias e vias de aproximação a esta *casa religiosa*. As características dessas relações, as expectativas de comportamento, as responsabilidades, funções e organização social do *Ilé*, assim como as razões místicas que estão na base dessas relações, são o tema desse capítulo.

O Ilé Oggún e Yemayá é uma *casa religiosa* que está sendo criada, que já nasceu, mas ainda continua seu processo de formação e crescimento. Assim sendo, aqui pretendo mostrar uma parte desse processo que acompanhei nos últimos anos. O que aqui apresento é uma experiência de construção de relações que se baseiam em um vínculo com um universo espiritual de matriz africana, mais especificamente afro-cubano, que é uma *apropriação* particular daquelas práticas por parte de um conjunto de um conjunto de pessoas ao redor da *iyalocha* Fanny Quiñones.

Junto com as formas de relação, organização e modos de atuação, pretendo apresentar as pessoas, lugares, objetos e cerimônias que fazem parte da dinâmica cotidiana desse *Ilé*. Muito brevemente identificarei o conjunto de religiosos consagrados/iniciados com seus respectivos cargos e responsabilidades, assim como o lugar de *Iyawós* (iniciados mais recentes), *omo oricha* (*olochas*) e *aleyos* (não iniciados, mas próximos da prática), ou seja, descreverei os cargos, as pessoas e as funções religiosas. Para isso, atentarei para a concepção que os *religiosos* têm sobre a relação entre os ‘mais velhos’ e os ‘mais novos’ na religião, os deveres da madrinha e os padrinhos em relação a seus afilhados e destes últimos para com os primeiros, em um entendimento que deriva de uma concepção mística das relações entre uns e outros (com noções de tradição, ancestralidade e aprendizado), mas também em relação com as ideias de família religiosa e suas implicações em termos de expectativa de comportamento e de solidariedade.

Essa casa religiosa, como já disse, apresenta uma chefia feminina, ainda que os dois filhos dela sejam babalawos e que a *regla* de Ifá, numa casa como a de Fanny, seja muito valorizada pela relação que os sacerdotes de Ifá mantêm com o conhecimento dos segredos da criação e dos mistérios do mundo. Pelo fato dela ter *ódduns* de mãe de babalawos e eles efetivamente terem se iniciado em Ifá, ela pôde passar pela cerimônia que a torna *apetebi* de Orula: não é uma sacerdotisa de Ifá, mas pode auxiliar em algumas cerimônias, embora existam

muitas limitações na participação em rituais de uma *regla* que é exclusivamente masculina. A *apetebi* não é uma sacerdotisa de Ifá. Na relação entre as duas *reglas*, os *babalawos* são tidos por ‘mais velhos’ em relação aos sacerdotes e sacerdotisas de Ocha (*babalochas* e *iyalochas*). Assim, embora Fanny seja a líder espiritual do Ilé, ela é ‘mais nova’ em relação aos filhos. Aqui descreverei muito brevemente essa singularidade de ser ‘mais velha’ religiosa perante o Ilé, ‘mais nova’ diante de seus filhos *babalawos*, mas socialmente ‘mais velha’ por ser mãe e chefe de família biológica e religiosa.

Além disso, descreverei brevemente como foram se aproximando da ‘casa religiosa’ alguns dos afilhados e como foram se ‘identificando’ com essas religiões (Rabelo 2008), considerando o perfil desses integrantes (idade, origem social, sexo, auto-identificação étnico/racial, etc.) e especialmente seu lugar na organização religiosa, o que não depende apenas da aptidão para determinadas funções, mas da dedicação e frequente participação em atividades rituais e acompanhamento cotidiano dos ‘maiores’, ou ‘mais velhos’, na religião. Ao ser um Ilé cujos líderes enfatizam mais o lado ioruba das religiões afro-cubanas, por razões místicas e pelas consagrações realizadas, a atividade ritual é mais dinâmica em relação com Ocha e Ifá, seguidamente com o Espiritismo Cruzado e em menor medida com Palo Monte. As descrições etnográficas apresentadas aqui expressarão também a ênfase feita pelos religiosos dessa casa.

Vários autores (Cabrera 2009; Wedel 2004; Feraudy Espino 2005; Fernández Robaina 2008; Espirito Santo 2009; Castro Ramírez 2010) afirmam que em geral as pessoas são iniciadas em Ocha por problemas de saúde que não são resolvidos pela medicina convencional, ante um perigo de morte associado à bruxaria, para resolver um problema pontual ou por chamado de algum *oricha*. Nesse último caso, mais cedo ou mais tarde a pessoa acaba chegando na Ocha, enquanto nos outros casos, até nos mais complicados, é a pessoa que decide quando *se iniciar*; daí a presença do pronome reflexivo “se”. Em todo caso, aqui acompanharei as trajetórias de alguns integrantes do Ilé em que outros aspectos e motivações são mais importantes para a vinculação com as *reglas* afro-cubanas e com a casa religiosa.

### 3.1 ‘Mais velhos’ e ‘mais novos’

*Ilé*, palavra de origem ioruba que significa casa, é traduzível nesse campo semântico pela expressão *casa religiosa*. Uma casa religiosa em que seus integrantes cultivam uma relação com divindades do panteão ioruba, conhecidos como *orichas*. Com mais iniciados e outros não iniciados, mas que já passaram por algumas das consagrações já mencionadas (*elekes* e

*awofakan/ikofá* e *guerreiros*), foi se criando uma hierarquia religiosa baseada nos anos de iniciação e na experiência de participação nos diferentes rituais realizados no cotidiano do *Ilé*. Assim, fala-se em *religiosos* ‘mais velhos’ e ‘mais novos’, ou seja, os que têm mais anos de iniciação e/ou já passaram por cerimônias que lhes permitem, por exemplo, iniciar outras pessoas e/ou auxiliar na iniciação (porque já passaram pela cerimônia chamada ‘receber quarto de santo’), assim como também realizar sacrifícios de animais, fazer o jogo de búzios, tratar ritualmente as ervas ou *ewes* para fazer limpezas e para carregar com *aché* alguns objetos de proteção, entre as principais.

Assim, pelos anos de iniciação e por ter passado por essas cerimônias, Fanny é no *Ilé* uma ‘mais velha’, mas o que possibilitou que ela seja *iyalocha* e que possa iniciar outras pessoas foi um signo ou letra do jogo de búzios na cerimônia de *Itá* – confirmado em mais outros *odduns* de Ifá – que é a autorização espiritual dada pelos *orichas* para ela ter sua própria *casa religiosa*, coisa que não acontece com todas as pessoas iniciadas em *Regla* de Ocha. Algumas pessoas, por exemplo, mesmo tendo sido iniciadas em *Regla* de Ocha e cumprido com as restrições que impõe o ano de *yaboraje* e tenham passado pela cerimônia conhecida como ‘receber quarto de santo’, podem – de acordo com os signos do *itá* da iniciação – ser orientadas a não ‘trabalhar a religião’ para outras pessoas, apenas para si, mesmo conhecendo os procedimentos, como, de fato, é o caso de uma afilhada de Fanny, iniciada em anos recentes.

‘Mais velhos’ são também os dois filhos de Fanny que são *babalawos*, ou seja, sacerdotes de Ifá, culto exclusivamente masculino, regido por Orula, no qual opera-se um complexo oráculo (composto, entre outros elementos, pelo tabuleiro de Ifá, *ékuele*, os inquires) que permite conhecer o passado, presente e futuro da pessoa e ter acesso a um vasto acervo de conhecimentos sobre o universo codificados nos *odduns*. De modo parecido, foram os *odduns* do *itá* de *awofakan* e os signos do jogo de búzios em cerimônia de *kariocha* que marcaram a passagem deles para o culto de Ifá, em cujo culto nem todos os homens iniciados em Ocha (cerimônia que é idealmente prévia e necessária) são admitidos, já que afirma-se que homossexuais não podem tornar-se *babalawos*<sup>127</sup>. *Regla* de Ocha e *Regla* de Ifá são geralmente

---

<sup>127</sup> Aqui não é o momento para tratar dessa questão. Apenas gostaria de mencionar que as relações de gênero e orientação sexual nas religiões afro-cubanas parecem ainda uma questão pouco explorada, especialmente por etnografias dedicadas que não apenas consigam dar conta da divisão sexual do trabalho religioso e das interdições por gênero e orientação sexual, mas que também levem em conta as interpretações que os mesmos religiosos fazem sobre tais assuntos a partir das concepções sobre vida, morte, pessoa, natureza, etc. Alguns trabalhos abordam questões sobre o que é considerado masculino e feminino no Palo Monte ou *Regla Conga* (Rubiera Castillo & Arguelles Mederos 2007); sobre o lugar dos homossexuais nas religiões afro-cubanas (Morad, 2008); sobre o gênero e a sexualidade no sistema Ocha-Ifá (Watson 2013); sobre o chamado ‘problema de gênero’ introduzido pela iniciação das *Iyaonifa* na Ocha/Ifá (Rubiera Castillo 2007); sobre a dominação masculina presente na mitologia do culto de Ifá (Dianteill 2007). Penso que o assunto das relações de gênero, sexo e sexualidade merece

pensados como sendo ao mesmo tempo cultos diferentes, complementares e também formadores do chamado sistema religioso ou complexo Ocha-Ifá e, no caso do *Ilé* em questão, fazem parte do lado ioruba da casa religiosa. Os outros lados são constituídos pelo Espiritismo Cruzado (pensado como mais ‘sincrético’) e Palo Monte (pensado como de origem banto, da área Congo-Angola). As compatibilidades, diálogos e intercâmbios entre tais *reglas* serão abordadas no quarto capítulo dessa tese.

Tendo iniciado outras pessoas na *Regla* de Ocha, Fanny tornou-se uma madrinha de santo, que é o equivalente em espanhol cubano para *iyalocha* (‘ialorixá’ no Brasil). As pessoas iniciadas por ela tornaram-suas afilhadas (*ahijados* e *ahijadas*). Os dois *babalawos* da casa também têm afilhados, porque já entregaram *awofakan* para homens e *ikofá* para mulheres e *guerreiros* (Echu, Oggún, Ochosi e Osun<sup>128</sup>). A relação entre madrinha-afilhados e padrinhos-afilhados implica um compromisso de mão dupla, no qual os ‘maiores’ devem auxiliar com seu saber religioso especializado os afilhados diante dos problemas enfrentados na vida cotidiana (relativos à saúde, trabalho, infortúnios, entre outros). Por sua vez, espera-se que os afilhados atendam às orientações passadas pelos *maiores religiosos* e atentem permanentemente para as recomendações oriundas das leituras dos oráculos, colaborem com as atividades rituais do *ilé* (especialmente os iniciados), visitem a madrinha e os padrinhos com uma oferenda (duas velas, dois cocos apresentados diante do *oricha* pessoal do maior religioso, além do *derecho*<sup>129</sup>) uma semana antes do aniversário de iniciação e no dia da festa de aniversário, assim como também

---

uma abordagem etnográfica que vise descrever o funcionamento ‘interno’ dos sistemas cosmológicos e não apenas sociológicos dos cultos. Ou seja, a exploração dessas questões deve acontecer por ‘dentro’ da mesma etnografia para configuração da própria trama etnográfica, entendida como um trabalho que exige pesquisa de campo e escrita. Isso implica, conforme Strathern (1988), um ‘problema técnico’ em que as questões e os temas colocados pela pesquisa funcionam no interior da trama definida pelo recorte feito, o qual aponta para conexões entre aqueles, para ver o que um desses elementos expressa e que escapa ao outro, e constituem a base do contexto para interpretar o mesmo contexto em que os próprios atores se dão. Algumas conexões poderiam ser realizadas com trabalhos feitos no contexto afro-brasileiro, por exemplo, o já clássico trabalho de Ruth Landes (1967), assim como o interessante percurso sobre a abordagem do gênero, sexo e sexualidade na literatura antropológica sobre os cultos afro-brasileiros que realiza Patricia Birman (2005).

<sup>128</sup> Echu está ligado com Elegguá, *oricha* que tem as chaves do destino e abre ou fecha a porta ao infortúnio ou à felicidade. Echu é associado com os problemas que pairam sobre as pessoas. Juntos expressam a relação entre o positivo (Elegguá) e o negativo (Echu). Mas é Echu quem é entregue pelo *babalawo* e deve ser colocado do lado da porta, delimitando o espaço da segurança (casa) e o lado dos perigos (fora dela). Já Elegguá é entregue durante a iniciação em Ocha ou *kariocha*. Oggún é o *oricha* ferreiro. Ochosi, o caçador que reside junto com Oggún num mesmo receptáculo, ao lado de Echu. Já Osun é associado com a alma do religioso. Osun vigia tudo que acontece na vida do religioso. É mensageiro de Olofi e Obatalá. É um galinho feito em prata ou metal (ver Cabrera 2009:266-27,333).

<sup>129</sup> Castro define o *derecho* como preço pago por uma atividade religiosa (Castro 2015:96), já Cabrera o registra como ‘pagamento’ ou ‘tributo’ (Cabrera 2009:120,238). É um pagamento pelo serviço ritual que o padrinho ou madrinha realizam e que é pensado como uma retribuição, cujo montante pode ser definido de maneira diferente em cada casa religiosa.

espera-se que os afilhados cumpram com o pagamento do *derecho* quando os maiores tem que realizar *obras* para tratar os problemas dos afilhados.

Na linguagem religiosa desse *Ilé* fala-se em *babalochas* e *iyalochas*<sup>130</sup> em relação a todas as pessoas que passaram pela cerimônia de iniciação em Regla de Ocha, que *coronaron ocha* ou *kariocha*, ou seja, que foram *feitos* no *santo*. Os mais recentes iniciados são chamados *iyawó* ou também *iyabó*. As pessoas não iniciadas são os *aleyos*<sup>131</sup>. Mas existem *aleyos* que já realizaram as consagrações prévias anteriormente mencionadas, o que os diferencia das pessoas que podem ser próximas do *ilé*, mas que não iniciaram um caminho religioso e que, eventualmente, podem comparecer em algumas festas de santo ou até em algumas *misas espirituales* (sessões do Espiritismo Cruzado). Passar pelas consagrações permite que a pessoa transite um caminho religioso, participe mais das atividades rituais que já experimentou, envolva-se cada vez mais na vida cotidiana do *ilé* e por essa via possa *aprender* na prática, assim como também pelo compartilhamento de tempo com os ‘mais velhos’. Assim, a pessoa vai mudando seu status ritual (*aleyo*, *aleyo abure*<sup>132</sup>, *babalocha*, *iyalocha* e ser um religioso ‘mais velho’, o que é relativo e depende da passagem pelas cerimônias e do tempo) e, ao mesmo tempo, vai mudando a qualidade do relacionamento e da interação com os ‘mais velhos’, no que tange às questões religiosas. O como pesquisador, como qualquer outro integrante do *Ilé*, passa por um processo parecido à medida que participa da vida cotidiana da casa e passa pelas consagrações como qualquer outra pessoa do *Ilé*.

### 3.2 Vias de aproximação

Foram várias as vias de aproximação dos afilhados de Fanny com as *reglas* afro-cubanas, a principal delas sendo constituída pelas dinâmicas de trabalho e encontro da Red de Ananse. Fora a primeira pessoa iniciada em *regla* de Ocha por Fanny em dezembro de 2011, uma filha de Yemayá (*omo* Yemayá) que também é sobrinha dela, outro grupo de afilhados conheceu Fanny no contexto do vínculo que ela já teve com a Universidade Pedagógica

<sup>130</sup> Houve ocasiões em que escutei a palavra *iworis* para se referir aos iniciados em Ocha que tinham afilhados de santo.

<sup>131</sup> Na pesquisa sobre a origem e significado do termo *jeje* como nação de candomblé, Lima (1976) encontra, em vários registros na literatura de missionários, viajantes e nos primeiros dicionários, que um dos significados para o termo é próximo do uso dado no contexto na *regla* de Ocha ao termo ioruba *aleyo*: forâneo, estrangeiro.

<sup>132</sup> *Abure*: em *Regla* de Ocha, é o irmão de religião. No estudo da família religiosa no candomblé queto estudada por Lima, esse termo é próximo de *aburô*, que é o termo para se referir ao ‘mais novo’ em relação com o *ebome* ou ‘mais velho’, que são termos que marcam a relação entre os irmãos de santo e de barco (Lima 2001:78). No caso da *Regla* de *Ocha*, o termo é utilizado para todos os integrantes da casa, não se aplica para a madrinha e o padrinho.

Nacional, onde ela ficou responsável por algumas cátedras em diferentes momentos da década de 2000. Foi lá que o professor Wilson – que ainda é docente de magistério superior vinculado àquela universidade – reencontrou Fanny. Os dois já tinham coincidido em alguns cenários de mobilização associados com o movimento social afro-colombiano. Naquela época ele paulatinamente aproximou-se mais de Fanny devido ao interesse que começou a ter pela religiosidade afro-cubana. Conversas, leituras e convites para participar de *misas espirituales* e outros rituais em casa de *religiosos* cubanos amigos de Fanny e que moram em Bogotá fizeram parte do processo de aproximação do professor Wilson com essas práticas. Por exemplo, na cerimônia realizada em casa do *houngan*<sup>133</sup> cubano em dezembro de 2008, que foi a primeira a que compareci a convite de Fanny, o filho deste professor esteve presente. Gustavo (filho de Fanny) e Nilson (filho de Wilson) estudaram juntos no ensino secundário e já naquela época eram muito próximos.

Assim sendo, o professor Wilson de alguma maneira acompanhou parte de um processo de consagrações de Fanny antes de ela tornar-se uma *iyalocha*, o que aconteceu quando esta terminou o ano de *yaboraje* em dezembro de 2011 e, logo em seguida, fez a primeira iniciação (a da sobrinha dela). Justamente ele, que como a sobrinha – e primeira afilhada – de Fanny enfrentava problemas de saúde, tornou-se a segunda pessoa iniciada por esta *Iyalocha* em *Regla* de Ocha em janeiro de 2012. Ele é filho de Ochún ou, como também como se diz na linguagem religiosa, *omo* Ochún. O filho dele, Nilson, foi a terceira pessoa iniciada por Fanny em meados de 2013. Nilson é *omo* Yemayá.

Por outro lado, como já mencionei em outro lugar (Meza Alvarez 2014), algumas pessoas que entraram em contato com Fanny por volta dos anos 2007-2008 no âmbito da UPN se aproximaram da Red de Ananse e, em seguida, das *reglas* afro-cubanas: Angélica, Mariela e Sami. Mariela era uma colega docente de escola pública de Ruby e Fanny e, posteriormente, vinculou-se à UPN como docente de magistério superior. Por meio das irmãs Quiñones, Mariela viajou a Cuba e se aproximou dessas práticas, chegando a receber *elekes* (fios de conta) e *guerreiros*. Eu a conheci em 2009 nas sessões de trabalho da Red de Ananse que naquele ano aconteciam aos sábados na sede da Associação Distrital de Docentes de Bogotá, na área central da cidade, e que ficava relativamente próxima do apartamento de Fanny. Ela também participava das *misas espirituales* que se realizavam no apartamento de Fanny aos sábados, após as reuniões de trabalho. Eu me lembro que na viagem que um grupo de quatro integrantes da Red de Ananse fizemos em setembro daquele ano para participar no Segundo Congresso de

---

<sup>133</sup> *Houngan*: sacerdote vodú. É quem propicia o vínculo entre humanos e *loas*.



Pesquisadores Negros da Bahia (II COPENE), ela levou consigo seu Echu, como Fanny lhe teria recomendado, já que se entende que este gosta de viajar, andar, conhecer outros lugares. Mariela é oriunda da cidade de Medellín, *paisa*<sup>134</sup>, com um tom de pele escura e que na época se auto-identificava como *afro*, o que expressava uma experiência racial – não necessariamente ligada a uma experiência comunitária e cultural com a população negra – na qual seus traços físicos eram interpretados em relação a certa ideia do negro tanto por familiares quanto por pessoas com que se relacionava em Medellín. Agora lembro que, numa conversa informal sobre as categorias raciais no Brasil com colegas baianos no contexto do II COPENE, alguém se referiu ao tom de pele dela para exemplificar para os colombianos que ali encontrávamos o que seria no Brasil a cor ‘parda’, categoria utilizada no Censo desse país. Ao que parece, após a vinculação dela com a UPN em 2010, ela não participou mais das atividades da *Red*. Voltei a vê-la numa única reunião durante o período da pesquisa de campo em 2013 e não a vi mais nos anos seguintes.

Outra das pessoas que também participou do II COPENE é Angélica Quiñones, que conheceu Fanny na UPN no âmbito de um curso ministrado por esta. Na época, Angélica cursava licenciatura em Educação Física naquela universidade. Como me disse Angélica em 2013 durante minha pesquisa de mestrado, ela rapidamente se identificou com a docente Fanny que, como ela, era uma das poucas pessoas negras naquele espaço universitário. Esse fato, junto à coincidência do sobrenome das duas, fez com que, numa conversa sobre o assunto, elas logo percebessem que tinham algum grau de parentesco. A mãe de Angélica é uma prima em ‘segundo grau’ de Fanny e mora há algumas décadas em Bogotá. Por isso e pelo fato de Fanny ser de uma idade próxima da mãe de Angélica (que é nascida em Bogotá), esta começou a chamá-la de tia, segundo o costume da região do Pacífico. O mesmo tratamento ela dava a Ruby, irmã de Fanny. A primeira vez que a vi foi também na cerimônia do *houngan* cubano em dezembro de 2008; as seguintes vezes foram nas sessões de trabalho da Red de Ananse durante o ano de 2009. Angélica era uma das pessoas que participou durante aquele ano das *misas espirituales*, a maioria delas realizada no apartamento de Fanny Quiñones após as sessões de trabalho da *Red*. Agora lembro que após a experiência de comparecimento a uma festa pública dedicada à orixá Oxum num terreiro queto no bairro Feira VI na cidade de Feira de Santana (BA), ela queria ir morar na Bahia e se iniciar no candomblé, o que acabou não acontecendo por uma série de situações que não é necessário mencionar aqui. Em 2013, ela já tinha passado

---

<sup>134</sup> Termo para se referir às pessoas da região cafeeira formada pelos departamentos de Antioquia, Caldas, Quindío e Risaralda.

por uma sequência de consagrações que em conjunto também são conhecidas como *medio asiento*, ou seja, a metade da iniciação em *regla de Ocha*, em que a pessoa já recebeu os *elekes*, *guerreiros* e *ikofá*. Essas consagrações ela recebeu tanto de Fanny quanto dos dois *babalawos* (Mateo e Gustavo).

Por sua vez, Sami também conheceu Fanny por volta de 2008 na UPN num curso ministrado por esta, relacionado ao processo de pesquisa e escrita de monografia. Sami cursava a licenciatura em Educação Infantil naquela universidade pública. Durante aquele processo, ela se aproximou da *Red de Ananse*, mais propriamente em 2009, ano em que também a conheci, junto a mais duas colegas da graduação. Durante aquele ano, especialmente durante o processo de conclusão da licenciatura, Sami e Angélica ficaram muito próximas. Tanto Sami como as duas colegas de graduação começaram a acompanhar outras colegas da Red de Ananse nas viagens de metade e final de ano para a Havana, Cuba. Das três, apenas Sami se aproximou das *reglas afro-cubanas* e foi a única, também, que continuou vinculada até hoje à Red de Ananse. Como Angélica, em 2013 ela também tinha passado pelas cerimônias de *medio asiento*. Sami também tinha recebido Olokun por motivos de saúde. No final daquele ano de 2013, Angélica e Sami foram iniciadas em *regla de Ocha* em Havana, sendo Fanny Quiñones a madrinha delas. Angélica é *omo Ochún* e Sami é *omo Yemayá*. Por serem iniciadas durante os mesmos dias e pela relação de amizade entre elas, Sami se referia a elas como as *jimaguas* ou, também, ‘minha *jimagua*’ (em relação a Angélica). O termo faz referência em Cuba aos irmãos gêmeos e tem conotações religiosas associadas, também, aos *Ibeyis*<sup>135</sup>, os gêmeos do panteão ioruba.

Pelo vínculo com a Red de Ananse, especialmente com a reflexão sobre o lugar de fala em termos étnicos, raciais e regionais, Sami se refere a si mesma, como suas colegas *bogotanas* Carmencita e Liliana, como sendo uma mulher *mestiza*. É o processo de ‘etnização’ de integrantes não-negras da *Red* que já mencionei e que, basicamente, é uma relativização do ponto de vista “normal” branco predominante na Colômbia, especialmente numa cidade como Bogotá cujos nativos não pensam a si mesmos naqueles termos, porém os aplicam a pessoas de outras regiões ou que eles não associam com sua imagem de pessoas que seriam da capital.

No ano de 2013 conheci outras ex-estudantes da UPN que a partir de 2010 haviam-se aproximado da Red de Ananse e, quase ao mesmo tempo, com as *reglas afro-cubanas*: Carmencita e Luz Marina. Elas eram colegas da graduação em licenciatura em Educação Comunitária com ênfase em Direitos Humanos e entraram em contato com Fanny e com a *Red*

---

<sup>135</sup> *Ibeyis* são os *orichas* gêmeos. Em algumas histórias míticas (*pataquíis*) essas crianças são filhas de Ochún e Changó, já em outras são filhos de Changó e Oyá. Seus nomes são Taewo e Kainde. São associados com São Cosme e São Damião.

por via da professora Mariela, que orientou a monografia delas sobre a participação das mulheres negras na construção da política pública da cidade de Bogotá, tendo como referência a atuação política das fundadoras da Red de Ananse. Ao contrário de Sami e Angélica, Carmencita e Luz Marina já eram mães de filhos grandes (adultos) quando do ingresso na graduação. Em 2013, Carmencita era funcionária administrativa na UPN e Luz Marina estava cuidando de uma propriedade rural familiar ao sudoeste do país, em ‘área vermelha’ ou sob conflito armado. Naquele ano, ambas já tinham feito o *medio asiento*, consagrações recebidas de Fanny e dos *babalawos* Mateo e Gustavo; o santo<sup>136</sup> de cabeça de Carmencita sendo Yemayá e de Luz Marina sendo Changó. Naquela época, Carmencita pensava na iniciação como um projeto possível, o que acabou acontecendo em dezembro de 2014.

Também em 2013 conheci Angela Cruz, sobrinha de Luz Marina, que na época era estudante de Direito em uma universidade privada em Bogotá. Àquela época, ela também já tinha *medio asiento*. O santo de cabeça ou ‘anjo da guarda’ dela é Oggún. Pouco tempo depois, ela interrompeu os estudos na Colômbia e foi morar na cidade do México, onde retomou a graduação em Direito e continua até o momento presente. Das pessoas mencionadas até aqui, ela era a única que não participava das atividades da Red de Ananse. Angela também é bogotana e sua tia Luz Marina é oriunda do *departamento* de Cundinamarca, da mesma área da região andina da qual faz parte Bogotá.

Já os casos de Liliana e Juliana são um pouco diferentes dos anteriores no sentido de que elas não conheceram Fanny no âmbito da UPN. Juliana a conheceu em uma mesa sobre mulheres negras e movimentos sociais no marco de um encontro nacional de mulheres líderes e ativistas de direitos humanos e vítimas do conflito armado na cidade de Cali, no sudoeste do país. Juliana era a coordenadora da atividade em que Fanny foi convidada a falar e vinculada à organização defensora de direitos humanos responsável pela realização do encontro, que aconteceu em outubro de 2011. A curiosidade de Juliana pelo jeito em que Fanny estava vestida, com os *elekes* e pulseiras das diferentes consagrações, fez com que ela se interessasse pelo significado daqueles símbolos e, por essa via, aos poucos ela foi conhecendo mais daquele mundo religioso do qual Fanny fazia parte. No ano de 2013, ela já tinha recebido os *elekes*, participava das atividades rituais e já tinha a iniciação em *regla* de Ocha como projeto a curto prazo. Juliana é uma mulher de meia idade, *desplazada* ou deslocada pela força no município de Tumaco, de onde ela é oriunda, mãe (solteira) de três filhos de uma relação com um homem

---

<sup>136</sup> Santo ou também ‘anjo da guarda’ é outra maneira de se referir ao *oricha*, embora no Ilé Oggún e Yemayá preferiram utilizar os termos iorubas.

negro do município de Tumaco e tem dois netos. Ela se reivindica como uma mulher negra, embora reconheça que seu tom da pele seja mais próximo das companheiras *mestizas* da Red de Ananse e do *Ilé*. O fato dela não ter estudos universitários nem seja a educação sua área de atuação, e sim a dos direitos humanos, vinculada a organizações sociais que representam a população deslocada pela força, não a impede de participar nas atividades da *Red* e de assumir algumas responsabilidades. Pelo menos durante o ano de 2015, ela ficou responsável por tarefas administrativas nessa organização. Juliana passou pela iniciação em *regla* de Ocha ou *kariocha* em dezembro de 2014 e é *omo* Yemayá.

Por sua vez, Liliana havia conhecido Angélica em um colégio privado que faz parte da rede de educação popular e promoção social *Fe y Alegría*. Ela é formada em Ciências Sociais pela UPN. Quando ela ficou desempregada em 2012, recebeu um convite para participar de um projeto de produção de um material didático para a primeira infância sobre a cultura afro-colombiana, impulsionado por uma microempreendedora bogotana chamada Estela, que também havia sido sua chefe num colégio privado. Liliana, que não conhecia muito sobre o assunto, propôs convidar sua ex-colega Angélica para trabalhar no projeto, mas elas identificaram que era necessário procurar a assessoria de uma pessoa experiente na matéria para ter um olhar externo que revisasse os materiais produzidos pela equipe. Foi Angélica que propôs que fosse Fanny a assessora pedagógica do projeto. Assim, algumas sessões de trabalho aconteceram na casa de Fanny para a apresentação e revisão do material. Em algumas ocasiões, após as reuniões algumas *misas espirituales* estavam marcadas para aqueles mesmos dias. Entre as pessoas que estavam participando do projeto, algumas pessoas foram convidadas para as *misas*: Liliana, Estela e a irmã desta última.

Foi justamente no primeiro semestre de 2013, durante meu período de pesquisa de campo para o mestrado, que pude ver a aproximação de Estela e Liliana com algumas práticas na casa de Fanny. No caso de Estela, ela fez um registro (nome dado à primeira consulta) com Ifá feito pelo *babalawo* Gustavo, participou de algumas *misas espirituales* e recebeu *elekes*. Eu pude acompanhar parte do processo de entrega de *elekes* de Estela: estive presente na *misa espiritual* para conhecer o seu quadro espiritual, na cerimônia no rio em que se faz um *rompimento* e é uma espécie de batismo, de apresentação diante de Ochún e de limpeza na *Regla* de Ocha, assim como na entrega dos *elekes*. Estela também levou a filha para consulta com Ifá. Nas consultas com Ifá, apareceram mensagens que revelaram problemas de ordem familiar, pessoal e de saúde que alertaram Estela sobre assuntos que ela devia prestar atenção para manter a relação familiar. Sei que houve tratamento ritual de alguns desses problemas, mas

não os acompanhei. Apesar de Estela ter participado daquela consagração e de alguns rituais, ela não se aproximou mais das práticas religiosas da casa e o projeto foi também interrompido abruptamente naquele mesmo ano de 2013.

Entretanto, Liliana manteve o contato com Angélica e, aos poucos, foi se aproximando de Fanny, dos filhos desta e da Red de Ananse. Eu me lembro bem da primeira *misa espiritual* a que ela compareceu: era uma noite de sexta-feira e aquela era uma das cerimônias que se realizaram para que eu recebesse os *elekes* ou fios de conta que um *éggun*, através de um médium, durante uma *misa espiritual* realizada algumas semanas antes, havia sugerido que eu recebesse. Aquele dia ela aceitou o convite, mas parecia distante da atividade. Eu olhava para ela e me parecia que ela não estava conectada com o que estava acontecendo. Naquele momento eu pensava, pelos gestos, pela atitude corporal, pela reação com perguntas diante das mensagens que estavam sendo passadas para ela, que talvez tudo aquilo (o que eu via como ceticismo) tivesse relação com sua formação em Ciências Sociais e sua aproximação com a Sociologia no mestrado que ela estava iniciando naquele semestre na Universidade Nacional da Colômbia. Mas também percebi que ela havia ficado surpresa e tocada pelas coisas que lhe foram ditas pelos médiuns naquela *misa*.

Alguns dias depois, em conversa com a madrinha Fanny e outras pessoas, fiquei sabendo que a surpresa tinha a ver com a especificidade do que lhe fora dito, que se relacionava com coisas que ela estava sentindo havia algum tempo e que ela não tinha contado a ninguém, o que a tinha deixado, também, um pouquinho assustada. Aquela primeira *misa espiritual* de que participou Liliana foi o que a fez procurar saber mais, saber o que devia fazer, assim como explorar um lado espiritual a que ela não tinha prestado atenção. Ela participou de mais outras *misas espirituales* em que eu também estive presente durante o primeiro semestre de 2013. Daí em diante, ela fez um caminho religioso relativamente rápido até a iniciação em *Regla* de Ocha em dezembro de 2014. Ela é *omo* Yemayá.

Assim, após a primeira iniciação dirigida por Fanny em dezembro de 2011 (uma sobrinha), se seguiu a do professor Wilson em janeiro de 2012, a do filho dele em meados de 2013, Angélica, Sami e Frutto (irmão de Fanny) em dezembro de 2013 e Carmencita, Liliana e Juliana em dezembro de 2014. Ao longo de 2015, primeiro ano de pesquisa de campo do doutorado, pude estar presente, interagir e, em parte, acompanhar o ano de *yaboraje* dessas últimas *iyawós*. Quando iniciei a pesquisa de campo no final de março de 2015, elas já haviam completado três meses de iniciadas. Foi a partir daquele momento que eu pude vê-las como *iyawós* em interação com outros integrantes do *Ilé*, em rituais (*misas espirituales*, limpezas,

*rogamientos*<sup>137</sup> de cabeça, entre outros), em festas religiosas no apartamento de Fanny e em casas de alguns religiosos, atividades não religiosas em casa de Fanny e em reuniões da Red de Ananse, assim como nas festas de aniversário de iniciação de integrantes do *Ilé* e delas próprias. A seguir, me referirei ao caminho espiritual transitado por elas e, em parte, ao ano de *yaboraje*, a fim de apresentar alguns elementos das relações construídas com os religiosos ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ no *Ilé*. Aqui apenas mencionarei alguns detalhes sobre a aproximação delas com a *Regla* de Ocha.

### 3.3 A caminho da cerimônia de *kariocha*

Nesta seção descreverei com um pouco mais de detalhe as experiências das três *iyawós* do ano de 2015: Juliana, Carmencita e Liliana. Em menor medida, me referirei aos casos de Javier e Irma, cujos processos foram um pouco diferentes. No caso do primeiro, pela rapidez em que aconteceu, e, no caso da segunda, pelo fato dela ter já iniciado um caminho religioso na *Regla* de Ocha e Ifá antes de procurar Fanny para que fosse sua madrinha de Ocha na segunda metade de 2015 e, também, por morar em outra região do país. Para conversar mais longamente com as *iyawós* sobre suas trajetórias na *Regla* de Ocha e, especialmente, sobre o ano de *yaboraje*, eu tive que marcar encontros, separadamente, com cada uma delas, já que nas muitas ocasiões em que coincidi com elas no apartamento de Fanny foi em meio às muito dinâmicas e, às vezes, intensivas atividades rituais em que havia presença de muitas pessoas, não configurando situações propícias para conversar sobre tais assuntos.

Assim, pude conversar com Juliana no início de fevereiro de 2016, em um momento em que ela teve uma pausa mais longa no seu trabalho na Secretaria de Governo da Prefeitura de Bogotá. Juliana é ativista em direitos humanos, atuando, mais especificamente, com mulheres vítimas de violência sexual no marco do conflito armado. A primeira pessoa que falou para ela sobre a ‘espiritualidade africana’ foi um companheiro da Afrodes (Asociación Nacional de Afrocolombianos Desplazados) que usava fios de conta e que vestia roupas da cor característica do *oricha* de cada dia da semana. Esse companheiro de associação apresentou-a ao seu ‘guia espiritual’, chamado entre os conhecidos de Yoyo. Foi Yoyo quem, numa ocasião, fez uma limpeza nela no escritório da Afrodes: ele utilizou alguma substância mastigada junto com charuto e aguardente, tampou os olhos dela e utilizou um galho de uma planta para bater no

---

<sup>137</sup> *Rogamiento* de cabeça é um procedimento para limpar o astral da pessoa, o que implica entre outras coisas que a cabeça ou *orí* seja refrescada.

rosto dela. Ao final daquele ato, ele lhe disse qual era o ‘anjo da guarda’ dela: Obatalá. Também lhe disse que era necessário participar de uns banhos que ele devia fazer. Ela apenas participou do primeiro dos três que ele havia recomendado, porque a experiência não lhe pareceu ‘muito digna’. Tempos depois foi que aconteceu o encontro dela com Fanny em outubro de 2011, que estava vestida inteiramente de branco da cabeça aos pés, já que estava no ano de *yaboraje*. Fanny teve que mudar o tema da sua fala, a pedido de Juliana, que lhe disse para abordar a questão de como ser mulher negra no contexto do conflito social armado do país. Aquela proposta de última hora era de interesse para Juliana já que, para ela, ser mulher negra não passava pela quantidade de melanina no corpo, mas por uma questão de consciência e compromisso político. Fanny acabou falando sobre ‘raízes africanas’ e ‘resgate espiritual africano’.

Juliana havia estudado em um colégio católico e à idade de vinte anos tornou-se cristã ‘evangélica’ e se envolveu no estudo da Bíblia, mas, como ela conta, ela estava à procura de algo mais próximo de suas ‘raízes africanas’ e identificara na fala de Fanny aquilo que ela estava procurando. Fanny começou fazendo a saudação ritual para a entrada de uma *iyawó* num lugar novo (casa, apartamento, entre outros), explicou por que se vestia daquele jeito e por que as pessoas não podiam tocá-la nem tirar fotos dela, tudo o que até aquele momento já havia acontecido, desde o momento em que ela entrou na sala em que a atividade estava sendo realizada. Segundo conta Juliana, algumas pessoas que estavam na sala se levantaram e começaram a entoar cânticos cristãos contra o demônio, mas a maioria parecia estar muito interessada na fala de Fanny. Após aquela atividade, Juliana ficou conversando com Fanny sobre a *Regla* de Ocha. Foi aí que ela foi convidada a comparecer ao apartamento de Fanny em Bogotá, mas demorou um pouco para ir devido aos compromissos que ela tinha aos sábados. Naquela época, um grupo de pessoas se reunia no apartamento de Fanny para conversar sobre e ‘estudar’ a Ocha. Juliana lembra que daqueles encontros participaram Fanny, Ruby, Carmencita e Luz Marina, entre outras pessoas. Numa ocasião, Gustavo e Mateo estavam ocupados realizando alguns rituais no fundo do apartamento. Em algum momento, Ruby disse para ela fazer uma limpeza com *machete* (facão)<sup>138</sup>, da qual ela participou naquele dia. Juliana gostou daquela experiência e do modo em que foi recebida e, assim, continuou a participar naquelas rodas de conversa.

---

<sup>138</sup> Ela descreve que foi um ritual relativamente rápido em que foram utilizados dois facões que eram aproximados do corpo da pessoa, acompanhados de alguns movimentos, mas sem tocar no corpo.

À medida que comparecia às rodas de conversa sobre a Ocha, Juliana foi conhecendo um pouco mais, de maneira pedagógica, sobre aquela prática, seus símbolos, principais cerimônias, forma de vestir e seu caráter comunitário, entre outros assuntos. Aí ela começou a identificar diferenças entre o que estava sendo dito naquele espaço com a experiência anterior que ela teve com a ‘espiritualidade africana’. Como ela comenta, já de início ela se sentiu em família. Em dezembro daquele ano (2011), ela foi convidada para comparecer à festa de aniversário de iniciação de Fanny na *Regla* de Ocha, mas não conseguiu participar. Àquela altura, Juliana e Fanny estavam trabalhando num projeto com mulheres do PCN. Ela e mais duas mulheres do PCN prepararam uns fios de conta e entregaram para Fanny consagrá-los em Cuba em dezembro daquele ano. Naquela mês Fanny viajou para fazer a iniciação de seus dois primeiros afilhados: Eugenia e o professor Wilson. Na volta de Cuba em 2012, Fanny explicou para Juliana e as duas companheiras de PCN o que eram os *elekes* (fios de conta) e o compromisso que implicava usá-los. Aqueles que elas haviam feito e que depois entregaram para Fanny ‘carregar’, eram uma proteção muito básica. Delas, a única pessoa que passou propriamente pela cerimônia de entrega de *elekes* foi Juliana, o que aconteceu no ano de 2012. Ela recebeu os *elekes* das mãos de Fanny no apartamento desta, junto a Carmencita e Luz Marina. Durante a *misa espiritual* – que é um dos rituais prévios realizados para receber os *elekes*<sup>139</sup> – disseram para ela ter sua *bóveda espiritual* e desenvolver a mediunidade. Foi Fanny quem lhe disse como ela devia montá-la.

Em meados de 2012, ela conseguiu viajar para Cuba junto com Gustavo e Mateo, que iam se iniciar em Ifá, Nilson, Frutto (irmão de Fanny) e Luz Marina, que iam receber *awofakan/ikofá*. Naquela viagem ela conheceu seu ‘anjo da guarda’ (Yemayá), recebeu *ikofá* e os *guerreiros* em cerimônia dirigida por Lázaro Jorge, *babalawo* e filho de Lázara Samper, madrinha de Ocha de Fanny. Durante aquelas cerimônias de Ifá, Mateo e Gustavo recém haviam saído do ‘quarto de Ifá’ e participaram como ‘testemunhas’, *yubona*<sup>140</sup> e auxiliares nas

<sup>139</sup> Elekes, ilekes, colares (fios de conta), são considerados como a proteção primeira do religioso, primeira consagração na *regla* de Ocha, e marcam o vínculo com a família religiosa por meio da madrinha de santo.

<sup>140</sup> Palavra de origem ioruba para se referir à pessoa que cuida do neófito ou *iyawó* enquanto está no *ibgodún* ou quarto de santo na iniciação em *Regla* de Ocha ou *kariocha*. O termo também é utilizado para se referir ao *babalawo* que auxilia o sacerdote de Ifá que dirige a cerimônia de *awofakan/ikofá* e será o padrinho da pessoa para quem a cerimônia está sendo feita. O termo pode ser usado tanto para homens quanto para mulheres e costuma ser traduzido como padrinho/madrinha, de acordo com o caso. É uma espécie de segundo padrinho ou segunda madrinha que, se for integrante da mesma casa religiosa, passa a ser tratado com o respeito devido a um religioso ‘mais velho’ que participou da cerimônia, especialmente se foi na iniciação em Ocha, na qual se criam relações de proximidade possibilitadas pelo convívio durante o tempo que o *iyawó* passou no *igbodún* ou quarto de santo. Em termos gerais, a palavra *ajibonã* tem um sentido análogo ao termo do candomblé registrado por Lima como ‘padrinho ritualístico’ aplicado a homens e mulheres, apesar das diferenças no que é permitido à pessoa fazer nessa função nos dois contextos (ver Lima 2003:87,112,192). A grafia pode variar muito, por exemplo, no parágrafo



cerimônias. Juliana prefere pensar que seu padrinho é Mateo e Gustavo o *yubbona*, já que em algum momento antes de passar por aquela cerimônia, o *eleke* de Elegguá quebrou-se e foi Mateo quem fez o procedimento habitual nesses casos, ou seja, fazer uma consulta oracular para saber qual foi o motivo do rompimento e qual *oricha* está se manifestando, assim como realizar as obras para ‘resolver’ a situação para a qual o rompimento do *eleke* estiver alertando. A consulta falava da iminência da morte naquele momento. Assim, também foi Mateo quem fez o *ebbó*<sup>141</sup> que foi indicado pelo oráculo: dar de comer ao Ósun dele. Naquela ocasião, Gustavo teria dito a Juliana que, por ser Mateo quem dirigiu o procedimento e utilizou seu *oricha*, este passava a ser o padrinho dela.

Durante a cerimônia de *itá* de *ikofá*, lhe disseram que ela tinha que receber caldeirão espiritual e se *rayar* (iniciação em Palo Monte) devido ao tipo de atividades em que ela estava envolvida e que, num país como Colômbia, a expõem a muitos perigos. Ela recebeu caldeirão espiritual, junto com Carmencita, que foi preparado ritualmente pelos Tatas<sup>142</sup> Gustavo e Mateo, com participação de Fanny no apartamento desta em Bogotá. Como ela conta, o caldeirão dela ‘pediu’ um *bastón* (cajado) adornado por uma serpente e uma pequena caveira, o qual deve ser colocado do lado daquele. Também, de acordo com um signo do *itá* de *ikofá*, ela não pode iniciar outras pessoas, não pode ‘botar para trabalhar os santos dela’ para outras pessoas, nem mesmo para os filhos, apenas para ela. Mas, como qualquer pessoa com *kariocha*, ela devia passar pela cerimônia de ‘quarto de santo’, que permite que a pessoa possa assistir e participar no processo de iniciação em Ocha.

Em 2013, já sabendo qual era o seu ‘anjo da guarda’, ela falou para Fanny que queria se iniciar em *Regla* de Ocha e que ia começar a guardar o dinheiro para isso. Ela demorou um pouco mais de dois anos – iniciou em 2013 e a iniciação foi em dezembro de 2014 – para juntar a quantia necessária para o pagamento do *derecho*, passagens, o enxoval (*ajuar*) e tudo o necessário para a consagração. Para efeitos de separação das economias (cotidiana e as de *kariocha*) e para ter um pouco de ‘disciplina’, ela decidiu que era melhor ir levando para a casa da madrinha Fanny as novas peças de roupa que ia comprando a fim de não ‘cair na tentação’ de usá-las. Após tomar a decisão de se iniciar, a primeira coisa que ela fez foi comprar uma

---

acima o termo está escrito em duas formas em que o vi escrito, mas outras formas também podem encontrar-se como *iyabbounna* ou *oyúbbona* (Cabrera 2009:80)

<sup>141</sup> *Ebbó*: ritual realizado que visa à ajuda do *Oricha* para a pessoa dar solução positiva a uma situação difícil que estiver enfrentando, seja de relacionamento, saúde, bruxaria, etc.

<sup>142</sup> Tata é o sacerdote, a pessoa que dirige a cerimônia em Palo Monte. O termo é de origem banto.

sopeira<sup>143</sup> grande para Yemayá e levá-la para a casa de Fanny para que esta fizesse a ‘cerimônia da sopeira’<sup>144</sup>. A partir daquele momento, foi depositando o dinheiro que ia juntando dentro dessa louça. Ela afirma que foi Oggún quem tornou possível a iniciação dela, já que havia um dinheiro que alguém devia a ela, mas não entregava. Então, ela contou para Gustavo e este lhe disse para ela botar uma luminária/abajur sobre o *guerreiro* e ‘*maraquearlo*’ todo dia durante três dias, ou seja, falar com o *oricha* todo dia ao som do maracá. Assim ela o fez: falava com ele, jogava fumaça de charuto para ele e assoprava aguardente. Ao terceiro dia falando com Oggún, ela foi chamada para ir procurar o cheque (carta-cheque) com o dinheiro. Com aquele dinheiro ela pagou aluguel e contas do apartamento em que morava, *derecho* de *kariocha*, cerimônia para receber Olokun<sup>145</sup>, *rayamiento* (iniciação em Palo, do qual lhe falaram na cerimônia de *itá* quando dos rituais para receber *ikofá*), cerimônia de tambor, despesas para a estadia em Havana e passagens aéreas, e também comprou algumas coisas que faltavam para a iniciação.

Como parte das cerimônias prévias ao *kariocha*, sendo filha de Yemayá, ela tinha que receber Olokun, o que aconteceu entre os dias 17 e 18 de dezembro de 2014. Na cerimônia de *itá*, o *Oriaté* encarregado de fazer a consulta oracular, conhecido pelo nome religioso Oggún Layé, disse que Juliana não podia ser ‘*rayada*’ porque os signos poderiam ser muito fortes, o que poderia ser demorado e faltava pouco tempo para ela entrar no *igbodún*. Como a cerimônia de ‘*rayamiento*’ deve ser feita antes da iniciação em Ocha e não foi feita, ela devia ser ‘liberada’ e, posteriormente, teria que passar por uma cerimônia específica. Durante aqueles dias, após a *kariocha*, ela recebeu Ochosi e também o *bastón* (cajado) que foi preparado para Sarabanda<sup>146</sup>. Ela foi iniciada em 19 de dezembro de 2014. Sua madrinha é Fanny e a *yubona* é Sami. Ela é *omo* Yemayá com Obatalá como *oricha* pai<sup>147</sup>. Quando da nossa conversa em fevereiro de 2016, ela não havia conseguido viajar para Havana para ‘receber quarto de santo’ durante a iniciação

---

<sup>143</sup> Recipiente largo de louça em que são colocados os fundamentos, atributos e ferramentas dos *orichas* recebidos na iniciação em *regla* de Ocha ou *kariocha*, espaço em que passa a residir o *oricha* individuado.

<sup>144</sup> Um pedido ao ‘anjo da guarda’ da pessoa para que ajude no objetivo de poupança.

<sup>145</sup> Olokun: Oricha do oceano, não permite ser visto, divindade poderosa, terrível e misteriosa. É pensado como andrógino, embora a origem ioruba seja masculina (Bolívar 2014:238; Cabrera 2009:47). É uma divindade que não é feita nas cabeças das pessoas, porque como se diz ‘a imensidão do oceano não cabe numa cabeça’. É entregue em cerimônia específica por um *oriaté*.

<sup>146</sup> Sarabanda: no Palo Monte é um *mpungu*, força do trabalho e da energia, os praticantes o associam a Oggún da *Regla* de Ocha.

<sup>147</sup> Existe o entendimento de que cada pessoa tem uma *oricha* mãe e um *oricha* pai. Que assim como no mundo dos humanos a força feminina e a masculina são necessárias para que possa haver nascimento. As duas se complementam para dar nascimento a um novo ser. Quem vai ser o *oricha* que acompanha ao principal (sendo masculino ou feminino) é algo que apenas se sabe durante as cerimônias de iniciação. Em todo caso, as combinações reproduzem as histórias míticas das relações de proximidade, parceria ou até conjugais entre os *orichas*. De fato, de uniões conjugais entre *orichas* foi que outros tantos nasceram.

de Javier e Irma, realizada entre finais de dezembro de 2015 e início de 2016, devido aos compromissos que ela tinha de trabalho. Naquela ocasião, foi Carmencita quem conseguiu passar por aquela experiência e acompanhar as iniciações dos novos *iyawós*.

Por sua vez, Carmencita vem de uma família católica praticante. Com ela falei em fevereiro de 2016 em seu apartamento, que fica num bairro ao noroeste da cidade, após o término de seu ano de *yaboraje*. Ela, que costumava ir às missas na Igreja Católica, ficou impressionada com a transformação do rosto de um médium – um jovem cubano – ‘montado’ por um *éggun* numa *misa espiritual* a que ela compareceu na sua primeira viagem em Havana em dezembro de 2010. O médium passou mensagens para várias pessoas presentes naquela *misa*, incluindo Carmencita, e, como ela conta, mencionando coisas que estavam acontecendo com ela há alguns anos. A partir daquela experiência, ela começou a pensar em que havia um mundo desconhecido para ela, mas que também não era algo estranho de conceber, já que, àquela altura, ela havia terminado um relacionamento com um homem que havia sido ‘seminarista’ e com quem ela havia se aproximado de uma concepção sobre os dons e a capacidade de percepção extra-sensorial. Porém, naquela época, ela já estava um pouco cética sobre o assunto. Isso fazia com que ela duvidasse da presença dos *égguns* manifestados nos corpos dos médiuns ou ‘cavalos’.

Ela já havia participado de *misas espirituales*, limpezas e sacrifícios a *éggun* na casa de Fanny e algumas vezes, também na casa de Ruby. Nelas, antes como agora, ela viu algumas pessoas ‘montadas’ pelos *égguns*, via *égguns* manifestados, mas não havia visto transformações físicas como a que viu tempo depois em Havana. Apesar desse certo ceticismo, ao mesmo tempo ela diz que se está do lado de Fanny ou do padrinho Gustavo ela não sente medo daquelas manifestações, mas que ela não se atreve a fazer uma *misa espiritual* sozinha no apartamento dela. Ela também teria demorado mais ou menos dois meses para começar a atender o caldeirão espiritual.

Fora as *misas espirituales* de que participou em 2010, a primeira consagração de Carmencita foi receber *elekes* das mãos de Fanny junto com Luz Marina, sua companheira da licenciatura, e Juliana, em algum momento de 2011, ano do *yaboraje* da madrinha Fanny. As cerimônias foram realizadas no apartamento de Fanny. Como Carmencita me disse, as três tinham mais ou menos a mesma idade e já tinham filhos grandes. Como já mencionei, o caso de Fanny foi excepcional, já que uma pessoa naquela condição é orientada a não ‘trabalhar’ com os santos, ou seja, não fazer nada com os *orichas*, não botá-los para ‘trabalhar’ enquanto a pessoa é *iyawó*. A seguinte consagração foi receber *ikofá* e *guerreiros*, sendo seu padrinho

Mateo, filho mais novo de Fanny, e Gustavo foi o *yubbon*. Na cerimônia também participou Armando Miró, *babalawo* cubano. Essa consagração foi em meados de 2013, mais exatamente no dia 4 de julho, no mesmo período em que foi realizada a iniciação de Nilson em *Regla* de Ocha. No *itá* de *ikofá* de Orula, os signos falavam de problemas de saúde aos quais ela devia prestar atenção, ‘trabalhos’ que lhe havia feito seu ex-companheiro e que deviam ser desfeitos, assim como a recomendação da iniciação em *Regla* de Ocha o mais rápido possível. Também lhe disseram, numa *misa espiritual* realizada como parte desse processo de consagração, que ela tinha que mudar de lugar de trabalho e apartamento, entre outras mudanças que deveriam acontecer na vida dela, o que corroborou mensagens que ela já havia recebido em várias *misas espirituales* prévias realizadas na casa de Fanny e das quais Ruby também participou.

Algum tempo depois, ela participou da cerimônia para receber caldeirão espiritual. Ela não tem certeza se foi previamente em alguma *misa espiritual* ou se foi numa consulta com Ifá que lhe disseram para ela ter um caldeirão espiritual; portanto, quando da cerimônia que foi feita para Juliana, a quem foi indicado numa consulta de Ifá que tinha que recebê-lo, ela não estava preparada, foi pega de surpresa. Foi a madrinha Fanny quem lhe disse que aquele era o momento para ela também recebê-lo. Assim sendo, ela participou junto com Juliana da cerimônia dirigida por Mateo e Gustavo, filhos de Fanny e que, além de *babalawos* em *Regla* de Ifá, também são iniciados (*rayados*) em Palo Monte, portanto, Tatas ou sacerdotes daquela *Regla* conga. Fanny também participou da cerimônia, realizada em seu apartamento. Apesar de ter recebido caldeirão espiritual, Carmencita demorou algum tempo para começar a atendê-lo, porque ela tinha um pouco de medo daquilo.

A partir da consagração de *ikofá* para ela, como já mencionei, a iniciação era um projeto possível, mas ela não havia decidido uma data. Foi numa conversa no início de 2014 que Fanny, Angélica e Sami lhe perguntaram se ela já havia pensado numa data possível. Ela disse que ainda não havia pensado naquilo e que também não queria decidir uma data sem ter certeza de que seria possível providenciar tudo o que era necessário para a consagração. Naquele momento lhe preocupava mais o fato de não poder cumprir o compromisso com os *orichas*, já que ela havia escutado em várias ocasiões na casa de Fanny que quando isso acontece a pessoa se ‘atrasa’ espiritualmente, o que também se associa com ‘atraso’ na vida, emprego, relações, etc. Porém, elas também lhe disseram que se ela não colocasse um prazo, as coisas não iam acontecer. Foi aí que ela disse que seria no final daquele ano. Assim, ela começou a planejar a iniciação em Ocha: começou a pensar no dinheiro necessário (pagamento do *derecho* e passagens aéreas), comprar as coisas necessárias para as cerimônias e para a saída do *igbodún*,

seguindo a lista que a madrinha Fanny lhe havia passado e que inclui itens como roupas (pessoais e de cama), utensílios para comida (conjunto de prato, colher e copo ou xícara), calçados (sapato, pantufa e meias), entre outros, tudo na cor branca. Como ela tinha um emprego estável na UPN, ela teve a possibilidade de solicitar um empréstimo com a cooperativa da universidade. Assim, aos poucos ela foi comprando as coisas; algumas peças de roupa ela ganhou de Fanny, outras de Juliana.

Com todos os elementos necessários para a iniciação, ela viajou para Havana em dezembro de 2014. Como parte das cerimônias prévias à iniciação, ‘coroação em Ocha’ ou *kariocha*, ela participou de *misas espirituales*, sendo uma delas a chamada *misa de investigación*<sup>148</sup>, na qual a pessoa conhece os *égguns* que lhe acompanham, assim como da chamada *misa de coronación* ou coroação, em que o *éggun* que a acompanha é assentado, que no caso de Carmencita é uma freira que, até o momento em que conversei com ela, não lhe havia revelado seu nome. Naquelas *misas*, lhe disseram para ela montar sua *bóveda espiritual*, o que fez tempo depois, mas como havia ocorrido com o caldeirão espiritual, ela demorou para atender seu quadro espiritual. De fato, ela me disse que oferece uma atenção curta e rápida aos dois e prefere não fazer *misas espirituales* sozinha, como fazem outros afilhados e afilhadas de Fanny, como via de *desenvolvimento* da mediunidade, o que costuma ser recomendado para as filhas de Yemayá, porque afirma-se que elas têm *corriente* ou capacidade mediúcnica. Igualmente, por ser filha de Yemayá, como ela disse, ‘toda filha de Yemayá tem que entrar com Olokun’ no *igbodún*. Assim, ela recebeu Olokun junto com Violeta Rodríguez. No *igbodún* ou ‘quarto de santo’ ela entrou junto com Liliana – por isso ela disse que Liliana é sua *jimagua* – no dia 22 de dezembro de 2014, data que é tida como referência para seu aniversário de *kariocha*. Violeta é também sua *yubbona* de *kariocha*. Carmencita é filha de Yemayá Okute e seu *oricha* pai é Oggún.

Por sua vez, em uma tarde de fevereiro de 2016 na Universidade Nacional da Colômbia, após ter completado o ano de *yaboraje*, Liliana lembrou do processo que a levou à iniciação em Ocha ou *kariocha*, em que o primeiro ritual de que participou foi a *misa espiritual* já mencionada. De fato, ela relata a impressão que teve ao escutar, de uma pessoa que ela não conhecia, referências ao sofrimento que ela havia estado experimentando – em silêncio e sem compartilhar com ninguém – durante anos e, ao mesmo tempo, o choque que aquilo significava

---

<sup>148</sup> Uma sessão de espiritismo em que são chamados os *égguns* que acompanham a pessoas desde o nascimento. As poucas *misas* de investigação de que participei no Ilé Oggún e Yemayá foram as realizadas para entrega de *elekes* ou fios de conta. Até agora, não acompanhei *misas* de coroamento, as quais são feitas antes das cerimônias de iniciação em *kariocha* e que foram realizadas em Havana. A dinâmica básica de uma *misa espiritual* será descrita no seguinte capítulo como cerimônia realizada antes de outros rituais feitos em outras *reglas*.

para – como ela me disse – os ‘princípios que regiam a compreensão do mundo’ que ela tinha até aquele momento. O *éggun* manifestado através do médium – um artesão cubano e companheiro de Ruby naquele momento – lhe disse que ela acordava no meio da madrugada e chorava, sentindo uma profunda tristeza que ela não sabia de onde vinha. Também lhe disse que aquela tristeza era ocasionada pelo espírito de uma jovem freira que não queria sê-lo, portanto havia sido muito infeliz, e que, ao aproximar-se de Liliana, esta experimentava as sensações daquela. O *éggun* manifestado lhe disse o que devia fazer para que aquilo não continuasse acontecendo e ela pudesse dormir tranquila e não sentir mais aquela tristeza.

Como ela mesma conta, a partir daquela experiência ela percebeu que desconhecia muitas coisas do mundo e que os ‘princípios ocidentais’ em que se formou eram muito limitados para se aproximar da realidade e conhece-la. Aquilo provocou, por um lado, um choque emocional e psicológico forte que abalou a concepção que ela tinha sobre a religião como um mecanismo de controle das pessoas, o que apenas lhe interessava como objeto de análise intelectual. Ela já havia escutado falar que na *misa espiritual* eram chamados os espíritos dos mortos, o que para ela era uma coisa interessante já que, sem ser praticante cristã católica, a única referência que ela tinha era a da separação e corte da relação com o ente querido após o sepultamento. Justamente essa concepção e ‘sensação de distância’ em relação àquilo que ela relacionava com religião foi uma razão para ela não se interessar em participar de outras atividades a que foi convidada por Fanny, como, por exemplo, a festa de aniversário de iniciação desta em dezembro de 2012. Por outro lado, a experiência na *misa espiritual* a desestabilizou porque tocava em ‘questões profundas da subjetividade’ e na ‘produção de sentido’ sobre seu próprio mundo. Como ela conta, aquela experiência, somada a um enfoque de pesquisa com o qual o seu orientador do mestrado em Sociologia estava trabalhando e que na época ela estava conhecendo (hermenêutico), contribuiu para sua abertura a uma compreensão daquela experiência para além da explicação racional em relação com outro tipo de saberes e outras vias de conhecimento elaboradas para construir sentido sobre o mundo.

Assim, aos poucos, ela foi procurando entender – junto a Fanny, Angélica e outras pessoas do *Ilé* – a experiência vivida na *misa espiritual*, como era o chamado, como era que as pessoas viam ou escutavam os espíritos dos mortos e, sobretudo, como prestar atenção à dimensão espiritual, que ela chama de relação com o ‘religioso e transcendente’. Em especial, ela começou a ‘atender’ aquele espírito que se aproximava dela e não a deixava dormir. Ela começou a lhe colocar um copo de água e falar com ela, dizendo que ela entendia sua dor, que lhe acompanhava, que fazia parte dela e que ela ia a ser atendida, mas que ela não podia

continuar a se sentir triste, que não lhe perturbasse. A partir daí ela começou a dormir noites inteiras, sem acordar no meio da madrugada e os ‘episódios de tristeza e depressão’ foram minguando. A partir daí ela participou de outras *misas espirituales* com um misto de curiosidade e ‘terror’, já que não queria se sentir ‘desestabilizada’ de novo ao ser confrontada com coisas que poderiam ser dolorosas para ela. Ao mesmo tempo, as *misas espirituais* e o desenvolvimento de sua espiritualidade (objetivo principal das *misas espirituales*) começaram a representar para ela ‘bem-estar’ participação em relações que lhe permitiam ‘ampliar seu conhecimento e compreensão do mundo por outras vias’, que também são ‘solidárias e comunitárias’.

Naquele mesmo ano de 2013, como já mencionei, o projeto de produção de material didático acabou abruptamente e, com isso, Liliana ficou desempregada e sem renda. Naquela época ela morava sozinha num pequeno apartamento de um pequeno prédio de um tio dela, no bairro Diana Turbay, em um setor popular de Bogotá. Mas, com algum dinheiro que ela conseguiu juntar com a renda dos meses em que esteve empregada, ela viajou em dezembro daquele ano para Havana junto com outros integrantes da *Red* envolvidas com essas práticas, entre elas Sami e Angélica, quem viajavam para participar na iniciação em *regla* de Ocha. Como ela me conta, ela foi principalmente a passeio. Estando lá, no meio de uma cerimônia de *Mano de Orula* prévia à iniciação (talvez a de Angélica), Liliana ficou muito curiosa por conhecer seu ‘anjo da guarda’ ou *oricha* de cabeça. Ela já havia feito amizade com o *babalawo* cubano Armando Oviedo (Armandito), entre outros que ela conheceu na *casa religiosa* da qual fazem parte Fanny Quiñones e outros integrantes do atual Ilé Oggún e Yemayá. Como ela estava sem dinheiro, Armandito lhe disse que ele faria a cerimônia como um presente para ela. Foi aí que ela soube que ela filha de Yemayá e, também, teve um novo ‘choque’, já que o signo que apareceu na consulta ‘falava’ em ‘coisas fortes’ em relação a seu passado, sua mãe, o futuro e outras coisas. Também lhe disseram que ela só conseguiria superar aquelas coisas ruins de que o signo de Ifá falava com a ajuda de Orula e que, portanto, devia passar pela cerimônia de Mano de Orula, no caso, *ikofá*, para mulheres. Pelos gastos que implica a cerimônia, mas considerando o fato de não ter muito dinheiro, ela teve que pagar o chamado *derecho*, embora por um valor muito menor. Assim, ela recebeu os *guerreiros*: Echu, Oggún, Ochosi e Ósun, além de receber a Orula. Junto com ela, também passaram pela mesma cerimônia Felipe (bogotano), um cubano conhecido pelo apelido de “o boliviano” e sua esposa. O padrinho dos quatro é Mateo, filho de Fanny.

Assim, Liliana retornou a Bogotá acompanhada da proteção de outros seres que deviam ocupar um espaço físico em seu apartamento e que deviam ser atendidos regularmente: os *guerreiros* semanalmente, sendo Echu às segundas-feiras, Oggún e Ochosi às terças-feiras ou, também, os três às segundas-feiras; já Orula, a cada vinte e cinco dias, preferivelmente aos domingos; Echu, Oggún e Ochosi devem ficar no solo ao lado da porta de acesso à casa/apartamento, Ósun e Orula no lugar mais alto dentro da casa. As coisas que lhe foram ditas na consulta oracular em relação a questões de saúde da mãe e do pai fizeram com que ela falasse para eles sobre o caminho espiritual que ela estava transitando e o que devia ser feito para tratar da saúde deles. Algumas obras foram realizadas seguindo a recomendação dos *babalawos* que participaram da cerimônia oracular. Àquela altura, ela estava focada no conhecimento sobre os *guerreiros*, Orula e, em geral, sobre a *Regla* de Ocha, a fim de entender quais eram as cerimônias de que havia participado e conhecer melhor os seres com os quais estava se relacionando e que passaram a fazer parte de sua vida. Para ela, a iniciação passou a ser entendida como algo muito importante e a ser uma possibilidade futura para ela, mas para isso ela precisaria juntar aos poucos o dinheiro. Já em 2014, através de alguns conhecidos de Fanny, ela conseguiu um emprego na Secretaria de Integração Social da Prefeitura de Bogotá. Aquele emprego lhe permitiu pensar numa futura iniciação, projeto que ela pensou que poderia levar de três a cinco anos para acontecer, tempo suficiente para conhecer mais sobre a Ocha e para juntar o dinheiro necessário.

Porém, algumas situações que aconteceram ao longo de 2014 aceleraram o processo. Em um dia qualquer do mês de junho, enquanto ela trabalhava no computador, rompeu-se seu *ildé* de Orula, pulseira com contas verdes e amarelas que são as cores desse *oricha* que a pessoa recebe na cerimônia de Mano de Orula (*awofakan* para homens, *ikofá* para mulheres) e símbolo da proteção de Orula diante da morte. Nessa ocasião, foi Gustavo quem fez a consulta, já que Mateo não estava presente, e foi ele também quem ajudou a Liliana a fazer um novo *ildé* e ‘dar de comer’ a Orula, já que o signo da consulta falava numa situação de vida e morte, porém Orula a estava protegendo. Naquela consulta, também lhe falaram a respeito de algo a que ela não tinha prestado muita atenção: alguns bichinhos diminutos estavam ao redor do recipiente em que ela guardava seu Orula pessoal. Tais bichinhos realmente não estavam no recipiente de Orula, mas em cima de Ósun. Assim sendo, lhe disseram que ela devia passar pela iniciação em Ocha o mais rápido possível e, também, receber o chamado ‘trono de ikú’<sup>149</sup> (nome da entidade

---

<sup>149</sup> *Trono de ikú* ou *Teja de égun* é um ponto de conexão com os antepassados e, em geral, com os *éguns*. O sacrifício ritual é geralmente realizado ali.



ioruba que é a morte). Algum tempo depois, ela recebeu o ‘trono de ikú’, que é uma cerimônia de Ifá e, ao mesmo tempo, recebeu os *elekes* (fios de conta), que é uma cerimônia da *Regla* de Ocha. Na casa religiosa de Fanny, lhe entregaram seis *elekes* (geralmente são entregues até cinco noutras casas): Elegguá, Oggún, Obatalá, Yemayá, Ochún e Changó. Dois deles futuramente se romperam; primeiro foi o de *Obatalá* e, tempos depois, foi o de *Elegguá*. Nesses casos, como no rompimento do *ildé* de Orula, foi feita uma consulta com Ifá para perguntar se o fio de conta havia se quebrado por desgaste do fio (linha de costura) ou se foi por anúncio de um possível infortúnio. Em ambos os casos, como conta Liliana, os signos falavam em uma ‘situação de muito perigo’ e sugeriam alguns *ebbós*, que foram feitos tanto para Obatalá quanto para Elegguá. Nesses casos, espera-se que seja o padrinho de Ifá quem realize a consulta e ajude o afilhado ou afilhada a fazer o *ebbó*; nesses casos foi Mateo, filho mais novo de Fanny, quem fez a consulta e os respectivos *ebbós*.

Enfim, foram essas situações que fizeram com que Liliana se dispusesse a reunir o valor para o pagamento do *derecho* – juntando dinheiro que ela conseguiu poupar no trabalho na Secretaria de Integração Social mais uma soma emprestada de colegas de trabalho –, conseguir a roupa – algumas ela comprou e outras peças ganhou de presente de colegas de trabalho –, comprar as passagens e conseguir dois minérios presentes na iniciação, ouro e prata, que uma amiga que trabalha com joias deu de presente para ela. Assim, ela conseguiu chegar à iniciação em *Regla* de Ocha em 22 de dezembro de 2014, sendo sua madrinha Fanny e sua *oyugbona* Angélica. Liliana é filha de Yemayá Asesu com Oggún Arere e entrou no *igbodún* ou ‘quarto de santo’ junto com Carmencita naquela mesma data.

Por outro lado, como já disse, os casos de Javier e Irma são um pouco diferentes, por serem processos rápidos se comparados com os da maioria das afilhadas e afilhados de Fanny e, também, pela sequência de consagrações que habitualmente acontece na casa da madrinha. Existe uma sequência ideal de consagrações no ponto de vista dos religiosos que são mais próximos do complexo Ocha-Ifá: *elekes*; Mano de Orula (*awofakan* e *ikofá*); *guerreiros*; iniciação em Palo (comumente chamada de *rayamiento*); *misas de investigação* e coroação de *éggun*; iniciação em Ocha ou *kariocha*; iniciação em Ifá (para tornar-se *babalawo*). Na prática, a depender da casa religiosa e das mensagens que surgirem nas consultas oraculares, poderão seguir ou não essa sequência de consagrações. Dos dois, o caso que pude acompanhar um pouco mais de perto foi o de Javier. Coincidi pouquíssimas vezes com Irma durante 2015, em grande medida porque ela mora, trabalha e realiza o trabalho de ativismo em direitos humanos no

município de Tuluá, no *departamento* de Valle del Cauca, ao sudoeste do país. Não voltei a encontrá-la nos curtos períodos de campo entre 2016 e 2017.

Assim, eu pude interagir muito mais com Javier do início da pesquisa de campo, no final de março de 2015, até a volta dele à Colômbia após as cerimônias de *kariocha* realizadas entre o fim de dezembro de 2015 e início de janeiro de 2016. Javier é oriundo de Cartagena (*cartagenero*), se auto-identifica como homem negro, com experiência de militância no movimento estudantil e organizações sociais e políticas de esquerda. Há alguns anos ele estava morando em Bogotá e lá havia coincidido – em um grupo de discussão política sobre a realidade social e organizativa da população afro-colombiana – com o *babalawo* afro-colombiano Jimmy Vieira. Com este ele havia feito um registro (nome que se dá à primeira consulta com Ifá), havia feito algumas obras e havia recebido de volta um fio de conta que ele fez e entregou para o *babalawo* ‘carregar’. Como ele conta, apesar de ser um ateu que preferiu ficar do lado de fora da igreja católica na cerimônia de batismo do sobrinho, ele sentia que a espiritualidade era uma dimensão da experiência humana a que se devia prestar atenção, mas não via no cristianismo o modo para fazê-lo.

Ele já era vinculado à Secretaria de Governo da Prefeitura de Bogotá quando da posse de Fanny como Diretora de Assuntos Étnicos em finais de 2014, que é um órgão da mesma secretaria. Como ele me disse em fevereiro de 2016, no início o tratamento dela para com ele foi um pouco distante e ele explica que havia razões para aquilo, já que ele era amigo do pai do segundo filho dela e porque ele também fez parte do PCN, organização da qual ela tinha certo receio. Eles ficaram mais próximos durante o processo para eleições de *consejeros Afro* nas *localidades* ou regiões administrativas para a formação dos Conselhos Local e Distrital Afro, processo concluído com a posse do Conselho Distrital Afro em 21 de maio de 2015. Eu e ele também ficamos próximos a partir daquele momento. Pouco tempo depois, ele foi convidado por Fanny para comparecer numa *misa espiritual* que foi realizada no apartamento dela. Naquela *misa* os dois coincidimos e nela passaram algumas mensagens para ele. Como ele conta, ele gostou muito daquela experiência. Para aqueles dias, eu me lembro que ele me disse que tinha mais interesse por conhecer e se aproximar do Palo Monte. Como ele me disse em 2016, talvez aquilo se devesse ao que ele havia escutado e lido a respeito e, mais especificamente, às mensagens que lhe foram passadas pelos médiuns nas *misas espirituales* e que falavam da relação dele com os *égguns* e com o Palo.

Àquela altura, a maioria das pessoas que compareciam às atividades rituais da casa religiosa de Fanny, que naquele primeiro semestre de 2015 ela começou a chamar de Ilé Oggún

e Yemayá, tinha fios de conta, menos Javier. Mas, como ele conta, ele logo decidiu passar pela cerimônia de *awofakan* e por conta disso ele não estava muito interessado nos *elekes* naquele momento. Ele também disse para Gustavo que não queria que este fosse seu padrinho, e sim Mateo. Pouco tempo depois, na festa que todo ano Fanny faz para *Elegguá* no dia 13 de junho, chegou o *éggun* de Fanny, cumprimentou e fez uma limpeza nas pessoas que ali estávamos, além de pedir às pessoas para o cumprimentarem se deitando no chão, com os braços colados ao corpo e cabeça em direção a ele. Quando Javier o saudou, ele não fez o ‘levantamento’, mas pediu a Mateo para fazê-lo. Aquilo foi interpretado como uma confirmação mística da decisão tomada por ele. Pouco tempo depois, em agosto de 2015, ele disse para Fanny que queria fazer *kariocha* ainda naquele ano. No mês seguinte, em setembro, um grupo de sete pessoas passamos pela cerimônia de *awofakan* e *ikofá* (cinco homens e duas mulheres) dirigida por Gustavo, portanto nos tornaríamos seus afilhados. Naquela época, antes do início das cerimônias realizadas durante três dias, Javier fez a consulta oracular com Ifá para perguntar se ele poderia participar naquelas cerimônias e ser um afilhado de Gustavo. A resposta foi negativa. Assim, ele passou pelas cerimônias uma semana depois, dirigida por Mateo. Como ele não sabia qual era seu *oricha* tutelar, então também foi necessário realizar a cerimônia de ‘anjo da guarda’ e o resultado da consulta foi *Elegguá*, o mesmo *oricha* de Mateo.

Com a cerimônia de *awofakan* e *guerreros* realizada e a decisão de *kariocha* tomada, ele logo começou as conversas com Fanny para o início dos preparativos. Fanny disse para Javier tirar as fotos que poderiam vir a ser necessárias durante o ano seguinte, especialmente para entregar com CVs e para documentos, já que sendo *iyawó* não devia ser fotografado. Fanny também passou uma lista de itens que ele devia reunir e que seriam utilizados durante as cerimônias de iniciação e outras durante o ano de *yaboraje*. Estive presente em algumas das conversas em que Fanny e algumas de suas afilhadas (Sami, Angélica, Carmencita, Juliana) lhe falavam sobre quais seriam as principais cerimônias e seus significados, a logística para a estadia em Cuba e até quantas aulas de dança Fanny considerava serem necessárias como preparação para a cerimônia de ‘apresentação ao Tambor’<sup>150</sup>, já que para ela aquele era um momento muito importante e não queria passar vergonha enquanto madrinha. Tudo isso em meio a risadas devido ao passinho básico que Javier tinha e com o qual dançava todo tipo de ritmo e gênero musical. Por trabalhar no mesmo lugar que Javier e no centro da cidade, pela experiência de ter sido iniciada e ser uma *iyawó* naquele momento, além da disposição e relação

---

<sup>150</sup> Uma das cerimônias de *kariocha* em que o *iyawó* é apresentado ante os tambores sagrados e em que espera-se que se manifeste o *oricha* tutelar. Se a pessoa, sendo homem e tendo passagem para Ifá, cai em transe ou é possuído pelo *oricha*, não pode ‘passar para Ifá’, não pode tornar-se *babalawo*, já que não cair no transe é um dos requisitos.

de proximidade com Javier, Juliana o acompanhou na compra dos vários itens da lista. Eu os acompanhei naquela tarefa pelas ruas comerciais, relativamente próximas do prédio da prefeitura da cidade. A companhia de Juliana foi fundamental, já que a lista era genérica e ela tinha noção sobre as quantidades, as características e qualidade dos itens, situações em que seriam utilizados, o perfil e gosto das pessoas em Cuba que iam receber alguns presentes, entre outros detalhes que poderiam escapar a uma pessoa sem aquela experiência.

Outro fato que torna diferente o processo de Javier é que, quando ele tomou a decisão de fazer *kariocha* em agosto daquele ano, ele não tinha o dinheiro para arcar com todas as despesas das quais ele foi informado, além das possíveis que poderiam vir a surgir se o processo de iniciação em andamento assim o requeresse, principalmente se uma consulta oracular o indicasse. Eu me lembro da surpresa de várias pessoas no apartamento de Fanny quando ele disse que tinha ido no banco solicitar um crédito, sem ter certeza de que chegaria a ser aprovado, e ter saído pouco tempo depois daquele lugar com um cartão para ser utilizado no que ele quisesse. Apesar da surpresa, aquilo foi interpretado pelas pessoas presentes como algo que apenas acontece com os filhos de Elegguá, *oricha* que abre os caminhos às pessoas e que, naquela ocasião, estava abrindo a via da coroação em *regla* de Ocha para um filho dele. Já em 2016, Javier me disse que, após ‘dar entrada aos *guerreiros*’<sup>151</sup> no apartamento onde mora ao sudoeste da cidade, ele começou a falar com Echu para pedir-lhe ajuda para conseguir o dinheiro para fazer *kariocha* e duas semanas depois foi ao banco acompanhado de um amigo e o crédito foi aprovado.

Enfim, em relação ao processo de Irma, pude acompanhar muito pouco, já que eu a vi apenas algumas vezes em conversas na casa de Fanny. Eram visitas rápidas; às vezes eram momentos em que ela estava participando de alguma atividade realizada em Bogotá sobre direitos humanos e vítimas do conflito armado e que ela aproveitava para falar com Fanny sobre os preparativos para fazer *kariocha*. Outras vezes, ela viajava de avião para Bogotá exclusivamente para conversar algumas horas com Fanny e retornava para seu município no mesmo dia. Pelo que pude acompanhar, ela já se havia aproximado dessas práticas através de um *babalawo* conterrâneo dela e que era o seu padrinho de *ikofá* e *guerreiros*. Nas cerimônias oraculares de que ela havia participado apareceu um caminho para ela na *regla* de Ocha. Como na maioria das ocasiões, Fanny perguntou ao Oggún dela, que é seu *oricha* de cabeça, se ele concordava que ela fosse a madrinha de Irma. A resposta foi positiva. Irma é uma ativista, com

---

<sup>151</sup> Cerimônia de apresentação dessas divindades no lugar em que a pessoa reside e que será o lugar em que também vão morar. Na cerimônia é realizado um sacrifício de aves.

filhos grandes, e, como eu já disse, não consegui interagir muito com ela, portanto, não conheço a narrativa sobre sua trajetória espiritual nem aspectos como sua auto-identificação étnico-racial. Ela passou pelas cerimônias de iniciação em *regla* de Ocha junto com Javier, embora ele seja ‘mais velho’: por ser filho de Elegguá, ele foi iniciado primeiro. Irma é *omo* Yemayá e seu *oricha* é Changó; sua madrinha é Fanny e a *iyugbona* foi Violeta Rodríguez.

### 3.4 Experiências de *yaboraje*

Após a *coronación* de santo, inicia um período que é entendido como de sacrifício para o neófito, necessário para o *alineamiento* do ‘astral’ da pessoa com a energia do *oricha* para o qual foi iniciado. A pessoa viverá durante um ano na condição de *iyawó*, no chamado ano de *yaboraje*, segundo a transformação cubana do substantivo ioruba para esposa (num sentido ritual) na palavra adverbiada que assinala um status e uma situação transitória. Como mencionado no capítulo anterior, a pessoa nessa condição deve seguir uma série de regras que buscam garantir a conclusão do processo iniciado na feitura ou *kariocha* e que é, também, a marcação do nascimento e passagem da pessoa para uma nova vida. No caso do Ilé Oggún e Yemayá entende-se que é um período de ‘depuração’ de coisas negativas, tanto da personalidade/caráter quanto energéticas, que até aquele momento lhe impediam o *desenvolvimento* espiritual e material. Esse período coloca a relação entre a madrinha e o afilhado ou afilhada numa outra situação, exige de ambos uma disposição, compromisso e observação de obrigações que são mútuas. Contudo, nesse período é o *iyawó* quem tem a obrigação religiosa de seguir uma série de regras que modificam a cotidianidade da pessoa numa cidade como Bogotá. Aqui apenas mencionarei algumas delas através das narrativas de alguns integrantes do Ilé.

Após as iniciações em Havana, o regresso a Colômbia pode apresentar, em alguns casos, algumas dificuldades. Uma delas é o excesso de peso nas bagagens, algo nem sempre possível de antever, já que nas diferentes cerimônias feitas antes e durante *kariocha* alguns imprevistos podem acontecer, o tamanho de alguns objetos pode acabar sendo maior e, também, alguns elementos podem ser adicionados, o que ao final pode ser um problema para quem tem pouco dinheiro. Isso aconteceu, entre outras pessoas, com Carmencita e Liliana. A primeira teve que pagar por excesso de peso no aeroporto de Havana. A segunda viveu uma experiência curiosa: no momento de subir a mala na balança, a bagagem ultrapassou o limite em quatro quilos. O funcionário da empresa aérea lhe disse que ela tinha que pagar pelo excesso. Ela disse que não

tinha dinheiro, o funcionário pediu para ela tirar a bagagem da balança e chamou a pessoa seguinte na fila. A mala estava tão pesada que as alças haviam-se quebrado. Na segunda tentativa de pedido de ajuda ao funcionário, este lhe pediu para botar a mala novamente na balança e, para surpresa de Liliana, a mala não excedia o peso determinado. Para ela, essa foi uma primeira dificuldade que seus santos solucionaram.

Como mencionado, na chegada a um novo lugar, especialmente na casa em que mora ou em casa de outros religiosos, um *iyawó* deve ser recebido com a saudação com que se recebe os *orichas*: oferecendo água. Eu vi a professora Maruja fazer tal oferta na porta de sua casa quando recebeu Juliana, Carmencita e Liliana no dia da festa que ela fez para sua *oricha* mãe Ochanlá em setembro de 2015. Ela pegou uma pequena cuia com água e segurou-a com a mão esquerda enquanto introduzia os dedos da mão direita na água e os tirou três vezes jogando um pouco de água em três direções (lado direito, esquerdo e frente) e dizendo: *omi tuto, ana tuto, tuto laroye*. A saudação deriva de um *patakí*. Carmencita falou para o seu filho mais velho como devia recebê-la na sua chegada em casa. No caso de outras pessoas que não tinham quem fizesse a recepção ou porque não acharam necessário, elas próprias acabaram fazendo, como foi o caso de Javier em janeiro de 2016. Eu tinha me oferecido para receber Javier no aeroporto e assim o fiz. Eu fui com ele até o apartamento em que mora no sudoeste da cidade, mas foi ele quem preferiu fazer a auto-recepção dando as costas para a porta do apartamento.

Além disso, durante o ano de *yaboraje* os santos ou *ochas* que a pessoa recebeu durante as cerimônias de *kariocha* devem ocupar um lugar na moradia do neófito e devem ficar durante aquele tempo em uma esteira. Em vários momentos entre 2013 e anos recentes, escutei Fanny dizer que durante aquele ano não se deve ‘trabalhar’ com os *orichas* pessoais e que eles mantêm os olhos fechados durante aquele período, apenas os abrindo no primeiro aniversário da iniciação. Na maioria de casos que conheci de integrantes do Ilé Oggún e Yemayá os *orichas* foram colocados na sala dos apartamentos, que acaba sendo o seu local definitivo, já que se entende que eles devem ter um lugar visível e destacado na casa. Um caso um pouco diferente foi o de Liliana, cujos *ochas* falaram no *itá* que eles não queriam chegar no apartamento onde ela estava morando naquele momento. Portanto, ela teve que perguntar aos pais se ela poderia voltar para a casa familiar até ela encontrar um novo apartamento para morar. Chegando lá, por não ser um lugar definitivo, ela colocou os *ochas* na esteira dentro do quarto em que ficou durante três meses até mudar-se para um apartamento definitivo. Dormir com os Ochas no quarto não é o ideal, mas nesse caso abriu-se uma exceção porque se entendia que era um lugar temporário. Em campo, a única vez que vi um *iyawó* chegando com os Ochas pela primeira vez

em casa foi em janeiro de 2016, quando do regresso de Javier. Até aquele momento, eu havia visto Ochas em sopeiras nas casas de integrantes do *Ilé*, mas, as pessoas não os recebem em sopeiras nem viajam com elas. No caso de Javier, por exemplo, ele chegou com cada Ocha dentro de um saquinho de tela de cor branca.

A esteira é considerada um objeto sagrado. O *iyawó* tem que comer nela durante os três primeiros meses do *yaboraje*. Depois da cerimônia chamada *ebó meta*, o *iyawó* é liberado de algumas restrições, uma delas é voltar a comer sentado à mesa. Nesse caso, como me disse Juliana, opera-se uma passagem do espaço sagrado (esteira) para o profano (mesa) por meio de um ritual. Após o *ebó meta*, as mulheres podem começar a vestir calça e os homens, camisa de manga curta; também podem ficar mais duas horas fora de casa à noite, ou seja, o horário limite passa das 18 para as 20 horas. No caso das *iyawós* do ano 2015 (Juliana, Carmencita e Liliana), Mateo – que é padrinho de *ikofá* delas – disse que queria vê-las seguindo as regras anteriores ao *ebbó meta*. Como mencionado no capítulo anterior, a experiência de *yaboraje* de Ruby, Fanny e os filhos tornou-se o modelo de comportamento de um *iyawó*. É como se o comportamento do *iyawó* não dissesse alguma coisa apenas sobre si mesmo, mas também sobre a casa religiosa à qual pertence.

Lembro que durante 2015, uma funcionária da Secretaria de Educação de Bogotá, a quem eu havia conhecido em anos anteriores, foi *iyawó* naquele ano. Como funcionária da SED, ela era responsável por acompanhar o processo de formação da comissão pedagógica distrital da qual, entre outros coletivos e pessoas, participava a Red de Ananse. No início, Fanny e Ruby cumprimentavam aquela *iyawó* enquanto religiosas: braços cruzados e colados ao peito tocando o ombro direito da *iyawó*, dizendo ‘*bendición iyawó*’. Como pude ver e Fanny me disse tempo depois, elas pararam de dar o cumprimento religioso àquela *iyawó* porque esta não se comportava enquanto tal: usava calça, camisa um pouco aberta, braços descobertos, se maquiava e não dava a elas o tratamento dirigido a religiosas ‘mais velhas’. Aquele comportamento não dizia apenas sobre o tipo de religiosa que era aquela pessoa, mas também sobre a casa religiosa da qual fazia parte, que passava a impressão de ser ‘muito moderna’, que fazia exceções e que talvez fosse pouco ou nada rigorosa.

Durante o ano de *yaboraje*, como mencionado, o *iyawó* tem que se vestir inteiramente de branco da cabeça aos pés as 24 horas, sendo o momento de tomar banho o único em que a cabeça fica descoberta. A cabeça ou *orí*, especialmente a parte alta, é uma parte do corpo central na conexão com o *oricha*. A cada mês o *iyawó* tem que passar pelo ritual chamado ‘*rogamiento de cabeça*’, procedimento de limpeza do ‘astral’ realizado pela madrinha na frente do seu *oricha*

tutelar, que no caso de Fanny é Oggún. No caso das *iyawós* Juliana, Carmencita e Liliana, que eu pude acompanhar em 2015, devido às restrições a andar fora de casa após as 18 horas, elas muitas vezes ficaram para dormir no apartamento da madrinha Fanny. Eu também soube que, no caso de Irma, que mora em outra cidade, durante o ano de 2016 ela viajava para Bogotá exclusivamente para que Fanny fizesse o procedimento nela e lá ficava para dormir.

Cumprir as regras relativas aos horários, evitar o contato físico, restrições alimentares e não se olhar em espelhos foram as mais mencionadas pelas pessoas supracitadas como as regras mais difíceis de cumprir. Entre elas, as mais apontadas como difíceis foram evitar o contato físico e cumprir horários, em grande parte pelos horários de trabalho e pelas características do transporte na cidade. Por morar em lugares distantes dos lugares de trabalho, andar de táxi é uma opção apenas para as urgências. Assim sendo, o caótico, insuficiente, poluente e desconfortável transporte público que caracteriza a cidade – com mais de oito milhões de habitantes e sem serviço de metrô! – era a principal opção de transporte. Evitar o contato físico nos ônibus da empresa Transmilenio ou em qualquer outro pode ser algo muito difícil de fazer, mesmo para quem não é *iyawó*. Porém, cada um criava sua própria estratégia: havia quem aguardasse a chegada de um ônibus com menos passageiros (ali o problema era a demora na espera e a chegada tardia no destino); sempre que possível, outros preferiam sentar logo no assento que fica mais próximo do motorista, porque tem mais espaço ao redor e, portanto, oferece menos possibilidade de contato; tentar utilizar os ônibus do relativamente recente sistema SITP, que, pelas dificuldades técnicas e políticas enfrentadas em sua criação, naquele momento era menos utilizado; caminhar, quando possível. Por outro lado, apenas os religiosos que fizeram *kariocha* podem abraçar ao *iyawó*. Os *abures* ou irmãos de religião, embora da mesma casa, não devem tocar, apenas podem cumprimentar do modo acima mencionado (com os braços cruzados colados ao peito, mas à distância) ou com um toque leve e rápido do punho fechado no punho fechado do *iyawó*.

Evitar o contato também causava estranheza nas pessoas, algumas podendo até se sentir ofendidas quando da evitação de entregar o dinheiro na mão em lojas, mercadinhos de bairro, etc., e que se entende como sendo de ‘má educação’. A prática de pagamento com cartão não é algo comum na Colômbia. Feito o contato, o apelo ao *efun*, comumente conhecido como *cascarilla*<sup>152</sup> (no Brasil, *pemba*) era uma espécie de proteção que pode ser usada antes ou depois

---

<sup>152</sup> Substância de cor branca e textura terrosa, feito de vários ingredientes, dentre os quais a casca de ovo de galinha, muito utilizada por várias *reglas* aqui mencionadas e associada com várias qualidades, como as de proteção e limpeza.



de ir para a rua ou subir num ônibus (como vi Juliana fazer em junho de 2015 quando fomos procurar um cabrito para uma cerimônia junto com Lucha). Evitar o contato físico e as fotos leva o *iyawó* a ter que explicar para as pessoas com quem vai ter um pouco mais de contato (no trabalho, em encontros, no colégio, na universidade e com a família) as razões daquilo a fim de evitar constrangimentos. Porém, pode haver pessoas que pensem que é um exagero. Foi Juliana quem me disse em conversa em fevereiro de 2016 que, numa reunião em que participava no ano anterior, uma colega tirou várias fotos dela com o celular e continuou mesmo escutando que não devia fazê-lo. Juliana conta que a colega sentiu que o celular superaqueceu e teve que soltá-lo, o que o levou a cair no chão; a mulher teve que esperar uns minutos para pegá-lo e, ao tentar ver sua galeria, descobriu que havia perdido todas as fotos que estavam no aparelho. Por outro lado, na prática um *iyawó* não pode controlar todas as situações e, assim, evitar o contato; além disso, cada um faz sua própria avaliação da situação de interação para permitir certa aproximação ou, até mesmo, para pensar que, em alguns casos, não é preciso explicar para uma pessoa que não deve abraçar ou tocar o *iyawó*. Como exemplo, podemos citar o caso de uma *iyawó* em cujo trabalho existia a possibilidade de escutar o depoimento de mulheres que experimentaram violências no marco do conflito armado. No momento de escutar a narração da violência exercida por grupos paramilitares a uma mulher e sua família, a *iyawó* sentia que a pessoa precisava contar aquilo, ser escutada e abraçá-la como funcionária que ficou para escutar sua história, chegando a pensar que talvez aquela fosse a única coisa concreta que a instituição que ela representava fazia por aquelas pessoas.

Ainda em relação com o contato físico, o *iyawó* não deve fazer sexo durante os primeiros dezesseis dias a partir da saída do *igbodún*. Espera-se que durante o ano de *yaboraje* a pessoa não seja ‘promíscua’, sendo o ideal que a pessoa tenha um parceiro ou parceira estável. Seja como for, o *iyawó* deve tomar banho após o ato sexual e se recomenda, de preferência, que o parceiro ou parceira também o faça. Justamente pela concepção do *yaboraje* como processo de ‘depuração’, tem-se o entendimento de que o *iyawó* pode estar exposto a energias que podem causar desequilíbrios, porém também se afirma que o parceiro ou parceira fica ainda mais exposto porque o *iyawó* está frequentemente ‘jogando fora’ o *osogbo* (coisas ruins) e, em todo caso, a cada mês realiza o ‘*rogamiento* de cabeça’. Isso liga-se também à concepção de que a limpeza espiritual funciona melhor quando as pessoas próximas também se limpam. É o que subjaz, por exemplo, à prática de limpeza com o misto de ervas lavadas numa bacia colocada na frente da *bóveda* espiritual no início das *misas espirituales* ou, também, à limpeza com o bicho que vai ser sacrificado e em que cada uma das pessoas que estão por perto vão passando

segundo a ordem de ‘maior’ a ‘menor’ religioso, ainda que o animal seja tenha sido ofertado por uma única pessoa para quem o *ebó* está sendo feito.

O ano de *yaboraje* é, também, um período com implicações na mudança de hábitos dos religiosos, como apontaram as *iyawós* de 2015 e como já escutei em várias ocasiões desde 2013. Embora muitas das restrições acabem no final daquele período, existem recomendações e restrições derivadas do *itá* de Mano de Orula e de *kariocha* (considerado mais detalhado) que se aplicam para o resto da vida. Não se trata das recomendações gerais, por exemplo, que são feitas para os integrantes da casa religiosa de Fanny Quiñones: vestir-se de branco ou com cores claras, não comer coco, evitar a chuva, sempre estar limpo para fazer qualquer ação religiosa, não ficar nu diante dos *guerreros*, Ochas, *bóveda espiritual* e outros seres presentes na casa. Trata-se, agora, de restrições que, caso não forem observadas, podem ter implicações ao *desenvolvimento* espiritual e até à saúde dos religiosos. Algumas são comuns aos filhos de um *oricha*: as filhas e os filhos de Yemayá, por exemplo, não podem beber nem oferecer álcool; em particular, as filhas de Yemayá não podem andar à noite na rua. Em relação às restrições alimentares, existem as básicas como não comer aquilo que é a comida que o *oricha* tutelar ou que protege a pessoa gosta. Além destas, existem as específicas de cada consulta oracular e que derivam da interpretação do *oddun* para aquela pessoa em particular, que podem ser mais ou menos exigentes e/ou abrangentes. Talvez o caso de uma restrição mais ampla seja o de Carmencita, que não deve comer ovo nem frutas de cor amarela nem vermelha. Como ela me disse, ‘ainda bem que existem frutas de cor verde’. Ela, assim como no ano de *yaboraje*, tem que ficar quinze minutos sob teto durante o meio-dia e pedir a bênção a Olofi pelo resto da vida.

Apesar das reações iniciais diante das restrições derivadas da leitura do *itá*, a maioria das pessoas supracitadas e outros integrantes do *Ilé* que escutei nos últimos anos afirma que chega o momento em que começam a perceber que observar as recomendações evita que tenham problemas de saúde, relacionamentos, etc., embora no início não entendam a lógica daquilo. Também, como eu já escutei em várias ocasiões de Fanny, pelo menos desde 2009, a *religião ioruba* ou o complexo Ocha-Ifá é uma religião da prevenção, portanto é muito importante conhecer as coisas ruins que poderiam acontecer e fazer alguma coisa para evitar que o mal aconteça. Como até é cantado nas canções de música popular cubana, ‘*no muere igual el que sabe que aquel no sabe ná*’.

No *Ilé Oggún* e Yemayá, em geral, escutei ao longo de vários anos que o ‘nome de santo’ e *óddun* dos diferentes *itá* não deviam ser revelados para pessoas que não fossem da casa. Da cerimônia de *kariocha*, o *iyawó* recebe também um nome ritual que é consultado com o

*oricha* e que, como aponta Cabrera (2009:34), não deve ser divulgado, em hipótese alguma, porque pode ser usado para atacá-lo. Cabrera também aponta a atitude de prevenção dos seus interlocutores em pesquisas feitas na primeira metade do século XX com religiosos afro-cubanos, assim como uma desconfiança para revelar algumas informações e, em geral, a evitação de facilitar a outros religiosos aquilo que poderia ser usado contra si, daí a dificuldade da autora de tirar fotos dos *fundamentos* de seus interlocutores (Cabrera 2009:17-18). No Ilé Oggún e Yemayá acontece algo semelhante com as fotos tanto de cerimônias quanto dos *fundamentos*. Não se trata apenas do que seria uma ‘profanação’, mas de uma exposição que essas pessoas consideram perigosa, além de desnecessária.

Para os *religiosos* o perigo pode estar em tudo lado, tanto no que se vê como no que não podemos ver. Há um conjunto de seres e forças mobilizadas consciente ou inconscientemente. Não se trata apenas da possibilidade de uma ação ritual feita com o fim de diminuir a força, perturbar ou até matar, mas também de outro tipo de forças: inveja, mau olhado, o desejo do infortúnio verbalizado, etc., registradas em tempos e contextos diferentes como nos trabalhos de Lydia Cabrera (2009) e Clara Flaksman (2014, 2018).

Agora lembro que entre os religiosos de outras casas que concordaram em falar comigo, antes dos encontros acontecerem me perguntaram quais as consagrações que eu já tinha feito. Houve momentos em que pensei que era para eles saberem se poderiam falar com mais ou menos detalhes, adequar a fala ao tipo de conhecimento que talvez eu tivesse sobre as *reglas* ou até porque preferiam falar com alguém com algum grau de familiaridade com os temas a serem tratados. Mas uma das pessoas com quem falei me fez pensar que não eram aquelas as únicas razões, e que também poderia ser que tanto os que evitaram falar comigo como os que aceitaram fizeram uma consulta com o *oricha* tutelar para saber se eles podiam ou não falar comigo. O fato de eu fazer parte de uma casa religiosa e de entrar em contato com alguns religiosos talvez tenha contribuído para a evitação não declarada de alguns religiosos afro-colombianos que eu conhecia há alguns anos.

Flaksman analisa sua experiência com as preocupações dos filhos de santo que conheceu durante sua pesquisa de campo em relação à possibilidade de serem vitimados por um feitiço, assim como aponta a inadequação dos conceitos ‘nossos’ para descrever realidades ancoradas em outras premissas (Flaksman 2014, 2018). Ali termos como ‘paranoia’ não conseguem dar conta de todas as avaliações, elementos e, acima de tudo, relações que os religiosos estão considerando ao desconfiar ou tomar atitudes a fim de evitar feitiços. Assim, entende-se que desconfiança e prevenção são disposições permanentes e necessárias para quem entende que o

mundo é formado por mais forças do que as que podem ser vistas a olho nu, porque sabe-se que outras pessoas também sabem operar com forças poderosas. Das pessoas próximas também é preciso se cuidar, não apenas porque podem expor sem querer informações que podem ser utilizadas por outros, como também pela decidida ação a partir de qualquer elemento em contato ou que seja constitutivo da pessoa: nome e data de nascimento, *oddún*, fios de cabelo, uma peça de roupa, etc., que podem ser utilizados na preparação de feitiços, *bilongo*, *ebbós* de ataque ou também *trabalho*. Como parte dessa atitude de alerta, a participação em *misas espirituales* e, eventualmente, em consultas oraculares pode ajudar a conferir por onde é que está vindo o *osogbo* (coisas ruins). Como visto, os *elekes*, Ósun, *ildé* também podem alertar sobre possíveis infortúnios.

Por outro lado, como já escutei Fanny dizer em várias ocasiões e de uma maneira concisa, ‘o ideal é viver de acordo com o que o *itá* fala, para se ter uma vida mais tranquila e melhor’. Assim, o *itá* é um conjunto de feitos, orientações e possibilidades. Nesse sentido é que se entende que ela frequentemente recomende aos afilhados e afilhadas reler o *itá* tanto de Mano de Orula como de *kariocha*, até porque a leitura não é sempre igual. Com experiência e mais conhecimento nessas práticas a pessoa tem mais elementos para entender a mensagem e para prestar atenção em coisas que talvez tenham passado despercebidas em leituras anteriores. Eu vi Fanny fazer isso entre setembro e outubro de 2016 quando se aproximava o momento dela se apresentar no trabalho com o programa de Sociologia da Universidade do Pacífico na cidade de Buenaventura. Vi várias pessoas do *Ilé* chegarem para se sentar com ela e fazer a leitura das anotações que cada um tinha no caderno. Eu também o fiz. Aquele era um momento para tirar dúvidas sobre o *oddun* de cada pessoa, as recomendações que haviam sido observadas, as obras que haviam sido feitas e as que estavam pendentes, entre outros assuntos.

Isso diz respeito à relação entre madrinha e afilhados, que parece ganhar uma qualidade diferente após a iniciação em *regla* de Ocha. Não é apenas a relação entre madrinha e afilhados, é também entre religiosos ‘mais velhos’ e os ‘mais novos’, porque de uma ou outra maneira aqueles participaram no processo de iniciação do *iyawó* ou, também porque, pelo compartilhamento de tempo, experiências em cerimônias e em outras atividades, acabam se aproximando. Mas, sem dúvida, com a madrinha há uma relação de uma qualidade diferenciada, já que ela ‘bota a mão na cabeça’ da pessoa, o que é, como disse Fanny, uma ‘responsabilidade muito grande, porque trata-se da vida daquela pessoa’. Além disso, a madrinha conhece os *itás* de cada afilhado porque esteve presente neles e, desse modo, conhece informações, fatos e detalhes íntimos da vida deles, o que se soma ao que ela já pode ter sabido pela relação

construída ao longo de anos, como foi na maioria dos casos. Assim, no processo mencionado até aqui (aproximação, consagrações e *yaboraje*), a pessoa muda de status dentro do grupo religioso, fortalece, qualifica a relação com a madrinha e, também, se vê diante de novos deveres. Durante esse processo, aos poucos e de maneira concreta a pessoa vai entendendo que a obediência é um princípio básico das relações entre religiosos ‘mais velhos’ e ‘mais novos’. Também, além do progressivo envolvimento com essas práticas religiosas, a pessoa vai aprendendo a se relacionar com uma comunidade religiosa e, ao mesmo tempo, vai conhecendo, se habituando e convivendo com um conjunto de seres que a acompanham e que têm uma presença física na casa.

Assim, com a iniciação, *asiento* ou *kariocha* surge uma ‘nova subjetividade’, nasce um sujeito diferente, uma nova pessoa, que se completa com a dos os *égguns* coroados e os que formam o quadro espiritual, assim como com os *orichas*, tanto o tutelar quanto com os outros que recebe durante a iniciação (Castro 2010:67, 2015:81). Essa ideia é análoga à noção de pessoa no candomblé estudada por Goldman, no sentido de que a pessoa no candomblé é feita ao longo de sua *feitura*, de acordo com as entidades que fazem parte de sua cabeça (Goldman 2004). Por outro lado, pelo que escutei ao longo dos últimos anos, o que se busca com a iniciação em *regla* de Ocha é ‘fortalecer o caráter’, o que não é apenas ser responsável e ter consciência de seus atos ou fortalecer o Ego. Trata-se de entender qual é a missão de vida que a pessoa veio fazer nesse mundo, o que decidiu antes de vir para esse mundo e do que se esqueceu na passagem para esse plano, o que passa por entrar em contato com os sistemas oraculares, especialmente Ifá, para conhecer o *oddun*, que é o código que contém os detalhes dessa missão, assim como para conhecer o *oricha* que ajudou a pactuar no céu o destino escolhido antes da pessoa nascer, que é seu guia ou protetor na terra e por meio do qual fará a conexão com a divindade suprema Olofi (Castro 2015:81). Pode-se entender, seguindo Goldman (2009), que se trata de um processo de revelação e de intensificação de uma relação previamente existente. Ou seja, a pessoa se transforma em algo que, no fundo, sempre foi. Ao final, o que se busca nesse processo de conexões com uma multiplicidade de seres e relações com uma família religiosa, a constante revisão dos *odduns* dos diferentes *itás* para a ‘formação do caráter’ é, acima de tudo, saber como orientar a vida, se preparar para a morte e procurar ser uma boa pessoa.

O ano de *yaboraje* se encerra com a festa de aniversário de santo, iniciação ou *kariocha*. Como pude acompanhar em campo e como soube de outros *iyawós* em anos recentes no Ilé Oggún e Yemayá como casa religiosa de Ocha-Ifá, os neófitos são orientados a continuar

naquela condição por mais dezesseis dias, o que seria, como me disse Carmencita, uma homenagem a Ifá e aos dezesseis *odduns* principais<sup>153</sup>. A festa de santo, como já mencionado, é um momento de ansiedade, apreensão e grande tensão para os *iyawós* porque nela é realizado o ritual de ‘dar coco aos santos’. É o momento em que todos os *santos* ou Ochas falam pela segunda vez sobre o comportamento do *iyawó* durante o ano de *yaboraje*. Também é o momento em que eles ‘abrem os olhos’ e reconhecem o lugar que vai ser sua casa. Nas festas religiosas, entre elas a festa de aniversário de santo, podem ser observadas expressões pontuais da senioridade, da relação entre religiosos ‘mais velhos’ e ‘mais novos’, assim como uma parte da dinâmica de relação e trabalho no *Ilé*.

### 3.5 Festas

As festas de aniversário de santo são muito parecidas com outras festas para os *orichas* aos quais o *Ilé* de Fanny presta homenagem: Elegguá no dia 13 de junho (dia de santo Antônio); Yemayá e Ochún numa data próxima aos dias 8 e 12 de setembro (Virgem de Regla e da Caridad del Cobre); festas de aniversário de santo, no caso de Fanny e Mateo no dia 15 de dezembro, assim como a de outros afilhados a partir daquela data. Nas festas de Ocha realizadas no apartamento de Fanny, monta-se um altar ou *trono* colocando em lugar alto e de destaque o *oricha* de cabeça do *religioso*, assim como Obatalá, que sempre deve ficar no lugar mais alto. Todos os *santos* ou *orichas* do *religioso*, que geralmente estão em sopeiras, são colocados no altar. O altar é montado na sala da casa, lugar em que geralmente eles estão, ou num lugar com espaço suficiente para receber pessoas. O *trono* deve ter um ‘céu’, feito com tecidos pendurados no teto; as paredes de fundo e de um dos lados podem ser cobertas com tecido; há uma estrutura – também coberta por tecidos – em que são colocadas as sopeiras dos *orichas* a alturas diferentes; o chão é coberto com esteiras que servem de base aos apoios dos *orichas*, assim como também é o espaço em que são colocadas comidas, frutas, doces, bebidas e outros presentes para eles. As *sopeiras* são cobertas por tecidos e adornadas. O *trono* com a estrutura

---

<sup>153</sup> Entende-se que o corpo literário de Ifá guarda a sabedoria sobre cada coisa existente no universo codificado com base no sistema binário dos dezesseis *odduns meyis* ou *mellis*, que em igual número representam os dezesseis primeiros reinados no início dos tempos em Ilé Ifé, cidade sagrada dos iorubas. Os *odduns* têm uma organização hierárquica, sendo os primeiros dezesseis os principais, que se combinam até chegar ao número de 256 *odduns* que compõem o corpo literário. Cada *oddun* contém um número de *pataquís* ou histórias míticas, um tema principal, explicações sobre nascimento de coisas existentes, os *osogbos* (coisas ruins) e *irés* (coisas boas), as cantigas, rezas, *ebbós* e prescrições necessárias para o equilíbrio e harmonia do indivíduo. Os tratados de Ifá são compêndios das combinações dos *odduns* e são de um grande tamanho. Para que um homem tenha passagem para Ifá, afirma-se que deve ‘tirar’ três ou mais *odduns meyis, mellis* ou principais. No caso dos *babalawos* Mateo e Gustavo foram oito e cinco, respectivamente.

descrita é o que vi montado no apartamento de Fanny; no caso de afilhados dela e de outras festas que pude acompanhar entre 2015 e 2016 os tronos tinham a mesma estrutura, embora alguns com um tamanho diferente, outros sem o ‘céu’.

Nos *tronos* montados na casa de Fanny, os mais vistosos que vi entre 2015 e 2016 nas festas que acompanhei utilizavam tecidos que ela guardava em várias sacolas no armário do quarto. São tecidos de várias texturas, qualidades, cores, matizes e tamanhos. O ideal é que sejam as afilhadas da madrinha que tomem conta da montagem deles e, por haver *iyawós* naquele ano, esperava-se que fossem estas que tomassem conta dos *tronos*. Em todos os casos, a ideia era montá-los até o dia anterior à festa. Devido aos compromissos de trabalho das *iyawós* naquele ano e da maioria dos afilhados de Fanny, apenas algumas pessoas se prontificaram para assumir a tarefa. Na maioria das ocasiões, Carmencita conseguia chegar no final da tarde ao apartamento de Fanny e junto a um pequeno grupo de pessoas (sempre renovado: Jhon Edward, Liliana, Angélica, Mateo, Gustavo, entre outros) começava a tarefa. Eu participei da montagem de quatro deles na casa de Fanny em 2015. No meu caso e de Jhon Edward, com consagrações, mas sem *kariocha*, tínhamos o cuidado de não estar sob o ‘céu’ após este ser erguido já que, pelo que havíamos ouvido, com essa ação poderíamos ‘ficar presos’ para a iniciação em *regla* de Ocha, o que não deixava de ser motivo de preocupação, porque entende-se que se a feitura não for feita num período de tempo de até um ano, os *orichas* podem não gostar daquilo, e poderíamos ter problemas no *desenvolvimento* (espiritual e material). E mesmo que evitássemos ficar sob o ‘céu’, isso aconteceu várias vezes, já que não havia outras pessoas naqueles momentos para ajudar a fixar os tecidos no texto do apartamento.

Embora tivéssemos a boa intenção de contribuir, a verdade é que não tínhamos habilidade, muito senso estético e, ao final, quando parecia que havíamos conseguido fazer um bom trabalho, a madrinha Fanny fazia alguma observação pertinente sobre a estrutura e aí tudo começava de novo, até que chegava Sami. Ela tinha habilidade, criatividade, tinha em mente vários critérios de montagem que as outras pessoas não tínhamos e até conseguia – com ajuda da espontânea equipe, é claro – fazer a montagem do *trono* na terceira parte do tempo. Além disso, espera-se dos religiosos ‘mais religiosos’, sejam eles *iyawós* ou não, que se encarreguem da montagem do trono da *yubona/iyugbona*, ou seja, da pessoa que cuidou do *iyawó* durante o tempo que esteve no *igbodún*, que é uma pessoa com *kariocha* e com a permissão ritual para acompanhar as cerimônias e até para iniciar outras pessoas, se o *itá* assim o recomendar. Mas eu soube de alguns religiosos ‘mais novos’ que não montaram o *trono* da *yubona* por problemas de relacionamento, o que, além de ser visto como uma desobediência ao código do *Ilé* sobre

comportamento entre *religiosos* ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ na *regla* de Ocha, é também lido como mau comportamento diante do *oricha* tutelar do *religioso* ‘mais velho’, do qual se diz que em algum momento pode se expressar a respeito da situação, muito possivelmente no momento de ‘dar coco aos santos’<sup>154</sup>.

Como Fanny me disse em várias ocasiões nos últimos anos, as sopeiras são cobertas de modo a não expor os *santos* à vista das pessoas tanto para evitar a ‘profanação’ quanto por evitar a captura da imagem em algum aparelho eletrônico com fins de publicação em redes sociais e, por essa via, que algum *trabalho*<sup>155</sup> possa ser feito contra a pessoa. No caso das festas realizadas por Fanny, por seus afilhados e afilhadas, assim como outras a que pude comparecer, evitava-se que as pessoas convidadas tirassem fotos dos *tronos*. Entre os integrantes do Ilé Oggún e Yemayá algumas até eram tiradas e compartilhadas via e-mail ou WhatsApp, mas não lembro que fossem publicadas em redes sociais, justamente por estrita proibição dos *religiosos* ‘mais velhos’. Em geral, nesse Ilé não são permitidas fotos dos rituais nem da presença física dos *orichas* e outros seres com os quais os religiosos convivem. É por isso que nessa tese as imagens de apoio sobre os objetos religiosos não estão presentes<sup>156</sup>. Apenas posso dizer que os *tronos* compõem um belo quadro a partir das várias tonalidades de um conjunto pequeno de cores (as dos *orichas* homenageados), alguns adornos, os presentes – entre eles, alguns doces – colocados na esteira e os instrumentos para a saudação aos *orichas*.

Uma homenagem ao *oricha* Orula é prestada no dia 4 de outubro, em que um *trono* pode ser montado, mas é muito menos elaborado: não tem ‘céu’, as paredes não são cobertas e não há base formada com esteiras. Não é propriamente uma festa, já que não há música ao vivo, dança, comidas, convidados e um horário para sua realização. De todo modo, espera-se que os afilhados de Gustavo e Mateo compareçam naquele dia para levar um coco, duas velas e um *derecho* (dinheiro coberto com papel) colocados num prato de cor branca e, no dia do santo, fazer a saudação ao Orula destes padrinhos. No caso das festas supracitadas, especialmente as de aniversário da madrinha, os afilhados – mesmo aqueles que apenas receberam fios de conta – devem visitar a madrinha oito dias antes da festa e levar a vela, os dois cocos, o *derecho* e apresenta-lo aos pés do *oricha* tutelar da madrinha. Assim como no caso de Orula, esse é um

<sup>154</sup> ‘Dar coco’ ao *santo* ou *oricha*, em que é feita uma consulta para perguntar ao *oricha* principal e aos outros que a pessoa recebeu a respeito do comportamento do iniciado durante aquele ano.

<sup>155</sup> ‘*Ebbó*’, ‘obra’ e ‘trabalho’ são termos usados para diferenciar a intencionalidade da ação ritual. O primeiro e o segundo podem ser uma oferenda ou uma limpeza ritual, o último é um termo utilizado para se referir a ações mal-intencionadas (ver Castro 2011).

<sup>156</sup> Ao leitor curioso, recomendo o livro de arte fotográfica de Garoutte e Wambaugh (2007), assim como os trabalhos de Brown (2003) e Castro (2010).



momento em que se pede que o *oricha* abençoe a madrinha ou padrinho e, também, a pessoa aproveita para pedir a bênção e o auxílio dele. A pessoa apoia os joelhos no chão, segura o prato com as palmas das duas mãos, aproxima-o da testa, olha para o *oricha*, sendo opcional falar com ele em voz alta; ao terminar leva o prato à altura da boca, dá um beijo na borda do prato e o coloca aos pés do *oricha*. No caso do Oggun de Fanny, o prato é colocado no chão em que se apoiam os pés do grande caldeirão que contém as *ferramentas* desse *oricha*. No caso de Orula, que ficava apoiado na parte de cima de uma chaminé e que forma uma área relativamente ampla, o prato era colocado ao lado dele.

O ideal é fazer a festa no dia do santo. Mas, caso caia em dia útil e pela dificuldade de fazer festas no apartamento durante a noite, a festa pode ser adiantada ou adiada, geralmente, para o sábado mais próximo. Durante o ano de 2015, Fanny tinha compromissos de trabalho aos sábados até meio-dia; outras pessoas do *Ilé* também tiveram. Assim, as festas que pude acompanhar geralmente começavam por volta das 16 horas e acabavam, quando tarde, à meia-noite. Assim foi nos casos de todas as festas a que compareci, feitas tanto por pessoas do *Ilé* quanto por pessoas de outras casas, já que na cidade existem leis muito estritas em relação ao volume e aos horários de realização de atividades tanto em áreas residenciais quanto em áreas comerciais.

As festas para Elegguá, Yemayá e Ochún iniciam propriamente com a ‘consagração’ feita por um ‘maior’ religioso, especialmente por um *babalawo*. Nesses casos, o *babalawo* oferece água numa *jícara* (cuia), no procedimento já mencionado, acompanhado de uma reza em língua ioruba, apoiado nos joelhos e nas mãos sobre uma esteira colocada na frente do altar. Enquanto o *babalawo* realiza a abertura ritual da festa, os religiosos presentes devem colocar a cabeça no chão como sinal de respeito por ‘uma coroa (a do *babalawo*) que desce ao chão’. Após aquela abertura, os músicos podem começar a tocar. No caso das festas de aniversário de santo, há um passo a mais, que é conhecido como ‘dar coco aos santos’. Como já foi mencionado, esse procedimento, que pode ser realizado por um *babalawo* ou por um *santero* (*iyalocha* ou *babalocha*) que pode ser a madrinha ou o padrinho, é de grande tensão, especialmente para o *iyawó* que, em seu primeiro aniversário de iniciação, tem seu comportamento avaliado pelo que fez durante o ano. O procedimento consiste em perguntar a cada *ocha* recebido na iniciação a respeito do comportamento do *iyawó* durante o ano de *yaboraje*. O primeiro a ser consultado é Elegguá e o último é o dono do *orí* da pessoa.

Para a consulta são utilizadas as chamadas ‘*vistas*’, ou seja, quatro pedaços da polpa do coco devidamente arredondadas, uma parte branca (côncava e interna) e a outra escura (convexa

e externa). As ‘vistas’ são colocadas no chão (a parte escura em contato com o chão) e na frente do *trono*. O ‘maior’ religioso se inclina sem se agachar e coloca a mão esquerda (com os dedos unidos) sobre o lado branco de um pedaço, a mão direita sobre a esquerda é levantada e dirigida em direção ao *oricha* no momento em que uma frase é dita e é acompanhada por um coro dos religiosos presentes. O procedimento se realiza com cada uma das vistas, de esquerda para direita. Após isso o religioso ‘mais velho’ pega dois pedaços em cada mão, realiza um movimento de passar a mão direita sobre a esquerda e vice-versa enquanto diz outra frase e, no final, deixa cair as ‘vistas’ no chão. A depender da posição em que ficam as ‘vistas’ (os lados branco e escuro) é formada uma resposta (positiva ou negativa) e, segundo a figura que forme o conjunto de vistas, outros elementos são considerados para interpretar a mensagem. As respostas padrão são: *Eyefe/Eyife*, dois pedaços pelo lado côncavo e branco e dois pelo lado oposto (resposta afirmativa, com ‘firmeza’); *Itawa*, três pedaços de coco pelo lado côncavo e um pelo lado oposto (resposta afirmativa, mas que deixa dúvida); *Alafia*, todos os pedaços brancos para cima, que é interpretada como uma resposta afirmativa, de sucesso e que não deixa dúvidas; *Okana*, três pedaços pelo lado convexo (parte escura e externa) e um pelo lado côncavo, resposta negativa, a pergunta se repete até obter uma resposta afirmativa, se continuar sendo negativa, aponta um mau augúrio; *Oyeku/Oyekun*, todos os pedaços pelo lado convexo (escuro), resposta negativa, nesse caso as ‘vistas’ são colocadas no chão e ‘refrescadas’ com água, para depois serem jogadas fora e substituídas por outras novas que são lançadas de novo, e se pergunta ao *oricha* se aquela resposta tem a ver com morte, problema com justiça ou doença. Entre uma consulta a um *oricha* e outro, pequenos pedaços da polpa das ‘vistas’ são retirados com a unha do dedo e colocados ou jogados ao *oricha* que vai ser consultado.

Justamente pela importância do ritual de ‘dar coco aos santos’ foi que no ano de 2015, após a festa de Fanny e Mateo no dia 15 dezembro, o *trono* que geralmente é mantido durante alguns dias foi rapidamente desmontado para que fosse montado o *trono* para a festa conjunta de Carmencita e Liliana no dia 22 de dezembro. A decisão de realizar a festa no apartamento da madrinha Fanny deveu-se ao fato da data ser a mesma para as duas *iyawós* e, principalmente, pela impossibilidade de a madrinha ‘dar coco aos santos’ em duas festas no mesmo dia devido às distâncias entre os três lugares de moradia (Fanny, Carmencita e Liliana), pelos compromissos de trabalho de Fanny naquele dia e pelas já mencionadas dificuldades colocadas pelos meios de transporte em Bogotá. Pelas mesmas razões, durante aqueles dias Angélica e Sami também fizeram a festa delas no apartamento de Fanny. Juliana, cuja data de aniversário é 19 de dezembro, preferiu fazer a festa no apartamento em que ela mora ao sul da cidade.

Realizar uma festa conjunta é uma ação muito prática no caso de pessoas que entraram ao mesmo tempo no *igbodún*, como os casos mencionados aqui. Recentemente, no dia 22 de dezembro de 2018, Angélica, Sami, Carmencita e Liliana realizaram a festa no apartamento desta última, justamente para poder contar com a presença da madrinha e do ritual de ‘dar coco aos santos’.

Após a consagração do *trono* e de ‘dar coco aos santos’, podem começar as saudações aos *orichas* por parte das pessoas presentes na festa, seguindo a ordem de ‘maior’ a ‘menor’ em tempo de iniciação e consagrações, sendo os *aleyos* os últimos a fazer a saudação/pedido, caso queiram. A saudação dos *religiosos* é feita de duas maneiras sobre a esteira estendida na frente no *trono*. Numa delas, as pessoas que são filhas de *oricha* masculino – sejam homens ou mulheres – se deitam, de bruços, os braços colados ao corpo. Ao terminar de falar com um ou vários Ochas utilizando maracás, sino, agogô e outros instrumentos para se apresentar a eles, a pessoa põe seu rosto na esteira e beija-a. Na outra, os filhos de *oricha* feminino – sejam homens ou mulheres – se deitam primeiro sobre um dos lados e depois sobre o outro, apoiando a cabeça na palma da mão com o cotovelo apoiado na esteira ao mesmo tempo em que as pernas são levemente recolhidas, os pés estendidos, e a mão que fica livre se apoia no quadril. Nessa segunda forma, a saudação dos homens se diferencia do das mulheres porque eles fecham os punhos.

A ideia é que os *religiosos* ‘mais velhos’ levantem os ‘mais novos’ da esteira colocando antes as palmas das mãos abertas e cruzadas (superpostas uma na outra, sendo depois revezadas) sobre os ombros da pessoa fazendo três toques, acompanhados de uma frase de bons desejos dita em ioruba. Levantar a pessoa da esteira é expressão de respeito em relação ao ‘menor’ religioso, além de ser uma ação em que o ‘maior’ religioso compartilha seu *aché* com o *religioso* ‘mais novo’. Já no caso dos *aleyos*, estes apenas têm que apoiar os joelhos sobre a esteira recolhida e fazer a saudação a um ou mais *orichas* utilizando os instrumentos para a comunicação com eles. Os *aleyos* não são levantados do chão. Durante o andamento da festa, à medida que chegarem outros *religiosos*, uma pausa pode ser feita na música e dança a fim de permitir que estes façam a saudação aos *orichas*. A partir daí as pessoas podem colocar os presentes levados para a festa sobre as esteiras.

Nas festas costuma-se oferecer comida acompanhada de bebida, que são servidas ao final da festa. Em várias ocasiões, nos dias anteriores houve rituais em que animais foram oferecidos em sacrifício. Aqueles que não foram utilizados em limpezas das pessoas podem ser consumidos no dia a dia e também podem ser utilizados para preparar a refeição que será

oferecida na festa. Já os animais utilizados em limpezas não devem ser consumidos e seu destino final é perguntado ao *oricha* para quem foram sacrificados, podendo ser o lixo (não pode ser da casa do *religioso*), a *manigua* (mata), rio ou terra. Um cabrito oferecido por Fanny a pedido de Oggún após uma consulta com Ifá foi utilizado no preparo de uma refeição posteriormente oferecida na festa de Elegguá em junho de 2015. No caso das comidas do *oricha* de cabeça, a pessoa que realiza a festa se abstém de comer a refeição oferecida, alimentando-se de outros ingredientes.

Novamente, espera-se que nas festas organizadas pela madrinha os afilhados e afilhadas contribuam com o que for possível para eles: limpeza dos animais, preparo da refeição ou de uma parte desta, montagem do *trono*, arrumação da casa, asseio da casa antes e depois da festa (sala, cozinha, área em que são realizados os *ebbós*). Embora se diga que isso faz parte da obrigação religiosa dos integrantes da casa em relação à madrinha, na prática eu vi que geralmente eram as mesmas pessoas, a maioria sendo mulheres e pouquíssimos homens, que dividiam as tarefas. Em todo caso, dos *iyawós* sempre se espera que sejam os primeiros a contribuir com os preparativos. Mas também não vi grandes cobranças da presença de algumas pessoas que, como pude perceber, não se caracterizam por serem solidários nesse tipo de caso ou, também, que podem aparecer mais perto da hora de algumas cerimônias, talvez porque escolham bem de que tipo de atividades participam ou até porque possam pensar que a participação nos preparativos e no pós-festa não seja visto como parte do trabalho religioso. E pelo que vi, em geral, esse era mais o caso dos homens.

Durante a festa, bebidas alcoólicas podem ser servidas, caso a pessoa que realiza a festa não tiver restrição de oferecê-las. No caso das filhas de Yemayá (Sami, Juliana, Carmencita, Liliana), que não devem consumi-las e por não as terem oferecido nas festas de aniversário de santo realizadas por elas entre 19 e 22 de dezembro de 2015, não devem oferecê-las pelo resto da vida. Porém, outras pessoas levaram álcool. Nesses casos, o que elas não devem fazer, e de fato não fizeram, é servi-lo e entregá-lo às pessoas. As bebidas podem ser destiladas (rum, aguardente, etc.), vinho ou cerveja; o conteúdo dos destilados pode ser colocado em uma *jícara* (cuia) ou em um copo – que, nas festas que acompanhei, era descartável. Na festa para Elegguá que Fanny realizou em junho de 2015, ela presenteou as pessoas com uma pequena *jícara*, presa por um fio num dos extremos e que podia ser pendurada no pescoço. Aquela era uma lembrança, mas com propósito utilitário; a ideia era que as pessoas as levassem para as futuras festas, mas não foi isso o que aconteceu.

As festas são públicas, no sentido de que pessoas que não integram o *Ilé*, de preferência *religiosos*, são convidadas. Padrinhos e afilhados no ano de *yaboraje* podem ser convidados e são geralmente muito bem recebidos. Os integrantes do *Ilé* podem ter convidados previamente informados à madrinha ou à pessoa que oferece a festa. Na maioria das festas que acompanhei até agora, feitas por membros do *Ilé*, poucas pessoas foram convidadas. Mas, em geral, nas festas realizadas no apartamento de Fanny, além do comparecimento da maioria dos afilhados e afilhadas, havia uma presença numerosa de convidados não *religiosos* (*aleyos*). Nelas, não pode faltar a música religiosa dedicada aos *orichas*, de preferência tocada e cantada por músicos ao vivo. Nas festas realizadas na casa de Fanny, os músicos se localizavam ao lado do *trono*.

Durante o ano de 2015 a base era formada pelo cantor das cantigas, acompanhado do toque do sino ou da *clave*, assim como de dois percussionistas que tocavam *congas* e o chamado *cajón* (peruano), ao que eventualmente podia se somar uma outra pessoa tocando qualquer instrumento de percussão menor. Quem puxava as cantigas era Leo Sosa Fuentes, homem negro, ator, cubano e *religioso*, com *kariocha*, *omo* Ochún. Da percussão tomavam conta Lucha e Jhon Edward, um casal de jovens negros colombianos integrantes do *Ilé*; ela filha de Obatalá e recém iniciada (janeiro de 2019); ele é filho de Yemayá e espera passar pelo *kariocha* em algum momento. Os instrumentos tocados por Lucha e Jhon Edward não são os utilizados geralmente nas festas religiosas (*ilú batá*<sup>157</sup>), não são os de *fundamento*, ou seja, não são *consagrados*. Para tocar os de *fundamento*, os percussionistas devem passar pelo ritual chamado ‘jurar-se em *añá*’ (a divindade que habita no tambor), que é realizada apenas para homens. Os tambores também devem ser consagrados. Após consagrados só podem ser utilizados em cerimônias.

As cantigas são em língua ioruba, sendo as primeiras e as últimas para Elegguá, porque é ele que abre e fecha os caminhos, festas, rituais. As cantigas, pelo que me disse Fanny em várias ocasiões, são rezas cantadas e musicalizadas. Elas geralmente têm um refrão, o qual espera-se que ao menos os *religiosos* presentes repitam, o que nem sempre acontecia porque as cantigas ainda são desconhecidas apesar de identificadas enquanto executadas e também porque, junto com as rezas dos rituais, são uma das coisas mais difíceis de aprender.

Durante a festa espera-se que as pessoas presentes, especialmente os *religiosos*, dançam na frente do *trono*. A ideia é que a maioria das pessoas se mexa. Existe uma ordem de

---

<sup>157</sup> *Ilú batá*: família de tambores sagrados, também conhecidos como tambores de *fundamento* na *regla* de Ocha. Diz-se que no seu interior mora uma divindade conhecida como *Añá*. Quando não são consagrados em cerimônia, são considerados profanos ou *aberikulá*. São três, de tamanhos diferentes: o maior, chamado de *Iyá* (mãe), o mediano, *Itótele* (menino grande), e o menor, *Okónkolo* (menino pequeno).

aproximação em relação ao trono: os *iyawós* devem dançar na frente do altar, o mais próximo possível. Logo vêm os religiosos ‘mais velhos’ e os ‘mais novos’, o que se define pelos critérios de anos de iniciação e consagrações: pessoas com *kariocha*; os que receberam *awofakan*, *ikofá* e *guerreros*; por último, os que têm fios de conta. Não havendo *religiosos* de outras casas presentes na festa, espera-se que os integrantes do *Ilé* sejam quem ocupe o espaço na frente do altar na ordem mencionada e quem diga aos convidados não *religiosos* para dançarem atrás deles<sup>158</sup>. Houve momentos em algumas das festas realizadas no apartamento de Fanny em 2015 em que integrantes mais experientes do *Ilé* pediram em reiteradas ocasiões para os *aleyos* dançarem atrás dos *religiosos* da casa. Mas aquilo era mais difícil de controlar, sobretudo nos momentos em que havia mais pessoas na sala dançando, circulando, levados pelo ritmo no pouco espaço que encontravam entre uma pessoa e outra e ocupando o espaço deixado por algum *religioso* que saía da pista de dança. Nas que se seguiram, após ter acontecido isso numa das festas, explicou-se no início às pessoas qual ia ser a dinâmica da festa e por que os não *religiosos* deviam ficar atrás dos *religiosos*, mas no andamento da cerimônia isso voltava a acontecer.

Quando se aproxima o momento do encerramento, nos casos mencionados devido ao horário, uma pessoa com consagrações –de preferência uma filha de Yemayá– pega um balde com água, flores do *trono*, frutas, moedas, entre outros elementos ofertados na festa, vai fazendo giros segurando o recipiente, sai pela porta do apartamento e joga na rua numa esquina o conteúdo, logo em seguida retorna e ao entrar na sala corre para colocar o recipiente virado contra o chão. Justo naquele momento acaba a festa religiosa. A partir daí, pode começar ou não uma festa não religiosa, com música que pode ser dançada a dois, sem as regras de comportamento observadas durante a festa religiosa. No caso das festas que acompanhei na casa de Fanny e de outras pessoas do *Ilé*, quando chegava esse momento, a maioria das pessoas já estava muito cansada, especialmente os integrantes da casa que participaram dos preparativos desde o dia anterior, ou até mesmo dias antes, ou chegaram de manhã cedo.

Após a festa, mesmo com trabalho pela frente (varrer, empurrar móveis, lixo para catar, louça para lavar, etc.), para o grupo que participou nos preparativos era um momento para comentar o andamento da festa, para falar sobre coisas que experimentaram, para os *iyawós* compartilharem a experiência da consulta aos *orichas*, escutar explicações sobre eventos acontecidos na festa e que apenas são faladas para os mais próximos. Também era o momento

---

<sup>158</sup> Flaksman (2014:93) registra a mesma ordem entre os dançantes do xirê no tereiro de Gantois em Salvador, Bahia: primeiro os mais velhos e depois os mais novos.

de descontraír e rir com as *histórias* do dia, assim como conhecer mais um pouco sobre os *abures* do Ilé.

Pelo que pude ver, cada atividade realizada exige dedicação, tempo, trabalho, e entende-se que todas são importantes para que a festa seja possível. Além disso, participar nos preparativos da festa faz parte do processo de aprendizado sobre os rituais necessários para a realização da festa – alguns comuns a outras cerimônias –, sobre os modos em que se expressa a relação entre religiosos ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ e sobre as razões cosmológicas que estão presentes em cada ação realizada. No processo, é possível ir conhecendo os integrantes do *Ilé* através de seus *itás*. E para quem quer ‘aprender a religião’, como disse Fanny, os preparativos são experiências ricas, já que as ações são explicadas para os ‘mais novos’. São as ocasiões em que, nas pausas das atividades, os ‘mais velhos’ dedicam um tempo para ‘falar sobre religião’ e recorrer às conexões mais gerais das ações com a cosmologia. No meu caso, à medida que eu participava das consagrações, eu começava a participar ou, pelo menos, estar presente em situações e rituais que eu desconhecia ou das quais apenas havia ouvido falar: ‘dar consentimento ao *oricha*’, em que se recita uma extensa *moyuba*, e o procedimento para ‘cerrar as esquinas’<sup>159</sup>, para não ter problemas de nenhum tipo durante o andamento da festa.

### 3.6 Família religiosa

Assim, prática e convívio estão na base do ‘aprendizado’ de uma ‘tradição’ por parte dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá que não está nos livros já escritos por religiosos ou por etnógrafos, que é cheia de rezas, procedimentos, objetos, manipulação de forças, desenvolvimento de relações com seres espirituais de variadas ordens, entre outros, em que os detalhes são muito importantes. O envolvimento com essas práticas religiosas também implica o compromisso de manter o segredo. Para o aprendizado, também é importante o exercício permanente da memória, da retentiva; obviamente, uma participação frequente nos rituais e uma interação mais próxima com os ‘mais velhos’ pode contribuir com esse objetivo. Assim, a senioridade (relativa) entre os integrantes do *Ilé*, especialmente entre aqueles que não são a *Iyalocha* e os *Babalawos*, não é garantia de aprendizado, é preciso também disposição, participação e retentiva, que são possíveis só com prática. Para o etnógrafo, pelo menos no caso específico do Ilé Oggún e Yemayá, as condições são as mesmas para a realização do trabalho

---

<sup>159</sup> Um procedimento com um sentido parecido foi registrado por Ordep Serra nos terreiros de umbanda “cruzados”, e que envolve sacrifícios e cânticos especiais, pelo menos quando se realiza uma *gira de Exu* — a quem se pede, então, “para abrir o terreiro e fechar a rua” (Serra 2001:228, aspas duplas no original).

de pesquisa: prática, convívio e segredo. Para o etnógrafo a retentiva não é um assunto menor, já que as cerimônias são longas, cheias de detalhes, participar delas é a única possibilidade de estar nelas, também não é permitido fazer qualquer tipo de registro sonoro ou visual.

Os ritmos de cada pessoa são diferentes, por isso nem todos têm a mesma experiência acumulada. Sei de pessoas que com o mesmo tempo de participação em várias das cerimônias não sabiam fazer alguns procedimentos, porque não os tinham feito com frequência, apenas os tinham visto. O fazer é importante para fixar na memória corporal os inúmeros procedimentos para fazer, por exemplo, um *'rogamiento de cabeça'*. Vi Fanny chamar as afilhadas e afilhados para comparecerem ao apartamento dela no segundo semestre de 2016 para treinarem fazendo o procedimento com alguns dos *abures* do Ilé. Além da dimensão da prática, do fazer, há coisas que é mais difícil de conhecer: as cantigas em ioruba e as interpretações de cada procedimento ritual feito a partir da cosmologia. Além disso, nem tudo é dito ou explicado sempre que se pergunta, porque há coisas que não são compartilhadas com aqueles que não passaram pelas cerimônias. É necessário saber escutar e ler os gestos dos *'mais velhos'*. Assim, junto à prática, convívio e segredo, também o tempo deve ser considerado. Pode-se pensar num processo de conhecimento ou *aprendizado* aos poucos (Machado 2013) ou, como bem aponta Goldman (2006:24) com a expressão *'catar folhas'*, como processo característico no *'aprendizado dos meandros do culto do candomblé'*, em que o interessado *'deve ir reunindo ('catando') pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali ('as folhas') com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido'*.

Agora bem, o convívio, ou seja, o tempo compartilhado entre os integrantes do *Ilé*, para além das atividades rituais contribui para o fortalecimento de uma relação entre *religiosos* *'mais velhos'* e *'mais novos'*: comemoram aniversários de nascimento (embora se diga que com o tempo passa a ser mais importante o aniversário de *kariocha*), compartilham informações sobre oportunidades de emprego e bolsas de estudo, assim como contam os causos da vida cotidiana, os problemas na família biológica e sentimentais. Também se organizam para acompanhar a mobilização social no nível local e nacional promovidas por movimentos sociais com pautas progressistas e de esquerda, acompanham as ações de mobilização do magistério (já que há vários docentes de escola no *Ilé*). Assim sendo, criam-se afetos entre os integrantes do *Ilé*.

Aqui é importante dizer que a rede social WhatsApp dinamizou muito a interação entre os integrantes do *Ilé* a partir do ano de 2015, facilitou a comunicação e agilizou a tomada de decisões sobre horários, a prontificação de alguns para assumir algumas tarefas, contribuiu para uma melhor organização das atividades rituais, assim como a atenção a contingências de



variados tipos. Assim, fortalece-se a relação não apenas entre *religiosos* ‘mais velhos’ e ‘mais novos’, mas também entre estes últimos. Também é verdade que entre estes últimos é mais fácil transparecerem as tensões. E é claro também que as expectativas de comportamento não atingidas são passíveis de algum tipo de sanção que, no caso da madrinha Fanny, pode ser um chamado de atenção com a força de uma filha de Oggún e Yemayá Okute.

Essa interação tem como ponto geográfico e espiritual o apartamento de Fanny em Bogotá, apesar de ela ter ido morar – a partir de outubro de 2016 – na área metropolitana de Cali, no sudoeste do país, por razões de emprego, levando consigo seus *assentamentos* religiosos, mas mantendo um trânsito frequente entre as duas cidades. Em dezembro de 2018, ela acompanhou as comemorações de aniversários de Ocha de afilhados e afilhadas em Bogotá, já que lá mora a maioria deles. Quatro delas (Angélica, Sami, Carmencita e Liliana) realizaram a festa numa mesma data no apartamento de Liliana. Lá, Fanny ‘deu coco aos santos’.

Assim, às expectativas de comportamento entre ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ se soma uma permanente exortação à solidariedade entre os integrantes do *Ilé*, não apenas no que se refere às atividades rituais necessárias para a solução de uma situação atendida a partir de orientações místicas, mas das mais variadas ordens com que possam contribuir os integrantes do *Ilé* com seus saberes especializados, redes, contatos e recursos.

Sem dúvida, Fanny é a figura que torna possível esse nível de interação, muito mais que os dois *babalawos* do *Ilé*, um adolescente e um homem adulto, mas ainda muito jovem (26 anos). Enquanto ela está no apartamento, não falta atividade religiosa nem presença de integrantes do *Ilé* procurando-a para conversar. Pelo apartamento circulam consulentes sem vínculos com o *Ilé*, que chegam sob recomendação de alguma pessoa que conhece os religiosos da casa religiosa (mesmo que superficialmente), também chegam artistas, militantes do movimento social afro-colombiano, sindicalistas, ex colegas do magistério, etc. Nem todos procuram Fanny enquanto religiosa.

Embora Fanny tenha boas relações com seus afilhados e procure interagir com todos, sem dúvida, ela tem uma maior interação com as afilhadas. Com as afilhadas ela mantém um tipo de relação muito próximo, compartilham muito mais com ela do seu cotidiano, assim como há mais abertura para tratar assuntos emocionais, sentimentais, familiares. A maioria das afilhadas é adulta, algumas são mães, algumas têm até idades próximas da dela. Com todas elas, Fanny tem uma relação que também é de amigas. Mas Fanny também tem um ‘jeito mãe’ que se expressa com todas e todos os integrantes do *Ilé*: com seus dois filhos biológicos (que por serem *babalawos* são ‘mais velhos’ dela), com o irmão Frutto (*omo* Changó) e parentes que ela

iniciou (que são de idades próximas da dela), com as afilhadas (sejam mães ou não), com os afilhados homens.

Fanny é a *iyalocha* ou madrinha de santo que na *regla* de Ocha se entende que é a única que pode ‘parir’, já que a outra figura importante do culto durante as cerimônias de *kariocha* é o *oriaté*, que é o especialista que consulta com o *diloggún* (jogo de búzios) na cerimônia de *itá*<sup>160</sup>. Mesmo que Ifá seja vista em algumas casas como uma *regla* muito valorizada pelo tipo de conhecimento a que têm acesso os *babalawos* – de fato, o nome significa ‘aquele que conhece os mistérios’ da criação – e estes sejam vistos como ‘mais velhos’ em relação a *babalochas* e *iyalochas*, eles ‘não podem parir’. De fato, a iniciação em Ifá não tem a conotação de nascimento de uma pessoa nova como acontece com a cerimônia de *kariocha*, nem Orula é *oricha* que vai à cabeça da pessoa. Assim, entende-se que no culto exclusivamente masculino não pode haver ‘parto’, porque falta o lado feminino, principio complementar. Do mesmo modo, entende-se que para haver nascimento de uma nova vida (*iyawó*) é preciso que a pessoa tenha dois *orichas* protetores, pai e mãe, masculino e feminino, numa ideia de família espiritual em que só é possível a reprodução a partir do par masculino-feminino. Ao longo de vários anos escutei que o homem pode engendrar, mas não pode ‘parir’. Assim, entende-se tanto em Ocha quanto em Ifá que a *iyalocha* é a pessoa que pode fazer a conexão do *iyawó* com o *oricha* tutelar feito (*asiento*) no *orí*.

Por isso mesmo, ao estar associada com o ato de ‘parir’, mesmo tendo passado pela cerimônia de *pinaldo*, que é a autorização ritual para fazer sacrifício com a faca, é o *babalawo* que é convidado para tomar conta do sacrifício. Em geral, a mulher pode sacrificar se não houver algum *babalawo* por perto ou algum *babalocha* autorizado, mas espera-se que ela não sacrifique animais de quatro patas. Assim sendo, a associação da *iyalocha* com o ‘parto’ e a maternidade socialmente passou para as *iyalochas* o lugar de líder da casa religiosa. As pessoas iniciadas pela *iyalocha* curiosamente não a chamam de mãe, mas de madrinha, ainda que a tradução da palavra ioruba bem possa ser traduzida como mãe de santo, como acontece no Brasil com a ialorixá. Em todo caso, a relação que afilhadas e afilhados constroem com ela é a de uma mãe espiritual. Sendo a *iyalocha* a líder espiritual do Ilé Oggún e Yemayá, sendo ela a única que pode ‘parir’, do *fundamento* dela é que nascem os novos *fundamentos* dos afilhados. Assim como foi explicado em relação ao nascimento do caldeirão espiritual a partir da *nganga*

---

<sup>160</sup> Cerimônia em que é revelado para o neófito ou *iyawó* o *óddun* que vai reger sua vida e conhecer seu passado, presente e futuro. É realizada no terceiro dia da consagração e nela participam *babalochas* e *iyalochas*. Cada religioso convidado para a cerimônia pode contribuir com a interpretação dos *ódduns*.

de Fanny, entende-se que do *fundamento* do *oricha* tutelar é que podem nascer novos *orichas* individuados que recebe o *iyawó*, porque compartilham o *aché* da *iyalocha* que ‘bota a mão’, e do fundamento dela. Dessa forma, a *iyalocha* é responsável pelo nascimento do *iyawó* como uma nova pessoa ligada a um fundamento que nasceu junto com ele.

O ato de ‘botar a mão’ não é exclusivo da cerimônia de *kariocha*, acontece também com outras cerimônias realizadas pela *iyalocha* Fanny, como a entrega de *elekes*. Esta é tida como a primeira consagração no Ilé Oggún e Yemayá como casa que enfatiza a relação com as *reglas* de Ocha e Ifá. Um dos momentos da cerimônia é o ‘*rogamiento* de cabeça’, em que a cabeça da pessoa é ‘refrescada’: uma mistura de elementos é colocada principalmente na cabeça e em outros pontos do corpo, o que é feito na frente do *oricha* tutelar da *iyalocha*, no caso, Oggún. A partir daquele momento, a pessoa se torna afilhada de Fanny e deve tratá-la como tal, assim como deve prestar respeito a ela e outras pessoas ‘mais velhas’ da casa que também serão seus *abures*. Com registrou Lima no candomblé queto de Salvador (Bahia), o ‘neófito passa a ter a mão da *ialorixá* na cabeça. Esse laço místico é que irá definir as futuras relações no iniciado com sua mãe, e por consequência, com sua família de santo’ (Lima 2003:135-136)

A partir daquela consagração entende-se que a pessoa não pode namorar com outro afilhado ou afilhada de Fanny, já que eles estão ligados à mesma madrinha espiritual. Namorar outra pessoa da casa é pensado como incesto ritual, porque se entende que todos compartilham uma mesma substância espiritual. Isso não se aplica para pessoas que já tenham sido conhecidos por Fanny como sendo um casal antes de se aproximarem dela em termos religiosos, como de fato existem vários casos. Assim, com as consagrações vão se criando relações familiares, laços com a madrinha, mas também com os outros afilhados dela, que passam a ser irmãos de religião (*abure*). Nessa família, não pode haver relações sexuais entre irmãos, nem entre madrinha e afilhados/afilhadas (Lima, 2003: 174; Castro, 2015: 234). Assim como registrado por Lima, ‘ai se devem incluir ainda as relações de caráter homossexual’ (Lima 2003:179).

A proposta de Lima de analisar o grupo religioso como uma família parcial ao redor da figura da *ialorixá* no candomblé, em termos de análises componencial e de comportamento (Lima 2003:161), faz muito sentido na experiência descrita aqui, já que, como ele afirma, embora seja parcial, ‘nem por isso isenta dos padrões referentes ao incesto na família nuclear típica’ (Lima 2003:179). Também conforme Lima, a senioridade e o parentesco reforçam a autoridade da madrinha e asseguram o respeito aos costumes, à autoridade e à tradição, sobre os quais se estabelecem as relações interpessoais (Lima 2003:41). Além disso, o neófito participa de redes de relações, afetos, compromissos, deveres e direitos. Uma série de laços que

adensam as relações entre os integrantes da casa religiosa, laços, como apontou Lima, ‘efetivamente familiares: de obediência e disciplina; de proteção e assistência; de gratificação e sanções; de tensões e atritos’, que se juntam aos que a pessoa já tem com sua família biológica (Lima 2003:161).

Nesse sentido, em Fanny se conectam o parentesco ritual, já que ela iniciou a maioria de integrantes do *Ilé* (exceto os dois filhos que foram iniciados ao mesmo tempo que ela por Lázara Samper), nascendo os santos particulares de cada afilhado do santo dela, assim como também os caldeirões espirituais nascidos da *nganga* dela; por outro lado, um jeito mãe que se relaciona com o fato dela ser filha de Yemayá, a grande mãe do panteão ioruba, além de uma interpretação que vincula elementos de uma vida passada na qual ela teria abandonado vários filhos e que, neste momento, ela estaria reencontrando. Isso foi falado para ela em cenários e momentos diferentes: numa *misa espiritual*, no *itá* de *kariocha* e numa leitura da carta astral. Uma espécie de cruzamento da biografia individual com a *biografia espiritual*. Aliás, faz alguns anos, numa conversa que tive com algumas das afilhadas de Fanny (Carmencita, Angela Cruz, Angélica), identificamos que muitas das afilhadas e alguns dos afilhados dela tinham em comum o fato traumático de terem perdido a mãe, seja por morte – em alguns casos sendo ainda crianças –, ou terem sido ‘abandonados’ de alguma maneira por algumas delas.

Por outro lado, embora não tenha sido o objetivo da pesquisa de doutorado cartografar casas de santo ou realizar qualquer estudo comparativo, não deixo de pensar numa distinção que Fanny enunciou em algum momento de 2015 ao se referir ao *Ilé Oggún* e Yemayá: essa é uma ‘casa religiosa’ e não apenas *de* religiosos. Essa distinção faz sentido na medida em que, pelo que sei a partir das conversas com alguns *babalochas*, alguns evitam uma interação mais cotidiana, próxima, intensa com seus afilhados como acontece no caso do *Ilé* abordado aqui. Talvez essa seja uma pista para pensar etnograficamente a constituição de comunidades religiosas recentes, em curso, em processo, como esta a que estou me referindo aqui, assim como para atentar para a tessitura dos relacionamentos que contribuem com a formação de uma casa religiosa estudada em contextos como o afro-brasileiro e o afro-cubano (ver por exemplo, Landes 1947; Lima 2003; Rabelo 2014; Clack 2000; Cabrera 2009; Castro 2015). Ou seja, com um grupo de afilhados iniciados (preferivelmente) que possam auxiliar os ‘mais velhos’ e até assumir responsabilidades rituais importantes, o que vai tornando experiente o *religioso* que assim aprende uma *tradição* ritual e que, com as confirmações oraculares e as cerimônias correspondentes, pode vir a ter sua própria casa religiosa, seu próprio *Ilé*. Mas, no caso do *Ilé Oggún* e Yemayá, entende-se também que essa é uma ‘casa de linhagem’ e *tradicional*, ou

seja, que faz ou procura *fazer as coisas* religiosas da forma como as fazem os maiores religiosos (madrinhas, padrinhos e *yubonas*) em Havana, Cuba, onde grande parte dos integrantes do *Ilé* foram iniciados. De fato, embora não com a intensidade já mencionada das relações no *Ilé* Oggún e Yemayá, Fanny também mantém seus deveres como afilhada com sua madrinha e padrinho de santo em Cuba. Além disso, é na casa da madrinha e padrinho de santo em *Regla* de Ocha que ela procurou *Iyalochas*, *Babalochas*, *Oriatés* e *yubbonas* para as iniciações que ela dirigiu de seus afilhados colombianos.

Embora cada vez haja mais iniciados na casa religiosa de Fanny, ainda não há pessoas com a preparação, apesar da confirmação oracular, para a função de *Oriaté*, por exemplo, assim como os músicos do *Ilé* ainda não são iniciados nem passaram pela cerimônia específica que os autorizaria espiritualmente para tocar os tambores de *fundamento*, os tambores consagrados das cerimônias religiosas conhecidos como *batá*, três tambores de tamanho diferentes: *Iyá* (maior), *Itótele* (médio), *Okónkolo* (pequeno). Gustavo e Mateo foram ‘jurados em Añá’, mas a percussão não é o forte deles. Mas, aos poucos, afilhadas e afilhados de Fanny vão ganhando mais experiência pela participação em iniciações dos ‘mais novos’. Várias das afilhadas de Fanny já foram *yubona* (Sami de Juliana e Angélica de Liliana e Carmencita).

Mais recentemente, após várias tentativas para realizar as primeiras iniciações na Colômbia, o *oriaté* conhecido como Oggún Layé, padrinho de *itá* de Fanny e da maioria dos afilhados dela, chegou junto com um músico conhecido como Yamil (autorizado para tocar os *ilú batá*) no município em que Fanny mora na área metropolitana de Cali e lá foi realizada a iniciação de Lucha em janeiro de 2019. Com ele e com as pessoas já iniciadas, além de convidados como Leo Sosa Fuentes, foram realizadas as cerimônias em duas semanas, o que incluiu as cerimônias prévias (*misas espirituales* de investigação e coroamento) e as de *kariocha* (sete dias em que o neófito fica no *igbodún*). Nessa iniciação Liliana foi a *yubona* de Lucha. Fazer as iniciações na Colômbia reduz consideravelmente as despesas porque evita os custos de uma viagem internacional e do gasto em euros ou dólares. Pelo tipo de cerimônias pelas quais várias pessoas iam passar, adicionais à iniciação em *kariocha* e que são conhecidas como *poderes*, essa foi uma razão de peso para convidar o número de religiosos com as especializações que fazem falta nas funções rituais no *Ilé* Oggún e Yemayá e para as quais é preciso ter muita experiência: *oriaté* e *bataleros* (músicos dos *ilú batá*). E como Fanny disse em várias ocasiões, ela não podia inventar um *oriaté*. Assim como não pode inventar um *oriaté*, também não pode inventar um *batalero*. E assim, de novo, voltamos ao tema da desconfiança. Mesmo existindo outros religiosos tanto em Bogotá quanto em outras cidades do país, ela

prefere trabalhar com as pessoas conhecidas. Isso para garantir que as cerimônias sejam feitas como ela aprendeu a fazê-las, no número e tempo necessários.

### 3.7 Parentescos

Fanny se orgulha de ter recebido as consagrações em Palo Monte, Ocha e Ifá de pessoas com reconhecimento no âmbito religioso, intelectual e artístico, como Chan (padrinho de Palo), integrante de Yoruba Andabo, e um ex-reitor da Universidade de Havana que participou de cerimônias de *ikofá* e *kariocha*. É por isso que ela afirma que tem relações com pessoas vinculadas a casas tradicionais em Cuba. É nesse sentido que Fanny afirma que sua casa é de linhagem ou também uma *casa religiosa séria*: uma *casa religiosa* que faz as coisas da forma como fazem os ‘maiores religiosos’ dela em Havana, observando os tempos de iniciação, realizando as cerimônias necessárias para o sucesso do processo ritual, sem importar o tempo que seja necessário investir, entre outras questões. Um tipo de linhagem ligado aos modos de fazer.

Mas existe uma outra concepção sobre linhagem e parentesco espiritual. É aquela em que há uma predominância de relação entre um ou dois *orichas*, digamos assim, nas cabeças dos integrantes numa *casa religiosa*. No caso do Ilé Oggún e Yemayá que, como mencionado, são os *orichas* de cabeça de Fanny, é desses dois *orichas* que mais há iniciados, homens e mulheres. Como mencionado, na *Regla* de Ocha todo iniciado tem um *oricha* pai e uma mãe, sendo masculino ou feminino o *oricha* principal. Assim, tem várias afilhadas de Fanny têm Yemayá como a *oricha* principal e outros *orichas* masculinos como pais, sendo, em alguns casos, Oggún: Eugênia (Yemayá com Obatalá), Nilson (Yemayá com Elegguá), Sami (Yemayá com Oggún), Juliana (Yemayá com Obatalá), Carmencita, (Yemayá com Oggún), Liliana (Yemayá com Oggún), Irma (Yemayá com Changó). Os filhos de Ochún são Wilson (Ochún com Obatalá) e Angélica (Ochún com Oggún). Entre as pessoas que já conhecem o ‘anjo da guarda’ mas que ainda não fizeram *kariocha* há vários filhos e filhas de Yemayá e Ochún. Já Javier é filho de Elegguá e Ochún e Ruben, cujo ‘anjo da guarda’ é Babalú Ayé, foi feito ‘com Oro’ para Yemayá, sendo o *oricha* pai Elegguá, já que na *tradição* da casa religiosa em que Fanny foi iniciada em Havana Babalú Ayé não é *coronado*, como acontece em outros lugares de Cuba.

Na maioria dos casos, são mulheres as que são filhas de uma *oricha* feminina, sendo mais comum as filhas de Yemayá, seguida por Ochún. Pelo grande número de filhos dessas

duas divindades, uma das principais festas de santo do *Ilé* é a conhecida como ‘Festas das duas águas’, realizada em data próxima aos dias 8 e 12 de setembro. Em poucos casos até agora Oggún é o *oricha* principal, como é no caso de uma afilhada de Fanny que atualmente mora no México. Aliás, essa afilhada tem os dois *orichas* de Fanny, na mesma ordem: Oggún sendo o principal e Yemayá que acompanha. Em outros casos é Oggún que é o *oricha* que acompanha Ochún como *oricha* principal. Quando perguntei se na casa da madrinha de *kariocha* de Fanny aquilo era comum, ela me disse que não, mas que na casa religiosa de Chan, seu padrinho de Palo Monte, embora ele e a esposa sejam filhos de Ochún, há muitos filhos de Yemayá e Oggún.

Não sei o quão comum ou incomum é o fato de que em uma *casa religiosa* predominem alguns *orichas* nos *orís* de seus integrantes, é uma questão que vale a pena ser explorada em profundidade e para a qual não encontrei referências no caso afro-cubano. Em todo caso, atentar para tais interpretações das pessoas envolvidas pode auxiliar na compreensão das relações entre divindades e filhos, a descendência espiritual entre *orichas* de origem ioruba e pessoas neste lado do planeta, assim como permite pensar nos diferentes *modelos de transmissão* do parentesco espiritual, de uma relação de algumas famílias de santo com determinados *orichas*, como é o caso identificado por Flaksman (2014) em relação à família Seixas, ‘a família de Ogum’ do terreiro de Gantois em Salvador, Bahia, como sendo um caso de transmissão, a do orixá patrono, que é um pouco diferente da descrita aqui, já que se entende que a transmissão é pelo sangue da família Seixas, uma das relações que a autora entende pela noção de *enredo* (Flaksman 2014:135). Enfim, atentar para tais concepções locais sobre a família religiosa pode ampliar o olhar antropológico sobre os diversos elementos que entram em jogo no processo de formação de uma comunidade religiosa, em um universo em que nada parece acontecer por acaso.

Por outro lado, na casa religiosa de Fanny, o *oricha* dono do *orí* da pessoa só é conhecido por meio de uma cerimônia conhecida como ‘cerimônia de anjo da guarda’, em que Orula é ‘baixado’, ou seja, colocado numa esteira e consultado pelo *babalawo* sobre o *oricha* que deve ser *coroadado* no futuro iniciado, no futuro *iyawó*. Essa cerimônia é realizada pelos dois *babalawos* da casa, filhos de Fanny: Mateo e Gustavo. Há discussões sobre o caso de uma *iyalocha* ou um *babalocha* que fizer a consulta por meio do jogo de búzios, se esta deve ser validada por meio da confirmação com a consulta a Orula ou se, como afirmam muitos *babalawos*, só Ifá pode fazê-lo. Isso também depende de tradição de cada casa, da forma como costumam fazer a consulta. Apesar disso, entende-se também que naquela casa religiosa de Ocha que também tiver *babalawos* vinculados, são estes os únicos que podem realizar tal

consulta, mesmo que a *iyalocha* saiba fazê-lo com o *diloggún*, como é o caso de Fanny. Mas, como mencionado, inclusive nesses casos, em *regla* de Ocha é o *oriaté* quem se especializa nessa função.

Uma outra forma de expressão da *linhagem espiritual* acontece no caso dos *signos* ou *letras* que vão aparecendo nas diferentes consultas com Ifá (sendo a primeira conhecida como *registro*). Na maioria dos casos de integrantes homens do *Ilé* aparece um caminho para Ifá, ou seja, poderiam tornar-se *babalawos*. Até o segundo semestre de 2016, quando falei com Fanny sobre o assunto, havia apenas dois casos de homens que não têm caminho para Ifá, um deles com *kariocha* e o outro que já fez *awofakan*: Wilson (*omo* Ochún) e Manuel, filho de Carmencita, cujo ‘anjo da guarda’ é Yemayá. Embora essa possibilidade possa ser atrativa para a maioria dos homens do *Ilé* com esse caminho, pelo prestígio que parece ter *Ifá* no caso afro-cubano, assim como o *aché* e as boas condições econômicas que são associadas aos *babalawos*, nem todos os que gostariam têm as condições econômicas para fazê-lo, já que esta parece ser uma das cerimônias de mais alto custo entre as religiões afro-cubanas, tendo como requisito prévio ter sido iniciado em *Regla de Ocha*, que também não é uma cerimônia menos cara, além de ter que guardar os preceitos do ano de *yaboraje*. Também nem todos os que gostariam de tornar-se *babalawos* nesse *Ilé* podem sê-lo, já que os *signos* ou *letras* nas diferentes consultas oraculares não marcaram esse caminho para alguns homens do *Ilé* já iniciados em *Regla de Ocha*.

Seja como for, tanto a madrinha Fanny como os *babalawos* do *Ilé* gostariam que mais pessoas completassem as iniciações em *Regla de Ocha* e, no caso de alguns homens, se iniciassem em Ifá, a fim de completar o quadro de funções religiosas e o número de religiosos suficientes para não terem que procurar religiosos de outras casas na Colômbia para realizar algumas cerimônias que é possível fazer hoje no país com os religiosos e recursos disponíveis, além de realizarem as iniciações de Ocha e de Ifá. Como mencionado, em janeiro de 2019 foi iniciada uma *iyawó*, com a participação de alguns religiosos cubanos que são próximos da casa em que Fanny foi iniciada em Cuba, além dos *babalawos* da casa, afilhadas e afilhados de Fanny, de sua irmã Ruby – que já tem experiência de iniciação, embora mais recentemente – e do sobrinho Armando (*babalawo*), assim como de Leo Sosa Fuentes, amigo da casa.

Na casa de Fanny quem se encarrega de fazer consulta de ‘anjo da guarda’, sacrifício em cerimônias de Palo Monte, *ebbós* prescritos em consultas com Ifá ou em cerimônias relativas à *regla* de Ocha é o *babalawo*. É ele quem também trata as ervas para sua preparação para a lavagem de contas em cerimônias como entrega de *elekes* (fios de conta), *omiero* ou



*ossain* em cerimônias básicas de *regla* de Ocha. Assim, ele concentra as funções de consulta oracular, sacrificador e preparador das ervas, as quais foram registradas como sendo funções realizadas por especialistas diferentes no candomblé baiano, embora em ambos casos sejam funções realizadas por homens (Bastide 1978; Lima 2003). Já a *iyalocha* é quem inicia no culto aos *orichas*, dirige a casa religiosa e garante a manutenção das relações na casa religiosa. Nas iniciações em *regla* de Ocha ou *kariocha*, que eu não pude acompanhar até agora, as funções são distribuídas de outra maneira. A madrinha é a que ‘pare’ o neófito, é do fundamento dela que nasce o fundamento do *iyawó* e é ela quem dirige a cerimônia junto com o *oriaté*. Este último é quem realiza a consulta oracular e dirige a interpretação dos *odduns* na cerimônia de *itá* por meio do oráculo do *dilogún*, em cuja leitura se especializa. Os *babalawos* são chamados apenas para sacrificar os animais. As outras tarefas necessárias para a iniciação como a limpeza dos bichos, a preparação das comidas para os *orichas* e iniciados, o tratamento das ervas para os banhos e para lavar os novos fios de conta que recebe o *iyawó*, assim como a limpeza, são distribuídas entre os demais integrantes da casa que tenham passado pela cerimônia de ‘receber quarto de santo’ que os autoriza a participar das cerimônias de *kariocha*.

Enfim, no percurso realizado até aqui as aproximações e vinculações dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá com as religiões afro-cubanas, especialmente através das diferentes consagrações, fazem com que estas estabeleçam uma série de vínculos, que implicam em obrigações, responsabilidades, mas também em cuidados e proteção tanto com a *iyalocha* (madrinha de santo) quanto com os seres que passam a fazer parte da existência da pessoa e que tem uma presença material no lugar de moradia dos religiosos. Assim, com o aprendizado aos poucos dos modos de relação entre ‘mais velhos’ e ‘mais novos’, com seres e forças sobrenaturais, emerge uma pessoa que participa em relações cada vez mais densas para formar a trama de relações que ligam pessoas e entidades (Goldman 1984; Flaksman 2014; Castro 2015).

Esta é uma trama plena de relações num processo de construção das mesmas por meio de um conjunto de procedimentos de consulta oracular, consagrações, feitura, proximidade e compartilhamento. Uma trama de relações mais densas que a ideia de rede associada com a Red de Ananse, porque trata-se de diferentes vínculos entre pessoas, e entre pessoas e seres sobrenaturais. Uma trama de relações que poderia ser conectada em alguns casos específicos com a noção de *enredo* trabalhada por Flaksman (2014) para descrever um modo de existência múltiplo, especialmente no sentido de *relação* ou rede num processo de formação da pessoa, que é sempre incompleto na sua relação com os *orichas* (Flaksman 2014:32-33). No caso do

Ilé Oggún e Yemayá, a pessoa entra também em relações com um conjunto maior de seres (*orichas*, *éggun* de luz, *nfumbe*) que têm qualidades diferentes, dos quais tratam *reglas* diferentes e cuja relação é intermediada pelos ‘mais velhos’ com consagrações em tais *reglas*, por meio de uma série de procedimentos e sequências que conectam, dinamizam e também separam aquelas forças.

## 4 GEOGRAFIA ESPIRITUAL: ESPAÇOS E RITUAIS

Entre 2009 – ano de minha aproximação com Fanny, Ruby e a *Red de Ananse* – e 2017 – última vez que estive em campo –, pude ver que a estética do apartamento de Fanny havia mudado significativamente à medida que ela e os filhos realizavam as consagrações nas diferentes religiões, *tierras* ou *reglas* afro-cubanas, as quais foram acompanhadas da presença material das diferentes proteções, seres e ‘poderes’ que reorganizaram a distribuição espacial de móveis, objetos utilitários e outros de decoração. As razões dessas mudanças e a lógica da distribuição espacial daqueles que à primeira vista parecem apenas objetos religiosos, mas que são entendidos como seres com os quais se tecem relações, modos de tratamento e compromissos, são o tema deste capítulo.

Assim, busco explorar as relações cotidianas entre as chamadas *Reglas* e os espaços rituais que estas (Espiritismo Cruzado, Palo Monte, Ocha e Ifá) ocupam habitualmente nas casas de religiosos, tendo como referência central o Ilé Oggún e Yemayá. Com isso procuro explorar a lógica da separação de espaços rituais e o lugar dos objetos religiosos tendo como referência principal o apartamento de Fanny Quiñones, lugar de moradia e de atividade ritual do Ilé Oggún e Yemayá, ou seja, as lógicas da divisão de espaços e relações entre as *reglas* no cotidiano dos religiosos desse *Ilé*.

### 4.1 Seres que transformam o espaço

Em 2009, na sala do apartamento de Fanny encontrava-se um conjunto de móveis que, com o tempo e as consagrações, foram deslocados para outros lugares. Uma das paredes tinha várias máscaras africanas (talhas em madeira), algumas das quais ela havia recebido como presente de um amigo senegalês, como ela me explicou naquela época e também em 2013 e 2016, e outras que ela havia comprado em anos anteriores. O propósito daquelas imagens era que os filhos tivessem uma referência estética *afro* valorizada em que eles enxergassem algo que parecesse mais com a mãe e consigo mesmos. Na sala também havia uma biblioteca com uma grande quantidade de livros, algumas revistas, diversos materiais utilizados em oficinas, cursos de curta duração e aulas. Também havia alguns móveis menores. Naquele ano, como visto no segundo capítulo dessa tese, ela já tinha a *nganga*<sup>161</sup> montada a partir da iniciação em

---

<sup>161</sup> *Nganga*: Trata-se de um receptáculo que concentra o *nfumbe*, tipo de *éggun* com quem o *palero* pactua uma relação de atendimento e serviço em que o segundo deve alimentar o primeiro em troca de realização de alguns de seus pedidos.

Palo Monte em meados de 1991, a qual eu consegui ver de longe e parcialmente apenas em 2013, localizada na área de serviço, num pequeno espaço que fica depois da cozinha. Ela também tinha um *obi*<sup>162</sup> localizado no chão e ao lado da porta principal, que, como ela me disse naquela época, era a primeira forma em que manifestou-se Elegguá após sua morte ainda na infância, segundo um *pataki* ou mito que explica sua origem<sup>163</sup>.

Antes de Fanny receber os *guerreros* e fazer a consagração em *regla* de Ocha ou *kariocha*, era na sala que eram feitas as *misas espirituales* que eu pude acompanhar em 2009, muitas das quais foram realizadas ao final da tarde dos sábados após as reuniões semanais da Red de Ananse. A *bóveda espiritual* era montada para cada sessão espírita na sala do apartamento, geralmente em uma área mais próxima das janelas da parede. A *bóveda* é um altar montado sobre uma pequena mesa, composto por uma taça grande cheia de água (para o Altíssimo, com um crucifixo de metal dentro) e várias taças menores e de igual tamanho (para as diferentes *comisiones* de espíritos), algumas imagens em gesso ou outro material dos *égguns* que acompanham a pessoa, assim como algumas flores brancas e uma vela acesa durante a realização da sessão. Durante a sessão esperava-se que as pessoas estivessem sentadas e mantivessem os pés em contato com o chão para não cortar o ‘fluido’, assim como evitava-se deixar o assento vazio e no qual, caso fosse preciso, no lugar da pessoa era colocado um objeto que fosse dela. Além disso, naquela época recomendava-se às pessoas vestirem-se de branco ou de cores claras e não fazerem sexo vinte quatro horas antes da *misa*. Não voltei a escutar essa última orientação em 2013 e nos anos seguintes, em que apenas esperava-se que as pessoas tivessem tomado banho antes da sessão.

Durante a *misa* uma pessoa, que podia ser Fanny ou Ruby e, eventualmente, outra pessoa, ficava responsável por fazer a leitura das orações de um folheto de orações espíritas<sup>164</sup>. As leituras das orações e a dinâmica da sessão geralmente seguiam o seguinte padrão: oração de abertura, saudação aos santos e *comisiones*, chamado aos *égguns* de luz e rejeição dos espíritos malignos, com momentos para as cantigas (aos *égguns congos* individualizados como Mama Francisca e outros genéricos, alguns santos associados com *orichas*, os índios, entre outros), o momento para escutar as mensagens que os *égguns* tinham para passar através dos

<sup>162</sup> *Obi* é a castanha de cola, que em Cuba foi substituída pelo coco.

<sup>163</sup> *Ikú lobi ocha*: A frase é traduzida como ‘o morto pariu o santo’. De maneira muito resumida, afirma-se que um Elegguá, criança e príncipe, encontrou no mato um fruto conhecido como *obi* interessou-lhe e deu-lhe um lugar destacado em seu lugar de moradia, colocando-o ao lado da porta. Pouco tempo depois, a criança morreu e o luto reinou na sua casa. Três dias depois, no meio à tristeza pela perda, a família viu que o fruto que ele havia recolhido e levado para a casa brilhava com uma luz intensa, o que foi associado ao espírito da criança. Assim, passaram a atendê-lo como a um ancestral que, com o tempo, tornou-se um *oricha*.

<sup>164</sup> O folheto continha orações espíritas tomadas de livros de Allan Kardec.

médiuns, assim como uma oração de encerramento e uma cantiga para despedir e agradecer a presença dos *égguns*, momento em que cada pessoa segurava por cima da cabeça uma taça ou qualquer outro elemento utilizado durante a *misa* para finalmente esvaziar os conteúdos das taças dentro da bacia. Ao final, as taças eram colocadas viradas sobre a *bóveda* e o conteúdo da bacia era jogado na rua. Após isso, as pessoas se sentavam em cadeiras diferentes das que utilizaram na sessão. Também durante a *misa* era permitido e desejável fumar charuto e até beber aguardente ou rum branco, o qual era compartilhado entre os presentes numa *jícara* (cuia) que era passada de mão em mão no sentido horário, em um movimento em que um braço era colocado sobre o outro em forma de X, que a pessoa que recebia também devia fazer<sup>165</sup>.

Nas *misas espirituales* daquele ano de 2009, participavam Fanny, Ruby, Maruja, Angélica e Gimo, eventualmente Mateo e Gustavo e outras pessoas da Red de Ananse que eventualmente ficavam para participar delas. Na entrada do apartamento era colocada uma bacia com uma mistura de água, flores brancas, *cascarilla*<sup>166</sup> e perfume, para as pessoas se limparem antes de entrar no apartamento, o que também podia ser feito no início da atividade e na frente da *bóveda*. Quando feito na frente da *bóveda*, cada pessoa lavava as mãos dentro da mistura contida na bacia e passava as mãos do pescoço até os pés, fazendo ênfase na parte que quisesse, podendo passar a mão direita estendida por cima da cabeça sem tocá-la e fazer o movimento de jogá-la em direção da *bóveda*. Em geral, essa limpeza era realizada para deixar com os *égguns* as energias negativas que pudessem estar atrapalhando o desenvolvimento da pessoa.

Na maioria das *misas* a que pude comparecer naquele ano, Gimo ‘se montava’ ou, seja, era possuída por um *éggun*, segundo a explicação que era dada pelas pessoas mais experientes naquele momento (Fanny, Ruby, Maruja e Angélica, principalmente). Naquelas ocasiões, Gimo fechava os olhos, parecia não ter controle sobre o corpo, mas levantava da cadeira, se deslocava pelo espaço e era convidada a falar, já que se espera que os *égguns* que são convidados para chegar nas *misas espirituales* passem mensagens para as pessoas presentes. Mas isso nem sempre acontecia nesses casos, porque dizia-se que a mediunidade ou a relação com aquela entidade não estava desenvolvida, que é o objetivo das *misas* (Espírito Santo 2009; Castro 2008, 2015). Em todo caso, outras pessoas das quais dizia-se que tinham *corriente* ou capacidade

---

<sup>165</sup> Em diferentes momentos no campo, escutei que a o charuto e a aguardente de cana são uma espécie de oferenda aos *égguns* congo nas *misas espirituales*, e também que são instrumentos para limpar as energias de objetos e do próprio corpo, sendo que a bebida limpa por dentro.

<sup>166</sup> Substância de cor branca e textura terrosa, feito de vários ingredientes, sendo um deles a casca de ovo de galinha, muito utilizada por várias *reglas* aqui mencionadas e associada com várias qualidades, dentre as quais as de proteção e limpeza.

mediúnica, embora sem a perda de controle dos movimentos do corpo, falavam para os presentes algumas mensagens relacionadas a recomendações para tratar problemas de saúde, prestar atenção em alguns desconfortos físicos, problemas de ordem emocional que eram explicados como tendo relação com a ação de *égguns*, assim como previsões de problemas que poderiam acontecer num futuro próximo. Em algumas ocasiões vi que Fanny, Ruby ou alguma pessoa mais experiente pegava na mão da pessoa ‘montada’ e fazia-a dar uma volta sobre si e depois pegava-a nas duas mãos e sacudia os braços a fim de fazer parar o transe. Em poucas ocasiões no meio da *misa* houve momentos em que pessoas ‘montadas’ foram postas para dançar rodeadas das pessoas que ali estávamos ao som das cantigas para os *égguns*.

Com a iniciação de Fanny e os filhos em *regla* de Ocha, *coronación* ou *kariocha*, houve uma primeira mudança que eu percebi já no primeiro semestre de 2013, durante a pesquisa de campo para o mestrado. Naquele momento, a biblioteca e alguns móveis menores (um pequeno sofá e algumas cadeiras) foram deslocados para um cômodo que fica próximo da sala e do lado da cozinha. Uma cama pequena foi tirada dali e levada para outro lugar, possivelmente um dos três quartos. Aquele cômodo passou a ser o escritório e o lugar da *bóveda espiritual*. Ali foram realizadas as *misas espirituales* que acompanhei durante 2013 e 2016. Por ser menor, o espaço comportava menos cadeiras e menos pessoas. Apenas em duas ocasiões em 2015 foram realizadas *misas* na sala devido ao número de pessoas presentes, que compareceram convidados expressamente pela madrinha Fanny devido à sua importância: uma *misa* realizada como parte das cerimônias de *awofakan*, *ikofá*, ‘anjo da guarda’ e *guerreros* feitas para sete pessoas, eu incluso, e outra para atender a situação de risco de vida de um filho de uma das afilhadas de Fanny<sup>167</sup>. Naquela como em outras *misas*, as pessoas presentes tivemos que tirar os *elekes* (fios de conta) para permitir a aproximação dos *égguns*.

Já a sala passou a ser o lugar em que foram colocados os *guerreros* de Fanny, Mateo e Gustavo: os vários Echu, Oggún, Ochosi localizados no chão e ao lado da porta, assim como Ósun colocado sobre a parte superior do marco da porta de acesso ao apartamento. Posteriormente, com a iniciação em *regla* de Ocha em dezembro de 2010, os *orichas* tutelares e os outros recebidos naquela consagração foram colocados na metade da sala em que antigamente eram realizadas as *misas espirituales*: o Elegguá de Mateo, ao lado oposto àquele em que estavam os vários *echus*; o Oggún de Fanny na mesma altura que Elegguá, mas na parede oposta e de frente para a porta; o Changó de Gustavo na mesma linha que o Oggún, mas

---

<sup>167</sup> Realizada numa sexta-feira de setembro de 2015. Naquela ocasião passamos pelas cerimônias, na seguinte ordem (de menos a mais idade): Lucha, Diana, Harby, Adalberto, eu, Ruben e Jhon.

um pouco separado, do lado da chaminé e mais próximo da parede que forma a fachada exterior do apartamento. Em uma estante de madeira que fica no corredor que comunica a sala com os quartos foram colocados os outros *orichas* masculinos e femininos, colocando Obatalá no nível mais alto.

O Elegguá de Mateo estava apoiado em um móvel de madeira com as cores vermelho e preto. O Oggún de Fanny é um caldeirão de metal com as cores verde e preto, apoiado em quatro pés do mesmo material, que foi crescendo paulatinamente com vários tipos de ferramentas associadas com o *oricha* ferreiro: facão, pregos de ferrovia, correntes, etc. O Changó de Gustavo é uma *sopera* apoiada numa peça talhada em madeira com as cores vermelho e branco que está em contato com o chão. Os demais *orichas* recebidos foram colocados em *soperas* de cerâmica em tamanhos diferentes e com cores associadas com os *orichas* que ali residem. Os *orichas* tutelares são maiores que os outros *orichas* recebidos, até mesmo que o *oricha* acompanhante, pai ou mãe, segundo cada caso. Com a iniciação de Mateo e Gustavo em Ifá, um ano e meio após fazer *kariocha*, os receptáculos de Orula e as ferramentas do oráculo (*tablero*, *iruke*, *ékuele/okpele*, entre outros) foram localizados no espaço que forma o teto da chaminé, ocupando um lugar muito alto na sala. Assim, a sala passou a ser o local de moradia dos *orichas* e do complexo Ocha-Ifá; o cômodo contíguo à cozinha é o lugar da *bóveda* espiritual, o espaço do Espiritismo Cruzado; a pequena área de serviço que fica atrás dos dois anteriores é o espaço compartilhado pela *Nganga* num extremo e pela *Teja de éggún*<sup>168</sup> no outro.

Em relação com o tipo de seres, o primeiro seria o espaço dos deuses ou *orichas* do panteão ioruba, o segundo o dos *égguns* ou espíritos dos mortos que acompanham a pessoa e que são pensados como seres que fazem o bem, o terceiro sendo tanto o lugar do *éggun* da *nganga* ou espírito do morto (pensado como obscuro) quanto da morte ritual em sacrifícios oferecidos a *égguns* e *orichas*. Essa divisão se manteve durante alguns anos até que Fanny foi morar, no final de 2016, na área metropolitana de Cali, em uma casa que ainda não conheci. Mas, pelo que ela me contou, ela mantém tal separação entre tipos de seres na nova casa. Quando preciso, ela leva alguns de seus *fundamentos* para Bogotá. Pude ver a mesma distribuição nas casas de afilhadas e afilhados de Fanny que visitei durante 2015 e 2016, embora os apartamentos fossem comparativamente pequenos em relação ao da madrinha Fanny: os de Carmencita, Juliana, Wilson, Javier, Lucha, Jhon Edward e Totoya. Poderia dizer, conforme o que pude ver, o que pude conversar com outras pessoas (Sami, Liliana, por exemplo) e o que

---

<sup>168</sup> *Teja de éggun* é um ponto de conexão com os antepassados e, em geral, com os *égguns*. O sacrifício ritual é geralmente realizado ali.

pude acompanhar durante os primeiros meses de 2018, quando Fanny pediu para seus afilhados enviarem fotos e descreverem o lugar de *égguns* e *orichas* nos respectivos lugares de moradia, que essa é a distribuição padrão para os integrantes desse Ilé<sup>169</sup>.

Essa distribuição me suscitou muitas perguntas sobre as relações que os religiosos estabeleciam com seres, objetos, espaços e *reglas*, assim como as concepções construídas sobre cada *regla* e destas entre si. Aqui apresento apenas algumas dessas perguntas: Como é feita a distribuição espacial? Qual é a lógica dessa distribuição? O que é possível fazer em cada área da casa? Quais as características dos seres que habitam esses espaços? Quais as implicações para a vida cotidiana e a relação dos religiosos com esses seres? A seguir, abordarei essas questões a partir de alguns exemplos.

## 4.2 Oggún pede destaque

Vendo a mudança acontecida na sala do apartamento em 2013, perguntei a Fanny sobre a distribuição e visibilidade dos *orichas* pessoais. Ela me disse que o Oggún dela disse que não queria ficar num cantinho da casa, mas num lugar visível onde ele pudesse ver as pessoas que chegavam no apartamento. Aquilo ficou dando voltas na minha cabeça, porque eu pensava que dependia mais de uma decisão de cada religioso e, também, porque àquela altura eu pensava que o *itá* dizia apenas respeito a fatos, situações, eventos bons ou ruins do passado, presente e futuro da pessoa e não pensava que pudesse dizer algo em relação à disposição espacial de objetos numa casa. Além disso, naquele momento eu não entendia muito sobre a responsabilidade de atendimento daquelas que eu pensava serem apenas representações de entidades. A partir do momento em que eu recebi os *elekes*<sup>170</sup> e do assentamento dos *égguns* do quadro espiritual em 2013, comecei a entender mais sobre a relação que se espera que um religioso tenha com eles.

Após receber *awofakan* (*ildé* e Orula individual) e os *guerreros*, ficou muito mais claro para mim que as forças mobilizadas durante aqueles rituais não eram apenas para estabelecer uma conexão simbólica por meio daqueles objetos, mas uma relação com os próprios seres no dia a dia. A relação devia ser cultivada com frequência. Orula e os *guerreros* deviam ser atendidos e alimentados com *adimus* ou oferendas de comidas e frutas – o primeiro a cada vinte

<sup>169</sup> Pude ver a mesma separação no apartamento de Leo em 2015 e 2016, no apartamento de Jimmy Vieira em 2013, no apartamento de um *santero* de nome Diego em 2015 e no apartamento do *babalawo* Pedro em 2016.

<sup>170</sup> Fanny entrega cinco *elekes*, na seguinte ordem e cores: Elegguá (vermelho e preto), Oggún (verde e preto), Obatalá (branco), Yemayá (azul e branco), Ochún (tons de amarelo) e Changó (vermelho e branco).



e cinco dias e Echu, Oggún e Ochosi semanalmente; todos eles deviam receber um sacrifício pelo menos uma vez ao ano – para que renovassem a potência com que foram carregados, assim como também deviam ocupar um lugar em que pudessem ‘proteger’, ‘cuidar’ e, também, se ‘manifestar’ se for necessário. Assim como acontece com os *elekes*, a proteção e a manifestação não são possíveis se não se mantém um contato cotidiano. É por isso que os *elekes* devem ser usados a maior parte do tempo possível quando a pessoa estiver fora de casa. Após receber *awofakan/ikofá*, a pessoa pode usar os *elekes* com menos frequência e em menor número, porém o *ildé* sempre deve ser levado no pulso da mão esquerda. Quando o fio de algum deles se quebra, uma consulta oracular deve ser feita a fim de saber se trata-se de uma mensagem do *oricha* ou se é por desgaste do fio, como mencionado no capítulo anterior. É por isso que o fio não pode ser reforçado nem pode ser de um material que não se deteriore (nylon, por exemplo).

Os *égguns* do quadro espiritual, que são assentados durante uma das cerimônias realizadas para receber os *elekes* e que são pensados como seres que fazem o bem, são espíritos que decidem acompanhar a pessoa e que não necessariamente a conheceram quando eram vivos, podendo ser um deles um *éggun* arquetípico (congo, índio, cigana, freira, entre outros), o qual pode demorar a se manifestar e ‘dar o nome’. Além deles há os *égguns* que a pessoa decidiu incluir no quadro durante a cerimônia de assentamento em *otás*, ou seja, em pedras de tamanho pequeno que a pessoa buscou nos dias anteriores – que o *babalawo* consulta se podem servir ou não para o ritual –, um procedimento similar ao assentamento de outras consagrações mencionadas aqui. Esses *égguns* devem ser colocados em duas *jícaras* (cuias) pequenas e devem ser atendidos na frequência em que for possível para a pessoa: soprar aguardente, jogar a fumaça de um charuto, colocar alguma comida, um copo de água, por exemplo. Entende-se que à medida que a atenção for mais contínua a pessoa poderá *desenvolver* mais a comunicação com os *égguns*. O *éggun* familiar do quadro pode ser atendido de maneira diferenciada para o mesmo objetivo: por exemplo, colocar um copo de água e elevá-lo do chão até um lugar mais alto alçando-o um pouco a cada dia durante nove dias. O mesmo pode ser feito com um buquê de flores brancas.

Também pude entender que o não atendimento – por esquecimento, falta de interesse ou pela razão que for – poderia aparecer em algum momento nas *misas espirituales*, nas consultas com Ifá ou nas interpretações *a posteriori* de alguns eventos. Um exemplo desse último aconteceu durante a festa de aniversário de *kariocha* do professor Wilson em janeiro de 2016. Uma *iyawó* bateu sem querer com o pé em duas ocasiões no Echu de Luisa, filha do professor Wilson, embora outras tantas pessoas tivéssemos passado pelo mesmo lugar em

vários momentos. Aquilo que podia ter sido visto apenas como um evento fortuito, uma falta de atenção da *iyawó* – já conhecida por ser um pouco distraída –, foi interpretado por Fanny e Gustavo – que ali estavam – como uma manifestação do próprio Echu. Eles logo perguntaram a Luisa se ela havia atendido a Echu com frequência, ao que sua mãe respondeu que há algum tempo ele não era atendido.

Foi a partir de situações como aquelas que eu passei a entender a resposta de Fanny sobre o lugar em que Oggún devia ficar, assim como a afirmação de Liliana de que esses seres (em referência a *égguns* e *orichas*) vão ensinando à pessoa a se relacionar com eles. No caso desta última, no *itá* de *kariocha* os *orichas* lhe teriam dito que eles não queriam ir para o apartamento em que ela estava morando no prédio de poucos andares do tio dela, no qual este e a família podiam entrar porque tinham uma cópia da chave. Como me contou Liliana, ela na época já desconfiava que, na sua ausência, o tio e família entravam no apartamento e até teriam levantado a tampa que cobria o recipiente em que Orula estava, porque ela tinha percebido alguma mudança na posição deste. Em geral, a ideia é que apenas a pessoa toque nos seus *elekes*, *guerreros*, Orula, *orichas*, etc. Foi por isso que ela, no regresso a Bogotá após fazer *kariocha* em Havana em dezembro de 2014, foi morar na casa dos pais durante um tempo até encontrar um novo apartamento. Foi Liliana também quem me disse que quando ela se esquece de atender aos *égguns* estes se expressam de madrugada fazendo barulho no apartamento, objetos caem no chão, etc., interrompendo o sono dela. Nessas ocasiões, ela falava com eles e pedia para lhe darem um tempo até ela arrumar os elementos de que estivesse precisando para atendê-los. Após falar com eles ela voltava a dormir e, quando os atendia, esses episódios não voltavam a acontecer.

Assim, aos poucos eu ia entendendo que *orichas* e *égguns*, além de serem colocados em lugares diferentes no lugar de moradia do religioso, também se expressavam de maneiras diferentes e através de vias distintas. No caso dos *égguns*, nas *misas espirituales* através das visões, imagens mentais, mensagens passadas ao ouvido e algumas sensações corporais dos médiuns, assim como através dos sonhos e sons que algumas pessoas podiam sentir fora de ocasiões rituais. No caso dos *orichas*, o principal meio de comunicação é o *dilogun* – sendo o *itá* de *kariocha* o momento em que cada *oricha* recebido pelo *iyawó* fala mais longamente e em detalhe –; a consulta com Ifá; a consulta com coco para perguntas de resposta curta; assim como através de ‘alertas’ como no caso da quebra de *elekes* e *ildé* de Orula ou quando Ósun cai no chão. Nos casos de quebra de *ildé* e a queda de Ósun, entende-se que a vida está em risco. No caso do *ildé* de Orula, porque é a pulseira que identifica às pessoas que Orula promete proteger

diante de Ikú (a morte), e que Ikú deve perguntar a Orula se este lhe permite levar aquela pessoa naquele momento. No caso de Ósun, porque este representa a estabilidade da pessoa, também podendo se referir – no caso de cair – à vida de uma pessoa próxima. Esse último foi o caso de uma *iyawó* cujo Ósun, que estava localizado na parte superior do marco da porta, caiu no chão do lado de fora do apartamento. Por aqueles dias, ela ficou sabendo que seu filho estava sendo procurado por uma pessoa que queria assassiná-lo, o que mobilizou os religiosos ‘mais velhos’ e ‘mais novos’ da casa para atender a situação.

A *égguns*, *guerreros* e *Orichas*, mas especialmente aos dois primeiros, a pessoa pode falar sobre coisas que estiverem acontecendo na sua vida. A cada um deles se pedem coisas diferentes. Aos *égguns*, pede-se acompanhamento para o *desenvolvimento* espiritual. No caso dos *guerreros*, pede-se saúde, *desenvolvimento*, tranquilidade. Eles protegem a pessoa de coisas ruins (acidentes, assaltos, problemas com a justiça, entre outros). No caso de Echu, pede-se a abertura dos caminhos para atingir os objetivos a que a pessoa se propõe. A ele apenas apresentam-se as queixas de pessoas com as quais se tenha alguma dificuldade de relacionamento e, em geral, não se pede que aconteça nada ruim com outrem. A Orula, a sabedoria, vida longa, estabilidade, proteção contra Ikú. A pessoa deve saudar: aos *égguns* toda manhã, aos *guerreros* antes de sair de casa e no momento de atendê-los, a Orula sempre que a pessoa quiser e no momento de atendê-lo (a cada vinte cinco dias). Aos *orichas* também se pede saúde, proteção, desenvolvimento. Mas a ideia é não os incomodar muito, a não ser que seja numa situação delicada. Além disso, a cada *oricha* recebido se pedem coisas diferentes. Diz-se que alguns deles respondem mais rápido do que outros. Isso a pessoa vai saber *a posteriori*, ou seja, após ver ou não e em quanto tempo os resultados dos pedidos a alguns *orichas*. Caso seja dito, durante a cerimônia de *itá* de *kariocha*, que determinado *oricha* vai ‘dar tudo o que a pessoa pedir’, é muito provável que ela não fique experimentando muito com os outros *orichas*.

Em relação às mensagens mediúnicas e oraculares, o tempo é uma dimensão muito importante. Quanto a obras em que não é necessária a participação de outros religiosos, o ideal é fazê-las o mais rápido possível, mais especificamente nos três dias posteriores à mensagem, a fim de resolver a situação ou evitar logo o possível problema. Para as recomendações derivadas de uma consulta com Ifá, diz-se que a pessoa tem até um semestre para fazê-las, porque entende-se que o *oddun*, signo ou letra ‘rege’ a vida da pessoa durante seis meses. Então, se a pessoa fizer logo as obras, poderá evitar o *osogbo* que o signo traçou na consulta. Se a pessoa não estiver vivendo uma situação de intensa interação e não tiver que lidar na sua área de ação, trabalho ou cargo com muitas disputas, então recomenda-se que a consulta com Ifá

seja feita a cada semestre. Além do fato do *oddun* reger/mudar a cada seis meses, uma consulta pode implicar em *ebbós* que podem pesar no bolso do consulente. Já no caso da quebra de *elekes*, *ildé* de Orula ou queda de Ósun no chão, a pessoa deve procurar o padrinho de Ifá ou a madrinha de Ocha com urgência para fazer uma consulta e conhecer o motivo da quebra ou queda que é, como já mencionado, especialmente preocupante em relação aos dois últimos.

Para atender a *égguns*, *guerreros* e *orichas* há que se ter algumas condições: estar limpo (ter tomado banho), vestir roupas limpas, brancas ou de cores claras, ter boa disposição para dedicar um tempo para atendê-los e falar com eles, não ter pressa, não ter barulho no ambiente. Os *guerreros* devem ser atendidos semanalmente, de preferência às segundas-feiras por ser o início e também o dia de Elegguá, embora também possam ser atendidos às terças-feiras, que é o dia de Oggún. No caso de Orula, o ideal é atendê-lo a cada 25 dias, especialmente aos domingos. Os *égguns* podem ser atendidos em qualquer dia da semana. Em geral, as pessoas não devem andar nus diante de *égguns*, *guerreros* e Orichas; os *elekes* também não devem ser usados enquanto se está nu, nem devem ser levados à praia. As mulheres também são orientadas a não atender aos *guerreros* e Orichas durante a menstruação. Em geral, a depender da qualidade (*camino*) do Echu ou do Oricha, algumas coisas devem ser evitadas. Há um Echu que não gosta de assobios, por exemplo. A depender do *itá* da pessoa, pode haver recomendação de não ter cachorros em casa. Mas os casos são pontuais e, assim, as recomendações são tão personalizadas quanto o *itá*.

No caso dos *orichas* que se recebe em *kariocha*, o *iyawó* recebe um número variável deles, além do *oricha* tutelar, cujo tamanho é maior. No caso dos filhos de Elegguá, por exemplo, eles recebem a chamada ‘corte celestial’ na seguinte ordem, que é também a da saudação em rituais: Elegguá, Oggún, Ochosi, Ósun, Obatalá, Oyá, Ochún, Aggayú, Yemayá, Changó e o Elegguá de cabeceira. Em relação à disposição deles no apartamento, como mencionado, é no *itá* que o *oriaté* vai dizer onde devem ser colocados, e é a casa religiosa quem deve orientar a localização dos *orichas*. Cada caso é diferente. Os filhos de Yemayá e Ochún não recebem Ochosi. As filhas de Yemayá não recebem Oyá. Alguns *orichas* que o *iyawó* não recebe durante *kariocha* podem ser recebidos em cerimônias separadas, não havendo impedimento cosmológico. São os chamados ‘poderes’.

### 4.3 *Égguns* e *orichas*: ontologias distintas

Entende-se que os *égguns* estão por todo lado. Alguns não receberam as devidas honras fúnebres, outros não foram mais lembrados pelos parentes e amigos, outros tiveram morte trágica. Como me disse Ruby em 2013, alguns buscam a luz que lhes falta para sua elevação e por isso se aproximam das pessoas, procurando serem atendidos. Existem outros *égguns* que decidem acompanhar uma pessoa a fim de guiá-la durante a vida. Esses são seres de luz, que procuram fazer o bem para a pessoa e que, com o desenvolvimento espiritual ou da mediunidade desta, podem passar a se comunicar com a pessoa e passar mensagens de orientação para a vida cotidiana. O *éggun* guia – mesmo com as cerimônias de *coronación* de *éggun*, que é realizada antes do futuro *iyawó* entrar no *igbodún* – pode demorar a se manifestar e, mais ainda, a ‘dar o nome’. Como mencionado, são os *égguns* de luz os que são chamados nas *misas espirituales* por meio de rezas e cantigas, os demais são rejeitados ainda nas rezas iniciais.

Afirma-se que algumas pessoas têm mais *corriente*, capacidade de comunicação com os *égguns* ou mediunidade do que outras. Lembro que em diferentes momentos escutei Fanny dizer que para ser espírita apenas bastava nascer, ou seja, que qualquer pessoa poderia desenvolver a comunicação com os *égguns*, embora também se entenda que há pessoas cuja mediunidade se expressa sem muito esforço. De Fanny também ouvi que as filhas de Yemayá são as que mais tem *corriente* de *éggun*. De fato, são elas as mais expressamente convidadas por Fanny para comparecerem e são as que eu mais vi passar mensagens nas *misas*. Como mencionado, Ruby foi uma pessoa que esteve presente em muitas das *misas* de 2009, 2013 e 2015, justamente por ter desenvolvido mais sua mediunidade, ainda que seu *oricha* tutelar seja Changó, porém também é filha de Yemayá. Conversando em diferentes momentos nos últimos anos com algumas afilhadas de Fanny que são *omo* Yemayá, muitas coincidiam em afirmar que no início é difícil identificar se as imagens mentais que elas têm durante as *misas* são apenas delas ou são os mortos se comunicando. O mesmo acontecia com as frases que passavam na cabeça. Tanto em conversas fora de atividades rituais quanto durante as *misas*, em várias ocasiões Fanny dizia que era necessário falar naqueles momentos porque era assim que as pessoas poderiam desenvolver a mediunidade.

Com o tempo, vi algumas delas falando mais nas *misas*: Sami (*omo* Yemayá), Angélica (*omo* Ochún), Carmencita (*omo* Yemayá). Outras, embora por timidez ou dúvida não costumem falar nas *misas*, também têm capacidade mediúnica. Ao que parece, há capacidades diferentes de comunicação com os *égguns*, algumas mais ou menos desenvolvidas em algumas pessoas:

algumas têm visões (imagens mentais), outras escutam vozes, outras têm sonhos e outras têm intuições. Em algumas ocasiões ouvi pessoas com capacidade mediúnicamente dizerem que durante as *misas* sentiram pequenos choques elétricos, uma perna ou um braço pesado, sensação de ser tocado ou espetado. O caso do professor Wilson (*omo* Ochún) é a possessão pelo *éggun*, com perda de controle dos movimentos e transformação dos gestos do rosto, mas pelo que eu pude acompanhar até 2016, o *éggun* dele não articulava palavras. Também existem pessoas com capacidade de vidência. O caso de Liliana (*omo* Yemayá) parece ser por via dos sonhos. Em conversa com ela em fevereiro de 2016, ela me contou que antes da primeira vez em que esteve no apartamento de Fanny, que foi a primeira reunião de trabalho com o projeto de cartilhas, ela teve um sonho em que percorreu o apartamento de sua atual madrinha e em que também conversava com uma parente falecida na altura da área de serviço, lugar dos *égguns*, como já mencionado.

Liliana também me disse que a mãe dela – que ela já levou para fazer um *registro* ou primeira consulta com Ifá e que já fez alguns *ebbós* por questões de saúde<sup>171</sup> – contou um sonho em que ela identificou rituais que são realizados aos *iyawó* no *igbodún*, o que a deixou surpresa porque para ela a mãe não teria como saber esse tipo de procedimentos. Jhon Edward (*omo* Yemayá) também me contou em duas ocasiões (uma em 2015 e outra em 2016) que ele já teve vários sonhos com um amigo músico falecido e já escutou algumas vozes que o guiavam enquanto ele tocava os tambores em algumas ocasiões.

Apesar da alta frequência com que geralmente são realizadas as *misas espirituales* e da importância dada no Ilé Oggún e Yemayá ao *desenvolvimento* da relação com os *égguns*, existe a concepção de que não se pode confiar em tudo que os mortos dizem, já que eles podem enganar as pessoas e nem sempre se apresentam como são, ou seja, dizem um nome falso. É por isso que, ao final das *misas* ou nos dias seguintes, Fanny fala com cada pessoa que recebeu mensagens para avaliá-las, interpretá-las junto com a pessoa, orientar as ações e *ebós* se forem necessários. Caso for julgado necessário, devido ao teor da mensagem, uma consulta com Ifá pode ser recomendada para ter certeza se algum problema ou situação difícil poderia acontecer para a pessoa. Foi em 2013 que eu comecei a ver que durante as *misas* uma pessoa ficava responsável por anotar as mensagens em folhas separadas, que eram entregues para cada pessoa

---

<sup>171</sup> Como a cerimônia de ‘dar de comer à terra’. Como me disse Liliana, consiste em literalmente abrir buracos no solo e introduzir vários tipos de alimentos separadamente. O ritual inclui orações, rezas, cantigas e consultas de abertura e de encerramento. O ritual é associado com o *oricha* Oko, agricultor e fertilizador da terra. É também um ato de fixação da vida à terra.

no final da cerimônia. Durante 2015 e 2016, eu vi Carmencita desempenhar em mais ocasiões esse papel.

Por sua vez, o *nfumbe* ou espírito do morto que habita a *nganga* possui características diferentes das dos *égguns* que são chamados nas *misas espirituales*. Não são os *égguns* que acompanham a pessoa desde o nascimento, também não são os que a pessoa inclui no quadro espiritual – podendo ser parentes, amigos falecidos ou personagens históricos que a pessoa admira – e que passa a atender com frequência procurando a comunicação, desenvolvimento espiritual e, com isso, a elevação espiritual deles. Trata-se de um espírito com o qual o *palero* realiza um pacto de proteção e defesa contra a bruxaria e de disposição para atender aos pedidos em troca de uma atenção e alimentação frequentes. Ou seja, do pacto deriva-se a obediência do *nfumbe*. A *nganga*, que é um dos tipos de receptáculos ou caldeirões desse tipo de espíritos, é o lugar em que habita o *nfumbe*. Além disso, as *nganga* seriam mundos em miniatura, modelos do cosmos e de seus elementos naturais, onde os *paleros* agem como criadores e animadores de um microuniverso (Espírito Santo 2009:27-29).

No caso do Ilé Oggún e Yemayá, é a partir da *prenda* ou *nganga* de Fanny que nascem os caldeirões espirituais de seus afilhados. Em outubro de 2015 foram entregues dois deles em cerimônia realizada no apartamento de Fanny com a participação dos filhos desta como Tatas ou sacerdotes de Palo. Por não ter passado por essa cerimônia, não pude acompanhar a montagem dos caldeirões; fiquei na sala junto a Jhon Edward, que também não tinha a experiência que lhe permitiria participar dela. Os caldeirões espirituais possuem alguns elementos em sua composição (paus, *firma* ou assinatura<sup>172</sup>, entre outros elementos que fazem parte do segredo) iguais a outros tipos de caldeirões, mas se diferenciam da *prenda* ou *nganga* porque não tem alguns outros que completam a base material de ancoragem do *nfumbe*. Também, como já ouvi dizer em várias ocasiões, há preferência por *égguns* que tenham sido guerreiros ou cuja morte tenha sido trágica. Estes teriam mais apego pela matéria e pela existência anterior. No Palo Monte, entende-se que o *éggun* com o qual a pessoa pactua para seu serviço fica morando ao redor do túmulo, especialmente quando são *égguns* com mortes violentas ou que foram de alguma maneira guerreiros (em vida). Ou seja, ficam muito próximo do que restou do corpo após a morte. Como me disse Gustavo em conversa em setembro de 2016, a energia do *nfumbe* tem tendência a influenciar as pessoas, por isso não deve ficar do

---

<sup>172</sup> Sagrados símbolos gráficos que identificam cada *mpungo*, força ou morto e que devem ser apagados ao final de cada ritual para que não sejam utilizados por outro *palero*, que com eles poderia invocar aos espíritos (Martínez Garrido 2003; Castro 2015).

lado de dentro da casa ou apartamento, de modo a evitar que a energia negativa de um espírito de alguém que teve uma morte trágica não aflija a pessoa.

Como me disse Javier após seu retorno das cerimônias de *kariocha* e na condição de *iyawó* em janeiro de 2016, apelando a uma divisão em mundos que ele havia visto num filme infantil mexicano para ilustrar os tipos de espíritos, existe o mundo dos vivos, o mundo dos mortos que são lembrados, portanto estão contentes, e, enfim, o mundo dos que não são lembrados, portanto são infelizes e fazem coisas ruins, não porque gostem, mas como consequência do esquecimento por parte dos vivos. Talvez isso ajude a atender a concepção sobre os *égguns*, mas numa existência concomitante entre os mundos. No entanto, no caso do *nfumbe*, parece-se como se este gostasse mesmo de fazer coisas ruins.

Por sua vez, os *orichas* são entendidos como parte da força criadora universal, mediadora entre o deus supremo e criador de tudo o que existe – Olofi – e os humanos. Eles são associados com domínios da natureza, acidentes geográficos, rios, montanhas, mares, ervas, cores, formas, dias da semana, com personalidades e comportamentos aproximados aos dos humanos. São pensados como energias poderosas e de qualidade mais elevada que os *égguns*. Os *orichas* ‘falam’ por meio dos oráculos do *dilogun* e de Ifá. Também se manifestariam através da possessão dos seus filhos e filhas iniciados ou que fizeram *kariocha*, os quais eles ‘montam’ como seus ‘cavalos’. Porém, pelo visto em campo – no qual vi poucas experiências de possessão, mais em *misas espirituales* e apenas uma em festa de *orichas* –, entende-se que a energia dos *orichas* é muito grande e poderosa para ser suportada pelo corpo humano. Portanto, não seriam os *orichas* que montariam seus cavalos, mas *égguns* de pessoas que em vida foram iniciados para aqueles.

Na festa para Elegguá realizada em junho de 2015 manifestou-se um ser que muitos associamos com o *oricha* Oggún. Ele não falava, emitia sons guturais, tinha uma expressão um pouco rude e forte. Ele pediu que lhe passassem um facão e com ele cumprimentou os religiosos presentes começando pelos dois *babalawos* (Mateo e Gustavo), passando pelas pessoas com mais anos de iniciação e os mais novos, entre eles as três *iyawós* daquele ano, logo depois quem tinha recebido *awofakan/ikofá* e, por último, quem havia recebido *elekes*. Para cumprimentá-lo, cada pessoa devia se debruçar aos pés dele com os braços colados ao corpo. Após isso, ele batia com o facão nas costas e levantava a pessoa com os toques nas costas já mencionados no capítulo anterior e, em alguns casos, terminava com um abraço forte. Ele dançou e demorou mais um pouco para ir embora. Nas conversas ao final da festa e nos dias posteriores foi dito que aquele ser era Eustáquio Viramundo, o *éggun* guia de Fanny, que seria da *corriente* ou linha



de Oggún, mas não o próprio *oricha*. Fanny também se referiu por aqueles dias à energia dos *orichas* como sendo de uma qualidade muito elevada e fez referência aos efeitos causados no corpo humano pelo vírus da gripe comum, como um exemplo da impossibilidade deste de aguentar uma força tão grande e poderosa. Esse seria um *éggun* com um alto grau de elevação espiritual, tanto por haver sido iniciado para aquele *oricha*, quanto por ser muito antigo e, também, por ser há muito tempo atendido.

Em geral, vi poucas experiências de transe e possessão, sendo que a maioria aconteceu em *misas espirituales* e apenas com algumas poucas pessoas. As sensações corporais a quem as experimentaram das quais ouvi falar apontam uma diferença entre seres: os *égguns* mais presentes nas *misas espirituales* e os *égguns* associados com *orichas*. Em relação aos primeiros a pessoa sente que o *éggun* se manifesta no corpo do médium de baixo para cima, subindo pelo pé e, no caso dos segundos, o cavalo sente que o *éggun-oricha* chega pela cabeça, a pessoa não enxerga bem ou pode sentir um barulho no ouvido e começa a perder o controle do corpo. Em ambos os casos, as pessoas relatam não lembrar do acontecido. Mas reitero que foram poucas experiências. Na maioria das situações que eu pude ver eram manifestações que não chegavam à perda da consciência. Enfim, essas experiências e interpretações, além das concepções sobre a ontologia de *égguns*, *nfumbe* e *orichas*, também apontam para uma presença espacial diferenciada entre eles, em que os dois primeiros estariam mais próximos do chão e os segundos acima dele, relação espacial que se expressaria no corpo das pessoas nas experiências de transe e possessão com o pé (*égguns*) e cabeça (*éggun-oricha*) como extremos.

#### **4.4 *Égguns*, *nfumbe* e *orichas*: seres com os quais tratam *reglas* diferentes**

Cada conjunto desses seres são forças com capacidade de ação sobre o mundo com as quais diferentes religiões, sistemas religiosos ou *reglas* lidam através de uma série de procedimentos, técnicas e meios para a comunicação e sua mobilização a partir das características destes informada pela história, mitos e cosmologia. Como bem aponta Castro (2015:72), *regla* é uma palavra utilizada por Lydia Cabrera para se referir ao conjunto de práticas religiosas afro-cubanas, especialmente as que teriam uma origem lucumí e conga ou, também, ioruba e banto. O termo também tem um ‘sentido moral’ porque a prática religiosa deve servir como referência para que as ações sejam retas. Assim, as *reglas* diriam respeito a modos de ser e se orientar na vida, como também modos de fazer em relação com aquelas forças. Entrar em relação com aquelas forças através das diversas consagrações implica modos

de relacionamentos e compromissos com aqueles seres e com os religiosos – sacerdotes e sacerdotisas – e a partir daí o neófito se insere em numa rede de relações: a *casa religiosa*.

Em termos gerais, afirma-se que cada *regla* organizou-se para lidar com alguns desses seres ou forças: a chamada *regla* de Ocha, também conhecida popularmente como *santería* e que no Ilé Oggún e Yemayá é referida a partir do primeiro dos nomes supracitados ou apenas como Ocha, se caracteriza por cultuar os chamados *orichas*. Como mencionado, eles se expressam principalmente através do oráculo do *dilogun*, formado por dezesseis búzios (*cowries*, *cauris* ou *cauríes*) e da possessão de seus cavalos ou filhos, podendo ser homens ou mulheres que passaram pela consagração conhecida como *kariocha*. Entre as consagrações principais da *regla* de Ocha encontram-se receber *elekes* e fazer *kariocha*; esta última consolida a relação entre o neófito e o *oricha*, entre madrinha/padrinho e o afilhado/afilhada e faz com que nasçam simultaneamente uma nova pessoa (que durante um ano vai ser *iyawó*) e seu *oricha* pessoal (Castro 2015). Pessoas cujos *odduns* indiquem a iniciação de outras pessoas, realizando as cerimônias correspondentes, podem tornar-se *iyalochas* (madrinha de santo) ou *babalochas* (padrinho de santo) e formar suas próprias casas de santo.

Ifá é pensada como uma *regla* distinta da Ocha, embora compartilhem uma mesma mitologia, um mesmo panteão de deuses (*orichas*), assim como uma mesma origem geográfica, étnica (ioruba) e cosmológica. Mas o culto de Ifá se caracteriza por ser o domínio de Orula, que é o dono do oráculo através do qual ele conhece o destino de cada indivíduo. O culto é exclusivamente masculino; apenas homens heterossexuais e com ‘caminho’ marcado pelo *odduns*, letras ou signos, podem tornar-se *babalawos* ou sacerdotes e, assim, passar a operar o oráculo e suas ferramentas (*tablero*, *ékuele/okpele*, *iruke*, *yefá*, entre outros), além de ter acesso à sabedoria sobre o cosmos codificado nos *odduns*. As mulheres podem chegar a ser *apetebi* de Orula, uma espécie de auxiliar do sacerdote em algumas cerimônias, como, por exemplo, as de *awofakan/ikofá*. Porém, elas têm uma série de restrições: não podem iniciar outras pessoas (homens ou mulheres), não podem participar de todos os rituais, há ‘poderes’ que elas não podem observar no quarto das cerimônias de Ifá.

Agora bem, não existe um único tipo de culto de Ifá. Além do chamado ‘Ifá *criollo* (crioulo) cubano’, existe há algumas décadas uma reinterpretação da prática a partir de um grupo de *babalawos* que veem no ‘Ifá nigeriano’ uma ligação com a raiz ou com a tradição. Nessa linha, chamada Ilé Tuntun, existe uma consagração para mulheres que é interpretada como uma iniciação que torna as mulheres sacerdotisas de Ifá ou *iyaonifa*. Apesar da discussão

sobre as relações de gênero suscitada por essa reinterpretação, há todo um debate sobre o que realmente uma *iyaonifa* estaria habilitada a fazer no ‘Ifá nigeriano’.

Já a *regla* de Palo Monte, Palo ou *regla* conga trata com um tipo de *égguns* específicos, os chamados *nfumbe*. Ainda assim, existe todo um universo de seres sobrenaturais que fazem parte da prática *palera*: os *inkisis* e os espíritos dos mortos. O deus supremo é Nzambi, sendo os *mpungos* forças incorpóreas ou não assentadas em matéria, embora possam ‘montar’ seus ‘cavalos’, *inkisis*, divindades mais próximas dos humanos. Geralmente o panteão da *regla* conga é comparado com o panteão ioruba, mas, ao que parece, as relações entre uns e outros são aproximadas, porque não se trata exatamente de divindades idênticas, mas que apresentam similitudes a partir das quais são realizadas algumas traduções entre traços de uns e outros. A *regla* de Palo Monte também tem uma complexa expressão ritual, assim como seu próprio oráculo: *chamalongos*. O sacerdócio é masculino (Tata), embora os iniciados possam ser tanto homens quanto mulheres.

Por sua vez, o chamado Espiritismo Cruzado é pensado como uma criação cubana a partir de influências diversas: espiritismo inspirado na obra de Allan Kardec, elementos do catolicismo e algumas fontes africanas, entre elas, a conga e a ioruba. Ao contrário das outras três *reglas* (Ocha, Palo Monte, Ifá), que são pensadas como tendo uma origem africana, embora recriadas em Cuba em tempos coloniais e sob a escravidão de africanos e seus descendentes, esse tipo de espiritismo é pensado como sendo sincrético. Como mencionado, numa *misa espiritual* chamam-se os *egguns* (espíritos dos mortos) que acompanham cada pessoa. No início, por meio de rezas são chamados os seres de luz ou iluminados para fazer o bem, e são rejeitados os espíritos obscuros. Na *bóveda espiritual*, além do *santíssimo* (numa taça grande e no centro da mesa), são representadas em taças ou copos as chamadas *comisiones*<sup>173</sup>: *del espacio*; africana (geralmente espíritos congos, que foram escravizados ou que lutaram contra a escravidão); índia; *gitana* (cigana); árabe; familiar; de freiras e freires; assim como *égguns* de *corriente* de alguns orichas, entre outras. Essas comisiones são agrupamentos de espíritos por características comuns, atividades profissionais realizadas em vida, por etnias ou até nacionalidades. Entende-se que esses espíritos acompanham e protegem as pessoas desde o nascimento. Espíritos de diferentes características podem acompanhar e proteger as pessoas. À medida que uma pessoa participa nas *misas espirituales* e atende seu quadro espiritual,

---

<sup>173</sup> Há paralelos possíveis entre os tipos de seres organizados em *comisiones* em termos étnicos, origens regionais, profissões, entre outros, e a organização de seres em reinos e domínios espirituais (‘de luz’, ‘rudes’, ‘evoluídos’) e as linhas e astrais, ou seja, a ‘estrutura mítica fundamental’ da umbanda e da quimbanda estudadas por Ordep Serra, com a concepção e tratamento dado aos tipos de *égguns* nas religiões afro-cubanas, especialmente pelo Espiritismo Cruzado e pelo Palo Monte (ver Serra 2001:225).

desenvolve os mortos, ou seja, desenvolve sua capacidade de se comunicar com eles e aos poucos os *egguns* vão revelando seu nome e sua característica.

Há entendimentos diferentes sobre a presença desses diferentes espíritos no *cordón espiritual* de uma pessoa. A maioria dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá tem um espírito africano (geralmente de origem conga), algumas têm também uma freira, um árabe, uma cigana e um índio. Pessoas como Fanny e sua irmã Ruby são acompanhadas por um índio que se apresenta como guerreiro. Para duas mulheres negras, ativistas do movimento social afro-colombiano interessadas há décadas em estabelecer vínculos com uma espiritualidade afro-colombiana em sua região de origem e posteriormente com as chamadas religiões afro-cubanas, o fato de serem acompanhadas por um espírito de um índio era algo muito curioso. Elas não lembravam de ter um antepassado indígena na família, não lembravam de ter tido um amigo indígena que tivesse morrido e se juntado ao *cordón espiritual* delas e as explicações que encontravam nas casas religiosas não pareciam convencê-las. Também se fala em Cuba que os índios *taínos* foram exterminados. Mas foi em agosto do ano 2015, numa visita a um terreiro angola em Salvador, que a explicação dada por Pai João do terreiro Bate Folha fez muito sentido para Fanny e Ruby: *nesse terreiro nós cultuamos os caboclos* [traduzidos no momento como espíritos de índios] *porque eles são os donos da terra*. Além de fazer sentido, naquele momento essa explicação também suscitou uma série de conexões entre aqueles seres espirituais e os indígenas contemporâneos na cidade de Bogotá e também com alguns orichas conhecedores da mata: Ossain e Ochósi.

Apesar das afirmações sobre a formação gradual dessas diferentes *reglas* em solo cubano, há autores que situam temporalmente a consolidação dessas práticas enquanto cultos no século XIX (Castro 2015; Espírito-Santo 2009), a partir da chegada de *babalawos*, sacerdotisas e sacerdotes ligados ao culto aos *orichas* raptados durante as guerras entre grupos locais da região do Golfo de Benin e Biafra e que em Cuba foram chamados Lucumí, o que teria contribuído com o surgimento do culto de Ifá e da chamada *santería*, contemporaneamente chamada *regla* de Ocha por seus praticantes. O Palo Monte teria surgido dos barracões pelos escravizados provenientes dos portos localizados na grande região do Congo e de Angola, lugares de onde partiram entre o fim do século XVIII e o início do século XIX. O Espiritismo Cruzado, como mencionado, origina-se a partir da chegada dos postulados espíritas de Allan Kardec para o estudo científico dos espíritos através das elites brancas letradas, em contato com os espíritos de origem diversa, africanos, indígenas, ciganos, árabes, numa estrutura litúrgica que conserva elementos das missas católicas.

#### 4.5 Seres, *reglas* e *tierras*

Seres e *reglas* também são pensados como pertencentes a *tierras* diferentes em termos de origem étnica e geográfica, assim como também de localização num determinado espaço: a casa religiosa. Assim, a *regla* de Ocha e *regla* de Ifá são associadas etnicamente com o povo ioruba, cujas antigas cidades-estados, povoados e cidades principais localizam-se na região sudoeste da atual Nigéria, nordeste de Benin e Togo. São povos que falam uma mesma língua, o ioruba, que tem algumas variações dialetais. Ainda hoje a religião africana tradicional praticada no território ioruba é o culto aos *orichas*, principalmente nos povoados, apesar da forte presença de igrejas cristãs. Cidades como Ilé-Ifé, Oyó, Oshogbo, alguns rios e grutas, entre outros, são lugares fortemente associados com a origem cosmológica desse povo e, portanto, considerados como lugares sagrados. A religiosidade está ligada ao culto aos *orichas* do panteão ioruba, embora a prática tenha experimentado algumas mudanças e variações como produto das transformações experimentadas tanto pelas guerras e colonização desses povos por parte de europeus a partir do século XIX quanto pela experiência do rapto e da escravização de indivíduos desse povo nas Américas.

A *regla* de Palo Monte ou, também, *regla* Conga é associada com um conjunto variado de povos localizados em parte dos atuais países Congo, República Democrática do Congo e Angola, onde ficavam os principais portos de embarque de escravizados do povo Bakongo e vizinhos para o continente americano. Banto também é o nome dado a um conglomerado etno-linguístico, raiz compartilhada por inúmeros povos na região sul (sudeste e sudoeste) no continente africano (Vinueza 1999). Esses povos também compartilhariam uma relação com espíritos e forças sobrenaturais que habitam no interior da floresta e uma concepção do mundo como sendo habitado ao mesmo tempo por vivos e mortos. O culto não estaria dirigido a divindades, embora exista um conjunto destas. Assim como as práticas de origem ioruba, as práticas banto não teriam permanecido iguais após a experiência de escravização, tendo sido também recriadas num novo meio geográfico e social. Não existe um Palo Monte, há pelo menos três divisões ou, melhor, três versões: Mayombe (aparentemente menos misturada), Briyumba (encontro do Palo com Regla de Ocha) e Quimbisa, que seria criação de um personagem conhecido pelo nome Andrés Facundo de los Dolores Petit ou Andrés Petit, que procurava juntar Regla de Ocha, Palo Monte e catolicismo, resultado também conhecido como Santo Cruzado ou Palo Cruzado (Castro 2015; Martínez Garrido 2003).

Como mencionado, o Espiritismo Cruzado é pensado como sendo mais sincrético e como tendo uma lógica, concepção e tratamento diferenciado dos espíritos dos mortos. Ele seria uma criação cubana produto do encontro de tradições espirituais diferentes, menos ‘africana’, mais próxima da imagem da mestiçagem nacional, o *ajiacó* ou *sancocho* cubano, mas também com mais elementos europeus e cristãos. Esse tipo de espiritismo faz um cruzamento, uma mistura de diferentes tradições religiosas em que participam, junto a figuras do cristianismo e santos católicos, espíritos da tradição conga, *orichas* ioruba e espíritos do passado cubano e outras figuras de culto. As *misas espirituales* são, assim ‘o resultado da multiplicidade histórica e cultural dos espíritos e pessoas que mobilizam seu conhecimento’ (Espírito-Santo 2009:16).

Assim, essas *reglas* são pensadas como sendo *tierras* diferentes, no sentido de origens geográficas, étnicas e tradições religiosas distintas, mas também de conjuntos de práticas com lógicas, linguagens, seres e técnicas diferenciadas para a mobilização das forças que constituem sua especialidade. Mobilizar as forças com as quais essas *reglas* tratam é andar em territórios nos quais é necessário conhecer os caminhos, saber como operar as passagens entre as *tierras*, ter o conhecimento mínimo da linguagem e da língua ritual (conga, ioruba, espanhol) e ter ciência de que se está lidando com seres com características diferentes, embora existam traços que permitam estabelecer analogias. *Reglas* e *tierras* podem ser pensadas como religiões, como domínios religiosos e também como territórios diferentes.

Como mencionado nos capítulos 2 e 3, a iniciação de Fanny e outros integrantes de sua família em Palo Monte no início da década de 1990 foi o começo de uma trajetória de indagação, experimentação, consagrações e aprendizado em várias *reglas*. Essa trajetória não seguiu a sequência ideal de consagrações identificadas tanto por religiosos quanto por pesquisadores: *elekes*, *awofakan/ikofá*, guerreiros, *rayamiento*, coroação de *éggun*, *kariocha*. Ela andou por várias *tierras*, inclusive participou em cerimônias de vodu tanto em Havana quanto em Bogotá. Como Fanny me contou em conversa em setembro de 2016 no apartamento dela, a iniciação em Palo Monte lhe permitiu conhecer essas outras *tierras* ou mundos religiosos, congo e ioruba. Apesar da aproximação a outras *reglas* e de transitar por outras *tierras*, ela encontrou maior identificação com a ‘religião ioruba’. Ela também seguiu a sugestão do padrinho Chan de desenvolver sua espiritualidade e se aproximar da *regla* de Ocha. Além disso, a casa da qual se aproximou em Havana é uma casa religiosa de *regla* de Ocha e de Ifá, em que, como ela conta, Ifá é muito importante; ainda que sua madrinha seja uma mulher com muita sabedoria, é uma casa de *babalawos*, onde, portanto, domina Ifá. Na casa de sua madrinha de *kariocha* Lázara Samper (*iyalocha*) e do padrinho de *ikofá* Lázaro Jorge (*babalawo*), as

consagrações são realizadas na sequência já mencionada e que o Ilé Oggún e Yemayá tem como referência, nela as máximas consagrações são em Ocha-Ifá.

Assim, no Ilé Oggún e Yemayá, tanto a relação entre as *reglas* quanto a distribuição espacial dos *fundamentos* é pensada a partir do complexo Ocha-Ifá. O espaço é organizado a partir da *tierra* ioruba, sendo o *itá* de *kariocha* a referência fundamental para configurar essa geografia espiritual, mas, também, Ifá. Como me disse Gustavo em conversa em setembro de 2016, é Ifá quem vai dizer onde vai ser localizado Ossain e Orun, se Ochún deve ficar num lugar mais alto ou mais baixo e se deve ser colocada numa esteira. A distribuição espacial dos *fundamentos* das diferentes *reglas* e *tierras* pode ser muito distinta em outras casas religiosas. Assim como existem casas de *babalawos*, também há casas de *oriatés*, *babalochas* e *paleros*. As trajetórias religiosas podem ser muito diferentes e não necessariamente todas os religiosos têm relações ou passaram pelas consagrações nas quatro *reglas* mencionadas aqui. Como também me disse Gustavo, se eles fossem propriamente *paleros*, ou seja, se trabalhassem a religião a partir de Palo Monte, eles não teriam os *fundamentos* de Ocha, ao contrário, eles teriam mais *fundamentos* de Palo do que agora têm e, portanto, a configuração espacial e espiritual da casa seria outra.

Nesse Ilé, os *fundamentos* recebidos em cada *regla* são separados porque, como afirmam Fanny e Gustavo, são entidades e forças distintas, portanto devem receber um tratamento diferenciado, cada um tem seu espaço próprio. Os *fundamentos* que ficam na área de serviço, que no caso é o ‘lado de fora’ do apartamento, são vistos como entidades muito fortes para ficar numa sala ou num quarto, o que seria o ‘lado de dentro’, especialmente – enfatiza Fanny – porque pelo apartamento dela passa muita gente, a maioria não são iniciados, não têm consagrações, ou seja, não têm proteções e, também, não são conhecidas por aquelas entidades, as quais já reconhecem quem é do Ilé. E, como mencionado mais acima por Gustavo, o *nfumbe* deve ficar do lado de fora porque a energia negativa deste tende a influenciar a pessoa. Também, como Gustavo afirma, Ifá mantém o equilíbrio entre energias diferentes como Ossain, Orun e o fundamento de Palo, ou seja, a *nganga*, que por suas características devem ficar do lado de fora da casa, as primeiras contrabalançando a energia negativa da segunda. Para ele, sem Ifá não seria possível ter juntos num mesmo espaço aquelas três forças.

Os fundamentos de Ocha, que junto com os de Ifá dos dois *babalawos* da casa são os que ocupam o espaço da sala, são localizados conforme sua história (mitos) e segundo o mandato (orientação) de Ocha e Ifá. Como Fanny conta, cada um tem uma posição que não significa centro, não significa superioridade, mas que atende à história de cada um, que é

individual. Em algumas casas e a partir de alguns *pataquis* que narram disputas entre eles, Changó e Oggún não ficam próximos. Mas, no caso do apartamento de Fanny, eles ficam. Changó teria pedido em *itá* de *kariocha* para ficar próximo de Oggún. Isso também se relaciona com o fato de vários familiares de Fanny (*omo* Oggún) serem filhos de Changó: os irmãos Ruby (Changó e Yemayá) e Frutto (Changó e Oyá), os sobrinhos Armando (Yemayá e Changó), Malkom (Changó e Oyá), o filho Gustavo (Aggayú, mas iniciado com *oro* para Changó). Yemayá e Ochún geralmente ficam uma do lado da outra. Yemayá não deve ficar do lado de Oyá. Olokun, que é associado com a profundidade do oceano, fica mais próximo do chão. Obatalá em um lugar alto, por cima das cabeças das pessoas, assim como Ósun. Oggún e Elegguá sempre ficam atrás da porta, mas nesse caso o Oggún de Gustavo deve estar aos pés do Ifá de Mateo.

Os fundamentos de Ifá, *regla* que é pensada como muito elevada, também devem ficar num lugar alto na sala. Como me disse Gustavo em conversa em setembro de 2016, o lugar de Orula deve ser o mais alto, expressando a importância desse *oricha*. Um ditado de Ifá sintetiza a explicação mítica para a localização dos fundamentos em lugar alto: ‘a palavra de Ifá não desce ao chão’. Orula, o dono do oráculo, é visto como um *oricha* sábio, que não tem filhos, ou seja, não vai à cabeça de ninguém, portanto é imparcial para falar a respeito do ‘anjo da guarda’ de cada pessoa, conhecedor do destino de cada um, sua palavra é tida como verdadeira; um outro ditado de Ifá cantado em canções populares também o expressa: ‘Orula não se equivoca’. Como eu já escutei de Fanny, seus filhos *babalawos*, assim como de *babalochas* e *babalawos* de outras casas com os que eu pude falar, Ifá e Palo não têm boas relações.

Entre os *babalawos* de outras casas com quem pude falar, alguns mostravam pouco interesse em relação ao Palo; havia quem considerasse que Ifá era uma *regla* autossuficiente para lidar com todo tipo de situações, havia até quem dissesse que orientava seus afilhados de *awofakan/ikofá* a não se aproximar dessa *regla* e a não se iniciar nela. Em relação ao Espiritismo Cruzado, parecia não haver uma reação tão categórica como em relação ao Palo, mas também não vi que fosse uma *regla* muito valorizada pelos *babalawos*. Até me pareceu que Luis Carlos Castro Ramírez tinha razão ao afirmar que os *babalawos* não compareciam nas sessões da Línea Afro – espaço de estudo sobre as religiões afro, principalmente as afro-cubanas – dedicadas ao Palo Monte e ao Espiritismo Cruzado. A julgar pela minha experiência nas sessões durante 2015, apenas vi *babalawos* nas sessões que tratavam de Ifá.

Também não faltou quem visse o complexo Ocha-Ifá como mais ‘evoluído’ se comparado ao Palo Monte e Espiritismo Cruzado ou até que fosse comparado à pós-graduação



religiosa, sendo Ifá comparado ao doutorado. Coisa diferente acontecia com os chamados *santeros* de outras casas com quem pude conversar, para quem as *misas espirituales* são cerimônias necessárias para o desenvolvimento espiritual e Palo Monte era vista como uma *regla* com um conhecimento importante ao qual se pode apelar se for necessário. Em todo caso, menciono essa limitada experiência apenas para afirmar que a relação entre *reglas* aqui explorada em relação com o Ilé Oggún e Yemayá é apenas uma entre outras possíveis e que o assunto merece ser mais explorado etnograficamente.

Voltando à divisão em *reglas*, pensadas como *tierras* ou territórios espirituais cujos *fundamentos* e cerimônias devem ser separados espacialmente na casa do religioso, no Ilé Oggún e Yemayá essa distribuição é organizada a partir do lado ioruba, Ocha e Ifá. Como me disse de maneira sintética Javier em fevereiro de 2016, apesar das iniciações em Palo Monte e das cerimônias de Espiritismo que são realizadas, ‘na casa mandam os *orichas* e não os mortos’. Essa separação de *reglas* e *tierras* em espaços diferentes da casa, porém, não implica falta de comunicação, diálogos, compatibilidades.

#### 4.6 Relações entre *reglas* e *tierras*

Como me disse Fanny em conversa em 2016, em Cuba existe a tradição de realizar *misas espirituales* para pedir permissão aos mortos para iniciar uma cerimônia de Ocha. Foi o padrinho de Palo, Chan, quem lhe sugeriu pesquisar sobre as *misas espirituales* e quem a orientou para montar a *bóveda espiritual*, a qual não precisa de uma preparação ritual, mas de um conhecimento sobre o número e posição em que devem ser colocados os copos ou as taças do *santíssimo* e das *comisiones*. Também foi o padrinho Chan quem lhe falou da importância de ter boas relações com os mortos, que eles deviam ser sempre invocados, porque o ‘morto é primeiro que o santo’. É por isso que antes da realização de cerimônias importantes *misas espirituales* são realizadas para fazer o chamamento ao morto. Assim, conta Fanny, ‘*damos consentimiento ao morto* de que vamos fazer uma cerimônia, pedimos a ele que nos acompanhe, que nos dê saúde’.

A máxima *Ikú Lobi Ocha*, que escutei em várias ocasiões no Ilé Oggún e Yemayá na voz de Fanny, nas de religiosos de outras casas e em alguns autores, resume bem a ideia de precedência entre esses seres e é traduzida para o espanhol como ‘o morto é primeiro’, *porque el muerto es el que pare al santo*. Portanto, qualquer atividade espiritual tem que começar por atender aos *égguns* (Espírito Santo 2009:27,48-49). O *pataquí* ou história mítica expressa a

relação entre *égguns*, os vivos e os *orichas*. Assim, devido à concepção do *oricha* como ancestral divinizado, revela-se um aspecto central que liga as *reglas* entre si, em função da importância do culto aos mortos (Espírito Santo 2009; Castro Ramírez 2010).

Como mencionado, as *misas espirituales* servem para se comunicar com os *égguns* de luz. Nelas, por meio de rezas e cantigas, estes são chamados para se manifestarem através dos médiuns e passarem mensagens para as pessoas que nelas participam. As *misas espirituales* podem ser realizadas a qualquer momento. O propósito principal é que o *religioso* desenvolva a mediunidade, o que lhe permitirá se orientar melhor na vida porque espera-se a ajuda dos *égguns* nas diversas situações que a pessoa enfrenta no cotidiano: tomada de decisões, contingências, eventos que podem trazer infortúnio, pessoas com intenções contrárias, entre outras. A depender do conteúdo da mensagem, no Ilé Oggún e Yemayá uma consulta com Ifá pode ser sugerida pela *Iyalocha* da casa, após avaliação do caso. As *misas espirituales*, no caso da maioria dos integrantes do Ilé (com exceção de Fanny e os filhos), foram as primeiras atividades religiosas de que participaram. A consulta com Ifá foi depois. Isso é algo diferente do que acontece com os consulentes de Ifá que contatam o *babalawo* Gustavo através da indicação de pessoas que fizeram o mesmo e que não necessariamente acabam se tornando integrantes do Ilé e aos quais não me referirei aqui.

Além disso, existem *misas espirituales* que são realizadas antes de cerimônias ou consagrações importantes como, por exemplo, entrega de *elekes* (*regla* de Ocha), cerimônias de *awofakan/ikofá* e entrega de guerreiros (*regla* de Ifá), coroamento ou *kariocha* (*regla* de Ocha), montagem de caldeirão espiritual (*regla* de Palo Monte). Em todos esses casos, pelo menos uma *misa espiritual* é realizada, geralmente na noite anterior ao início das cerimônias realizadas nas outras *reglas*. Assim, a *misa espiritual* passa a fazer parte das cerimônias que são necessárias para aquelas consagrações em outras *reglas*. Aqui apenas mencionarei algumas consagrações de que participei e/ou acompanhei: *elekes*, *awofakan/ikofá* e guerreiros, assim como parte de uma cerimônia de entrega de caldeirão espiritual.

#### **4.7 Entrega de *Elekes***

Como eu já mencionei em outro lugar (Meza Alvarez 2014:15), numa *misa espiritual* de que participei no sábado 16 de fevereiro de 2013, um *éggun* de nome Pedro Pablo, de um médium cubano que foi companheiro de Ruby naquele tempo, apontou para o fio de conta que eu tinha naquele momento – que eu havia recebido de Fanny em 2009 – e perguntou para ela

se não estava na hora de eu receber os *elekes* e se eu tinha a ver alguma coisa com Elegguá. Como me disse Fanny e também seu sobrinho Armando após o encerramento da *misa*, aquele colar já havia ‘recolhido muita coisa’ e havia cumprido o objetivo de ser uma proteção porque ele estava muito escuro, havia mudado a cor original. Além disso, Armando também me disse que aquele era um colar de *peonía* que é dado às pessoas que têm curiosidade, mas que são indecisas em relação à religião. Fanny concordou com a recomendação do *éggun* Pedro Pablo e me disse que, se eu tivesse interesse, ela poderia me entregar os *elekes*. Aquela noite eu fiquei no apartamento por mais algumas horas para participar de um *ebbó* que incluiu um sacrifício para outras pessoas que também haviam participado da *misa espiritual*.

Eu disse que tinha interesse e perguntei qual seria o procedimento para receber os *elekes*. Fanny me disse que na seguinte terça-feira antes de uma reunião da Red de Ananse, ela ia me informar tudo o que eu precisava saber sobre as cerimônias. Naquele momento, eu já tinha curiosidade pela consulta com Ifá. Ela me disse que era um conjunto de cerimônias realizadas durante duas noites e três dias contínuos, começando numa sexta-feira para não ter interferência com os horários de trabalho das pessoas, o que não era meu caso, e terminava no domingo com a entrega dos *elekes*. Ela me disse que os *aleyos* ou não iniciados só podiam receber seis *elekes*. Então eu teria que comprar as contas com as cores desses *orichas*: Elegguá (preto e vermelho), Oggún (verde e preto); Obatalá (branco), Yemayá (azul e branco), Ochún (amarelo e laranja, ou duas tonalidades de amarelo) e Changó (vermelho e branco). Além das contas para os colares, eu tinha que comprar ervas, cana de açúcar, coco, mel de abelha, velas, um galo pequeno, dois ovos, aguardente. A cerimônia tem uma duração de dois dias, e Fanny me falou que na verdade é um dia só dividido em duas noites, mas que eu teria que dormir no apartamento dela. Começando numa sexta-feira à noite, eu teria que passar meio dia (talvez no domingo) sem falar, só pedindo aos santos. Eu teria que pedir aos santos ou *orichas* e também fazer oferenda aos *égguns* durante a cerimônia, e teria que vestir roupa branca só no final da cerimônia.

Comprar os elementos necessários implicou percorrer diferentes áreas da cidade, já que eles se encontram à venda em diferentes áreas e lugares comerciais. Encontrei as contas em uma área comercial próxima ao centro comercial Galerías ao longo da avenida *calle 53*, em que é possível encontrar muitos produtos para decoração. As ervas, em um dos chamados *pasajes*, áreas comerciais entre edificações antigas no centro da cidade, cujo vendedor tinha um grande conhecimento sobre as características e usos medicinais das plantas. A Plaza de Paloquemao, um grande mercado popular com produtos variados (frutas, verduras, carnes, artesanato, ervas,

aves de granja vivas, decoração, flores, etc.) foi um lugar em que encontrei boa parte das outras coisas que eram necessárias. Esse tornou-se um lugar que visitei em inúmeras ocasiões enquanto estive em campo. Outro lugar foi o mercado do bairro Restrepo, menor do que Paloquemao, mas que oferece algumas coisas que só lá era possível encontrar. A lista de ervas, que Fanny me passou alguns dias depois, tinha os nomes pelos quais estas são conhecidas em Cuba e que ela, por sua vez, havia recebido durante as cerimônias de que ela havia participado em Havana. Portanto, eu tive que conversar com ela para tentar encontrar o nome equivalente, assim como também tive que complementar com uma procura em sites que classificam as plantas a fim de conhecer os nomes pelos quais as ervas eram conhecidas em outros países da América Latina e, desse modo, comprar as ervas de que o ritual precisava.

A primeira das cerimônias foi justamente uma consulta com Ifá, realizada pelo *babalawo* Gustavo. A ideia de fazer um *registro* – nome dado à primeira consulta – era conhecer os *odduns* (letras ou signos), para saber – ele disse anos depois – quem é a pessoa em termos espirituais, assim como o que poderiam falar os *orichas*, saber se havia algum anúncio de alguma situação ruim que tivesse que ser resolvida e os possíveis *ebbós* necessários para enfrentá-la. Aquele *registro*, assim como a maioria dos rituais, foi realizado no apartamento de Fanny, em uma manhã de sexta-feira. Durante o *registro*, Gustavo utilizou algumas das ‘ferramentas’ para a consulta oracular, a qual é sempre realizada em cima de uma esteira apoiada sobre o chão: tabuleiro, *iruke*, *ékuele*, *yefá*, entre outros. Ele ia marcando com os dedos sobre o pó (*yefa*) colocado no interior do tabuleiro (uma peça de madeira em forma arredonda) as posições do *ekuele* e que vão dando a forma ao *oddun*. O procedimento é repetido algumas vezes, até obter os três signos principais. Na consulta o *babalawo* conhece o *oddun* principal e duas ‘testemunhas’ ou *odduns* acompanhantes, que em conjunto configuram o mapa a partir do qual ele faz a interpretação. O *oddun* principal pode ‘vir’ em *iré* ou *osogbo*, ou seja, anunciando algo bom ou algo ruim que poderia acontecer à pessoa. Os *odduns* acompanhantes ‘falam’ sobre o tipo de problema a ser enfrentado e sobre o tipo de *ebbó* que deve ser realizado para superar aquela dificuldade. O *oddun* principal revela aspectos da pessoa em termos espirituais e de personalidade e, como mencionado, vai ‘reger’ a vida da pessoa durante seis meses. Naquele registro, o *oddun* ‘veio’ em *iré*, portanto não foi preciso realizar outros *ebbós* além daquele que fazia parte das cerimônias para receber *elekes*.

A segunda cerimônia foi uma *misa espiritual* realizada naquele mesmo dia, à noite. Como aconteceu com outras sessões que acompanhei para entrega de *elekes*, a única diferença com outras cerimônias regularmente realizadas é que essa é uma *misa* para saber se os espíritos

têm alguma coisa para dizer sobre o futuro imediato da pessoa que está experimentando aquelas cerimônias, para saber se há algum *éggun* que acompanha a pessoa e queira se manifestar. Na *misa* também podem ser passadas mensagens para outras pessoas presentes. Previamente, a pessoa que vai receber os *elekes* tem que escolher os *égguns* entre familiares falecidos ou pessoas que admira para compor o *cordón* espiritual ou quadro espiritual pessoal. Outra diferença importante é que durante a cerimônia a pessoa para quem a *misa* está sendo feita fica sentada numa cadeira ou banquinho no centro do semicírculo formado pelas pessoas e que chega até o altar ou *bóveda* espiritual. Embaixo da cadeira dessa pessoa é colocado um copo com água e uma flor branca dentro. Daquela *misa* feita para mim, participaram Fanny, o professor Wilson, Nilson, Enrique, o médium cubano, Sami, Gustavo, Mateo e Liliana. Como mencionado no terceiro capítulo, aquela foi a primeira *misa* de que Liliana participou e marcou sua aproximação com várias *reglas*.

Após a *misa* a pessoa é levada a um rio ou cachoeira para ser apresentada às águas de Ochún. É uma espécie de batismo, já que a pessoa entra na água, recebe água na cabeça jogada por uma pessoa que tenha feito *kariocha*, preferivelmente um filho ou filha de Ochún, e dentro da água a pessoa deixa rasgada, se possível, a roupa que vestia, como sinal de marcação entre um antes e um depois que é a aproximação com a *regla* de Ocha. Como em todos os rituais, há uma série de procedimentos de início e de encerramento. No início, uma vela é acendida, Ochún é cumprimentada, uma permissão é pedida para o bom andamento da cerimônia, mel (*oñí*) e aguardente (*otí*) são oferecidos. O oráculo de coco é utilizado para conhecer a resposta da *oricha*. Caso houver uma resposta negativa, pode-se perguntar se alguma coisa está faltando ou se é necessário colocar uma maior quantidade de mel ou aguardente e repete-se a pergunta inicial. Se a resposta inicial for positiva, prossegue-se a apresentar a pessoa a Ochún para que esta o receba e lhe dê sua benção. Ao final, pergunta-se se tudo correu bem no ritual e um agradecimento é feito à *oricha*. A ideia é que a pessoa que passa pelo ritual tire, sem olhar, uma *otá* (pedra) de dentro do rio ou cachoeira mais ou menos do tamanho do punho. Se a pessoa tirar da água uma *otá* muito pequena, não deve devolvê-la, deve ficar com ela e tentar novamente. Aquela *otá*, após a devida preparação ritual, será o assentamento de seu quadro espiritual. Além da minha, acompanhei a apresentação de duas pessoas em anos diferentes (2013 e 2015). No meu caso, fui acompanhado pelo professor Wilson – *omo* Ochún, que fez a apresentação e que estava em processo de aprendizagem –, Gustavo, que dirigiu o ritual, e Nilson.

Fanny preferia que aquele ritual tivesse sido feito antes, no anoitecer, mas não foi possível. Portanto, quando chegamos no parque público em que fica a cachoeira – cuja água estava gélida pelo horário e condições climáticas daqueles dias –, já tudo estava muito escuro. Ao ver um carro estacionado a um lado da estrada no meio da mata e algumas pessoas andando na escuridão, ao que parece, alguém avisou sobre um movimento suspeito na parte alta do parque e lá chegaram dois policiais numa moto, com pistolas em mãos, tratamento desrespeitoso característico, grossos, um pouco nervosos e pediram a Wilson, Gustavo e Nilson para encostarem no carro do primeiro, levantassem as mãos, apresentassem documentos de identificação e explicassem o que estavam fazendo ali. Enquanto isso, eu estava na cachoeira com a água fria até os joelhos, seminu, calado, observando na distância e no escuro até esperar o desenrolar da situação. O professor Wilson e Gustavo explicaram a situação, mas os policiais continuavam com a mesma atitude. Em algum momento o professor Wilson disse que tinha mais uma pessoa que estava na cachoeira – distante mais ou menos oitenta metros de onde eles estavam – e pediu em voz alta para eu me aproximar. Até lá foi um dos policiais com uma lanterna e pistola em mão. Quando me viu de cueca, começou a dizer uma série de frases em tom de deboche, das quais horas depois riríamos, mas que naquele momento me inspiraram várias reações violentas. Após a apresentação da documentação e da explicação da cerimônia que eles interromperam, o ritual foi realizado. Os policiais acompanharam a cerimônia, ficaram curiosos e até perguntaram a Gustavo se eles podiam se limpar com aquelas águas. Gustavo disse que era melhor fazê-lo para Ochún não ficar chateada com eles.

A terceira cerimônia foi realizada na manhã do dia seguinte. Foi dado o consentimento a *éggun*, ou seja, uma cerimônia de limpeza diante da *Teja de éggun* na área de serviço do apartamento e deu-se de comer às *otás*. O ritual foi dirigido por Gustavo, em companhia de Mateo, que são os *babalawos* e quem tem a permissão ritual para realizar sacrifícios. Também participou Fanny e Sami. Antes da cerimônia, uma vela é acendida para Echu para este permitir que tudo corra bem. No início da cerimônia de apresentação ante os *égguns*, uma vela é acendida e um copo com água, outro com café, outro com água de açúcar e outro com leite são colocados na base da Teja, em cuja direção joga-se fumaça de charuto e aguardente. Uma consulta com coco é realizada para saber se o *éggun* da Teja (que representa os ancestrais) concorda com o início do ritual. Após isso, o *babalawo* se apresenta, realiza a saudação em ioruba, nomeia a longa lista de *égguns* do seu quadro espiritual, apresenta as pessoas presentes observando a ordem de senioridade (primeiro os que têm mais anos de iniciação) e cada um vai

dizendo os *égguns* do seu quadro espiritual. As apresentações são seguidas de uma limpeza de cada pessoa diante da Teja com uma mistura na que também há *cascarilla*.

Do início do ritual até a última das apresentações o *babalawo* bate contra o chão uma espécie de cajado consagrado para a comunicação com aquele tipo de *égguns*. Após as apresentações, o *babalawo* puxa algumas cantigas em ioruba. Após isso são preparadas as condições para dar de comer aos *égguns*. As patas e o bico do bicho são lavadas com água e após isso as pessoas presentes, observando a senioridade, são limpadas com o bicho, ou seja, este é posto em contato com algumas partes do corpo e, por último, é colocado na cabeça da pessoa para quem o ritual está sendo realizado. A ideia é que a pessoa aproveite para pedir aos *égguns* naquele momento. Após isso, o sacrifício é realizado, acompanhado de algumas frases e alguns movimentos realizados pelo *babalawo*; os ancestrais são alimentados e as *otás* são carregadas. Mais algumas ações são realizadas. Assim como houve consulta com coco no início, também há uma consulta no final. A vela é deixada ali até ser consumida na sua totalidade. Ações posteriores ao ritual incluem a limpeza do chão e o destino final do animal utilizado.

Após atender aos ancestrais, grande parte do segundo dia geralmente é de descanso. A ideia é que a pessoa costure seus próprios *elekes* para que estes recebam a própria energia e depois os entregue à madrinha para sua carga com o *umiero* ou mistura com as ervas dos *orichas*, que é preparada pelos *babalawos* num cômodo do apartamento e longe da vista de *aleyos* (não iniciados). A preparação do *umiero* é um ritual que a pessoa não pode ver e que inclui uma série de procedimentos e cantos, que é só o que dá para escutar do lado de fora. Esse procedimento também é conhecido como preparação de Ossain (*oricha* das plantas, ervas ou *ewes*). Na preparação dos meus *elekes* participaram Gustavo e Mateo, que foram auxiliados por Sami. Ao final do dia, geralmente à noite, é realizado o chamado *rogamiento* de cabeça, uma limpeza do astral que a madrinha realiza no *orí* (cabeça) da pessoa, diante do *oricha* tutelar da madrinha, no caso, Oggún. Previamente uma mistura de polpa de coco, mel, manteiga de cacau e *cascarilla* é preparada pela *Iyalocha* e colocada dentro de um prato branco junto com uma quantidade grande de algodão, que depois é colocada aos pés do *oricha* tutelar da madrinha. O procedimento inicia com um pedido de permissão a Elegguá por meio de uma vela acendida para este. Após isso a *Iyalocha* pede permissão ao *oricha* tutelar para que a cerimônia corra bem, lhe dê a bênção e ‘mão fresca’ para limpar o *orí* da pessoa. Para isso ela recita uma longa *moyuba* em que pede o acompanhamento e *aché* do quadro de ancestrais religiosos falecidos, os *égguns* do quadro familiar, dos mais antigos da casa religiosa em que foi iniciada e que são vivos, dos filhos *babalawos*, de afilhadas e afilhados.

Como em outras cerimônias, pergunta-se a Oggún se concorda com tudo o que foi feito para o início do ritual. Após isso, a pessoa é chamada para sentar numa cadeira que é colocada em cima de uma esteira que fica aos pés do oricha da *Iyalocha*, mas antes disso a pessoa tem que subir a calça de modo a deixar joelhos, canela e pés descobertos, assim como os ombros<sup>174</sup>. Ao sentar, a pessoa deve apoiar as mãos nas pernas com as palmas viradas para cima. Como em outros rituais, a pessoa é apresentada e deve mencionar os *égguns* que fazem parte de seu quadro espiritual. Depois disso, a *Iyalocha* procede a levantar a mistura que estava aos pés do *oricha*, faz alguns movimentos de apresentação diante deste e de consagração antes de passar a colocá-la no *orí* da pessoa, mais especificamente na parte alta da cabeça, nas têmporas, ombros, lado avesso ao cotovelo, mãos, joelhos e pés.

Esses pontos são cobertos com algodão, minutos depois, os excessos são retirados e a pessoa retira a mistura da maioria dos pontos, com exceção da que foi colocada na cabeça, e coloca-a de volta no prato branco. A cabeça é coberta com um pano branco e ajustado pela *Iyalocha* para a mistura não cair. Movimentos de encerramento com o prato são realizados por ela, a pessoa levanta da cadeira e, deixando de olhar em direção ao *oricha*, pula com um só pé para fora da esteira, mas antes balança o pé esquerdo três vezes antes dar o pulo e cair com o pé esquerdo. A *Iyalocha* realiza a pergunta de encerramento do ritual com o oráculo de coco. O procedimento é encerrado, a cadeira é retirada, os restos que caíram no chão são recolhidos e juntados ao que sobrou da mistura (*rogamiento*). Após o encerramento a pessoa deve dormir na esteira com a cabeça em direção ao pé do *oricha* da madrinha, com duas velas que devem ficar acesas durante a noite, uma a cada lado, à altura da cabeça. Ao amanhecer e após as velas serem consumidas na sua totalidade, a pessoa pode retirar a mistura (*rogamiento*) da cabeça, tomar banho, café da manhã, trocar de roupa e vestir-se inteiramente de branco.

O passo seguinte é a preparação de um *ebbó* com uma mistura de elementos (alguns cereais, por exemplo) envoltos em papel de embalagem (biodegradável), formando uma espécie de pacote preparado pelo *babalawo* durante uma sessão de rezas e cantigas em língua ioruba em que são usadas algumas ferramentas de Ifá, entre elas o tabuleiro. No meu caso, foi Mateo quem realizou o procedimento sentado sobre uma esteira, tendo na sua frente as ferramentas e eu sentado na frente dele, do outro lado do tabuleiro, ambos com os pés descalços. Durante o

---

<sup>174</sup> Há uma anedota engraçada que é rememorada por Fanny a cada cerimônia de entrega de *elekes* no Ilé Oggún e Yemayá e que eu não poderia deixar de registrar. Em anos recentes, no início da cerimônia de *rogamiento* de *Orí* na frente de Oggún, Fanny disse ao afilhado para tirar os sapatos, meias e levantar a calça, mas este entendeu errado. Ao abrir os olhos ao final da *moyuba*, Fanny viu o afilhado seminú na frente do seu *oricha* tutelar. Passada a surpresa e preocupação pelo fato do afilhado estar daquele jeito diante de um *oricha*, algo a ser evitado sempre, começaram as piadas em relação à rapidez com que o afilhado teria ficado nu, seu caráter distraído, etc.



procedimento Mateo me pediu para fechar os olhos a fim de evitar que eu observasse o que estava sendo feito. Por vezes, ele me pedia para realizar alguns movimentos em contato com o pacote. O procedimento é um pouco longo devido à série de rezas e cantigas que devem ser pronunciadas pelo *babalawo*. Ao final, o *ebbó* ficou pronto. Depois, foi o momento de ir ao cemitério visitar um túmulo escolhido aleatoriamente, preferivelmente de alguém com mais anos de falecido, e falar mentalmente com o finado que ali estiver, desejar que este tenha sido atendido e elevado espiritualmente, assim como apresentar os respeitos e pedir a Oyá – que cuida de levar aos *égguns* até o cemitério – para demorar a chegar naquele lugar. Ao final da visita, a pessoa deve sair daquele lugar sem olhar para trás e, no limiar do cemitério, limpar-se com o *ebbó*, ou seja, pondo-o em contato com o corpo, começando pelo pescoço e descendo até os pés, e depois deixá-lo no chão, sem olhar para trás.

No momento final, a *Iyalocha* entrega os *elekes* na sequência mencionada acima, fazendo um breve comentário sobre o *oricha* associado a cada um deles. Eu recebi os *elekes* na frente do Oggún de Fanny, ajoelhado sobre a esteira, com os braços estendidos e as mãos viradas para cima. A cada colar recebido Fanny pedia que eu o deixasse cair três vezes, para que o *oricha* associado ao colar entendesse que se no futuro eu deixar cair o *eleke*, será por acidente e não propositalmente. Após isso a ideia é vestir os *elekes* e usá-los a maior parte do tempo possível. Estes podem ser lavados ou ‘refrescados’ com água de coco, aguardente soprado, fumaça de charuto ou uma preparação líquida e cheirosa conhecida como Siete Potencias. Porém, eles são propriamente potenciados quando lavados com *omiero* ou quando ‘comem’ junto com as *otás* ou com os guerreiros. Aquela consagração é pensada como o início da relação com os *orichas*, entrada na *regla* de Ocha e o começo propriamente da relação madrinha-afilhado. O momento final é quando a madrinha faz o esforço de levantar a pessoa do chão e dá um abraço nela.

Como visto, a entrega de *elekes* implica uma sequência de cerimônias cheias de detalhes na qual *égguns* e *orichas* são consultados, atendidos e acionados, assim como também os saberes e forças associados ao Espiritismo Cruzado, Regla de Ocha e Ifá são mobilizados ao redor de um objetivo espiritual em que são percorridas em dias, momentos e ações pontuais as *tierras*, os territórios a elas associados na geografia espiritual do Ilé Oggún e Yemayá.

#### 4.8 Awokafan/Ikofá e Guerreiros

Em 2015, após algumas *misas espirituales* e algumas consultas com Orula de que eu havia participado, que falavam sobre a necessidade de desenvolver minha espiritualidade, fiquei curioso por saber qual seria meu *oricha* tutelar, justamente pelas diferentes opções que eu havia escutado a partir de 2008 em relação ao *oricha* que seria dono do meu *orí*. No ano 2008, Fanny me disse que eu poderia ser filho de Yemayá. Já em 2009, ela me disse que, pelo meu jeito de ser àquela altura, ela me via como próximo de Elegguá. Naquela época, ela já tinha guerreiros e perguntou ao Echu dela com coco, a resposta foi afirmativa. Porém, ela me disse que aquela resposta não era definitiva e que apenas uma consulta com um *babalawo* poderia dizer ao certo qual seria o *oricha*. Em meados daquele ano de 2009, ela me deu de presente um fio de conta. Cada conta daquele colar tinha uma metade na cor vermelha e outra na cor preta. Ao me reencontrar com ela em 2013, ela me disse que a sensação que tinha naquele momento era que talvez poderia ser Obatalá, pela calma que ela via em mim. Durante um tempo, eu pensava que talvez fosse Yemayá, mas com o passar dos anos eu tinha cada vez menos pressa por aquilo. Em 2015, sendo já uma pessoa mais conhecida pelos *religiosos* da casa naquele momento, em que passei a compartilhar com eles mais tempo do que em anos anteriores em variadas atividades, o assunto voltou à tona no Ilé e várias pessoas começaram a fazer palpites.

Eu já tinha participado em várias *misas espirituales* e em consultas com Orula em que reiteradamente me disseram para eu desenvolver minha espiritualidade e para avançar nas consagrações. Aquilo, somado ao que eu havia escutado sobre o jogo de búzios no Brasil para conhecer o *oricha* dono da cabeça da pessoa, contribuiu para que eu me interessasse pelo procedimento de consulta, a cerimônia conhecida como ‘anjo da guarda’. Essa é uma cerimônia de Ifá, feita por *babalawos*. Assim como a outras pessoas da casa que tinham curiosidade, Fanny me disse que falasse com Gustavo para este ‘baixar Orula’. Assim, eu falei com ele e marcamos para o fim de semana mais próximo, na primeira semana de agosto de 2015. Ele me disse para comprar umas aves para oferecer a Elegguá, ao *éggun* e a Orula. Após fazer a saudação, pedir a permissão a Elegguá e dar de comer ao *éggun* (procedimento acima descrito), entrei no quarto que fica ao lado da cozinha com os olhos fechados e segurando uma ave em cada mão, e me ajoelhei em uma esteira. Ali foi levado o fundamento de Orula de Gustavo. Ele e o irmão Mateo fizeram a cerimônia. Como em toda cerimônia, houve uma preparação do cenário ritual, com velas acesas, algumas ferramentas e outros elementos que eu não pude ver e que, em todo caso, fazem parte do segredo. No quarto em que foi realizado o ritual geralmente fica a *bóveda*

*espiritual*, a qual foi deslocada para outro local. Uma *moyuba*, rezas diferentes às de outras cerimônias e algumas cantigas foram entoadas para propiciar a consulta.

A consulta esteve restrita para Fanny. Ela ficou do lado de fora, assim como Sami e uma das *iyawós* que por ali estava. Previamente, no WhatsApp do Ilé, várias pessoas fizeram seus palpites (a maioria disse Yemayá, alguns Obatalá, outros Elegguá, duas disseram Oyá/Yansa, apenas uma disse Ochún). Em conversa com Fanny sobre o assunto, qual era o palpite dela e o meu, falei na possibilidade de ser filho de duas orichas femininas, o que ela disse que era impossível, porque para haver um nascimento no plano biológico e no espiritual era necessária a junção de um lado masculino e um feminino. Aquilo ficou dando voltas na minha cabeça e me estimulou o pensamento. Em todo caso, quando chegou propriamente o momento da consulta a Orula, em que se pergunta se um *oricha* é o ‘anjo da guarda’ da pessoa e as respostas são do tipo Sim/Não, a primeira pergunta foi por Yemayá, a segunda por Obatalá, a terceira por Oyá, a quarta por Elegguá e a quinta por Ochún, sendo esta última uma resposta positiva. Curiosamente, o número cinco é associado a Ochún. A oferenda foi realizada, rezas e cantigas finais foram entoadas e se encerrou a cerimônia. Foi uma cerimônia relativamente curta, se comparada com uma consulta oracular com Ifá, um *ebbó* feito para os ancestrais ou uma *misa espiritual*, entre outras. Enquanto estive no quarto, permaneci com os olhos fechados. O fundamento de Orula, como mencionado, fica no lugar mais alto possível da casa, sendo aquele uma das poucas vezes em que ele é baixado, por isso fala-se em ‘baixar Orula’.

No final daquele mês de agosto, várias pessoas que haviam recebido *elekes* e que haviam participado da atividade ritual em anos recentes tinham interesse em fazer as consagrações de *awofakan/ikofá* – conhecida comumente como Mano de Orula – e receber Guerreiros. As cerimônias foram marcadas para o segundo fim de semana do mês de setembro. Segundo disse Gustavo por aqueles dias, não foram marcadas antes porque ele não conhecia *babalawos* em que ele pudesse confiar para que fossem as ‘testemunhas’ das cerimônias. Ele conheceu dois *babalawos*, irmãos, jovens, cuja família tem vínculo com *regla* de Ocha e Ifá desde o início da década de 1990. Foi Nilson (*omo* Yemayá), afilhado de Fanny, quem falou deles para Gustavo. Nilson conheceu-os numa universidade em que ele e os *babalawos* cursavam a graduação na área de Ciências Sociais.

Fanny e os *babalawos* do Ilé passaram uma lista de elementos necessários para as cerimônias das sete pessoas que íamos participar nelas. Alguns dos sete combinamos para irmos juntos comprar tudo o que era necessário – velas, aguardente, mel, ervas, aves (dois tipos) entre outros –, assim como algumas coisas de que os *babalawos* precisavam. Assim como em

cerimônias de entrega de *elekes* feitas durante o primeiro semestre de 2015, Fanny explicou para todos o significado das cerimônias, a sequência e duração aproximada delas, bem como a disposição necessária para o bom desenvolvimento das atividades, para que estivessemos dedicados exclusivamente no processo. Assim como na entrega de *elekes*, as cerimônias foram realizadas durante três dias.

A primeira cerimônia foi uma *misa espiritual*, realizada numa noite de sexta-feira. Pelo número grande de pessoas, esta acabou sendo feita na sala do apartamento de Fanny. Assim, a *bóveda espiritual* foi deslocada para lá e alguns móveis foram empurrados para outros lugares. Fanny convidou todas as pessoas iniciadas do *Ilé*, especialmente aquelas que tinham capacidade mediúnica. Assim como na *misa* para entrega de *elekes*, as pessoas para quem a cerimônia estava sendo feita sentamos no centro da sala em cadeiras com um copo de água e uma flor embaixo delas, olhando para o altar. Pessoas com capacidade mediúnica e mais anos de iniciação sentaram a cada lado do altar e a partir dali as demais pessoas sentaram ao redor. Essa *misa* era para dar consentimento aos *égguns* e escutar as mensagens que eles tinham para passar. De fato, algumas mensagens foram passadas, anotadas por alguma pessoa e depois foram repassadas a cada pessoa a quem foram dirigidas. Ao final, a orientação de Fanny foi que cada um fosse para a respectiva casa, descansasse, se desligasse das redes sociais e internet e se dispusesse para as cerimônias do dia seguinte. Aquilo era considerado importante para buscar a sincronia ou *alineamiento* do *éggun* com a pessoa. Também foram entregues algumas ervas com as quais deveríamos preparar um banho durante os três dias das cerimônias (sexta-feira, sábado e domingo).

No segundo dia, os rituais iniciaram cedo e foi um dia longo devido ao detalhe de cada procedimento e ao número de pessoas participando. Os *babalawos* convidados participaram a partir deste dia. O primeiro ritual foi atender aos ancestrais ou dar de comer ao *éggun* na Teja, o que foi feito na área de serviço do apartamento. Em termos gerais, o procedimento é parecido com o realizado no segundo dia das cerimônias para receber *elekes*: atenção aos ancestrais, consulta inicial, consulta de encerramento, *moyuba*, rezas, cantigas, sacrifício. Houve uma diferença em relação ao sacrifício das aves que não devo mencionar aqui. Após os procedimentos preparatórios e da limpeza dos *babalawos* e das pessoas com mais anos de iniciação, a sequência foi definida da seguinte maneira: primeiro as duas mulheres, começando pela de mais idade, depois os cinco homens, começando pelo de mais idade. Essa sequência se manteve durante todas as cerimônias do sábado e do domingo. Logo depois foi a oferenda para Orula, feita no cômodo em que geralmente ficava a *bóveda espiritual*, e no sábado e no domingo

foi o quarto das cerimônias de consulta oracular. A entrada do quarto, que parece que nunca teve porta, foi coberta com um grande tecido reforçado para ninguém conseguir enxergar o que acontecia dentro.

Na sequência, foi realizada a consulta oracular para conhecer o *oddun* que rege a vida da pessoa e que dali em diante vai ser o nome pelo qual vai ser conhecido por Orula e os demais *orichas*. Pelo número de pessoas, foi feita de duas em duas pessoas, com dois *babalawos* fazendo o procedimento conhecido como *atefar*, em que são utilizados os inquines e os *odduns* são marcados no pó (*yefá*) colocado no tabuleiro. No meu caso, foi Mateo quem fez o procedimento, acompanhado de perto por Gustavo, que fazia anotações num caderno e fazia perguntas ou sugestões. A maioria das coisas que eles falaram entre eles foram palavras em ioruba das quais eu apenas entendi poucas e isoladas numa extensa conversa. Como em outras consultas com Ifá, eu sentei na frente do *babalawo*, ficando o tabuleiro no meio dos dois. Após a consulta oracular, mais duas pessoas entravam no quarto. Como a maioria até aquele momento não conhecia o seu ‘anjo da guarda’, foi necessário iniciar por esse procedimento antes de passar a conhecer o *oddun*. Após conhecido o *oddun*, foi realizado um *rogamiento* de *orí* na sala do apartamento, cada pessoa olhando em direção aos fundamentos de Ifá no alto da sala. Esse teve algumas diferenças se comparado ao procedimento feito pela *iyalocha*: a pessoa fica em pé, apenas é realizado no *orí* (parte alta da cabeça), sem contato com outros pontos do corpo, a *moyuba* e as rezas são muito longas e, o mais importante, é ‘marcado’ o *oddun* no *orí* da pessoa.

Após aquele procedimento, nos foi dito para que tentássemos descansar, dormir se fosse o caso, ler apenas coisas relacionadas com ‘a religião’, ficar tranquilos e, em geral, naquele dia Fanny nos disse para pedir ao ‘anjo da guarda’ e a Orula para ter um bom *itá*, ou seja, para que fossem revelados bons *odduns*, porque eles iam revelar coisas fundamentais para as vidas de cada um. Em geral, eu tinha escutado que um *rogamiento* de cabeça fazia a pessoa se sentir tranquila e com a sensação de tirar qualquer peso de cima. Naquele dia, pela primeira vez escutei que um *rogamiento* feito por *babalawo* tinha um efeito multiplicado, mas não havia escutado a respeito do efeito sonífero dele. Com exceção de três pessoas que dormiram menos, as outras quase não podíamos ficar acordados. A sala do apartamento de Fanny virou quarto coletivo. Entre uma e outra consulta por ‘anjo da guarda’ e consulta oracular terminada, acontecia uma pequena conversa em que algumas pessoas contavam qual era o seu *oricha* de cabeça. Alguns dos que quase não dormiram ou, melhor, dormiram menos que os outros, não paravam de fazer piadas e comentários engraçados sobre situações do dia, fazendo a madrinha pedir para ficarem quietos e tentarem descansar. Outras cerimônias foram realizadas durante

aquele dia. Uma delas foi a preparação do *ebbó*, um procedimento muito parecido com o realizado por Mateo como parte das cerimônias para receber *elekes* já mencionada. Outra foi a preparação dos *ildés* e dos colares com as cores de Orula: amarelo e verde. E uma última foi a preparação da ‘carga’ dos fundamentos que íamos receber no dia seguinte, em que, na verdade, tivemos uma pequena participação. Ao final do dia, foram encerradas as atividades, fomos orientados a dormir com o *rogamiento*, mas na casa e cama de cada um, retirar a mistura na manhã seguinte e ficar com uma pequena parte para colocar como parte da carga de Ósun, colocar o restante numa sacola e deixá-la numa lixeira distante do lugar de moradia.

No terceiro e último dia (domingo), a atividade também começou cedo com o chamado *ñangareo* ou, como nos foi explicado, uma saudação a Olorun, o sol, uma das manifestações de Olofí, deus supremo do panteão ioruba. No momento em que foi realizado o ritual, os raios de sol passavam por cima das montanhas localizadas ao leste de Bogotá, relativamente próximas do apartamento de Fanny, e entravam por um pequeno espaço aberto no teto da área de serviço do apartamento. Como em outros momentos, houve uma preparação do espaço, duas velas foram acessas, saudações, *moyubas* e rezas foram recitadas. Para o ritual, uma espécie de mingau chamado *amalá* foi preparado e colocado numa bacia, colocada no chão daquela área, da qual cada um dos participantes da cerimônia pegava um pouco com uma pequena *jícara* (cuia), realizando um pedido de bênção aos pais (vivos ou falecidos), ao padrinho da cerimônia de *awofakan/ikofá*, aos *babalawos* presentes e, depois, à madrinha de Ocha. Após isso a pessoa bebia um pouco e jogava o resto a um lado da bacia. Os homens tomavam a *jícara* (cuia) com a mão direita e jogavam o resto no sentido anti-horário; as mulheres, com a mão esquerda, jogando o restante no sentido horário. O procedimento é realizado observando a ordem de senioridade, a começar pelos *babalawos*, madrinha e a ordem definida (mulheres primeiro e depois os homens, começando pelos com mais idade). Como em toda cerimônia, há cantigas e saudações ao quadro espiritual e aos mais antigos na religião a que se está ligado ritualmente. Ao final, houve uma ‘despedida’ ante Olorun. Após isso, passamos à sala e tomamos o café da manhã com os *babalawos* na mesa, respeitando o princípio de senioridade.

Como nos dias anteriores, Angélica, Sami, Liliana e Lucha tomaram conta da limpeza da casa, a preparação dos *acheses*, limpeza dos bichos e preparação das refeições. Os *babalawos* reiteraram o chamado para ter paciência e de ficar tranquilos. A seguinte atividade daquele dia foi a leitura do *itá*, momento em que os quatro *babalawos* falaram para cada pessoa o *oddun* da consulta oracular, assim como os aspectos que este revela sobre o caráter da pessoa, as tendências negativas e as potencialidades em termos espirituais, os possíveis problemas que

poderiam surgir, os problemas de saúde presentes ou que poderiam aparecer, as recomendações de coisas e lugares para serem evitados, as possíveis restrições alimentares ou alimentos aos quais a pessoa deve prestar atenção, entre outros. Na leitura do *itá*, é convidada a madrinha de Ocha, *Iyalocha*, que pôde estar naquele momento porque também é *apetebi* de Orula. É ela quem faz as anotações das interpretações do *oddun* feita pelos *babalawos* e quem, além disso, vai ‘traduzir’ elementos não facilmente entendíveis para quem participou nas cerimônias, por ter mais proximidade, experiência, estar mais familiarizada com a linguagem ritual e por ter as palavras certas para tirar o temor que pode-se instalar nas pessoas cujo *oddun* ‘veio’ em *osogbo* e/ou que ficaram preocupadas com as restrições. Essa espécie de interpretação é fundamental para entender que o *oddun* não fala sobre um destino inevitável, mas de uma espécie de mapas com caminhos possíveis que podem ser retraçados.

De fato, daquele quarto, eu vi sair várias pessoas com lágrimas e outras com a surpresa e preocupação expressa no rosto. Eu fui um dos que saiu com um misto de surpresa pelo tipo de coisas que foram ditas e preocupação relacionada com possíveis problemas. Mas, como no dia anterior, entre muitos dos homens negros que ali estávamos, qualquer coisa era reinterpretada em tom jocoso. Aquela atitude mudou a disposição de cada um em relação ao conteúdo da interpretação do *oddun*. E consegui baixar um pouco a tensão e a ansiedade que também se respirava no ambiente.

Um dos últimos procedimentos foi a entrega dos *fundamentos*. Orula numa cuia e o *ildé*, ritualmente carregado, com as cores desse *oricha* (amarelo e verde). Os guerreiros, Echu com a forma e figura do *camino* ou qualidade que correspondia a cada um, Oggún e Ochosi num pequeno recipiente na cor preta e Ósun, feito de uma só peça de metal. Cada um deles tinha uma *otá* que, dias antes, cada um havia escolhido numa cachoeira ou riacho, e que o *babalawo* acabou confirmando ou ‘filtrando’ por meio de um procedimento de consulta rápida com o *ékuele*. Os fundamentos foram entregues pelos *babalawos* às sete pessoas que ali estávamos formando uma fileira, mas todos olhando para aqueles. Cada fundamento foi apresentado com as características principais, o modo em que devia ser atendido e a frequência, o lugar da casa em que eles deviam ser colocados, o tipo de coisas que poderiam ou não ser feitas com eles ou diante deles, assim como o tipo de coisas que era possível pedir a eles. As cerimônias foram propriamente encerradas com um jantar à mesa com os *babalawos* e as pessoas que recebemos os fundamentos. Assim como no café da manhã, alguns protocolos foram observados.

Dois dias depois, como anunciado naquele domingo, Fanny se dispôs a passar as anotações feitas por ela para cada pessoa, assim como traduzir as interpretações sobre aspectos

e recomendações de cada *itá* pessoal. Naquelas cerimônias alguns ‘anjos da guarda’ surpreenderam à maioria das pessoas no Ilé devido ao seu caráter inusitado: Oduduwa e Babalú Ayé, *orichas* que não são feitos diretamente no *orí* da pessoa na casa religiosa em que Fanny foi iniciada e que também são pensados como muito poderosos. E, no caso do primeiro, pouco conhecido. Para quatro dos homens foram referidos *odduns* que apontavam caminho para Ifá. Uma das mulheres ficou sabendo que seu *oricha* era Ochún, o que foi interpretado por Fanny e afillhadas como um bom sinal, já que esta *oricha* é pensada, em termos religiosos, como a *apetebi* ideal de Orula, assim como também é associada com a boa sorte e com a riqueza material.

#### **4.9 Misa com caldeirão espiritual e misa para caldeirão espiritual**

No início do mês de agosto de 2015, foi realizada uma *misa espiritual* para Lucha, percussionista tumaquenha, que integra vários grupos musicais em Bogotá e, junto ao seu companheiro Jhon Edward, acompanha com a percussão as cantigas entoadas por Leo Sosa Fuentes nas festas para os *orichas* que são realizadas no Ilé Oggún e Yemayá. Naquele momento, ela estava grávida do segundo filho. Ela havia passado por uma série de cerimônias para o desenvolvimento espiritual e para atender alguns problemas de saúde. Aquela missa foi realizada na sala do apartamento de Fanny, devido ao número de pessoas que compareceram. Assim como em outras *misas*, montou-se a *bóveda* espiritual com as taças e copos, uma vela acesa, a figura de Mama Francisca e outras imagens do quadro espiritual de Fanny. Porém, essa *misa* teve um elemento diferente: foi colocado ao pé da *bóveda* ou altar, apoiado no chão, o caldeirão espiritual de Lucha. Essa foi a única vez que eu vi uma cerimônia como aquela.

Durante a *misa*, foram passadas mensagens que diziam respeito a coisas que ela devia fazer a fim de proteger-se durante a gestação, assim como onde localizar e como atender o caldeirão. Ela havia recebido o caldeirão em cerimônia realizada meses antes a partir da *nganga* de Fanny, preparado ritualmente por Gustavo e Mateo como Tatas. Fanny havia levado de Havana para Bogotá os paus que estavam dentro do caldeirão de Lucha. Na *misa* disseram para Lucha colocar o caldeirão fora da casa em um lugar rodeado de plantas, para que estivesse em contato com a natureza o máximo possível, porque é a mata o lugar do fundamento de Palo, mas que também poderia colocá-lo na área de serviço do apartamento. Uma médium disse para ela que havia visto Ma Rufina ao redor do caldeirão. Mesmo sendo um fundamento de Palo, o caldeirão podia estar na sala porque ali estava o fundamento de Ifá, sendo Orula quem podia



controlar o espaço. Aquilo era possível porque justamente o caldeirão espiritual é para que a pessoa ‘concentre’ mais os *égguns* que lhe acompanham e lhes acione em circunstâncias de necessidade como aquela. Justamente, mesmo sendo Ma Rufina um *éggun* pensado como de origem conga, a comunicação com esta apenas é realizada através da *misa espiritual*, ao menos no Ilé Oggún e Yemayá. Apesar da presença de um fundamento de Palo, a *misa* teve a mesma estrutura ritual e sequência de orações e rezas de início, limpeza, chamamento aos *égguns* por meio de orações, rezas, cantigas, com pausas para escutar as mensagens mediúnicas, assim como orações e rezas de encerramento.

Uma *misa espiritual* também foi realizada para a entrega ou montagem do caldeirão espiritual e Teja de *éggun* para Angélica e Javier no início de novembro de 2015. Ela já havia passado pela cerimônia de *kariocha* em dezembro de 2013 (*omo* Ochún) e ele estava nos preparativos para *kariocha*, o que de fato aconteceu em dezembro daquele ano. No caso de Javier, desde a primeira *misa* de que ele participou em maio daquele ano, várias mensagens passadas para ele apontavam uma certa relação dele com os *égguns* e com Palo Monte. E, mais especificamente, numa *misa* lhe disseram que ele devia ter uma Teja de *éggun* se ele quisesse sair do país, o que não havia acontecido ainda com ele, assim como ter um caldeirão espiritual para ‘concentrar’ sua espiritualidade porque estava dispersa. Em geral, no Ilé se espera que todos os integrantes tenham os dois, embora seja algo que se prefere que vá aparecendo nas consultas oraculares, segundo as necessidades espirituais de cada pessoa. Em todo caso, no Ilé são poucas as pessoas que até aquele momento tinham os dois, mesmo tendo mais tempo de iniciação, como era o caso de Angélica.

A *misa* foi realizada no quarto em que geralmente ficava a *bóveda* espiritual. O ritual teve a mesma estrutura e dinâmica de outras *misas espirituales* e, de fato, aconteceu relativamente rápido. Em geral, a *misa* teve um caráter pedagógico em que Fanny explicou como devia ser a relação com os *égguns*, as características gerais das *misas* (investigação e coroamento) que são realizadas antes das cerimônias de *kariocha*. Ela também disse que todo *santero* tinha que ter uma *bóveda* espiritual para a atenção ao quadro espiritual. Após o encerramento, apenas pessoas que já tivessem passado por aquela cerimônia podiam participar nelas. De fato, quem participa pela primeira vez não pode ver o ritual, porque os olhos são cobertos. Foi por isso que, além de Fanny e os Tatas (Mateo e Gustavo) que dirigiram a cerimônia, participaram Sami, Carmencita, Juliana, Liliana e Lucha. O professor Wilson, que fez *kariocha*, não ficou, assim como outras pessoas que naquele momento já tinham recebido *elekes* e *awofakan*. Eu e Jhon Edward ficamos no apartamento, mas não participamos da

cerimônia, por não termos recebido aqueles fundamentos. Ele aproveitou para dormir e eu para tentar ficar acordado. Ele ficou aguardando a companheira Lucha e, no meu caso, eu havia perguntado mais uma vez a Fanny e ela me disse que era melhor que eu ficasse e cobrisse a cabeça durante a cerimônia.

Essa cerimônia foi um pouco longa e começou um pouco antes da meia-noite, momento escolhido para realizá-la por ser uma cerimônia relacionada com Ikú (a morte) e os *égguns*, cujo momento é justamente a noite profunda. Foi realizada na área de serviço já mencionada, que pode ser pensada como o lugar deles no apartamento. Do lado de fora, eu apenas escutava as rezas, as cantigas, algumas risadas por coisas ditas por Javier, entre outros sinais e situações que eu tentava imaginar quais seriam. Em vários momentos, Fanny ou alguma outra pessoa falava em voz alta para levantarmos, eu do sofá e Jhon do colchonete posto no chão, fazermos algum movimento, irmos até a área da cerimônia para participar da limpeza e retornarmos imediatamente à sala ou, também, tocarmo-nos a pele do pescoço com os dedos polegar e indicador da mão direita, movimento que geralmente é feito no momento do sacrifício. Do lado de fora, pude sentir o cheiro da pólvora utilizada no ritual e ver a fumaça que se espalhou pela área de serviço, cozinha e sala. Algumas pessoas até tossiram. Algumas pessoas consideram que aquele, um dos últimos procedimentos que são feitos, é um dos momentos mais emocionantes da cerimônia.

Assim como acontece com outros fundamentos entregados em *regla* de Ocha, Ifá ou Palo, a pessoa tem que procurar dar-lhes um espaço no lugar de moradia, segundo as condições de cada um e seguindo a lógica de separação mencionada aqui em função do tipo de seres aos quais são associados. Além disso, a pessoa deve passar a atendê-los com frequência. Entende-se que, quanto mais a pessoa os atender, se comunicar e ‘trabalhar’ com eles, progressivamente desenvolverá a espiritualidade, terá avanço na relação com eles e poderá resolver as situações que se apresentarem no dia a dia.

Como visto, ‘dar consentimento a *éggun*’ e/ou ‘dar de comer ao *éggun*’ são momentos de grande importância para o bom andamento dos rituais nas diferentes *reglas*. A *misa espiritual* é um ritual pensado como o ritual fundamental do Espiritismo Cruzado e que bem poderia ser visto como uma especialidade no tratamento com um tipo de seres. Porém, numa geografia compartilhada com outros seres e forças de qualidades diferenciadas com as quais também formou-se e entrou em relação, uma *misa espiritual* não diz respeito apenas a um território separado, mas a um mundo de relações. Aqui apenas mencionei um tipo específico delas, que pude conhecer no Ilé Oggú e Yemayá. Outras, como as chamadas *misas* de

investigação e de coroamento, realizadas antes das cerimônias de *kariocha* realizadas até pouco tempo em Havana, eu não pude acompanhar. Na formação social espiritual estudada aqui, a *misa espiritual* parecer ser um lugar de conexão com outras *reglas*, nas quais é possível em alteridade, tensão, mas também em diálogos e relações. Relações entre elas (ou não) feitas, em todo caso, por religiosos segundo sua própria experiência, maneira de pensar e praticar, assim como nas redes de relações de que participam e segundo os modos de fazer que os religiosos decidem seguir ou não.

#### 4.10 Alteridade, diálogos, relações

Na maioria dos casos dos integrantes do Ilé Oggún e Yemayá, as *misas espirituales* foram o primeiro tipo de atividade religiosa de que participaram. Como mencionado, além das mensagens de recomendação de prestar atenção a determinados aspectos do comportamento e de realizar algumas ações de maneira individual, sem recurso a outras pessoas e especialistas religiosos, também houve sugestões e orientações para apelar ao saber de outras *reglas*, assim como a realização de consagrações específicas: *elekes*, Teja de *éggun*, caldeirão espiritual, *rayamiento* (iniciação em Palo Monte).

Embora possa ser pensada como um tipo de atividade espiritual que não precisa de cerimônias especiais ou de uma iniciação, as *misas espirituales* são pensadas como importantes vias para o desenvolvimento espiritual da pessoa, ou seja, da comunicação com os *égguns*, relação que se espera que seja cotidiana, pois, como mencionado, a consulta com Ifá – numa casa em que há *babalawos* como o Ilé aqui descrito, em que o *dilogun* não é utilizado – deve ser realizada a cada seis meses. Pelo visto em campo, o Espiritismo Cruzado não conta com um procedimento oracular para a confirmação de uma mensagem passada pelos médiuns. É por isso que nesse Ilé, após as *misas* e a depender do conteúdo da mensagem mediúnica, a *iyalocha* pode sugerir uma consulta com Orula. Como a palavra de Orula é tida como certa, definitiva e mais completa que outros oráculos, pode haver confirmação ou não da mensagem mediúnica.

Como me disse Gustavo sobre a distribuição espacial das *reglas* no apartamento em conversa em setembro de 2016, o Espiritismo Cruzado é um espaço válido para a comunicação com os *égguns*, para estes passarem mensagens e aconselharem as pessoas, mas não possui um ‘campo de ação forte’ como quando se tem um fundamento, como acontece com as outras *reglas* e, mais especificamente, como os de Ossain ou Orun. Também não é possível fazer ‘trabalhos’ como com aqueles. Apesar disso, há relações intermediadas entre o Espiritismo

Cruzado, Ocha, Ifá e Palo, justamente porque aquelas tratam com mais ou menos intensidade com seres que são diferentes e nos quais cada uma especializou-se.

Assim como nas *misas* pode haver recomendações de ações rituais e até consagrações em outras *reglas*, em *regla* de Ocha e Ifá também pode ser recomendado atender ao *égguns* para ter desenvolvimento espiritual. Mais especificamente, em algumas consultas com Ifá, me foi recomendado em várias ocasiões não apenas atender a um *éggun* familiar que me acompanha e do qual haviam-me falado em várias *misas espirituales*, mas também participar mais nelas para desenvolver a relação com os *égguns*, embora as consultas oraculares tivessem apontado em várias ocasiões um caminho para Ifá, ou seja, a possibilidade de chegar à iniciação como *babalawo*. Na verdade, um caminho para Ifá não implica o distanciamento com o espiritismo ou a não participação nas *misas*, ao contrário, de fato é uma maneira de saber se a pessoa tem capacidade mediúmica ou, mais especificamente, se a pessoa experimenta transe ou possessão pelo *éggun*, o que seria um impedimento para ser *babalawo*.

Em todo caso, a participação nas *misas* é importante para a comunicação com os *égguns*, porque entende-se que estes acompanham as pessoas, independentemente da capacidade mediúmica ou não de cada um. Também entende-se em Ocha e Ifá a necessidade de ‘dar consentimento aos *égguns*’ antes das cerimônias e, mais ainda, antes das consagrações. Nesse sentido, é possível pensar em diálogos, compatibilidades, relações de complemento, suplemento, além das de alteridade a partir das quais as outras são possíveis.

Como mencionado, na *bóveda espiritual*, além do *santíssimo* (numa taça grande e no centro da mesa), são representadas as chamadas *comisiones: del espacio*, africana (geralmente espíritos congos, que foram escravizados ou que lutaram contra a escravidão), índia, *gitana* (cigana), árabe, familiar, de freiras e freires, entre outras. Essas *comisiones* são agrupamentos de espíritos por características comuns, atividades profissionais realizadas em vida, por etnias ou até nacionalidades. Os chamados espíritos congos são associados com a *regla conga* (Palo Monte) e, geralmente, se estabelece uma relação de analogia entre estes e os *égguns* relacionados com *orichas* ioruba. Embora não sejam exatamente os mesmos, costuma-se associá-los baseados numa lógica de proximidade energética que se apoia na ideia da existência de certa coerência mística da relação de tipos de seres, com *corriente* ou qualidade energética, entre algumas *reglas*. Assim, fala-se em Madre de Agua e Yemayá, Mama Chola e Ochún, Sarabanda e Oggún, entre outros.

A máxima ‘nada acontece por acaso’, comumente presente nas avaliações a posteriori de eventos, também pode se aproximar da lógica mística da coerência. Apesar de certa

desconfiança básica que existe em relação ao que os *égguns* possam dizer, espera-se que a mensagem passada por um *éggun* de um médium desenvolvido coincida com as recomendações derivadas de consultas oraculares noutras *reglas* ou também sejam confirmadas por estas, como aconteceu com várias cerimônias de entrega de *elekes*, caldeirão espiritual e Teja de *éggun*. Exemplos disso foram a cerimônia de *elekes* de que eu participei e que foi impulsionada por uma afirmação em modo de pergunta feita pelo *éggun* Pedro Pablo, assim como as montagens de caldeirão e Teja de *éggun* recebidos por Javier, ambas mencionadas aqui. Em várias consultas com Ifá também me foi dito que eu, além de dar atenção ao *éggun* familiar que me acompanha, devia participar de *misas espirituales* porque os *odduns* falavam em *égguns* que me visitavam frequentemente, assim como para desenvolver a comunicação com eles e atender uma dimensão à qual eu não estaria prestando atenção.

Numa casa religiosa em que os líderes com mais tempo de iniciação fizeram a trajetória em direção ao chamado complexo Ocha-Ifá ou religião ioruba, como aquele também é chamado no Ilé pela madrinha de Ocha ou *Iyalocha*, é a partir desse lado ioruba que se organiza o espaço físico do apartamento e é feita a distribuição de áreas segundo as diferentes *reglas*. É especialmente Ifá, pensada como *regla* que reúne de maneira completa o conhecimento da filosofia e cosmologia ioruba, a que fornece as chaves da organização dessa geografia espiritual. Assim, embora Palo Monte, *Regla* de Ocha e Ifá possam ser pensados como sistemas religiosos, com um panteão estruturado, uma cosmologia que dá conta da vida e do universo, com oráculos, técnicas e ferramentas para a mobilização das forças que povoam seu território, é Ifá que organiza as relações entre as *reglas* e os seres associados a estas.

Assim, na geografia espiritual do Ilé Oggún e Yemayá descrita aqui é possível ver em um extremo o espaço Ocha-Ifá com os fundamentos dos *orichas* e em outro o espaço do fundamento de Palo Monte com o *nfumbe*, além de uma área intermédia que corresponde ao Espiritismo Cruzado com a *bóveda* espiritual. O primeiro localizado na sala, lado interno, e o outro na área de serviço (na falta de quintal) e do lado de fora. A *bóveda* espiritual está dentro, mas próxima da área de serviço. Os três espaços também podem ser pensados como dos deuses iorubas, seres elevados; seguido pelos *égguns* de luz e do quadro espiritual da pessoa; e, enfim, o espaço da morte, ou seja, da Teja de *éggun* com Osain e Orun, assim como também o morto obscuro. Neste último espaço, Osain e Orun são visíveis, apesar dos vários elementos que estão ao redor; já a *nganga* não é visível e está geralmente coberta.

Agora bem, a alteridade, os traços distintivos, as diferenças entre os seres, as forças com as quais se relacionam, a língua de cada *regla*, o medo, a distância e também a desconfiança,

que existem e que são associadas a todas ou algumas delas, são mais enfatizadas no discurso. Na prática, há mais comunicação e conexões do que poderia parecer. As sessões de espiritismo, as consultas oraculares e as consagrações são ocasiões em que a geografia espiritual é dinamizada e percorrida pelos religiosos. É a relação destas *reglas* com a morte o que diferencia e, ao mesmo tempo, permite as mediações e triagens, assim como as relações de complemento e suplemento.

Como visto, entende-se que os mortos são primeiro que os santos e que a eles deve-se saudar primeiro e pedir para que a cerimônia corra bem. Também se poderia pensar que o Espiritismo Cruzado fornece o suplemento da relação com os antepassados para as *reglas* de Ocha e Ifá, um componente da relação com os mais antigos já falecidos e do respeito aos mais velhos, que teria se perdido pela destruição dos vínculos de parentesco pela escravização (Palmié 2002; Espírito Santo 2015). A *moyuba*, recitada no início de muitas cerimônias, expressa, em parte, essa relação. O *cordón* ou quadro espiritual é mais específico dos espíritos que acompanham a pessoa, alguns sendo de familiares, outros espíritos desconhecidos que decidiram acompanhá-la desde o nascimento, assim como outros que vão se juntando à medida que o religioso vai desenvolvendo sua espiritualidade.

O Espiritismo Cruzado, como visto, não conta com uma ferramenta para conferir ou confirmar as mensagens mediúnicas, por isso é que o religioso é orientado por uma pessoa mais experiente para buscar uma consulta com Ifá. No Ilé Oggún e Yemayá é geralmente a *Iyalocha* Fanny quem, como madrinha e responsável pelo cuidado espiritual dos afilhados, analisa a mensagem, ajuda a interpretar junto com a pessoa e sugere os passos a serem dados. Algo parecido acontece com ações para a proteção (*elekes*, *awofakan/ikofá*, guerreiros) ou para resolver situações que impliquem urgência ligadas a *égguns* obscuros, obras e *ebbós*, para os quais é necessário apelar às outras *reglas*, que fornecem suplemento e complemento ao Espiritismo Cruzado.

A relação das outras *reglas* com Palo Monte é mais restrita à especialidade desta com a concentração efetiva dos *égguns* num fundamento e com a associação com a guerra espiritual, sem os aspectos cosmológicos e o conjunto de seres que fazem parte daquela *tierra*, embora possam ser conhecidos e valorizados. Justamente pela organização dessa geografia espiritual a partir de Ocha-Ifá, é a partir das outras *reglas* que se procura o conhecimento especializado e experiência do Palo com um tipo específico de *égguns* e não o contrário, justamente para evitar a tendência do *nfumbe* que habita a *nganga* a influir nos religiosos. O apelo ao Palo, como em geral acontece nas relações entre as *reglas*, acontece de acordo como as necessidades espirituais

de cada pessoa, com base em consultas oraculares, as quais são diferentes para cada pessoa. Em geral, em Ocha e Ifá entende-se que os filhos de *orichas* guerreiros como Elegguá, Oggún e Ochosi devem ser *rayados* (iniciados) em Palo, o que é algo que deve ser sempre confirmado com os oráculos e conferido com religiosos mais experientes, especificamente com a madrinha de Ocha e padrinhos de Ifá.

A explicação sobre a tendência do *nfumbe* a influenciar a pessoa, feita por Gustavo em setembro de 2016, me fez entender propriamente a relação de distância dos *babalawos* com o fundamento de Palo. Isso foi após alguns anos de relação com essas *reglas* e com os integrantes do Ilé, especialmente com ele, cuja atitude inicial era de evitação para falar a respeito de aspectos dessas *reglas* e, mais recentemente, de certa abertura a compartilhar uma parte do seu saber com uma pessoa com a qual há confiança, proximidade e, especialmente, que passou por consagrações e participa de relações madrinha-padrinhos/afilhados. Nesse processo Fanny e os filhos ganharam mais experiência, conhecimento e, especialmente Gustavo, uma abertura e uma disposição para organizar, relacionar e preparar respostas mais elaboradas articulando elementos heterogêneos a partir de Ifá. Além disso, naquele momento eu já tinha mais elementos para poder entender, parcialmente, a relação de Ifá com a morte e a relação desta com as outras *reglas*.

O impedimento de um homem (heterossexual) para tornar-se *babalawo* e a evitação da relação frequente com Palo Monte e com o *nfumbe* devem-se ao pacto entre Orula e Ikú após o primeiro ter vencido à segunda, cujo símbolo é o *ildé* entregue na cerimônia chamada comumente como Mano de Orula, em que a morte deve consultar ao *oricha* conhecedor do destino se pode ou não tirar ou levar a vida de uma pessoa num dado momento. Assim sendo, o sacerdote de Ifá, o *babalawo*, não pode ser influenciado por *égguns*. É ele também quem tem a autorização ritual para o sacrifício ritual, quem prepara a Teja de *éggun* e os fundamentos com os quais se protegerá de *égguns* e ataques de bruxaria e em que alimentará os ancestrais. Agora bem, embora evite-se a influência de *égguns*, é justamente a do tipo de *éggun* com que o Palo se associa, o *nfumbe*. Já o *éggun* das *misas espirituales* e do Espiritismo Cruzado, que é de luz e é chamado para fazer o bem, ao contrário, com ele é importante se relacionar.

Novamente, em conversa com Gustavo em junho de 2017, eu lhe disse que só nas *misas espirituales* de 2009 eu sentia algo que é descrito como manifestação física dos *égguns*, ora um peso no ombro, ora um braço pesado no momento de mexê-lo, e que na época eu associava ao desconforto das cadeiras e banquinhos em que sentava durante as *misas*, mas que não voltei a ter aquelas sensações físicas e não podia afirmar ter visto, ouvido ou pensado algo diferente do

que estava vendo ou acontecendo ali. Então, ele me disse que, para uma pessoa que tem caminho de Ifá, é algo preocupante porque todo *babalawo* tem que ter um morto que o auxilie na aprendizagem e na consulta oracular porque, do contrário, a pessoa teria que ler o dobro ou mais para se aproximar do nível de conhecimento daqueles que são acompanhados por um *éggun*. Portanto, a sugestão era ter desenvolvimento espiritual, o que é uma prática, é um processo, é uma relação contínua com os *égguns*. Como apontado por Espirito Santo (2013), as diferentes tecnologias divinatórias têm em comum a capacidade de serem motores da comunicação com as outras práticas religiosas, mantendo sua integridade.

As diferentes consagrações associadas às diferentes *reglas*, mesmo não seguindo a sequência ideal – *elekes*, *awofakan/ikofá*, guerreiros, *rayamiento* ou iniciação em Palo, *misas* de investigação e coroamento de *éggun*, *kariocha* –, são ocasiões em que é possível ver claramente a comunicação, diálogo e relações de alteridade, suplemento e complemento. As consagrações, assim como outras ações rituais e poderes recebidos após as iniciações e que passam a ocupar um lugar físico e a configurar uma geografia espiritual no lugar de moradia do religioso, ligam-se à ideia da construção progressiva e da incompletude da pessoa (Goldman 1984). As consagrações e o apelo aos seres e saberes associados com as *reglas* traçam caminhos que podem ser específicos de cada pessoa, segundo as necessidades espirituais e seguindo as orientações dos religiosos mais experientes com base em mensagens mediúnicas e em consultas oraculares.

É assim que se entende as frequentes ações rituais que devem ser feitas a fim de restabelecer o equilíbrio do espírito e do corpo, sempre sob ameaça de energias desestabilizadoras. Mau-olhado, doenças, acidentes, entre outros, podem ser associadas a ações dirigidas por outras pessoas e forças sobrenaturais. Banho de ervas, banho de pipoca, *rogamiento de cabeça*, entre outros, são realizados no corpo da pessoa para restabelecer o equilíbrio espiritual, energético, sempre sob ameaça. Essas ações em muitos casos são utilizadas como terapêuticas para a resolução de problemas espirituais e físicos, que, no caso, podem ser pensados como sendo a mesma coisa. Transe e possessão são vias de comunicação com os *orichas* e outros seres espirituais, mas também podem ser vistas como processos de aproximação progressiva para diminuir a incompletude da pessoa através da relação com a energia de um ser mais poderoso.

Nas consagrações e roteiros terapêuticos podem observar-se como são acionados os diferentes seres e forças associados a cada *regla*. Também podem ser percorridas de maneira física e simbólica *tierras* diferentes. Bastide já havia apontado a existência de sistemas de



equivalências funcionais de uma religião para a outra, cada ‘nação’ conservando seus deuses reunidos, reunidos conjuntamente por séries de equivalências místicas (Bastide 1973:183).

Assim, *orichas*, *egguns* e *nganga*, mesmo que no mesmo apartamento, estão separados. Nesses espaços, são realizadas cerimônias diferentes, ainda que entre elas possa haver alguma relação mas, –como aponta José Carlos Dos Anjos (2008) em referencia à articulação das diferenças étnico-raciais das religiões afro-brasileiras– em rituais, momentos e tempos diferentes, mesmo que os oficiantes dos rituais possam ser as mesmas pessoas, especialmente se passaram pelas cerimônias que lhes dão a licença ritual para realizá-las. Dos Anjos toca em um ponto fundamental que pode ser extensivo ao caso aqui estudado e que diz respeito à ‘lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira em lugar de dissolver as diferenças conecta o diferente ao diferente deixando as diferenças subsistirem enquanto tal’ (Anjos 2008:82). O autor coloca como exemplo o culto a caboclos e orixás num mesmo terreiro, que podemos aproximar aqui às relações que os religiosos do Ilé Oggún e Yemayá estabelecem com *orichas*, tipos de *égguns* e *nfumbe*.

É assim que eu entendo a afirmação de Fanny em conversa sobre as *reglas* presentes no *Ilé*, entre elas o *espiritismo cruzado*, prática que costuma ser comumente pensada como mais ‘sincrética’: ‘apesar de alguns objetos religiosos e de que realizamos *misas espirituales*, não somos sincréticos’. Nesse sentido, não necessariamente a presença de várias *Reglas* numa mesma casa e até mesmo acionadas pelos mesmos sacerdotes e sacerdotisas implique a mistura de religiões, fusões, sincretismo, sobretudo, não no sentido mais comumente associado com esse último termo de uma subordinação de elementos minoritários ao polo dominante branco e católico. Trata-se, ao contrário, de um relato de uma articulação em que os elementos católicos e mais ocidentais que nutrem o Espiritismo Cruzado não tem qualquer posição privilegiada na aproximação das pessoas do Ilé com aqueles, nem desta *regla* em relação às outras. Como Fanny também afirma, ‘também não há problema com isso, porque as *misas* que nós fazemos não são católicas’. É um outro tipo de relação entre seres e com os seres e forças sobrenaturais que é feita por esses religiosos.

O conceito de ‘politeísmo intensivo’ explorado por Barbosa Neto (2012) é uma importante contribuição para pensar as relações entre seres sobrenaturais, deuses, espíritos e pessoas ao redor de uma ideia de um ‘mundo repleto de lados simultâneos e heterogêneos’ (Barbosa Neto 2012:11), que é muito próximo da configuração espiritual e as relações descritas aqui. Essa ideia, junto à sintetizada na frase ‘cada casa é um caso’ (Barbosa Neto 2012) permite pensar nas virtualidades da configuração espacial e os modos com que algumas casas religiosas

entram em relação com diferentes forças sobrenaturais. Esse entendimento, embora surgido a partir de um trabalho etnográfico comparativo de três casas religiosas no município de Pelotas em Rio Grande do Sul, pode ser estendido a realidades com condições análogas de presença e coexistência de variados cultos num mesmo espaço, o que aponta, também, a uma abordagem que explora uma característica das religiões de matriz africana que pode ser expressada em noções como pluralidade, multiplicidade, variação. Nesse sentido, como afirma o autor, ‘não há casa sem *lado*, mas assim como cada uma delas é um caso, também o *lado* pode variar internamente. Um mesmo *lado* não é forçosamente igual em todas as casas ligadas a ele (Barbosa Neto 2012:22-23). Assim, pode-se entender que, mesmo sendo a geografia espiritual do Ilé Oggún e Yemayá organizada a partir do complexo Ocha-Ifá, essas duas *reglas* são já lados uma da outra e juntas formam apenas um lado (ioruba) entre os outros lados presentes no Ilé.

Assim, seguindo o argumento de Barbosa Neto, cada *regla* é apenas um lado na relação com as outras e estas seriam apenas lados junto a outras *reglas* afro-cubanas talvez menos conhecidas como a *regla* Arará, Vodú cubano e o Abakuá e, assim, seria possível pensar as religiões de matriz africana como lados que atualizam as virtualidades de cada uma das matrizes. Como mencionado, a organização da geografia espiritual desse Ilé é uma configuração que resulta das trajetórias religiosas da *Iyalocha* Fanny e dos *babalawos* Mateo e Gustavo nas diferentes consagrações e na direção marcada pelos *itás* e pelas escolhas pessoais porque, em todo caso, são as pessoas que decidem qual o caminho de consagrações e com quais *reglas* têm mais afinidade, interesse e inclinação. Assim sendo, essa configuração pode ser diferente em outra casa religiosa. O estilo ritual da casa é um modo de composição a partir de forças com texturas heterogêneas, cuja singularidade é resultado de cruzamentos da trajetória religiosa marcada por consagrações e pela vida pessoal e social, o que faz os líderes espirituais serem ‘artesãos politeístas’ (Barbosa Neto 2012:23).

Também, no nível do *Ilé*, a relação dos religiosos com as *reglas* diz respeito a relações de conjunto de seres que, vistos em detalhe e cada *regla*, não podem ser pensados como unidades, mas como uma multiplicidade, já que existem *comisiones*, panteões e *camino*s ou qualidades de *orichas*. São os procedimentos rituais, aqui exemplificados com descrições de algumas consagrações, prestando atenção às mensagens, falas oraculares e recomendações como os disparadores ou impulsionadores de diálogos, procura, apelo ou recurso a outras *reglas*, como acionadores dos ‘motores de participações e cortes’ na composição de mundos

através de operações que abrem passagens, canais, cruzamentos, afastamentos, aproximações, separações, misturas (Barbosa Neto 2012:35-36).

Nessa separação de espaços e rituais, em que se distinguem seres e poderes de que cada religião tem conhecimento e capacidade para lidar, o Espiritismo Cruzado – que é considerado uma *regla* diferenciada – faz a mediação entre as outras. Aqui vale dizer que o complexo Ocha-Ifá (Ioruba) é visto como formado por seres muito evoluídos e aos quais se recomenda pedir só coisas boas, os *égguns* do Espiritismo Cruzado são vistos como seres bons que vêm *fazer caridade* e, por sua vez, recomenda-se que só se recorra à *nganga* para resolver situações muito fortes, graves ou urgentes e muito poucas vezes. O espírito que habita na *nganga* é pensado como um ser obscuro e disposto para a ação assim que o *palero* precisar.

É no Espiritismo Cruzado, por meio das *misas espirituais*, que a pessoa vai identificando e aprendendo a lidar com não apenas com os *égguns* que fazem parte das comissões, mas também com as outras *reglas*, já que é muito possível que nas *misas* um *éggun* de alguma das *comisiones* recomende para quem a mensagem é passada uma obra junto com sacerdotes do *Palo*, alguma obra com a *Iyalocha* ou até com *babalawos*.

Enfim, mesmo consideradas como *reglas* diferentes e até mesmo pensadas em termos étnicos e territoriais, segundo o ponto de vista de cada *regla*, essas relações, diálogos, compatibilidades, expressas em ações rituais concretas numa mesma casa religiosa, mantêm uma relação de heterogêneos enquanto heterogêneos, na qual não há relação hierárquica rígida, tampouco há necessariamente relação de horizontalidade. Há uma relação que passa pelo reconhecimento da especialidade do saber e do poder das outras *reglas*, pelo agenciamento concreto de religiosos que recorrem àquilo que não é de domínio ou que não faz parte do conhecimento de cada *regla*. Pode-se dizer que, seguindo Dos Anjos (2008:82), as *reglas* não representam identidades essencializadas, mas ‘territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos’, que é mais próximo do sentido aqui associado a *tierras*.

Em todo caso, nesses processos as pessoas têm que passar por um *aprendizado* da relação com os seres que as acompanham/constituem e que, entre outras coisas, implica o atendimento de um conjunto de seres (‘santos’ ou *orichas*, *eggúns*, ancestrais) materializados e que estão presentes na vida cotidiana do religioso no lugar em que mora, além do aprendizado no tratamento com os membros da família religiosa, especialmente com a madrinha e os padrinhos.

Assim, além do aprendizado esperado do religioso pela participação nos rituais e nas atividades necessárias para o funcionamento da casa religiosa, este deve aprender a se relacionar com esse conjunto de seres em tempos e espaços delimitados na geografia espiritual que é materializada em objetos religiosos que estão na casa do religioso em questão: *bóveda espiritual* para sua comunicação com seu quadro espiritual, *soperas* e outros receptáculos dos *orichas* (os chamados ‘guerreiros’ e aqueles que recebe nas cerimônias de *kariocha*), a chamada Teja de *éggun*, o caldeirão, assim como os inquines ou nozes que são a representação de Orula/Orunmilá. Esse aprendizado também passa pelo conhecimento das dinâmicas rituais, a linguagem religiosa, as regras de comportamento, as restrições, proibições e interdições segundo o que indicam os *odduns*, letras ou os signos surgidos nas principais sessões oraculares e, especialmente, durante o ano de *yaboraje*, após a iniciação em *Regla* de Ocha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei com esta tese construir uma etnografia da formação de uma casa religiosa em Bogotá cujos integrantes se consagraram em quatro *reglas* afro-cubanas (Espiritismo cruzado, Palo Monte, Ocha e Ifá), duas delas (*Ocha* e *Ifá*) mais aprofundadas na prática e na experiência dos interlocutores. Essa experiência religiosa significou um esforço da minha parte para entender as relações diferenciadas das pessoas com cada uma dessas *reglas* em termos de tratamento, vínculos e intensidade. Assim, considerei que a trajetória de vida de cada um dos integrantes da casa, incluídos seus movimentos geográficos, se traduziu numa relação diferenciada com cada uma dessas *reglas*.

Uma das principais características do campo e da etnografia resultante é o fato de que a casa religiosa – o *Ilé* – está em processo de construção. Assim, em vez de uma etnografia de uma casa consolidada, etnografei o processo. Em contraste com a maioria da literatura acadêmica consultada sobre religiões de matriz africana em que os pesquisadores estudam espaços religiosos cujo perfil, dinâmicas e hierarquias estão, de certo modo, mais consolidadas e estáveis (mesmo que sempre de maneira contingente), a minha pesquisa se deparou com um processo em que os cargos e as funções religiosas estão ainda nascendo. A própria imagem que os religiosos da casa querem projetar está em construção e baseia-se na ideia de que eles praticam a religião de um modo tradicional. O tradicionalismo aqui é entendido como o respeito aos tempos, às sequências e às cerimônias que devem ser feitas da forma que eles aprenderam a fazer com os padrinhos e madrinhas a que estão ligados em Cuba.

A minha participação no processo etnografado foi também um elemento chave para o desenvolvimento da pesquisa. Os vínculos estreitos com as pessoas da casa resultaram no que pode ser chamado aqui de experiência vivida. Quer dizer, algumas das perguntas da pesquisa, como por exemplo o vínculo entre trajetória de vida e relação específica e diferenciada das pessoas com as *reglas*, foi evidente graças ao meu conhecimento de longa data das pessoas, dos seus movimentos e das suas motivações. Ao mesmo tempo, conhecer essas trajetórias e acompanhar muitas delas foi possível pelas relações de afeto, confiança e obrigações criadas nas dinâmicas da minha participação como integrante da casa. O nível de detalhamento nas descrições acerca do processo de formação do *Ilé* foi, então, produto desses vínculos, estabelecidos inclusive muito antes de que eu me interessasse por fazer a etnografia.

Da mesma forma, minhas relações com a casa e o fato de eu ser um integrante do *Ilé* me permitiram acompanhar práticas, cerimônias e sequências religiosas que não estariam

franqueadas para pessoas alheias. Contudo, o nível do detalhe acompanhado não se traduziu no nível do detalhe descrito. Ou seja, se no caso do processo de formação da casa consegui descrever trajetórias, pessoas, relações, transformações e consolidações de forma apurada, no caso das práticas religiosas a relação de confiança e de obrigação fizeram com que eu não pudesse descrever, divulgar ou falar sobre muitos dos procedimentos que acontecem nesses momentos ou dos elementos concretos que são utilizados.

Outra das características da minha participação que desempenhou um papel relevante tanto para a pesquisa quanto para a própria formação do *Ilé* é o fato de eu ser um integrante pesquisador. Sou membro com consagrações em algumas das *reglas* praticadas no *Ilé*, porém as minhas obrigações com a casa não se limitaram à minha participação nas atividades religiosas, inclusive pela minha condição de migrante. De alguma maneira, as obrigações foram seguindo os mesmos rumos da minha trajetória acadêmica, pois algumas das autoridades religiosas consideraram que meus trabalhos sobre a casa faziam parte do seu processo de formação. Ao longo da minha relação com a casa, tenho desempenhado vários papéis, mas venho me consolidando como uma espécie de documentador da experiência, primeiro da Red de Ananse e agora mais especificamente do *Ilé* Oggún e Yemayá. De alguma forma, a tese é uma espécie muito particular de obrigação religiosa.

Dadas as características mencionadas, a respeito da casa como processo, da tese como tentativa de acompanhar e descrever a formação do *Ilé* e do contorno específico da minha participação, a aposta e proposta foram as de fazer uma etnografia. É o campo e suas relações e desafios a base a partir da qual foram realizadas as interpretações antropológicas e tecidas as relações com a literatura acadêmica. Por isso a tese, mesmo guardando relação com o tema das religiões afro-cubanas, não é uma tentativa de dar conta da ampla produção na área dos estudos das religiões de matriz africana. O foco privilegiado foram as dinâmicas, os dados construídos em campo com os interlocutores e a experiência de um *Ilé* afro-cubano em uma capital andina do subcontinente sul-americano.

No mesmo intuito de que a literatura acadêmica dialogue com o campo, entendi o conjunto de estudos realizados sobre o tema da presença de religiões afro-cubanas na Colômbia como um sinal. Quer dizer, à medida que fui me aproximando do tema e procurando trabalhos e pesquisas, fui percebendo que havia, sim, uma preocupação sobre o assunto. Ou seja, havia presença documentada dessas religiões no país. Contudo, rapidamente ficou claro que a produção acadêmica não dava conta da amplitude do fenômeno social. Se foi relativamente fácil mapear e consultar a literatura produzida, pelo contrário foi ficando cada vez mais clara a

dificuldade de mapear todas as redes e pessoas envolvidas. Durante a pesquisa de campo foram aparecendo cada vez mais e mais pessoas, práticas e relações associadas às religiões afro-cubanas e, em menor medida, afro-brasileiras. A etnografia que realizei, nesse sentido, pode ser entendida também como uma contribuição a um campo de estudos no país que, ao que parece, tem um vasto universo a ser pesquisado.

Não foi meu propósito me ocupar de outras relações ou pessoas religiosas não vinculadas à casa, não obstante foi inevitável que estas fossem aparecendo na pesquisa, pois, para o grupo de pessoas sobre as que trata essa tese, o ponto de partida de todas as outras relações religiosas é o *Ilé* e daí se desdobram interlocuções, contatos e outros tipos de vínculos. Espero que esse trabalho possa contribuir à pesquisa sobre a dinâmica de outras casas em Bogotá e também em outras cidades em que as dinâmicas urbanas em termos de história, violência, população, etc, sejam outras e tenham imposto características e dinâmicas também diferentes. Defendo que as trajetórias das pessoas são fundamentais para entender seus vínculos diferenciados com as práticas religiosas e, nesse sentido, outras casas e outras cidades terão, necessariamente, outras configurações.

De outra parte, a literatura colombiana sobre religiões afro-cubanas apela às elaborações macro que buscam a explicação do tema em grandes fenômenos como o narcotráfico, a globalização, a violência, a migração, etc., dialogando com a literatura internacional sobre redes transnacionais, fluxos, relações diáspóricas e tensões globais/locais. Essa literatura e as explicações sugeridas têm ajudado a entender em um plano geral as conexões e circulações que permitiram a chegada de tradições religiosas surgidas em outros contextos nacionais ou regionais a locais em que essa presença não seria evidente. Porém, essa literatura não tem se ocupado de realizar uma descrição etnográfica minuciosa de como entram em contato tradições, formas culturais, práticas, objetos, etc. Defendo que, para além do plano geral das conexões, é preciso documentar e analisar as trajetórias, as pessoas de carne e osso, suas motivações, as buscas existenciais que as levam a fazer escolhas que se inscrevem no mundo religioso. Dou importância aos contatos e aos encontros pontuais que possibilitaram que pessoas específicas estabelecessem relações perduráveis em termos religiosos e, a partir daí, construíssem uma caminhada própria na senda das *reglas* afro-cubanas. Como Bastide (1971:42) colocou, não são as civilizações, mas as pessoas que entram em contato.

A etnografia permitiu identificar aspectos interessantes dessas conexões, escolhas e motivações que se desenvolveram posteriormente no plano religioso. O encontro de alguns dos interlocutores com grupo musical cubano Yoruba Andabo evidenciou uma afinidade cultural e

política, mas também canalizou um interesse espiritual. Esse encontro pode ser pensado como o início de um caminho espiritual e religioso do qual a casa é um desdobramento. Assim, a experiência religiosa, nesse caso, é parte de um conjunto maior de experiências que envolvem ativismo negro, gostos musicais, formas de fazer festa, tradições gastronômicas, processos de participação política e interesse em conectar e transformar a situação da população negra em ambos os países (Colômbia e Cuba). As pessoas que estiveram nesse encontro inicial compartilhavam a valorização do que eles consideram o legado africano, que, mesmo com diferenças, serviu como elemento de junção desses interesses e como disparador das experiências notadamente religiosas de alguns dos atuais membros do *Ilé*.

A multiplicidade de interesses que vincularam as pessoas e provocaram os encontros e a configuração de uma rede pode ser também evidenciada etnograficamente com a mudança do eixo ao redor do qual giram as relações das pessoas vinculadas primeiro à Red de Ananse e depois ao *Ilé Oggún e Yemayá*. O centro original das relações foi a *Red*, organizada em função de interesses políticos, buscando *incidir* em processos educativos e sociais envolvendo pessoas negras. Nessa configuração, a trama de relações pode ser descrita como menos densa, mesmo que já fosse possível evidenciar vínculos que apelavam às relações de parentesco e a algum tipo de obrigações espirituais. Com o deslocamento do centro da *Red* para o *Ilé* a trama de relações se adensa e o interesse espiritual ganha centralidade e as obrigações religiosas, tanto quanto o parentesco, cobram mais força e importância.

Outra dimensão que foi possível apreender na pesquisa etnográfica diz respeito às relações entre pessoas, mas também entre pessoas e um conjunto heterogêneo de seres cultuados em *reglas* diferentes. As conexões das pessoas não são apenas com uma religião entendida como um universo fechado de possibilidades, mas com práticas e cerimônias que lhes permitem estabelecer conexões com seres que passam a fazer parte de suas vidas. O vínculo com esses seres, por sua vez, implica também relações, compromissos e práticas diferenciados com as pessoas que intermediam esses vínculos. As relações sociais do *Ilé*, dessa forma, dependem em grande medida das relações com esses outros seres, relações que dificilmente podem ser evidenciadas nas análises que não se conectam diretamente com os locais em que elas acontecem.

Com a ideia de uma geografia espiritual chamei a atenção também para a multiplicidade de relações que a pessoa religiosa estabelece quando se conecta espiritualmente com cada uma das *reglas*, através do contato com seres que têm uma presença material. Dito de outra forma, me interessou salientar que os seres passam a ocupar um local físico na casa das pessoas. O



espaço também é afetado pelas relações espirituais e, mais do que isso, passa a ser fundamental para sua manutenção e para o cumprimento dos propósitos pelos quais foram estabelecidas. O vínculo com o espaço é uma relação de progressivas obrigações, um aprendizado dos modos de tratamento específico com cada um desses seres ou das forças que eles controlam, significando uma divisão planejada e cuidadosa do local que cada um pode ou deve ocupar e dos cuidados que nele devem ser tomados. Os cuidados incluem uma série de operações para entrar em relação em momentos diferenciados e específicos, estabelecendo uma divisão espiritual do espaço e uma marcação das *reglas* na materialidade dos locais de moradia.

Finalmente, a etnografia desenvolvida no Ilé Oggún e Yemayá e a proposta de uma geografia espiritual me permitiram entender que há não apenas contatos e encontros entre pessoas e entre pessoas e seres, mas contatos entre *reglas*. Para entender a forma como as *reglas* se relacionam entre si, não vejo outro caminho senão a etnografia do conjunto de relações concretas que configuram cada casa. No *Ilé* aqui pesquisado, apesar de existirem as quatro *reglas*, há uma ênfase em uma das *tierras* que é o lado ioruba. Essa configuração, mesmo que possa ser parecida em outros locais e casas, pode também não ter correspondência, pois ela está marcada pelas trajetórias religiosas das pessoas que o integram, pela forma em que se deram as sequências de consagrações no *Ilé* e pela especialização ou ênfase dos vínculos religiosos com uma determinada *regla*.

## REFERÊNCIAS

- ACNUR. 2018. “Hoja Informativa Colombia – Septiembre 2018”. ACNUR. Disponível em: [https://www.acnur.org/op/op\\_fs/5b9926924/hoja-informativa-colombia.html?query=fact%20sheet%20colombia](https://www.acnur.org/op/op_fs/5b9926924/hoja-informativa-colombia.html?query=fact%20sheet%20colombia). Acesso em: 14 jan. 2019.
- “Afrocolombianos Chiitas en Buenaventura”. 2011. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [5 min]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EaBJIV6ZsIE>. Acesso em: 14 jan. 2019.
- AGIER, Michel. 2002. “Identidad Cultural, Identidad Ritual: una Comparación entre Brasil y Colombia”. In: C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann (orgs.), *Afrodescendientes en las Américas – trayectorias sociales e identitarias: 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH. pp. 295-312.
- AGUDELO, Carlos. 2004. “No todos vienen del río: construcción de Identidades Negras Urbanas y Movilización Política en Colombia”. In: E. Restrepo & A. Rojas (orgs.), *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia..* Popayán: Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad. pp. 173-194. Disponível em: [http://publications.iom.int/bookstore/free/Conflicto\\_e\\_invisibilidad.pdf](http://publications.iom.int/bookstore/free/Conflicto_e_invisibilidad.pdf). Acesso em: 14 jan. 2019.
- \_\_\_\_\_. 2007. *De la Democracia Racial Brasileira al Multiculturalismo Colombiano: Inclusión y Exclusión de las Poblaciones Negras en Colombia*. Trabalho apresentado no simpósio “Democracia racial. Experiencia brasileira, atualidade para a América Latina e Europa?”, no V Congresso Europeu CEISAL de Latinoamericanistas - Bruxelas, 11-14 de abril.
- ALFARO ECHEVERRIA, Ángel. 2007. *Memoria Ritual*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- ALMARIO, Óscar. 2002. “Desesclavización y Territorialización: el Trayecto Inicial de la Diferenciación Étnica Negra en el Pacífico Sur Colombiano 1749-1810”. In: C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann (orgs.), *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 Años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH. pp. 47-73.
- \_\_\_\_\_. 2008. “Renacientes y Libres del Afropacífico. Pacífico sur colombiano”. In: J. Arocha & C. Lleras (orgs.), *Velorios y Santos Vivos. Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 122-126
- ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo. 2000. “Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos”. In: S. E. Alvarez, E. Dagnino & A. Escobar (orgs.), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp. 15-57.
- AMAYA ORTEGA, Oscar Fernando. 2007. *La Regla de Ocha-Ifá en el Contexto Sociopolítico Cubano (1970-1989)*. Tese de mestrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ANGOLA, Mercedes & WAGBOU, Maguemati. 2015. *Llegamos a Bogotá. Décadas 1940 / 1950 / 1960*. Primera edición. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá).

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).

ANJOS, José Carlos dos. 2008. “A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano”. *Debates do NER*, 9(13): 77-96.

ARBELÁEZ, Carlos Antonio. 2011. “Afro-Descendencia: Entrevista con la Profesora Luz Adriana Maya Restrepo”. *Goliardos, Revista estudiantil de Investigaciones Históricas*, ano 18, XIV: 57-66.

ARGYRIADIS, Kali & JUÁREZ HUET, Nahayeilli. 2007. “Las Redes Transnacionales de la Santería Cubana: Una Construcción Etnográfica a partir del Caso La Habana – Ciudad de México”, In: F. Pisani, N. Saltalamacchia, A. Tickner & N. Barnes (eds.), *Redes Transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*. México: Miguel Ángel Porrúa-ITAM. pp. 329-356.

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. 1998. “La Inclusión de los Afrocolombianos: ¿Meta Inalcanzable?” In: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, *Los Afrocolombianos: Geografía Humana de Colombia*. Tomo VI. Bogotá: ICANH. pp. 11-52.

\_\_\_\_\_. 2002. “Muntu y Ananse Amortiguan la Diáspora Afrocolombiana”. *Palimpsestus*, 2: 92-103.

\_\_\_\_\_. 2004. Muntu, Ananse y la Diáspora Afrocolombiana. *Anales del Caribe*, ano 2004. Havana: Casa de las Américas. Disponível em: <http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/analescaribe/2004/arochoa.htm>. Acesso em: 14 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. 2008. “Bantúes y Otros Africanos en Colombia”. In: J. Arocha & C. Lleras (orgs.), *Velorios y Santos Vivos. Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 11-14.

\_\_\_\_\_ (Diretor da pesquisa). 2012. *La Espiritualidad entre los Afrodescendientes Peruanos y Colombianos: Relaciones y Resignificaciones*. Relatório de pesquisa. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia.

AROCHA, Jaime; DÍAZ BENÍTEZ, María Elvira & VARGAS, Lina María. 2002. *Mi Gente en Bogotá: Estudio Socioeconómico y Cultural de los Afrodescendientes que Residen en Bogotá*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría de Gobierno-Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.

“Asamblea Nacional Constituyente”. s.d. *Enciclopédia Banrepcultural*. Disponível em: [http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Asamblea\\_Nacional\\_Constituyente](http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Asamblea_Nacional_Constituyente). Acesso em: 14 jan. 2019.

BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e Controvérsias na Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2015. *As Forças do Jarê: Religião de Matriz Africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.

BARBOSA CARO, Eduar. 2012. *Oshún Baila Cumbia*. Monografia de graduação. Barranquilla: Universidad del Norte. Disponível em: <http://manglar.uninorte.edu.co/jspui/bitstream/10584/5270/1/Oshunbailacumbia.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A Máquina do Mundo. Variações sobre Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BARCIA ZEQUEIR, María del Carmen; RODRÍGUEZ REYES, Andrés & NIEBLA DELGADO, Milagros. 2012. *Del Cabildo a la Casa de Santo*. Havana: Fundación Fernando Ortíz.

BASTIDE, Roger. 1969. *Las Américas Negras: Las Civilizaciones Negras en el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.

\_\_\_\_\_. 1971. “Geografia das Religiões Africanas no Brasil”. In: R. Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações das Civilizações*. Segundo volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Universidade de São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1973. “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista”. In: R. Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. pp. 159-191.

\_\_\_\_\_. 1978. “A Estrutura do Mundo”. In: R. Bastide, *O Candomblé da Bahia* (Rito Nagô). Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 2.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. pp. 134-207.

BIRMAN, Patricia. 2005. “Transas e transes: sexo e Gênero nos cultos afro-Brasileiros, um sobrevôo”. *Revista Estudos Feministas*, maio-agosto, año/vol. 13, número 002 Unversidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro, Brasil pp. 403-414.

BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. 2014. *Los Orishas en Cuba*. Havana: Editorial José Martí.

BROWN, David H. 2003. *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.

CABRERA, Lydia 2009. *El Monte*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales.

CAMACHO, Juana. 2001. “Silencios Elocuentes, Voces Emergentes: Reseña Bibliográfica de los Estudios sobre la Mujer Afrocolombiana”. In: M. Pardo (ed.), *Estado del arte de los estudios afrocolombianos en Colombia*. Bogotá: ICANH. pp. 167-210.

CAPONE, Stefania. 2005. *Les Yoruba du Nouveau Monde : religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala.

\_\_\_\_\_. 2008. “De la Santería Cubana al Orisha-vooodoo Norteamericano: El papel de la Ancestralidad en la Creación de una Religión ‘Neoafricana’”. In: K. Argyridis, R. de la Torre, C. Gutiérrez & A. Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ ITESO. pp. 129-155.

CARBÓ, Elsie. 1994. “Pancho Kinto: Omo Aña, Hijo del Tambor”. AfroCubaWeb. Disponible em: <http://www.afrocubaweb.com/quinto-omo-ana.html>. Acceso em: 14 jan. 2019.

CARVALHO, José Jorge de. 2009. “Cimarronaje y Afrocentricidad: los Aportes de las Culturas Afroamericanas a la América Latina Contemporánea”. *Revista Pensamiento Iberoamericano*, 4: 25-47.

CASTELLANOS, Gabriela. 2009. “Identidades Raciales y Género en la Santería Afrocubana”. *La manzana de la discordia*, 4(1): 63-72.

CASTILLO GONZÁLEZ, Arlet; PÉREZ MUÑO, Daniella; CASTILLO MORÉ, Karla; ASPILLAGA ROJO, Krystel; PAZOS ORTIZ, Ariel. 2017. “Callejón de Hamel: Calle de todos”. *CubaDebate*, 27 mai. 2017. Disponible em: <http://www.cubadebate.cu/especiales/2017/05/27/callejon-de-hamel-calle-de-todos/#R40430120190423>. Acceso em: 14 jan. 2019.

CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos & ORTIZ MARTÍNEZ, María José. 2013. “Religiones Afro en Colombia: Reflexiones en Torno a los Desarrollos del Esoterismo Occidental”. *I Conferencia Perspectivas De La Investigación Académica Sobre El Concepto De Esoterismo Contemporáneo (CAISEC)*, 29 out. 2013. Disponible em: <https://pt.scribd.com/doc/190789682/Linea-afro-y-esoterismo-MJ-LC-17-10-2013>. Acceso em: 14 jan. 2019.

CASSIANI HERRERA, Alfonso. 2008. “Palenqueros de San Basilio, Bolívar”. In: J. Arocha & C. Lleras (orgs.), *Velorios y Santos Vivos. Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 109-112.

CASTRILLÓN, Germán. 2008. *Ozain, Rituales y Aché: Aproximación Histórica a la Santería Cubana: Testimonios de Experiencias en Cali*. Monografía de graduação. Cali: Universidad del Valle.

CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. 2005. *Cuerpos, Espacios de Encuentro y Desencuentro: Misas Afrocolombianas en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

\_\_\_\_\_. 2008. “Tecnologías Terapéuticas: Sistemas de Interpretación en la Regla de Ocha y el Espiritismo Bogotano”. *Antípoda*, 6: 133-151.

\_\_\_\_\_. 2010. *Narrativas sobre el Cuerpo en el Trance y la Posesión: Una Mirada desde la Santería Cubana y el Espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

\_\_\_\_\_. 2011. “Arrear el Muerto: Sobre las Nociones de Trabajo en las Religiones Afrocubanas Practicadas en Bogotá”. *Maguaré*, 25(2): 89-119.

\_\_\_\_\_. 2015. Caballos, Jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas Afro en Colombia. Tese de doutorado. Bogotá: Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Los Andes.

CHÁVEZ, Carolina & PEÑA, Luis. 1996. *Santería, Música y Ritual Afrocubano*. Monografía de graduação. Cali: Universidad del Valle.

CLARCK, Mary Ann. 2000. “Orisha Worship Communities: A Reconsideration of Organisational Structure”. *Religion*, 30: 379-389.

COLÔMBIA. 1993. *Ley 70 de 1993*. Disponível em: [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/dacn\\_ley\\_70\\_de\\_1993\\_2.docx](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/dacn_ley_70_de_1993_2.docx). Acesso em: 14 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. Decreto 1122 de 1998. Cátedra de Estudios Afrocolombianos.

CONPES. 2004. *Documento CONPES 3310 de 2004. Política de Acción Afirmativa para la Población Negra o Afrocolombiana*. Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social República de Colombia. Departamento Nacional de Planeación.

\_\_\_\_\_. 2010. *Documento CONPES 3660 de 2010. Política para Promover la Igualdad de Oportunidades Para la Población Negra, Afrocolombiana, Palenquera y Raizal*. Bogotá: Consejo Nacional de Política Económica y Social República de Colombia. Departamento Nacional de Planeación.

CRUZ QUINTERO, Luz Marina & SABOGAL PULIDO, Carmen Edilma. 2012. *Incidencia de la Mujer Afrocolombiana, Raizal y Palenquera, en la Construcción de la Política Pública afro en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

CUMANA SANTERA. “Videos de Yoruba Andabo”. *Cumana Santera*. Disponível em: <http://cumanasantera.blogspot.com/2009/06/videos-de-yoruba-andabo.html>. Acesso em: 14 jan. 2019.

CUNÍ, Ernesto. 2016. “Evoca Barnet a Merceditas Valdés”. *UNEAC*, Havana, 23 nov. 2016. Disponível em: <http://www.uneac.org.cu/noticias/evoca-barnet-merceditas-valdes>. Acesso em: 14 jan. 2019.

CUNIN, Elisabeth. 2004. “De la Esclavitud al Multiculturalismo: el Antropólogo entre Identidad Rechazada e Identidad Instrumentalizada”. In: E. Restrepo & A. Rojas (eds.), *Conflicto e (In)Visibilidad: Retos de los Estudios de la Gente Negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 141-156.

DANE. 2007. *Colombia, una Nación Multicultural: Su Diversidad Étnica*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística - DANE.

DANE. 2005a. “Censo General 2005. Perfil Tumaco – Nariño”. *DANE – Información para todos*. Disponível em: <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/narino/tumaco.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.



\_\_\_\_\_. 2005b. “Resultados Censo General 2005. Necesidades Básicas Insatisfechas - NBI, por total, cabecera y resto, según municipio y nacional. Colombia”. *DANE – Información para todos*. Disponible em: <https://www.dane.gov.co/files/censo2005/perfiles/narino/tumaco.pdf>. Acceso em: 14 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. s.d. *La Visibilidad Estadística de los Grupos Étnicos*. Disponible em: [http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad\\_estadistica\\_eticos.pdf](http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_eticos.pdf). Acceso em: 14 jan. 2019.

DELY, István. *Istvan Dely*. Disponible em: <http://www.istvandely.com/>. Acceso em: 14 jan. 2019.

DELY, Shangó. *Shango Dely Unlimited Percussion*. Disponible em: <http://www.shangodely.com/>. Acceso em: 14 jan. 2019.

DIANTEILL, Erwin. 2002. “Deterritorialization and Reterritorialization of the Orisha Religion in Africa and the New World (Nigeria, Cuba and the United States)”. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(1): 121-37.

\_\_\_\_\_. 2007. “La Cité Des Hommes: La Domination Masculine dans la Mythologie du Culte d’Ifa (Cuba)”. *L’Homme*, 4(184): 107-129.

DÍAZ, Rafael Antonio. 2001. *Esclavitud, Región y Ciudad: el Sistema Esclavista Urbano-Regional en Santa Fe de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

“Drumming with Chan”. 2018. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [1 min]. Disponible em: <https://vimeo.com/291168783>. Acceso em: 14 jan. 2019.

ELASMAR, Andrés. 2017. “Nuevo circuito de artistas sacude un barrio de Teusaquillo”. *Cívico*, Bogotá, 17 ago. 2017. Disponible em: <https://www.civico.com/bogota/noticias/nuevo-circuito-de-artistas-sacude-a-un-barrio-de-teusaquillo>. Acceso em: 14 jan. 2019.

ESLAVA BOWDEN, Guillermo Leon. 2004. *La Justicia de Ogun*. Colombia: Barú Editores.

ESPIRITO SANTO, Diana. 2009. *Developing the Dead: The Nature of Knowledge, Mediumship, and Self in Cuban Espiritismo*. Tese de doutorado. Londres: University of London.

\_\_\_\_\_. 2013. “Observaciones sobre la relación entre la “cosmo-lógica” y la construcción de la persona en el espiritismo cubano”, *Ateliers d’anthropologie* [En ligne], 38 | 2013, mis en ligne le 08 juillet 2013, consulté le 05 mai 2016. URL: <http://ateliers.revues.org/9368> ; DOI : 10.4000/ateliers.9368

\_\_\_\_\_. 2015. Desagregando o espiritual: a fabricação de pessoas e de complexos espírito-matéria em práticas mediúnicas afro-cubanas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35(1): 216-236, 2015.

FALOLA, Toyin & CHILDS, Matt D. (eds.). 2004. *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World. (Blacks in the Diaspora.)*. Bloomington: Indiana University Press.

FLAKSMAN, Clara Mariani. 2014. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2018. “Culpa e Cuidado no Candomblé Baiano”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 307-327.

“Fotografías, pinturas y videos sobre la Santería en el Museo de Arte Religioso en Cali”. *El Tiempo*, Bogotá, 11 jun. 2008a. Disponible em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4255728>. Acesso em: 14 jan. 2019.

“Fotografías, pinturas y videos sobre la Santería en el Museo de Arte Religioso en Cali”. *El Tiempo*, Bogotá, 19 jun. 2008b. Disponible em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-4321920>. Acesso em: 14 jan. 2019.

FRANÇA, Danielle. 2017. *Redes de Etnoeducadores/as no Trânsito Brasil–Colômbia: Um Estudo a partir das Pedagogias Decoloniais e da Interculturalidade Crítica*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERAUDY ESPINO, Heriberto. 2005. *De la Africanía en Cuba: el Ifaísmo*. Havana: Editorial de las Ciencias Sociales de La Habana, Cuba.

FERNÁNDEZ ROBAINA, Tomás. 2008. *Hablen Paleros y Santeros*. Havana: Editorial de las Ciencias Sociales de La Habana, Cuba.

FUENTES GUERRA, Jesús & GÓMEZ, Grisel. 2009. *Cultos Afrocubanos: Un Estudio Lingüístico*. Havana: Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales.

FLÓREZ-FLÓREZ, Juliana. 2004. “Implosión Identitaria y Movimientos Sociales: Desafíos y Logros del Proceso de Comunidades Negras ante las Relaciones de Género”. In: E. Restrepo & A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 219-146

FRIEDEMANN, Nina. 1984. “Los Estudios de Negros en la Antropología Colombiana: Presencia e Invisibilidad”. In: J. Arocha & N. S. Friedemann (eds.), *Un siglo de investigación social. La antropología en Colombia*. Bogotá: Etno. pp. 507-572.

FRIGERIO, Alejandro. 1999. “Estableciendo Puentes: Articulación de Significados y Acomodación Social en Movimientos Religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades*, ano 9, 18: 5-17.

\_\_\_\_\_. 2013. “Umbanda and Batuque in the Southern Cone: Transnationalization as cross-border religious flow and as social field”. In: C. Rocha & M. Vasquez (eds.), *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden; Boston: Brill. pp. 165-196.

GAROUTTE, Clair & WAMBAUGH, Anneke. 2007. *Crossin the Water: A Photographic Path to the Afro-Cuban Spirit World*. Durham: Duke University Press.

GIL HERNANDEZ, Franklin Gerly. 2010. *Vivir en un Mundo de “Blancos”: Experiencias, Reflexiones y Representaciones de “Raza” y Clase de Personas Negras de Sectores Medios en Bogotá D.C.* Dissertação de mestrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



GOLDMAN, Marcio. 1984. *A Posessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2005. “Formas do Saber e Modos do Ser: Observações sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé”. *Religião e Sociedade*, 25(2): 102-120.

\_\_\_\_\_. 2006. *Como Funciona a Democracia: uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: 7Letras.

\_\_\_\_\_. 2009. “Histórias, Devires e Fetiches das Religiões Afro-Brasileiras: Ensaio de Simetrização Antropológica”. *Análise Social*, XLVI (190): 105-137.

\_\_\_\_\_. 2011. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*. USP. v. 54, n. 1 (2011). Pp. 407-432

GONZÁLEZ ZAMBRANO, Catalina. 2003. “Música, Identidad y Muerte entre los Grupos Negros del Pacífico Sur Colombiano”. *Separata de la Revista Universidad de Guadalajara*, 27: 3-48.

GRACIA HINCAPIÉ, Liliana. 2013. *Território e Etnicidade Afrocolombianas: Dinâmicas de Luta em Chocó*. Dissertação de mestrado. São Luís: Universidade Federal do Maranhão.

GRUESO, Libia; ESCOBAR, Arturo & ROSERO, Carlos. 2000. “O Processo de Organização da Comunidade Negra na Costa Meridional do Pacífico da Colômbia”. In: S. E. Alvarez, E. Dagnino & A. Escobar (orgs.). *Cultura e Política nos Movimentos Sociais Latino-Americanos: Novas Leituras*. Belo Horizonte: UFMG. pp. 301-332.

GRUESO, Libia & ARROYO, Leyla. 2002. “Mujeres y Defensa del Lugar en las Luchas del Movimiento Negro Colombiano”. *Desarrollo. Lugar, Política y Justicia: Las Mujeres frente a la Globalización*, s.n.: 68-76.

GUANCHE, Jesús. 2011. *Léxico Intercultural sobre Religiones Afroamericanas*. Havana: Fundación Fernando Ortíz.

HALL, Stuart. 1992. *¿Qué es "lo Negro" en la Cultura Popular Negra?* Tradução: V. Dritz-Nilson, Valeria Suárez. Correção y revisão: Miranda Lida. Disponível em: <http://enfocarte.com/5.25/pensamiento2.html>. Acesso em: 14 jan. 2019.

HARAWAY, Donna. 1995. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La Reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra.

HERNÁNDEZ PACHÓN, Eliana & ORTIZ, María José. s.d. “Tambores que Repican en el Brasil”. *i.letrada, Revista de Capital Cultural*, 8: s.p. Disponível em: [http://i.letrada.co/n8/tras\\_escena.html](http://i.letrada.co/n8/tras_escena.html). Acesso em: 14 jan. 2019.

HILL COLLINS, Patricia. 1986. “Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thought”. In: *Social Problems*, Vol. 33, No. 6, Special Theory Issue (Oct. - Dec., 1986): S14-S32.

“Historia de la Constitución Política de Colombia”. S.d. *Constitución Política de Colombia*. Disponible em: <http://www.constitucioncolombia.com/historia.php>. Acceso em: 14 jan. 2019.

“Historias con Futuro Afrocolombianidad UPN 2/3”. 2012. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [7 min]. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=G8rFnQtffgE>. Acceso em: 14 jan. 2019.

“HUMOS parte 1”. 2011. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [12 min]. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=eNgIkWSzjBo>. Acceso em: 14 jan. 2019.

“HUMOS parte 2”. 2011. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [11 min]. Disponible em: [https://www.youtube.com/watch?v=vv45\\_iAfzt8](https://www.youtube.com/watch?v=vv45_iAfzt8). Acceso em: 14 jan. 2019.

HURTADO, Teodora. 2008. “Los Estudios Contemporáneos sobre Población Afrocolombiana”. *Revista ICESI*, 02: 75-100.

“Imágenes: terremoto que azotó a Tumaco el 12 de diciembre de 1979”. *El Tiempo*, Bogotá, 12 dez. 2012. Disponible em: <https://www.elpais.com.co/multimedia/fotos/imagenes-terremoto-que-azoto-a-tumaco-el-12-de-diciembre-de-1979.html>. Acceso em: 14 jan. 2019.

“Informes de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas a la Mesa de Diálogos de La Habana”. s.d. *Espacio Crítico*. Disponible em: <http://www.espaciocritico.com/node/196>. Acceso em: 14 jan. 2019.

JAMES FIGAROLA, Joel. 2001. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión.

JARAMILLO, María Mercedes. 2006. “Arrullos, Alabaos y los Chigualos como Oficios de Difunto y Ritos de Cohesión Social en el Litoral Pacífico Colombiano”. *INTI Revista de literatura hispánica*, 63-64: 277-298.

JHONSON, Paul C. 2007. *Diaspora Conversions: Black Carib Religion and the Recovery of Africa*. Berkeley: University of California Press.

“Juan ‘Chan’ Campos (Founder of Yoruba Andabo) Yambu for men”. 2017. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [2 min]. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=SDOIWZHr8EE>. Acceso em: 14 jan. 2019.

JUÁREZ HUET, Nahayeilli. B.. 2004. “La Santería dans la Ville de Mexico: Ébauche Ethnographique”. *Civilisations*, LI(1-2): 61-79.

\_\_\_\_\_. 2007. *Un Pedacito de Dios en Casa: Transnacionalización, Relocalización y Práctica de la Santería en la Ciudad de México*. Tese de doutorado. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

\_\_\_\_\_. 2009. “Transnacionalización y Relocalización de la Santería Cubana: El Caso de la Ciudad de México”. In: L. Álvarez López, M. Thylefors & J. Wedel (eds.). *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*. *Stockholm Review of Latin American Studies*, 4: 85-94.

\_\_\_\_\_. 2011. “Redes Transnacionales y Reafricanización de la Santería en la Ciudad de México”. In: E. Cunin (coord.), *Mestizaje, Diferencia y Nación: Lo negro en América Central y el Caribe*. México: Coedición INAH, UNAM, IRD, CEMCA. Colección Africanía 5. pp. 299-329.

\_\_\_\_\_. 2013a. “Los Procesos de Relocalización de la Santería en México: Algunos Ejemplos Etnográficos”. *Debates do NER*, ano 14, 23: 167-199.

\_\_\_\_\_. 2013b. “Transnational Networks and re-Africanization of the Santería in Mexico City”. In: E. Cunin & O. Offmann (eds.). *Blackness and Mestizaje in Mexico and Central America*. Harrieb Tubman Series. Africa World Press. pp. 156-189.

LACHATAÑERÉ, Rómulo. 2011. *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. Havana: Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales.

LAM, Rafael. 2016. “Giovani del Pino, capitán de Yoruba Andabo”. *UNEAC*, Havana, 27 maio 2016. Disponível em: <http://www.uneac.org.cu/noticias/giovani-del-pino-capitan-de-yoruba-andabo>. Acesso em: 14 jan. 2019.

LAMUS CANAVATE, Doris. 2009. “Mujeres Negras/Afrocolombianas en los Procesos Organizativos en Colombia: Un Aporte al Estado del Debate”. *Reflexión Política*, 11(21): 108-125.

\_\_\_\_\_. 2012. *El Color Negro de la Sin(Razón) Blanca: El Lugar de las Mujeres Afrodescendientes en los Procesos Organizativos en Colombia*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga. Instituto de Estudios Políticos. Disponível em: <http://www.bdigital.unal.edu.co/39760/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

LANDERS, Jane. 2000. “Conspiradores Esclavizados en Cartagena en el siglo XVII”. In: C. Mosquera, M. Pardo & O. Hoffmann (orgs.), *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias Sociales e Identitarias: 150 años de la Abolición de la Esclavitud en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH. pp. 181-194.

LANDES, Ruth. 1967. “Matriarcado cultural e homossexualidade masculina”. In: *A Cidade das Mulheres*. Civilização brasileira. Tradução de Maria Lúcia de Eirado Silva.

LIMA, Vivaldo da Costa. 1976. “O Conceito de Nação no Candomblé”. *Revista Afro-Ásia*, 12: 65-90.

\_\_\_\_\_. 2003. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupais*. 2.ed. Salvador: Corrupio.

“Los Secretos del Mar”. KienyKe – el placer de saber más, 13 maio 2011. Disponível em: <http://www.kienyke.com/kien-bloguea/los-secretos-del-mar/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

LOSONCZY, Anne-Marie. 2006. *La Trama Interétnica: Ritual, Sociedad y Figuras de Intercambio entre los Grupos Negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Historia - ICANH. Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA.

MACHADO, Cauê Fraga. 2013. *Desfazer Laços e Obrigações: Sobre a Morte e a Transformação das Relações no Batuque de Oyó/RS*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

“Maremoto acecha a Tumaco”. *El Tiempo*, Bogotá, 29 jul. 2001. Disponível em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-450477>. Acesso em: 14 jan. 2019.

MARQUES, Lucas. 2016. *Caminhos & Feituras: Seguindo Ferramentas de Santo em um Candomblé da Bahia*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARTÍNEZ GARRIDO, Josep 2003. "Breve aproximación a la realidad religiosa contemporánea de origen africano en Cuba: el Palo Monte, más allá de la Santería.." *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* [en línia], 2003, Núm. 1. S.P. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51713> [Consulta: 08-08-18]

MAYA, Luz Adriana. 1996. “África: Legados Espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”. *Historia Crítica*. (12): 29-41. Departamento de Historia, Universidad de los Andes. Bogotá.

\_\_\_\_\_. 1998. “Demografía Histórica de la Trata por Cartagena 1533-1810”. In: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH, *Los Afrocolombianos: Geografía humana de Colombia*. Tomo VI. Bogotá: ICANH. pp. 11-52.

\_\_\_\_\_. 2005. *Brujería y Reconstrucción de Identidades entre los Africanos y sus Descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Educación Nacional de Colombia - MEN. 2004. *Catedra de Estudios Afrocolombianos*. República de Colombia. 3ª Edición.

MERCHÁN, Jorge Enrique. 1999. *Erere: con la Venia de los Dioses*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

MIRANDA, Claudia; QUIÑONES RIASCOS, Fanny Milena. 2016. “Pedagogias Decoloniais e Interculturalidade: Desafios para uma Agenda Educacional antirracista”. In: J. M. Oliveira (org.). Trajeto das africanidades em educação. *Revista Educação em Foco*, 21(3): 545-572.

MIRANDA, Claudia; QUIÑONES RIASCOS, Fanny Milena & ARBOLEDA QUIÑONEZ, John Henry. 2012. “La Etnoeducación y las Dimensiones Político-Pedagógicas de la Diversidad Cultural en las Propuestas Curriculares de Brasil y Colombia”. *Revista Educación y Cultura, Fecode*, 95: 57-65.

MIRANDA, Claudia, QUIÑONES RIASCOS, Fanny Milena; ARBOLEDA QUIÑONEZ, John Henry. 2016. “Pedagogias Quilombolas e Aprendizagens Decoloniais na Dinâmica Organizacional das Populações Negras”. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 8(18): 25-43.

MIRANDA, Claudia; QUIÑONES RIASCOS, Fanny Milena; SILVA, Rejane. 2016. “Redes Interculturales y Perspectivas Dialógicas em Afroamérica: la Intersección Brasil-Colombia”. *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 25(45): 39-53.

MONTAÑA CHICUASUQUE, Yurany Alejandra & NARVÁEZ OCAMPO, Wendy Tatiana. 2017. *Oloku mí Orisha: Títeres y Guiones Teatrales sobre Espiritualidad Yoruba para Primeros Infantes*. Monografía de graduación. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

MORAD, Moshe. 2008. “‘Invertidos’ in Afro-Cuban Religion”. *The Gay & Lesbian Review*, 1 mar. 2008. Disponible em: <https://glreview.org/article/article-679/>. Acceso em: 14 jan. 2019.

MORENO, Carlos. 2008. *Perro come perro*. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [102 min]. Disponible em: <https://vimeo.com/173697008>. Acceso em: 14 jan. 2019.

MORENO MANZANO, Katherine. 2008. *Orishas, santos e imagen. Análisis de la exposición: sincretismos por los caminos de la Regla de Ocha*. Monografía de graduación. Cali: Universidad del Valle, Licenciatura en Historia.

MOSQUERA, Claudia. 1998. *Estrategias de Inserción de la Población Negra en Santafé de Bogotá: Acá en Bogotá no se Veían Negros*. Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana-Instituto Distrital de Cultura y Turismo.

MOSQUERA, Sergio. 2000. *Visiones de la Espiritualidad Afrocolombiana*. Serie Ma' Mawu. Vol. 5. Disponible em: <https://www.centroafrobogota.com/attachments/article/6/Visiones%20de%20la%20espiritualidad%20afrocolombiana,%20Sergio%20A%20Mosquera.pdf>. Acceso em: 14 jan. 2019.

MURRELL, Nathaniel Samuel. 2010. *Afro-Caribbean Religions: an Introduction to their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia: Temple University Press.

OLMOS, Lioba Rossbach de. 2007. “De Cuba al Caribe y al Mundo: La Santería Afrocubana como Religión entre Patrimonio Nacional(ista) y Transnacionalización” *Memorias, Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, año 4, 7: 128-160.

“Os Ferreiros de Santo Serão Despejados em 72h dos Arcos da Montanha em Salvador. O que Você Vai Fazer?”. 2014. *NoBrasil*, 16 jul. 2014. Disponible em: <http://nobrasil.co/os-ferreiros-de-santo-serao-despejados-em-72h-dos-arcos-da-montanha-em-salvador-o-que-voce-vai-fazer/>. Acceso em: 14 abr. 2019

OSLENDER, Ulrich. 2004. “Geografías de Terror y Desplazamiento Forzado en el Pacífico Colombiano: Conceptualizando el Problema y Buscando Respuestas”. In: E. Restrepo & A. Rojas (eds.), *Conflicto e (In)Visibilidad: Retos de los Estudios de la Gente Negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 35-52.

ORTÍZ, FERNANDO. 1906. *Los negros brujos: Apuntes para un estudio de etnología criminal*. Madrid: Editorial América.

\_\_\_\_\_. 1939. Brujos o santeros. *Estudios Afrocubanos* 3:85-90.

\_\_\_\_\_. 1940. Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar. La Habana: Jesús Montero.

\_\_\_\_\_. 1950. La “tragedia” de los ñañigos. *Cuadernos Americanos* 9(4):79-101.



\_\_\_\_\_. 2000. La santería y la brujería de los blancos. Defensa póstuma de un inquisidor cubano del siglo XVII. Edición póstuma. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

ORTÍZ MARTÍNEZ, María José. 2011. Zarakua, *Toque de Tambores y Movimiento del Cuerpo: Un Retorno al África desde Bosa*. Relatório final de pesquisa de graduação. Inédito.

\_\_\_\_\_. 2012. *Libertad de Cultos en Colombia: Entre la Letra Escrita y los Orichas del Panteón Yoruba en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.

\_\_\_\_\_. 2013. “Espejito, Espejito, Tú Tienes que Saber que las Brujas no Son como las Pintan”. *i.letrada, Revista de Capital Cultural*, 18: s.p. Disponible em: <http://i.letrada.co/n18/articulo/versiones-capitales/64/espejito-espejito-tu-tienes-que-saber-que-las-brujas-no-son->. Acesso em: 14 jan. 2019.

ORTÍZ MARTÍNEZ, María José & CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. 2014. “‘Esta Tierra no es de Ocha, esta Tierra es de Palo’: Redefiniciones Identitarias y Género en la Regla Vriyumba”. *Maguaré*, 28(1): 139-173.

ORTÍZ MEDINA, Orlando. “El SOS en Tumaco”. *UN Periódico Digital*, 22 jan. 2018.

PALMIÉ, Stephan. 1986. "Afro-Cuban Religion in Exile: Santería in South Florida". *Journal of Caribbean Studies*, vol. 5, no. 3. Pp. 171-179.

\_\_\_\_\_. 1995. “Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing Discourses in North American Òrìsà-Worship”. In: R. Fardon, ed., *Counterworks: Managing Diverse Knowledge*. London: Routledge. Pp. 73-104.

\_\_\_\_\_. 2002. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham, NC: Duke University Press.

\_\_\_\_\_. 2005. “The Cultural Work of Yoruba-Globalization”. In T. Falola, ed., *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of John Peel*. Chapel Hill : Carolina Academic Press, 43-81.

PCN. 2006. “...Y el chocolate espeso”. *Evaluación del Censo General 2005 y la Pregunta de Autoreconocimiento Étnico entre Afrocolombianos*. Bogotá: PCN.

PACKER, Martin J. & TIBADUIZA, Silvia. 2012. “A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination”. *Revista Colombiana de Psicología*, 21(2): 355-371.

PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. 2011. *Construcción y Representación de los Sujetos Afrocolombianos en el Discurso Antropológico, 1980-2005*. Tese de mestrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

QUIJANO, Aníbal. 2000. “Colonialidad del Poder. Eurocentrismo y América Latina”. In: E. Lander (org.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201-246.

QUIÑONES RIASCOS, Fanny Milena. 2005. “Tras los Hilos de Ananse”. *Nodos y Nudos*, 2(19): 92-96.

QUIÑONES RIASCOS, Ruby Victoria. 2002. *La maloca del Colegio San Francisco de Bogotá*. Memorias del I Foro Nacional de Etnoeducación Afrocolombiana. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional de Colombia.

QUINTERO, Patricia. 2006. “Etnografía de la Misa Católica Afrocolombiana”. *Maguaré*, 20: 39-64.

Red de Maestros Etnoeducadores Tras los Hilos de Ananse. s.d. *Tejiendo memoria desde los encuentros* [cartilha]. Bogotá: IDEP.

“Restaurante Los Secretos Marinos de Alomía”. *El Tiempo*, Bogotá, 17 maio 2003. Disponível em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-995111>. Acesso em: 14 jan. 2019.

REFLORA - Plantas do Brasil: Resgate Histórico e Herbário Virtual para o Conhecimento e Conservação da Flora Brasileira. *Herbário Virtual REFLORA*. Disponível em: <http://reflora.jbrj.gov.br>. Acesso em: 14 jan. 2019.

RESTREPO, Eduardo. 2001. *Hacia los Estudios de las Colombias Negras: Coloquio sobre Estudios Afrocolombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.

\_\_\_\_\_. 2003. “Entre Arácnidas Deidades y Leones Africanos: Contribución al Debate de un Enfoque Afroamericanista en Colombia”. *Tabula Rasa*, 1. 1 87-123.

\_\_\_\_\_. 2007. “Geopolítica del Conocimiento, Racialización y Acción Afirmativa”. In: 12º Congreso de Antropología en Colombia. *Simpósio Raza y articulaciones raciales: trayectorias y debates metodológicos desde Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RISÉRIO, Antônio. 1981. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Editoria Corrupio.

ROBINSON DAVIS, Dilia & BOTERO MEJÍA, Juliana. 2008. “Raizales: Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”. In: J. Arocha & C. Lleras (orgs.), *Velorios y Santos Vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 105-109.

ROMERO, Mario Diego. 2008. “Mineros y Agricultores del Pacífico Sur de Colombia”. In: J. Arocha & C. Lleras (orgs.), *Velorios y Santos Vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 126-128.

RABELO, Miriam C. M. 2008. “Entre a Casa e a Roça: Trajetórias de Socialização no Candomblé de Habitantes de Bairros Populares de Salvador” *Religião e Sociedade*, 28(1): 176-205.

\_\_\_\_\_. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé*. Salvador: EDUFBA.

RUBIERA Castillo, Daisy. 2007. “La Iyaonifa: Un Problema de Género en la Regla de Ocha/Ifa”. *Afro-Hispanic Review*, 26(1): 141-149.

RUBIERA Castillo, Daisy & ARGUELLES MEDEROS, Anibal. 2007. “Lo Femenino y lo Masculino en la Regla Conga o Palo Monte”. *Afro-Hispanic Review*, 26(1): 151-157.

SALDÍVAR, Juan. 2015. “Viviendo la Religión desde la Migración, Transnacionalización de la Santería Cubana en Lima, Perú; La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1980-2013)”. *Reflexiones*, 94(2): s.p. Disponível em: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/729/72946471010/html/index.html>. Acesso em: 14 jan. 2019.

“Santería En Colombia Documental”. 2016. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [21 min]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CshyeB20HAE>. Acesso em: 14 jan. 2019.

SEGATO, Rita Laura. 1991. “Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etnização”. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, 34(2): 240-278.

\_\_\_\_\_. 1996. “Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay”. *Critique of Anthropology*, 16(4): 343-359.

\_\_\_\_\_. 1997. “Formações de Diversidade: Um Modelo para Interpretar a Recepção de Opções Religiosas nos Países da América Latina no Contexto da Globalização”. In: A. Oro (org.), *Religião e Globalização na América Latina*. v. 1. 1.ed. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2007. *La Nación y sus Otros: Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SECRETOS DEL MAR. s.d. “Sobre Nosotros”. *Secretos del Mar - Restaurante y Cevicheria / La Candelaria, Bogota*. Disponível em: <https://costapacifica.wordpress.com/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

“Secretos del Pacífico”. *El Espectador*, Bogotá, 27 maio 2011. Disponível em: <https://www.elespectador.com/impreso/bogota/articulo-273226-secretos-del-pacifico>. Acesso em: 14 jan. 2019.

SERRA, Ordep. 2001. “No Caminho de Aruanda: A Umbanda Candanga Revisitada”. *Afro-Ásia*, 25-26: 215-256.

SOLÍS HERRERA, Ricardo J. 2014. De la mano de Changó. Perfil histórico de la Ocha (santería cubana), 1825-1944. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva*. Tradução: André Villalobos. Campinas: Editorial Unicamp.

“TABOGO KYLELE: Serie de Televisión Dirección de Esperanza Bioho Perea”. [S. l.: s. n., s. d.] Disponível em: <https://es.scribd.com/document/211355970/SERIE-TABOGO-KYLELE-pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.



TIBADUIZA, Silvia. 2010. *Procesos de Aprendizaje de los Babalawos en la Santería Cubana en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad de los Andes.

TORRES ALAPE, Diana. 2013. *Recreaciones de Africanidad: Fundaciones Culturales Afro en Bosa desde la Música y la Danza*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Javeriana.

\_\_\_\_\_. 2018. *El Candomblé en Bogotá. Emergencias, Corporalidades y Experiencias*. Tese de maestrado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

THOMPSON, Robert Farris. 2011. *Flash of the Spirit: Arte e Filosofia Africana e Afro-Americana*. Sao Paulo: Museu Afro-brasileiro.

TRIANA Y ANTORVEZA, Heitor. 1961. “Los Laches (historia de un barrio bogotano)”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, v. 4, n. 12, p. 2024-2027. Disponível em: [https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/issue/view/293](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/issue/view/293). Acesso em: 14 jan. 2019.

“Una fiesta de etiqueta”. *El Tiempo*, Bogotá, 28 maio 1991. Disponível em: <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-91271>. Acesso em: 14 jan. 2019.

URREA, Fernando & VANÍN, Alfredo. 1994. “Religiosidad Popular no Oficial Alrededor de la Lectura del Tabaco: Instituciones Sociales y Procesos de Modernidad en Poblaciones Negras de la Costa Pacífica Colombiana”. *Boletín Socioeconómico*, 28: 35-58.

VELASCO OLARTE, Mónica Eliana. 2003. *Pá que Baje el Santo. La Santería: Práctica Mágico-Religiosa de los Afrocolombianos en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

VIÁFARA VALVERDE, Elder Javier. 2003. *Aspectos Políticos y Sociales de la Ley 70/93*. Popayán: Universidad del Cauca.

VINUEZA, María Elena. 1999. “Presencia y significación de lo bantú en la cultura musical cubana”. *Catauro. Una Revista Cubana de Antropología*. La Habana, Año I, N. 0, julio-diciembre, 63-83.

VIVEROS VIGOYA, Mara 2008. “La Sexualización de la Raza y la Racialización de la Sexualidad en el Contexto Latinoamericano Actual”. In: Careaga, Gloria. *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad*. Cidade do México: Fundación Arco-Íris. Disponível em: <http://www.ilef.com.mx/memorias%20sexualidad.%20lilia%20monroy.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.

VIVEROS VIGOYA, Mara & DÍAZ BENÍTEZ, María Elvira. 2010. “Raza, Sexualidad y la Colonización de los Cuerpos en Colombia”. In: Universidad del Cauca. (Org.). *Cátedra De Estudios Afrocolombianos: Aportes Para Maestros*. v. 1. 1ed. Popayán: Universidad del Cauca. p. 205-220.

WABGOU, Maguemati; AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime; SALGADO CASSIANI, Aiden José; CARABALÍ OSPINA, Juan Alberto. 2012. *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El Largo Camino hacia la Construcción de Espacios Comunes y Alianzas*

*Estratégicas para la Incidencia Política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).

WADE, Peter. 1997. *Gente Negra, Nación Mestiza: Dinámicas de las Identidades Raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes.

\_\_\_\_\_. 2002. *Música, Raza y Nación: Música Tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República. Departamento Nacional de Planeación. Programa Plan Caribe.

WALSH, Catherine. 2007. "Interculturalidad, Colonialidad y Educación". *Revista educación y Pedagogía*, XIX(48): 25-35.

\_\_\_\_\_. 2008. "Interculturalidad Crítica. Pedagogía De-colonial". In: W. Villa Amaya & A. Gueso Bonilla (orgs.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: U. Pedagógica Nacional. Secretaría de Gobierno, Secretaría de Cultura, Recreación y Deporte. pp. 32-63.

\_\_\_\_\_. 2009. "Colonialidad, conocimiento y Diáspora Afro-Andina: Construyendo Etnoeducación e Interculturalidad en la Universidad". In: E. Restrepo & A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. pp. 331-348

WATSON, Carolyn E. "Witches, Female Priests and Sacred Manoeuvres: (De)Stabilising Gender and Sexuality in a Cuban Religion of African Origin". *Gender & History*, 25(3): 425-444.

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

WHITTEN, Norman. 1967. "Música y Relaciones Sociales en las Tierras Bajas Colombianas del Pacífico: Estudio sobre Microevolución Sociocultural". *América Indígena*, XXVII(4): 635-665.

WIKIPÉDIA. Regiones Naturales de Colombia. Under license of Creative commons. Author: Shadowxfox. Disponível em: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Regiones\\_naturales\\_de\\_Colombia.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/50/Regiones_naturales_de_Colombia.png). Acesso em: 23 jan. 2018.

WORLDMAP. Afro Colombian Population 2005. Disponível em: <https://www.worldmap1.com/afro-colombian-population-2005>. Acesso em: 14 jan. 2019.

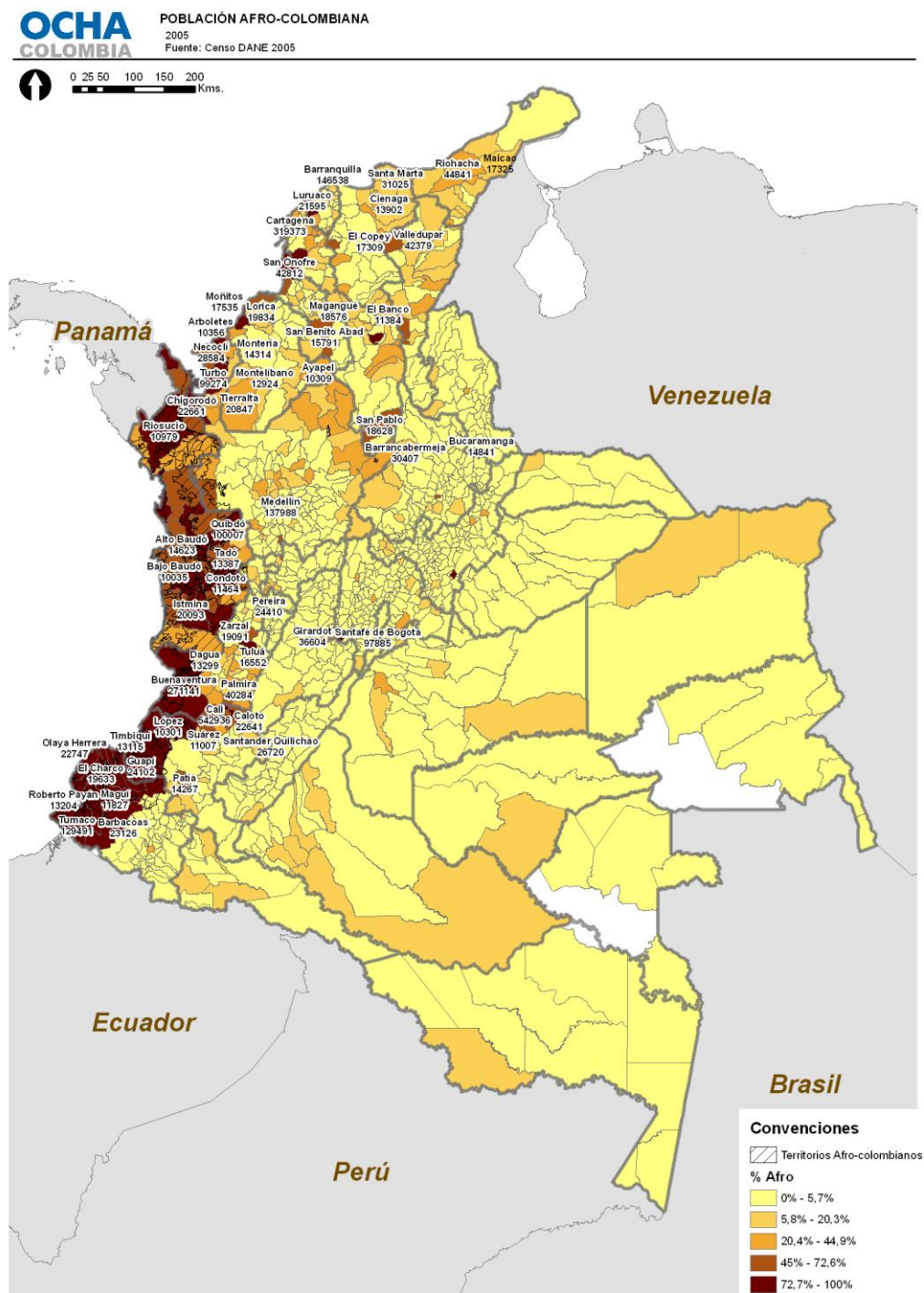
WRIGHT, Emily & LAFFAY, Tom. 2018. *Nos están matando*. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [21 min]. Disponível em: <https://vimeo.com/271783920> e <https://www.youtube.com/watch?v=IJOKfMaMh3w>. Acesso em: 14 jan. 2019.

"Yemaya: Merceditas Valdes con Yoruba Andabo". 2012. [S. l.: s. n.]. 1 vídeo [8 min]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PQVZAMCphei>. Acesso em: 14 jan. 2019.

YORUBA ANDABO. s.d. “About / Sobre”. *Yoruba Andabo*. Disponível em: <https://yorubaandabo.wordpress.com/about/>. Acesso em: 14 jan. 2019.

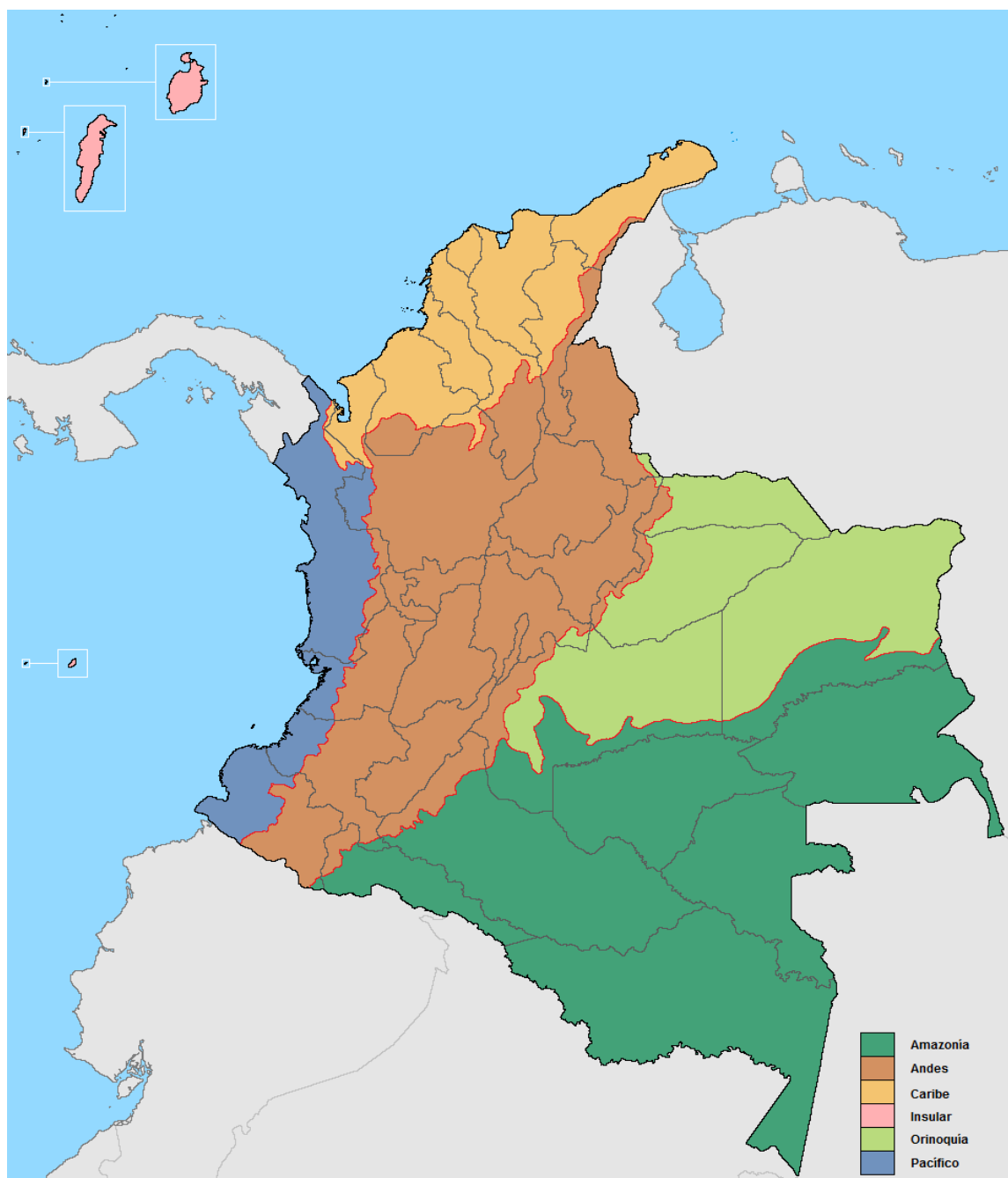
ZAPATA OLIVELLA, Manuel. 2010. *Changó El Gran Putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

## ANEXO I – PERCENTUAL DE POPULAÇÃO AFRO-COLOMBIANA E SUA DISTRIBUIÇÃO GEOGRÁFICA



Fonte: WorldMap (2019).

## ANEXO II – REGIÕES DA COLÔMBIA



Fonte: Wikipédia (2018).

**APÊNDICE A – LUGARES DE ORIGEM DAS FUNDADORAS**

Fonte: edição do autor (2018).

## APÊNDICE B – PESSOAS

Fanny	Líder religiosa do Ilé Oggún e Yemayá, <i>Iyalocha</i> e <i>Apetebi</i> de Orula, <i>omo</i> Oggún. Docente, pesquisadora, ativista antirracismo. Fundadora da Red de Ananse. Irmã de Ruby.
Gustavo	<i>Omo</i> Aggayú (feito com <i>oro</i> para Changó). <i>Babalawo</i> e <i>Tata</i> . Cineasta. Filho de Fanny.
Mateo	<i>Omo</i> Elegguá. <i>Babalawo</i> e <i>Tata</i> . Estudante de graduação em arquitetura. Filho de Fanny.
Ruby	<i>Omo</i> Changó. <i>Iyalocha</i> . Docente, pesquisadora, ativista antirracismo. Fundadora da Red de Ananse. Irmã de Fanny.
Armando	<i>Omo</i> Yemayá. <i>Babalawo</i> e engenheiro, docente universitário. Filho de Ruby.
Malkom	<i>Omo</i> Changó. <i>Tata</i> . Médico. Filho de Ruby.
Sami	<i>Omo</i> Yemayá. Funcionária pública. Pedagoga.
Angélica	<i>Omo</i> Ochún. Funcionária pública. Pedagoga.
Frutto	<i>Omo</i> Changó. Afilhado de Fanny. Irmão de Fanny e Ruby.
Carmencita	<i>Omo</i> Yemayá. Funcionária pública. Pedagoga.
Liliana	<i>Omo</i> Yemayá. Docente da rede pública.
Juliana	<i>Omo</i> Yemayá. Ativista pelos Direitos Humanos.
Javier	<i>Omo</i> Elegguá. Graduando em Economia e ativista.
Irma	<i>Omo</i> Yemayá. Ativista pelos Direitos Humanos.
Wilson	<i>Omo</i> Ochún, Docente universitário na UPN.
Nilson	<i>Omo</i> Yemayá. Sociólogo. Filho de Wilson.
Rubén	<i>Omo</i> Yemayá. Sociólogo e docente universitário.
Lucha	<i>Omo</i> Obatalá. Percussionista. Companheira de Jhon Edward .
Jhon Edward	<i>Omo</i> Yemayá. Percussionista. Companheiro de Lucha.
Leo Sosa Fuentes	<i>Omo</i> Ochún. Ator. Cubano. Amigo do Ilé e puxa as cantigas.
Maruja	<i>Omo</i> Changó. Docente rede pública. Fundadora Red de Ananse



## APÊNDICE C – FOTOS



Fanny e babalorixá Alexandre Fiore Cheuen do Terreiro Ilê Àṣẹ̀ Ìgbà Omi em São João de Meriti. Setembro de 2014

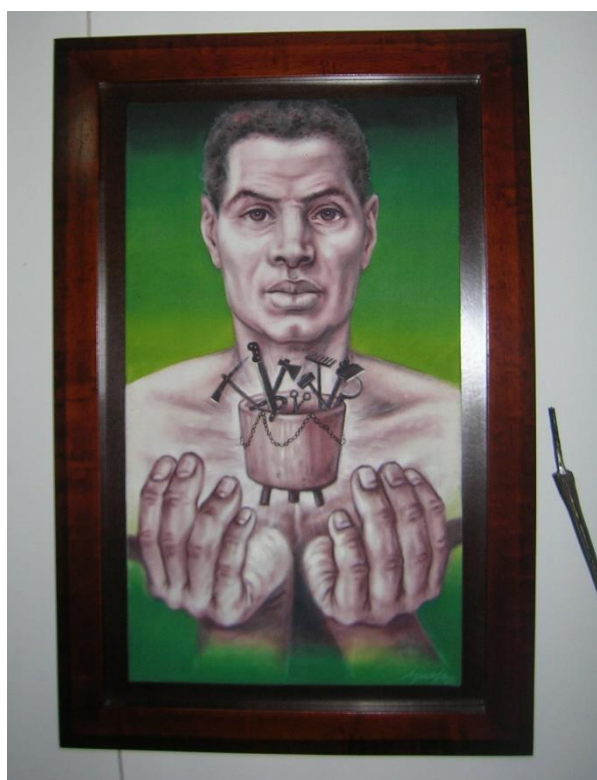
Encontro dos *Babalawos* com Zé Diabo. Salvador, 2015



Encontro no Terreiro Ilê Àṣẹ̀ Ìgbà Omi em São João de Meriti. Preparativos para cerimônia de saída de Iaô. Setembro de 2014



Apresentação de Fanny Quiñonez  
em Sextas na Quinta, do NAnSi.  
Museu Nacional, setembro de  
2014



Oggún no apartamento de Fanny



Símbolos dos *orichas* no  
apartamento de Fanny

## APÊNDICE D – ORIXÁS

GUERREIROS	
Echu Oggún Ochosi Ósun	Echu está ligado com Elegguá, <i>oricha</i> que tem as chaves do destino e abre ou fecha a porta ao infortúnio ou à felicidade. Echu é associado com os problemas que pairam sobre as pessoas. Juntos expressam a relação entre o positivo (Elegguá) e o negativo (Echu). Mas é Echu quem é entregue pelo <i>babalawo</i> e deve ser colocado do lado da porta, delimitando o espaço da segurança (casa) e o lado dos perigos (fora). Já Elegguá é entregue durante a iniciação em Ocha ou <i>kariocha</i> . Oggún é o <i>oricha</i> ferreiro. Ochosi é o caçador que reside junto com Oggún num mesmo receptáculo, ao lado de Echu. Já Ósun é associado com a alma do religioso. Ósun vigia tudo que acontece na vida do religioso. É mensageiro de Olofi e Obatalá. É um galinho feito em prata ou metal.
ORICHAS DE FEITURA	
Eleguá Oggún Obatalá Ochosi Ochún Yemayá Changó Oyá Changó	São os <i>orichas</i> que podem ser feitos na cabeça da pessoa em <i>regla</i> de Ocha. Obatalá é o <i>oricha</i> dono das cabeças. Seu <i>eleke</i> é feito de contas brancas. Ochún é a <i>oricha</i> das águas doces e da maternidade. Seu <i>eleke</i> é feito de contas na cor amarela. Yemayá é a <i>oricha</i> das águas salgadas. Grande mãe na <i>regla</i> de Ocha. Seu <i>eleke</i> é feito com contas nas cores azul e branca. Oyá é a <i>oricha</i> dona do relâmpago, temporais e ventos. Mora na entrada do cemitério. Seu <i>eleke</i> é feito de contas nas cores marrom e branca. Changó é o <i>oricha</i> rei de Oió, ancestral divinizado, <i>oricha</i> guerreiro associado com a justiça e os tambores. Seu <i>eleke</i> é feito com contas nas cores vermelha e branca.
ORICHAS RECEBIDOS E NÃO FEITOS	
Olokun	<i>Oricha</i> do oceano, não permite ser visto, divindade poderosa, terrível e misteriosa. É pensado como andrógino, embora a origem ioruba seja masculina. É uma divindade que não é feita nas cabeças das pessoas porque, como, se diz ‘a imensidão do oceano não cabe numa cabeça’. É entregue em cerimônia específica por um <i>oriaté</i> .
Babalú Ayé	Babalú Ayé, <i>oricha</i> das doenças cutâneas. É considerado filho de Naná Burukú.
Aggayú	Aggayú, <i>oricha</i> do fogo, terra seca e vulcões, afirma-se que é pai de Changó.

Ibeyis	Ibeyis são os <i>orichas</i> gêmeos. Em algumas histórias míticas ( <i>pataquís</i> ) essas crianças são filhas de Ochún e Changó, já em outras são filhos de Changó e Oyá. Seus nomes são Taewo e Kainde. São associados com São Cosme e São Damião.
Odudúa	Oduduwa, odudúa, oddúa, é um <i>oricha</i> da criação, primeiro rei de Oió e morto maior, primeiro rei dos iorubas e de Ilé Ifé. Associado com os mistérios e segredos da morte.
Orula	<i>Oricha</i> conhecedor dos segredos da criação e da sabedoria. Possui o segredo de Ifã. Conhecedor do destino dos humanos.
Olofi	Deus supremo e criador de todo o que existe. Princípio universal. Os <i>orichas</i> são intermediários dele.

## APÊNDICE E – GLOSSÁRIO

**Abure:** em *Regla* de Ocha, é o irmão de religião.

**Aché** (axé): força criadora do universo, presente em todas as coisas existentes.

**Agua de socorro:** ritual pensado como sendo um batismo de emergência quando não se conta com a proximidade de um sacerdote católico e como proteção da criança recém-nascida diante da morte.

**Alabaos:** cânticos fúnebres das populações afro-colombianas na região do Pacífico colombiano. *Alabaos* (hinos de louvação), rezas cantadas em velórios e festas de santos católicos, são entoados no caso de defuntos adultos nas nove noites de velório (*novena*).

**Apadrinamiento/amadrinamiento:** é, em termos da religiosidade popular católica, assumir um compromisso de cuidar do afilhado em caso de falta dos pais.

**Apetebi de Orula:** auxiliar do *babalawo*.

**Ananse:** Anancy, Nansi ou brenda Nancy é uma personagem, aranha, presente em contos, histórias e práticas das populações negras do Pacífico e do arquipélago caribenho de San Andrés, Providencia e Santa Catalina. Além disso, essa espécie de avatar, de espírito ancestral, estaria presente em populações negras afrodescendentes em vários países do Caribe insular e continental (Costa Rica, Suriname, entre outros). Segundo o antropólogo Jaime Arocha (1999), Ananse é uma deidade prometeica, cujo nome é uma palavra do idioma Akán dos povos Fanti-Ashanti da África centro-ocidental.

**Arrullos:** são cantos fúnebres realizados durante a noite de velório, na última noite da novena e no aniversário da morte (*cabo de año*). No caso de crianças defuntas, são entoados os *arrullos* (canções de ninar, às vezes dedicadas à virgem e aos santos) e se realizam os chamados *chigualos* ou velórios de *angelitos* (anjinhos).

**Babalawo:** sacerdote de Ifá.

**Babalocha:** filho de santo que pode iniciar outros homens na Ocha ou pai de santo.

**Balsadas:** procissões marítimas dedicadas a um santo católico.

**Bóveda espiritual:** A *bóveda espiritual* é um altar no espiritismo que é a conexão entre o espírita e seu *cordón espiritual*. Sua função é proteger o espírita e ajudá-lo a resolver suas dificuldades.

**Caldero espiritual** (caldeirão espiritual): No Palo Mayombe, uma linha do Palo Monte, o caldeirão espiritual é uma *prenda* ou *nganga*, mas sem a *kiyumba* (crânio) e outros restos humanos.

**Cascarilla:** substância de cor branca e textura terrosa, feito de vários ingredientes, dentre os quais a casca de ovo de galinha, muito utilizada por várias *reglas* aqui mencionadas e associada a várias qualidades, como as de proteção e limpeza.

**Cimarrón:** escravizado fugitivo.

**Cimarronaje:** ação libertária dos escravizados fugitivos. É também uma atitude libertária ante a opressão.

**Chigualo:** ritual funerário das populações negras da região do Pacífico colombiano. No caso dos *chigualos*, o ambiente é festivo (cantos, música percussiva, brincadeiras de crianças, etc.) porque entende-se que o ‘anjinho’ terá um caminho curto para chegar ao paraíso.

**Chumbar** ou **fajar:** prática que consiste em cobrir o corpo do bebê com uma faixa de tecido para ajudar a lhe dar forma.

**Dar coco** (ao *santo* ou *oricha*): procedimento em que é feita uma consulta para perguntar ao *oricha* principal e aos outros que a pessoa recebeu a respeito do comportamento do iniciado durante aquele ano.

**Décimas:** poema de dez versos.

**Diloggún:** sistema oracular da *regla* de Ocha. Embora todo *olocha*, em princípio, saiba jogar, são os *oriatés* os especialistas nesse sistema oracular.

**Duende:** músico e sedutor de jovens virgens. Entidade do espaço não civilizado da mata, estuários e mangue na região ao sul do Pacífico Colombiano.

**Ebbó:** ritual realizado que visa à ajuda do *oricha* para a pessoa dar solução positiva a uma situação difícil que estiver enfrentando, seja de relacionamento, saúde, bruxaria, etc.

**Égguns:** espíritos dos mortos.

**Ékuele:** é o cordão composto por oito pedaços de concha de tartaruga ou de outros materiais que é utilizada para o procedimento de consulta. Ela é lançada em distintos momentos sobre o tabuleiro de Ifá e conforme a posição são lidos os *odduns*.

**Elegguá:** *oricha* dos caminhos, encruzilhadas, mediador entre os homens e as divindades e o deus supremo Olofi. Suas cores são vermelho e preto. Tem um avatar que é Echú, Eshú ou Exú, cujas cores são preto e branco.

**Elekes, ilekes:** colares (fios de conta), são considerados como a proteção primeira do religioso, primeira consagração na *regla* de Ocha, marcando o vínculo com a família religiosa por meio da madrinha de santo.

**Guerreiros:** entidades entregues pelo *babalawo*. São: Echu, Oggún e Ochosi, além de Ósun. Echu, Oggún e Ochosi (que estão juntos num pequeno recipiente) devem ser colocados no chão ao lado (interno) da porta principal do apartamento ou da casa. Já Ósun (uma figura de um galo de metal que se apoia sobre uma base do mesmo material) deve ser colocado no lugar mais alto possível da casa e que fique acima da cabeça da pessoa que o recebeu. Geralmente Ósun deve ser colocado ao lado do fundamento de Orula.

**Houngan:** sacerdote vodú. É quem propicia o vínculo entre humanos e *loas*.

**Ifá:** filosofia de vida e sistema divinatório regido por Orula.

**Ilé:** casa.

**Ilé tun tun:** *linea* cubana da Ocha que seria mais disposta à inovação nas práticas rituais.

**Ilé Ifé:** *linea* cubana da Ocha considerada mais ‘tradicionalista’ e mais ligada com África. De fato, Ilé Ifé é o nome da cidade sagrada dos Iorubas.

**Ilú batá:** família de tambores sagrados, também conhecidos como tambores de *fundamento* na *regla* de Ocha. Diz-se que no seu interior mora uma divindade conhecida como Añá. Quando não são consagrados em cerimônia, são considerados profanos ou *aberikulá*. São três, de

tamanhos diferentes: o maior, chamado de *Iyá* (mãe), o mediano, *Itótele* (menino grande), e o menor, *Okónkolo* (menino pequeno).

**Itá:** Cerimônia em que é revelado para o *olocha* seu passado, presente e futuro. É realizada no terceiro dia da consagração.

**Iyawó** ou **Iyabó:** na *regla* de Ocha significa iniciado, neófito. ‘Iaô’, em português.

**Iyalocha:** a tradução seria ‘mãe de santo’, mas é mais comum dizer ‘madrinha de santo’.

**Libre:** No período colonial e escravocrata, termo com que se referia aos ‘negros’ que haviam conseguido comprar sua liberdade.

**Lumbalú:** é um ritual funerário da população *palenquera* (quilombola) da população negra de San Basilio de Palenque, no departamento de Bolívar, na região do Caribe Colombiano.

**Madre de Agua:** ser feminino que tem a capacidade de afundar as canoas e de levar para o fundo seus ocupantes. Marca o espaço não civilizado, associado com a figura feminina, em oposição ao espaço civilizado e masculino da parentela, família extensa, na região localizada ao sul do Pacífico Colombiano.

**Mano de Orula:** pulseira com as cores de *Orula* (verde e amarelo) que é entregue em uma cerimônia do mesmo nome. Os homens recebem a *Mano de Orula* e as mulheres o *Koffá* de *Orula*. Essa cerimônia é o primeiro passo nos caminhos de Ifá, mas não necessariamente toda pessoa que passa por ela deve ser iniciada em *Ifá*.

**Marimba:** instrumento musical de percussão que na região tem um caráter lendário e constitui um símbolo da *cultura ancestral* negra do sul da região do Pacífico. É um tipo de vibrafone.

**Misa Espiritual:** cerimônia para o desenvolvimento tanto dos espíritos dos mortos que são convocados quanto dos espiritistas que nelas participam, mediante uma série de procedimentos (orações de abertura e de fechamento, cantos, fumo de charuto, preparação do altar ou *bóveda espiritual*, etc.) que buscam estabelecer uma comunicação entre eles, e nas quais os primeiros advertem as pessoas presentes sobre eventos futuros, ou apontam problemas atuais com suas causas espirituais ou materiais e os procedimentos que têm de ser feitos para resolvê-los.

**Moyuba:** saudação aos ancestrais da linhagem da família religiosa à qual se pertence. É um conjunto de rezas propiciatórias, reverência, pedido de permissão e invocação do *aché* de *orichas* e ancestrais.

**Muntu:** concepção dos povos banto da África austral do mundo como formado pelo conjunto dos vivos, dos mortos e da natureza.

**Nganga:** recipiente onde o morto o *nfumbe* ou reside. As *prendas* ou *ngangas* seriam mundos em miniatura, modelos do cosmos e de seus elementos naturais, onde os *paleros* agem como criadores e animadores de um microuniverso.

**Obá:** Palavra ioruba que significa ‘rei’. Na *regla* de Ocha é associado ao nome Oriaté, especialista no oráculo de *diloggún*.

**Obatalá:** é o dono das cabeças (*orí* ou *erí*). *Oricha* mais velho, criador da terra e do homem. Sua cor é o branco. Em Cuba é sincretizado com a *Virgen de las Mercedes*. Tem muitos *caminos* ou manifestações, uma delas sendo *Oxalá*.

**Obí:** é a castanha de cola que é associada com Elegguá numa das histórias míticas ou *pataquís*. Uma criança havia encontrado o *obí* na floresta e levou-o para casa. Após sua morte, o Obí foi

associado com o espírito da criança, que passou a ser atendido como um ancestral que, com o tempo, tornou-se um *oricha*: Elegguá.

**Ocha/Ifá:** sistema religioso que compartilha muitos elementos em comum (divindades, *patakis*, rituais) e diferenças (*Ifá* é domínio de *Orula*). Segundo Feraudy Espino (2005), a diferença é que Ocha é uma criação cubana a partir de elementos africanos e Ifá seria propriamente da África.

**Ochosi:** *oricha* caçador muito habilidoso. É dono do cárcere. Em Cuba é sincretizado com Norberto, San Alberto, Santiago Arcangel e San Humberto.

**Ochún:** dona da sensualidade e dos prazeres. Simboliza o amor carnal. Em Cuba é sincretizada com a virgem da *Caridad del Cobre*. Sua cor é o amarelo.

**Oddun:** *Oduns* ou *signos* são os códigos por meio dos quais os *orichas* falam na consulta com Ifá e com o *diloggún*.

**Oggún:** *oricha* guerreiro, dono do metal.

**Olofi:** deus supremo do panteão ioruba. É um deus que mora afastado. Ele ordenou a construção do mundo.

**Olocha:** iniciado.

**Olokun:** *oricha* do oceano, não permite ser visto, divindade poderosa, terrível e misteriosa. É pensado como andrógino, embora sua origem ioruba seja masculina (Bolívar 2014:238; Cabrera 2009:47).

**Obligación:** prática presente na região do Pacífico e no Arquipélago de San Andrés, Providencia e Santa Catalina. O *umbigo* do recém-nascido é tratado com uma ou uma mistura de substâncias (vegetais, minerais e de partes de animais) para dar à criança a qualidade e força da substância colocada nela. Em outros lugares é a irmanação da criança em gestação com um pé de alguma espécie vegetal, que a futura mãe semeia e aonde coloca o umbigo e a placenta quando do nascimento da criança.

**Omo:** filho.

**Orí:** palavra de origem ioruba que significa ‘cabeça’.

**Oriaté:** sacerdote de *regla* de Ocha especialista na consulta com o oráculo de *diloggún*.

**Orichas:** divindades do panteão ioruba cultuados na *regla* de Ocha. A palavra é composta de *orí* (cabeça) e Ocha (divindade ou santo), é a divindade ou santo dono da cabeça do *olocha*.

**Orichas guerreiros:** Elegguá, Ogún, Ochosi e Ósun ou Ozun. Este último não se coroa nem baixa à cabeça dos *santeros*.

**Orula:** deus da divinação. A ele são consagrados os *babalawos*.

**Osogbo:** coisas ruins.

**Palenque:** Povoado levantados no mato pelos escravizados fugitivos (*cimarrones*).

**Palero:** praticante da *regla* de Palo Monte ou *regla* Conga.

**Paraldo:** Cerimônia para tirar a influencia de um éggun ou espírito de morto obsessivo ou obscuro que perturba a pessoa.

**Patakis:** *pataquíes, pataquins*, são relatos de estilo mítico que contam a origem de um *oricha*, de seu domínio, de algumas das qualidades e interdições a ele associados, sua relação com os homens, dos quais deriva um ‘corpus ético e moral’ (Castro Ramírez 2010:25) que se traduz no cotidiano dos praticantes.

**Rayamiento:** cerimônia de iniciação em Palo Monte, que implica alguns cortes no corpo.

**Recibir cuchillo:** cerimônia em que o religioso recebe a permissão ritual para cortar ou fazer sacrifício com faca (*cuchillo* em espanhol), que no caso das mulheres chama-se *pinaldo* e *cuanaldo* no caso dos homens. A cerimônia é feita por um *oriaté*.

**Regla de Palo Monte:** a *regla* Conga é um conjunto de práticas que têm sua origem na região do Congo, cuja prática cerimonial se baseia na relação com os mortos, os quais podem ajudar os iniciados a terem uma vida longa, assim como os protegerem de ataques de bruxaria.

**Regla de Ocha:** refere-se à religião de ‘origem ioruba’ em que são cultuadas as divindades de origem ioruba conhecidas como *orichas*, orixás em português, intermediárias entre os homens e o deus supremo conhecido como Olofi, Olodumare ou Olorún. O culto é dirigido aos *orichas*, e não a Olofi. Também conhecida como *santería*.

**Registro:** procedimento de consulta ante o *babalawo*.

**Renaciente:** etnônimo coloquial de auto-identificação dos ‘grupos negros’ no Pacífico Sul contemporaneamente.

**Religioso:** praticante das *reglas* afro-cubanas.

**Rogamiento de cabeça:** Procedimento para limpar o astral da pessoa o que implica entre outras coisas que a cabeça ou *orí* seja refrescada.

**Riviel:** fantasma (homem) que dirige uma canoa e adverte as pessoas (homens) a não navegarem sozinhas à noite sob pena de naufrágio e afogamento (González Zambrano 2003).  
**Sarabanda:** No Palo Monte é um *mpungu*, força do trabalho e da energia; os praticantes o associam a Oggún da *Regla* de Ocha.

**Secretos** (segredos): orações para diferentes objetivos utilitários e de proteção mediante o recurso às entidades do supra-mundo e do infra-mundo.

**Tunda:** espírito com identidade de uma mulher e com poder de sedução; ela aparece ante homens adultos (seduzindo-os) e crianças (na forma de uma figura maternal) e faz com que eles percam a memória e errem o caminho de volta para a família.

**Tambor** (cerimônia): é uma festa de *regla* de Ocha em que os *ilú batá* (família de tambores sagrados) são percutidos e ‘vestidos’ para a ocasião.

**Tata:** é o sacerdote, a pessoa que dirige a cerimônia em Palo Monte. O termo é de origem banto.

**Trono de Ikú** (Teja de *éggun*): ponto de conexão com os antepassados e, em geral, como o *égguns*. O sacrifício ritual é geralmente realizado ali.

**Yemayá:** na *Regla* de Ocha e Ifá é a mãe do mundo, deusa das águas salgadas. Suas cores são o azul e o branco. Em Cuba, é sincretizada com a *Virgen de Regla*. Ela tem 21 *camino*s ou qualidades.