

Religiões afro-cubanas na Colômbia. Abordagens e explorações possíveis.

Afro-Cuban religions in Colombia. Possible approaches and explorations.

*Luis Meza Álvarez*¹

Resumo

No quadro sobre a presença negra e as civilizações africanas nas Américas, afirmava-se que na Colômbia havia-se criado uma cultura negra cuja religiosidade era caracterizada pelo catolicismo popular e pela ausência de traços de civilizações africanas (Bastide, 1969). Meio século depois daquela obra de Bastide, aquele quadro viu-se modificado por processos de re-territorialização de populações negras em países cuja presença era escassa, assim como pelos processos pensados como de re-localização e transnacionalização de religiões afro-americanas (Juárez-Huet, 2009, 2013; Olmos, 2007; Saldívar, 2015). Recentemente, na Colômbia assistimos a um crescente envolvimento de pessoas com religiões afro-cubanas e, em menor medida, afro-brasileiras. Como tais religiões chegaram naquele país? Quais os vínculos das populações negras com estas e quais os seus efeitos na cultura negra? O que a literatura acadêmica diz a esse respeito? Aqui defendo que só a exploração etnográfica das trajetórias religiosas das pessoas e os processos de criação de comunidades religiosas permitirão responder essas questões, assim como embasar afirmações sobre a origem, presença e características dessas práticas num novo contexto nacional. Seguindo Bastide, quem afirma que *não são as civilizações que estão em contato, mas os homens* (1971), recorrerei ao relato das trajetórias religiosas das irmãs Quiñones nas religiões afro-cubanas para pensar abordagens possíveis a partir dessas questões.

Palavras-chave: Religiões Afro-cubanas na Colômbia; Espiritualidade e Política; Resistência Espiritual; Ilé Oggún e Yemayá.

Abstract

In the portrait on the black presence and African civilizations in the Americas, it was stated that in Colombia a black culture had been created whose religiosity was characterized by popular Catholicism and the absence of traces of African civilizations (Bastide, 1969). Half a century later of Bastide's work, that picture was modified by processes of re-territorialization of black populations in

¹ Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional da UFRJ. Pós-doutorando no PPGAS UFRN. Integra o Núcleo de Antropologia Simétrica- NAnSi – Museu Nacional/UFRJ e o Grupo de Estudos sobre Culturas Populares do PPGAS UFRN.

countries whose presence was scarce, as well as by processes thought of as re-localization and trans-nationalization of African-American religions.(Juárez-Huet, 2009, 2013; Olmos,2007; Saldívar,2015). Recently, in Colombia, we have seen an increasing involvement of people with Afro-Cuban and, to a lesser extent, Afro-Brazilian religions. How did such religions arrive in that country? What are the links of black populations with them and what are their effects on black culture? What does the academic literature say about this? Here I argue that only the ethnographic exploration of people's religious trajectories and the processes of creating religious communities will make it possible to answer these questions, as well as to base statements about the origin, presence and characteristics of these practices in a new national context. Following Bastide, who claims that it is not civilizations that are in contact, but men (1971), I will use the account of the religious trajectories of the Quiñones sisters in Afro-Cuban religions to think of possible approaches based on these issues.

Keywords: Afro-Cuban religions in Colombia; Spirituality and Politics; Spiritual Resistance; Ilé Oggún and Yemayá.

Introdução

Em décadas recentes, assistimos na América Latina uma grande mobilidade espacial por motivos econômicos e conflitos políticos de populações racialmente marcadas para países em cujas narrativas oficiais de nação estas estavam ausentes ora pensadas como extintas, ora minimizadas ou invisibilizadas em sua magnitude e contribuição. Também, é possível observar uma crescente mobilização dessas populações que justamente atuam na visibilização no cenário nacional, questionam o relato de nação predominante e se constituem em sujeitos de direitos diferenciados. Por outro lado, observa-se o deslocamento, re-localização ou fenômenos de trans-nacionalização de expressões religiosas afro-americanas para fora de seus lugares de formação, ou seja, a partir de países como o Brasil, Cuba e Haiti. Ou seja, em países em que aquelas eram pensadas como alheias, independentemente da visibilidade social ou não das populações negras nos seus contextos nacionais. Sem dúvida, são realidades que podem suscitar inúmeras questões de ordem acadêmico e social.

Interessa-me aqui, mais pontualmente, pensar questões relacionadas à chegada, presença, adaptação e características de expressões religiosas afro-

americanas, de inspiração africana ou afro-diaspóricas em um novo cenário nacional e, especialmente, os possíveis efeitos do encontro entre aquelas e o que se poderia chamar uma cultura negra local, tendo como caso privilegiado o Ilé Oggún e Yemayá na cidade de Bogotá, Colômbia, e as trajetórias religiosas das irmãs Quiñones² nas religiões afro-cubanas. Para tanto, a ordem da exposição será a seguinte: uma breve referência à literatura acadêmica sobre as espiritualidades das populações negras colombianas, apontando suas linhas principais, assim como as possibilidades que abre para a exploração de novas questões; uma ênfase nas trajetórias vitais e nos encontros entre pessoas, o que permite discutir as hipóteses construídas sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, assim como pensar nas variadas opções de abordagem de um fenômeno; enfim, refletir a partir dos dados etnográficos sobre os efeitos possíveis do encontro de uma cultura negra com aquelas expressões religiosas.

As afirmações aqui apresentadas se baseiam em um trabalho de pesquisa de campo junto aos coletivos Red de Ananse e Ilé Oggún e Yemayá e da documentação das trajetórias políticas, organizacionais e espirituais das irmãs Quiñones, realizada durante o primeiro semestre de 2013, grande parte do ano 2015 até inícios de 2016 e mais dois períodos curtos nos anos de 2016 e 2017. A pesquisa de campo consistiu no acompanhamento das atividades principais dos dois coletivos (reuniões, seminários, cerimônias, consultas oraculares, festas etc.), assim como outras atividades cotidianas (consultas médicas, mercado, assim como diversos encontros informais).

Por religiões afro-cubanas refiro-me aqui a apenas quatro de um conjunto maior de sistemas religiosos (Lachatañeré, 2011) conhecidos na literatura sob tal nome e que teriam sua origem na África, recriadas em solo cubano e consolidadas durante o século XIX (Barcia et al. 2012; Dianteill, 2002; James Figarola, 2001). Estas podem ser pensadas como expressões das civilizações africanas (Bastide, 1969), como filosofias africanas e afro-americanas

² Os relatos sobre as trajetórias, detalhes sobre experiências vitais, assim como os nomes próprios contaram com a autorização das protagonistas desse artigo.

(Thompson 2011), assim como componentes fundamentais da cultura cubana (Cabrera, 2009). Nelas cultua-se um conjunto de seres (divindades, espíritos, forças da natureza) com os quais os praticantes se relacionam cotidianamente e se comunicam por meio dos oráculos e experiências de transe e possessão, a fim de se orientar no mundo e atender às mais diversas necessidades materiais e espirituais.

Não pretendo apresentar um quadro do universo religioso de matrizes africanas na Colômbia, nem mesmo um panorama exaustivo de uma produção acadêmica sobre elas nas ciências sociais daquele país. Pela via do caso privilegiado localizado como todo conhecimento, relativo a pequenas comunidades de praticantes, busco apontar as condições de possibilidade de uma análise que pluralize variáveis, fatores e dimensões de modo denso a fim de fornecer subsídios para um quadro mais geral sobre a presença das religiões afro-cubanas em solo colombiano. Assim, busco apontar temas, aspectos e caminhos possíveis para a pesquisa sobre tais práticas que conecte de modo transversal as variáveis, dimensões e níveis de análise, justamente a partir da diversidade de assuntos identificados nas pesquisas acadêmicas aqui referidas no meio a um universo social dinâmico, em construção e expansão.

Ciências sociais e espiritualidades das populações negras

Com ciências sociais estou me referindo aqui especificamente à literatura acadêmica produzida em Sociologia, História e Antropologia. Para o tema desse artigo são nas duas últimas áreas disciplinares em que, em grande parte, encontra-se distribuída a pesquisa sobre religiosidade/espiritualidade das populações negras. Brevemente identificarei os grandes traços da produção nessas disciplinas a partir das questões colocadas pela pesquisa com um coletivo de pessoas negras muito singulares a fim de pensar abordagens possíveis do tema aqui tratado.

Assim, pode-se afirmar que são poucos os trabalhos existentes sobre as espiritualidades ou religiosidades das populações negras na Colômbia, tanto em número quanto em proporção se comparados com a produção relativa a outros temas (por exemplo, etnização, direitos étnicos, deslocamento forçado, terras, modos de subsistência, entre outros) e áreas geográficas como a região do Pacífico e mais especificamente o departamento de Chocó (Pulido, 2011; Meza Álvarez, 2019). A maioria dos textos são historiográficos e exploram práticas que foram associadas na época com algumas mulheres escravizadas submetidas a processos sob acusações de bruxaria no cenário de perseguição colonial, especialmente durante o século XVII (Maya, 1996; Navarrete, 1995). Os registros da época permitem aos historiadores inferir naqueles relatos de práticas algumas formas de resistência diante da evangelização forçada e da repressão às espiritualidades dos escravizados por parte do império espanhol e da sua aliada igreja católica. Não discutirei aqui as características dessa produção, apenas considero importante mencionar a importância de se produzirem novos trabalhos que explorem mais as experiências e as práticas espirituais das populações negras durante o período colonial, assim como as possíveis continuidades e conexões contemporâneas.

Quanto aos trabalhos antropológicos, existem estudos dedicados à exploração de expressões contemporâneas da religiosidade das populações negras, muitas das quais próximas do catolicismo, porém constituem uma recriação local ou também uma forma de catolicismo popular, nas quais se destacam por terem sido mais pesquisadas as chamadas missas afro-colombianas, assim como os rituais funerários e algumas festas ajustadas ao calendário católico (Arocha, 2008, 2012; Castro, 2005; Quintero, 2006). Junto a estas, especialmente nas regiões com maioria de população negra existe um conjunto amplo de relações com forças e seres associados com lugares de difícil acesso, localizados no limite da presença das populações: estuários, florestas, rios, entre outros. Porém, a relação dessas populações com esses lugares, assim

como com os meios de divinação e o acionamento de espíritos e outras forças da natureza, que seriam elementos próprios do que pode ser chamado como uma cultura negra, foram pouco explorados academicamente seja entre os grupos negros (com exceção dos trabalhos de Mosquera, 2001; Urrea e Vanín, 1994) ou em meio a relações inter-étnicas, entre povos negros e indígenas (com poucas exceções: Lozonczy, 2006). Em especial, a suposta relação de continuidade entre saberes e práticas espirituais africanas, assim como as afirmações sobre associações entre santos católicos e orixás do panteão ioruba não se apoiam em material empírico, mas em inferências dos pesquisadores (Maya, 1996; Landers, 2002; Arocha, 2008, 2012).

Mais especificamente os trabalhos sobre a presença contemporânea de religiões afro-cubanas, embora sejam escassos e a maioria de autores não tenham dado continuidade às pesquisas, aos poucos vai se constituindo um material que permite pensar que está em formação um novo campo de estudos nas ciências sociais colombianas, cuja maior parte é formada por trabalhos feitos a partir de pesquisa de campo e acompanhamento das atividades de seus interlocutores. Vale destacar os trabalhos antropológicos de Luis Carlos Castro Ramírez, um dos poucos autores que deu continuidade à pesquisa, quem mais publicou (dissertação, tese e artigos) e cujos trabalhos abordam diferentes aspectos associados com as religiões afro-cubanas na Colômbia práticas, terapêuticas, conceito de pessoa, incorporação, entre outros (Castro, 2008; 2010; 2011; 2015) e quem procurou estimular a exploração sobre tais religiões em novos pesquisadores, seja nas aulas ou em espaços de estudo como Línea Afro (Meza Álvarez, 2019; 2014).

Em geral, na produção acadêmica sobre as religiões afro-cubanas na Colômbia, nem sempre os autores apresentam um perfil social e racial de seus interlocutores. Apenas os trabalhos de Castro Ramírez (2015), Ortíz Martínez (2011; 2012) e Torres Alape (2013) são exceções justamente porque foram realizados com coletivos culturais de jovens afro-colombianos da periferia de

Bogotá que, além disso, são envolvidos com uma prática espiritual conhecida como *culto aos ancestrais*. Por outro lado, outra característica geral dessa produção é que não permite conhecer as experiências espirituais prévias, as motivações, vias de contato e redes que fizeram possível o vínculo de indivíduos com as religiões afro-cubanas.

Falando nisso, outro aspecto que merece especial atenção é o relacionado com as hipóteses principais da chegada dessas práticas em solo colombiano: a) migração de cubanos a inícios da década de 1990, b) inspiração e curiosidade motivada por canções populares afro-cubanas dedicadas a alguns orixás escutadas desde a década de 1970, c) a contratação de sacerdotes de Ifá e outros religiosos ligados com a *santería* ou *regla* de Ocha por parte de chefões do narcotráfico para que prestas sem proteção ritual aos negócios ilícitos a inícios da década de 1990. A meu ver, as três merecem uma melhor argumentação e mais ainda uma demonstração com base em dados empíricos. Delas, a hipótese da chegada via negócios ilícitos é a mais problemática por ser a mais replicada acriticamente nos textos de autores que conhecem os trabalhos de Castro Ramírez (2010; 2015) e porque acaba por reduzir a dinâmica histórica, as múltiplas vias de contato e a diversidade de experiências. Justamente, a diversidade regional de alguns fenômenos sociais, a qualidade e quantidade de trabalhos sobre tais religiões, assim como a produção acadêmica sobre a população negra vem complexificar tais hipóteses.

É importante frisar que, surgidos no meio a uma polaridade que perpassa os estudos sobre as populações negras naquele país entre, por um lado, os que destacam uma presença de traços africanos nas expressões culturais ou *huellas de africanía* (Friedemann e Arocha, 1984) e, por outro, os que enfatizam um caráter negro-euro-indo-americano (Restrepo, 2003), os trabalhos sobre a religiosidade dessas populações não aprofundam nas afirmações centrais de seus argumentos: seja na continuidade de traços de origem africana (Maya 1998, 1996; Arocha, 2008; Velasco, 2003), nas influências de elementos de

outros grupos para além do elemento branco e cristão ou também nos que seriam os fundamentos do carácter *híbrido* de expressões culturais desses povos (Restrepo, 2003).

Vale dizer que a população negra colombiana expressa uma diversidade regional em função dos processos de constituição em comunidades, da maior ou menor presença de outras populações (brancos e indígenas), do maior ou menor controle por parte de instituições coloniais e estatais, dos modos de ocupação dos espaços e construção de territórios segundo as características físicas do entorno. Além disso, os termos negro, afro-colombiano, *raizal* e *palenquero* que os diferentes conjuntos organizados dessa população preferem utilizar para se auto-identificar contemporaneamente são um reflexo dessa diversidade, que embora compartilha mazelas sociais e problemas semelhantes, as estratégias e as forças mobilizadas para encarar a vida no dia a dia são também muito heterogêneas.

Essa diversidade regional, socioeconômica, organizacional e cultural apresenta-se como um amplo campo de possibilidades para a ação militante, a construção da política pública (titulação de terras, acesso e qualidade do ensino, emprego etc.) e, também, para a pesquisa acadêmica. Quanto a essa última, a meu ver, impõem-se a necessidade da documentação dessas realidades heterogêneas e, especialmente, as singularidades da cultura das populações negras e do que seria *próprio, negro e/ou africano* nessas culturas, como propôs Stuart Hall (Hall, 1992) e como o fez Roger Bastide na década de 1960 a partir das fontes existentes naquele momento (Bastide, 1969).

Assim sendo, aqui abordarei as experiências de duas mulheres negras na região de origem, os posicionamentos destas em relação com aquilo que identificam como a *cultura própria* e as buscas, aberturas e conexões que realizaram a partir de tais antecedentes com práticas, discursos e filosofias em outros lugares da geografia nacional, porém enfatizando a relação com as religiões afro-cubanas. Com base numa descrição densa de suas trajetórias é

possível pensar de maneira concreta os temas propostos aqui: a relação da população negra com outros seres e forças sobrenaturais; a presença e relação com religiões afro-cubanas; as abordagens possíveis sobre tais práticas.

As irmãs Quiñones: experiências espirituais.

Num cenário de formação de uma cultura negra no sul da região Pacífico, com escassa presença de pessoas brancas durante pouco mais de duzentos anos, com formas de ocupação do território ao redor de troncos familiares e com autonomia econômica (Urrea e Vanín, 1994; Almario, 2008), com elementos espirituais não claramente discerníveis na sua origem, mas ao que tudo indica própria mente locais, cresceram as irmãs Fanny e Ruby Quiñones. Mais especificamente entre os municípios de Robles e Tumaco, este último principal porto do chamado Pacífico Sul.

Ruby e Fanny são as mais novas de um conjunto de onze filhos e filhas do casal formado por Emilio Quiñones e Florencia Riascos. Elas são duas mulheres negras, mães, militantes antirracistas, atualmente docentes aposentadas da rede de escolas públicas da cidade de Bogotá e *iyalochas* (*iyalorixás*, no Brasil), iniciadas nas religiões afro-cubanas a partir de inícios da década de 1990. Os estudos primários foram realizados em Robles (área rural) e os secundários foram realizados na cidade de Tumaco (área urbana), porém em constante deslocamento entre essa cidade e Robles aonde ficava a casa e a pequena propriedade familiar (agrícola). Por um breve período de tempo, elas moraram na cidade de Cali, antes do início dos estudos universitários na Universidade Pedagógica Nacional em Bogotá, capital do país.

Durante os anos que moraram entre Tumaco e Robles elas conheceram uma série de práticas espirituais comuns às populações negras da região Pacífico e outras com características locais. Entre elas, as *balsadas* (procissões

marítimas dedicadas a um santo católico), *ombligación*, *chumbar* ou *fajar*³, rituais funerários (*alabaos*, *arrullos*, *chigualos*⁴); assombrações e seres misteriosos como a *Tunda*, *Riviel*, *Madre de Agua*, o *Duende*⁵.

Apesar da socialização com rituais e símbolos católicos, já que haviam estudado em escolas católicas e tinham recebido as principais cerimônias do catolicismo (batismo e primeira comunhão), elas se identificavam mais com as práticas *tradicionais* da população negra de Tumaco e área rural. Uma parte vinha pelo lado materno, já que a senhora Florencia Riascos era grande conhecedora das plantas da região e seus usos. Porém, a mãe era uma pessoa mais próxima de um *catolicismo popular*, quem tinha um altar aos santos em casa. Já pelo lado paterno, elas ficaram sabendo sobre um tipo de conhecimentos para tratar com forças que elas identificam como sendo mais *africanas* ou, também, vistas como pouco relacionadas com o catolicismo. São os chamados *secretos*(segredos), orações que as pessoas pronunciam para se proteger e evitar a aparição dos espíritos dos mortos e dos seres que habitam na floresta. Além disso, o senhor Emilio também conhecia orações que lhe permitiam ficar invisível aos olhos de inimigos, assim como conhecimentos para a proteção e para antever eventos futuros.

³ *Ombligar* 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. *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.

⁴*Alabaos* e *arrullos* são cantos fúnebres. *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).

⁵A *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. (Urrea&Vanín: 94; 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.

Porém, pelo caráter secreto desses conhecimentos e uma atitude fechada por parte do senhor Emilio, ao que tudo indica, não houve uma transmissão para a geração seguinte no seio da família Quiñones. De fato, apesar das tentativas de Fanny e Ruby por ter acesso a conhecimentos durante a adolescência e em anos posteriores, o senhor Emilio rapidamente desconversava sobre o assunto. Aliás, foi só após o falecimento deste que elas souberam de outras histórias associadas com os conhecimentos que o pai tinha e de jeitos de atuar diante de algumas situações que para alguns parentes e conhecidos eram vistas como *estranhas*.

Em conjunto, essas práticas são vistas por Fanny e Ruby como *sendo sincréticas*, na medida em que existem nelas elementos do universo religioso católico (linguagem, rezas, expressões), porém não ajustados à moralidade deste, mas orientados para atingir objetivos terrenos, cotidianos. A partir da experiência de aproximação de Fanny e Ruby com as religiões afro-cubanas, elas começaram a identificar algumas similaridades entre aquelas e as práticas locais, especialmente aquelas menos visíveis e até estigmatizadas pela moral católica predominante (*Tabaco*, práticas de adivinhação, relação com os espíritos dos mortos, almas ou *ánimas*) e vistas por elas como sendo mais *africanas*.

Assim sendo, aquilo que elas entendem como sendo práticas tradicionais e com características mais *africanas*, elas não conheceram em casa, mas por outras vias. Uma delas é a prática de *fumar tabaco*, uma técnica de divinação com charuto e que também é utilizada para variados propósitos. A possibilidade de acionar forças para propósitos cotidianos, para a solução de problemas das pessoas, chamou atenção de Fanny e Ruby desde a adolescência. Uma adolescência em que elas começaram a refletir criticamente sobre as condições de vida da população negra e o racismo vivenciado em Tumaco embora em menor medida e sobretudo em Cali e Bogotá. Isso, somado à relação distante com e crítica do catolicismo, contribuiu para uma atitude curiosa e aberta diante de religiões dos povos negros das Américas, que elas associavam

com a força de resistência de povos como o haitiano e cubano. Assim, aconteceu um primeiro distanciamento com a cultura *própria*, ao menos com alguns elementos dela (associados ao catolicismo) e, ao mesmo tempo, uma identificação com aqueles elementos pensados por elas como sendo mais *negros* ou *africanos*.

A experiência universitária na capital do país na década de 1980, a aproximação de organizações estudantis de esquerda, assim como a experiência racial vivenciada e compartilhada por outras pessoas negras na universidade e na cidade, contribuiu para fundamentar um entendimento das condições das populações negras em termos de classe e da necessidade de transformação desse quadro. Ao mesmo tempo, serviu para identificar criticamente o lugar dessas populações nesse horizonte político e apostar na construção de um projeto político emancipatório a partir das comunidades negras. Esse segundo movimento fez com que as irmãs Quiñones junto a outros companheiros de coletivos negros procurassem referentes de luta mais próximos de seus anseios políticos e experiências raciais. Porém, elas logo identificaram os limites de práticas que reproduziam atitudes criticadas em partidos tradicionais, assim como o distanciamento em relação com a cultura negra, especialmente aqueles elementos não-cristãos da ordem espiritual que elas selecionavam da *cultura própria* e que consideravam necessários para a luta das populações negras. Esse posicionamento viu-se potenciado pelo encontro com Yoruba Andabo a inícios da década de 1990, quando elas ainda não tinham entrado em contato com a literatura descolonial.

Encontro com Yoruba Andabo: afinidades políticas e espirituais.

O encontro com o grupo de música afro-cubana Yoruba Andabo foi um acontecimento com profundos efeitos subjetivos e impactos nas vidas das irmãs Quiñones, cujas ressonâncias ainda continuam a se sentir (coletivamente).

No início da década de 1990 Secretos del Mar, restaurante de comida dos litorais Pacífico e Caribe, foi um lugar muito importante para a luta que o povo negro colombiano livrava para ser reconhecido como sujeito de direitos no contexto da assembleia nacional constituinte formada em finais de 1990 que redigiu a constituição nacional de 1991. Administrado e atendido pelo proprietário Chucho Alomía, marido de Ruby naquela época, o restaurante era um lugar de encontro de ativistas, artistas, intelectuais e, em geral, da população negra que residia em Bogotá: ora oriunda de regiões com maioria de população negra ou também aquela nascida na capital, ora em trânsito ou residente.

Além disso, era um espaço de estudo e discussão sobre a situação da população negra, em que participaram as irmãs Quiñones. Elas se envolveram nas ações de mobilização e pressão (reuniões, piquetes, ocupações, passeatas, entre outras) que contribuíram para a criação de uma legislação específica que tornou a população negra em sujeito de direitos: o artigo transitório 55 da constituição de 1991 e, posteriormente, a comissão especial que criou a Lei 70 de 1993, também conhecida como lei de comunidades negras. Muitas dessas ações foram coordenadas em Secretos Del Mar. Naquele que foi um processo de articulação em nível nacional surgiu o movimento social afro-colombiano⁶.

Nesse contexto politicamente dinâmico de 1991, os músicos de Yoruba Andabo visitaram o restaurante, passaram a frequentá-lo e conheceram Chucho, Ruby e Fanny. Na época, o grupo musical cubano fez uma série de shows durante algumas semanas na capital do país. O hotel em que se hospedou o grupo ficava a poucos quarteirões de Secretos Del Mar. Um evento em particular foi um disparador de conexões: a primeira vez que Ruby viu um

⁶ O movimento social afro-colombiano, pode ser definido como a expressão organizada da diversidade de populações negras na Colômbia em espaços urbanos e rurais, que intermediam as demandas dessas populações e que coincidem nas lutas antirracistas em variados espaços de ação social e que se articula em momentos específicos: sendo os principais, a defesa e titulação dos territórios coletivos, visibilização estatística (censos), incidência na transformação dos conteúdos curriculares nas escolas, reconhecimento institucional dos espaços próprios de interlocução com o Estado.

dos músicos cubanos foi uma tarde em que ela chegava no restaurante e viu um homem negro e idoso que tirava sons percutindo a barra do balcão e, ao vê-la, ele começou a lhe dizer uma série de coisas relacionadas com problemas de saúde, relações familiares, processos jurídicos, entre outros. Passado o momento da surpresa e do choque por coisas muito íntimas que aquele homem não tinha como saber, Ruby foi apresentada a aquela pessoa. A partir dali, houve uma aproximação por parte dela, sua irmã Fanny, Chucho e outros amigos da época com os integrantes do grupo musical cubano.

Assim, iniciou-se entre eles uma troca sobre diversos assuntos de interesse para aquelas pessoas negras: as condições da população negra em Cuba e na Colômbia, a necessidade de mobilização política no intuito de transformá-las, as experiências de resistência, assim como as tradições, modos de fazer e jeitos de ser desses coletivos. Um tema destacou-se nas conversas que mantiveram com regularidade enquanto Yoruba Andabo esteve em Bogotá: a espiritualidade das populações negras em Cuba e Colômbia. Assim, coincidiram na importância de as lutas do povo negro apoiarem-se nos conhecimentos que tinham para a mobilização de forças sobrenaturais de modo a garantir proteção e sucesso para a ação política transformadora. Além disso, tratava-se também de uma conexão com uma relação profunda com uma dimensão e alguns seres que, para o caso das populações negras colombianas, havia sido fortemente perseguida durante os vários séculos que vigorou o sistema escravocrata (Navarrete, 1995; Maya, 1996, 1998).

Daqueles encontros não apenas surgiu uma amizade entre os músicos cubanos e os militantes afro-colombianos, mas a iniciação destes em Palo Monte, religião ou *regla* afro-cubana de origem conga, caracterizada pela relação com o *nfumbe* (espírito do morto). A cerimônia foi realizada no quintal do prédio em que se localiza o restaurante e foi dirigida pelo *palero* Chan, acompanhado pela maioria de integrantes de Yoruba Andabo. Naquela cerimônia foram iniciados Fanny, Ruby, Chucho, Armando (filho mais velho de

Ruby) e uma amiga docente. Um outro ritual foi realizado para Malkom, filho mais novo de Ruby, quem era uma criança na época. Entre os iniciados, apenas Fanny, Ruby e Armando procuraram conhecer mais sobre a cerimônia em que haviam participado com os elementos a que tinham acesso naquela época.

A relação de proximidade fez com que, apesar das limitações da comunicação da época, houvesse um contato entre afilhados e o padrinho Chan após a volta de Yoruba Andabo para Cuba. Viajantes entre Cuba e Colômbia alguns deles músicos intermediaram a comunicação entre uns e outros. Quase uma década depois, com a ida de Malkom para Cuba, aonde foi estudar medicina, as irmãs Quiñones e os filhos continuaram um caminho progressivo de consagrações em diferentes *reglas* afro-cubanas (Espiritismo Cruzado, Regla de Ocha e Regla de Ifá) na província de Havana. Nesse processo, Ruby e Fanny tornaram-se *iyalochas*, Armando tornou-se *babalawo*, Malkompalero e *santero*, Gustavo e Mateo (filhos de Fanny) tornaram-se *tatas* e *babalawos*. Por meio de Fanny e Ruby algumas colegas docentes integrantes da Red de Ananse que iam com elas para Cuba duas vezes ao ano durante as férias escolares– também se aproximaram dessas práticas. Uma delas, foi a professora Maruja, uma das mulheres negras fundadoras da Red.

Aquele progressivo envolvimento de integrantes da Red de Ananse com aquelas práticas contribuiu para que ganhasse centralidade a dimensão espiritual/religiosa no seio daquele coletivo. Essa relação não apenas foi defendida no nível do coletivo, embora ninguém seja obrigado a ser praticante e de fato não todos são, mas também assumida publicamente como uma via possível de reconexão com o que seria um modo de existência, uma postura diante do mundo, uma filosofia de vida e como uma aposta pela descolonização mental das populações negras e não negras daquele país.

Desse modo, as ações da Red de Ananse nos diferentes espaços em que participam seus integrantes, ou seja, a luta antirracista no meio educacional, familiar, escolar, universitário e pela defesa da educação pública, encontrou na

prática espiritual/religiosa uma referência. Por outro lado, na medida em que mais pessoas da Red realizaram consagrações nas *reglas* afro-cubanas a maioria delas tendo como madrinha espiritual a Fanny Quiñones– e ganharam experiência ritual, aos poucos uma nova forma de vínculos foi criada, uma nova trama de relações com obrigações tanto com os *mais velhos* (*babalawos, iyalochas, oyugbonas*) como com um conjunto de seres e forças sobrenaturais (*égguns, orichas* e *nfumbe*). Ou seja, formou-se uma casa religiosa, o Ilé Oggún e Yemayá, como Fanny começou a chamá-lo em 2015.

O que a experiência de vinculação desse grupo de pessoas pode nos dizer a respeito das religiões afro-cubanas na Colômbia e sobre a relação da população negra com essas práticas? O que é possível dizer em relação com a chegada dessas religiões e sobre suas características naquele país? Essas questões gerais, que podem ser associadas com outras tantas mais específicas, apontam para um universo ainda pouco explorado pelas ciências sociais. Portanto, aqui apenas farei alguns apontamentos a partir de minha experiência de pesquisa com o Ilé Oggún e Yemayá, que poderiam vir a subsidiar futuros projetos de pesquisa. Mas, antes, algumas ressalvas devem ser feitas.

Apontamentos a partir do caso privilegiado

Em primeiro lugar, a pouca bibliografia existente na Colômbia sobre as religiões afro-cubanas ainda não permite fazer generalizações sobre essas e outras questões que se poderiam relacionar com o perfil dos praticantes por exemplo, classe, origem regional, ocupação, orientação sexual, entre outras não apenas por essas práticas serem objeto de estudo muito recente para as ciências sociais, mas também porque nem sempre o pertencimento étnico/racial é explorado pelos pesquisadores nos trabalhos, apesar de terem sido realizados em lugares com significativa presença de população negra (Bogotá e Cali, por exemplo).

Em segundo lugar, apesar dos sinais da presença dessas práticas em algumas cidades de diferentes regiões do país que é possível encontrar em alguns trabalhos acadêmicos, assim como de maneira difusa noutra tipo de materiais (programas de TV, reportagens, séries, serviços religiosos, vídeos de rituais, matérias jornalísticas, entre outros), não é possível saber se já tiveram algum contato, conhecimento ou que tão próximas ou não dessas práticas sejam as pessoas negras. É possível que as respostas a essas questões também sejam tão diferentes quanto diversa é a mesma população negra nas diferentes regiões. Nesse sentido, não é viável supor que ao entrarem em contato com ou ao saberem da existência de tais práticas, as pessoas negras vão se interessar ou se aproximar delas.

Algumas reações de integrantes da Red de Ananse são muito eloquentes a esse respeito. Assim, por exemplo, mesmo que algumas integrantes negras do coletivo tivessem curiosidade e também concordassem com a necessidade de descolonizar as mentes das pessoas negras, isso não implicou em um envolvimento com tais práticas. O mesmo também aplica para outras integrantes não-negras do coletivo. Algumas preferem manter distância, enquanto outras até expressam ter medo.

Em terceiro lugar, em geral, existe um certo cuidado por parte dos praticantes de não expor desnecessariamente ante desconhecidos os vínculos com tais práticas a fim de evitar constrangimento sem uma sociedade que associa religiosidade e espiritualidade com cristianismo (católico ou neopentecostal), pouco familiarizada com outras expressões religiosas e que poderia rapidamente associá-las com bruxaria. Alguns relatos de experiências de integrantes da Red de Ananse, do Ilé Oggún e Yemayá, assim como algumas matérias jornalísticas constataam essa associação. Aliás, Fanny e Ruby apontam terem experimentado tais constrangimentos por parte de militantes de organizações do movimento social afro-colombiano.

Em quarto lugar, a chegada das religiões afro-cubanas na Colômbia é um assunto sobre o qual a literatura acadêmica não lança muita luz. As hipóteses sobre as vias, condições de possibilidade e periodização, a meu ver, merecem maior detalhamento (Velasco, 2003; Castro, 2010, 2015). O fato de serem religiões de recente interesse de pesquisa, o já mencionado secretismo característico destas práticas, uma simbologia desconhecida pela maioria da população e o fato do lugar de culto ser o mesmo lugar de moradia dos religiosos, talvez sejam elementos a levar em conta para uma possível exploração inicial de sua presença nas cidades colombianas. Também, uma aposta na busca pela primeira pessoa vinculada com essas práticas seja ela colombiana, cubana ou de outra origem nacional quiçá não seja muito produtiva. No entanto, o que a literatura acadêmica permite afirmar é que a presença das religiões afro-cubanas na Colômbia é relativamente recente, aproximadamente três décadas, e crescente a partir da década de 1990 (Velasco, 2003; Castrillón, 2008; Castro 2010, 2015).

Assim sendo, de acordo com minha experiência de pesquisa junto à Red de Ananse, com o Ilé Oggún e Yemayá, além das diversas ocasiões em que coincidi, conheci, conversei e entrevistei praticantes ligados a outras casas religiosas, posso afirmar que não existe uma única via de chegada das religiões afro-cubanas na Colômbia (Meza Álvarez, 2019). As vias de aproximação são tão diversas quanto as experiências dos indivíduos. Embora exista um frequente trânsito binacional de religiosos entre Cuba e Colômbia, não todos os vínculos de colombianos são estabelecidos diretamente com sacerdotes ou sacerdotisas em Cuba. Também, não todos se aproximaram dessas práticas através de religiosos cubanos. Assim, pode-se afirmar que as vias de chegada, as redes e os momentos em que os vínculos com tais práticas e praticantes foram estabelecidos sugerem um dinamismo e colocam dificuldades na hora de pensar uma história dessa presença generalizável para todas as cidades e regiões do país.

O caso das irmãs Quiñones e os filhos, iniciadas em Palo Monte com os músicos de YorubaAndabo, é um exemplo que extrapola a hipótese da migração que teria possibilitado a chegada de sacerdotes cubanos a inícios da década de 1990 durante o chamado Período Especial possibilitada por acordos bilaterais entre os governos de Colômbia e Cuba (Velasco, 2003), assim como a hipótese da chegada via negócios ilícitos para proteção da atividade ilegal do narcotráfico (Castro, 2010, 2015). Ou seja, o recurso aos fenômenos mais gerais, transnacionalismo, contextos políticos e econômicos, embora como hipóteses sejam interessantes, não são suficientes para entender os casos concretos. Enquanto hipóteses, devem ser exploradas em detalhe e sustentadas em evidências empíricas.

Justamente pelo contato com religiosos colombianos e cubanos em Bogotá entre os anos 2013 e 2017, pela bibliografia existente, a produção audiovisual levantada, assim como pelos sinais percebidos em diferentes momentos nos últimos anos, é possível afirmar que existe uma diversidade de redes de praticantes, casas religiosas e pessoas com variados vínculos com as religiões afro-cubanas, que não necessariamente se conhecem ou, mesmo se conhecendo, não mantêm contato. Ao que tudo indica, cada vez mais pessoas se aproximam dessas práticas. Pode-se dizer que se assiste a um universo em expansão na Colômbia do qual apenas conseguimos ver uma pequena porção. As características, inovações, adaptações e transformações possíveis dessas práticas em solo colombiano, constituem um conjunto de questões a serem exploradas. Defendo que serão as experiências vitais dos praticantes, suas motivações, trajetórias e encontros com especialistas concretos, detalhadas em pesquisas, as que permitirão conhecer as singularidades de tais práticas em um novo contexto.

O caso aqui tratado, as trajetórias religiosas das irmãs Quiñones e seu círculo de relações, expressa uma singularidade da relação dessas mulheres negras com as religiões afro-cubanas. A experiência de militância antirracista, a

tomada de consciência como pertencentes a um povo diverso internamente, porém com uma experiência de violência, sofrimento e exclusão semelhante, faz com que a relação com as religiões afro-cubanas se baseie num posicionamento destas enquanto filosofia de vida, instrumento de resistência e como referencial de origem africana para o enfrentamento ao modelo branco, cristão, ocidental, herdado do período colonial. Não duvido que essa relação seja muito diferente da que possam estabelecer pessoas branco-mestiças na Colômbia e mesmo em Cuba. Ao mesmo tempo, é possível que seja análoga a de outras pessoas negras familiarizadas com um discurso de valorização das possíveis heranças africanas, sejam elas assumidamente militantes antirracistas ou não.

A relação de distância que as irmãs Quiñones mantiveram desde cedo com o catolicismo e, ao mesmo tempo, de interesse e proximidade com práticas que tratam e mobilizam outros seres, socialmente menos aceitas, possibilitaram uma abertura para outras concepções sobre a espiritualidade e para relações outras com seres e forças sobrenaturais. A tomada de consciência racial e, especialmente, a construção de uma identidade e uma subjetividade enquanto mulheres negras, militantes, comprometidas com a luta antirracismo e a transformação social, permite entender um posicionamento e uma espécie de retomada ou reconexão com um 'animismo' que orienta essa tal relação para a vida e a ação política cotidiana.

Essa aposta pretendeu-se coletiva do início e está na base de uma comunidade de praticantes que foi se formando ao redor de Fanny e Ruby, os filhos destas, assim como alguns parentes. Embora não se faça proselitismo, já que se entende que são os orixás por meio dos oráculos, especialmente de Ifá, quem expressam se a pessoa tem ou não uma missão religiosa, independentemente de sua origem social, regional, nacional e cor de pele, o certo é que nos últimos anos mais pessoas que se auto-identificam como negros ou afro-colombianos se aproximaram dessas práticas e hoje são afilhados dessas duas sacerdotisas. Em especial, com a formação do Ilé Oggún e Yemayá ao

redor de Fanny Quiñones, nasceu uma comunidade com uma organização ritual, responsabilidades, compromissos e expectativas de comportamento em matéria religiosa.

Sem dúvida, a relação que Fanny e Ruby têm com as religiões afro-cubanas marca uma concepção que destaca discursivamente um caráter africano dessas práticas, o que por sua vez liga-se tanto às suas trajetórias vitais e identitárias quanto à uma valorização singular das heranças africanas. Singular porque embora no contexto multicultural de valorização da cultura das comunidades negras e afro-colombianas de modo geral, não são todos os aspectos da *cultura própria*, negra ou afro-colombiana que vão ser destacados pelos integrantes dessas comunidades, nem mesmo por parte de setores mais politizados, organizados e mais familiarizados com um discurso crítico descolonial: a relação com os mortos, o *tabaco*, *obeah* ou algumas práticas de divinação, por exemplo.

Em todo caso, não se trata de uma re-africanização no sentido de uma volta a uma África pura ou ancestral (Risério, 1981), uma volta a um modo de vida religioso africano (Capone, 2008) ou de uma recusa total à experiência, aprendizados e práticas locais, mas do estabelecimento de uma relação com uma dimensão que identificam como *própria* embora fortemente perseguida na experiência colonial da qual existiriam elementos na cultura negra local, porém não na forma de um sistema que integra uma concepção da vida, da natureza, um conjunto de procedimentos para a comunicação (oráculos) e mobilização das forças (rituais). Trata-se de uma africanização mais no sentido de uma identificação de alguns traços, alguns padrões que, assim como os musicais, permitem *entender*, construir pontes de diálogo, entendimento e cuja reinterpretção nunca é igual (Risério, 1981), assim como de reconexão com uma dimensão espiritual que permeia a vida cotidiana.

A trajetória de consagrações de Fanny e Ruby nas religiões afro-cubanas iniciada há três décadas, o aprendizado da linguagem, a filosofia e os rituais,

lhes permitem – a posteriori – estabelecer num primeiro momento relações de diferença, em práticas nas que elas também não são especialistas. Porém, num segundo momento, também estabeleceram relações de semelhança e analogia entre aquelas e as práticas espirituais tradicionais que chamaram a atenção delas desde cedo. Identificam, por exemplo, alguns ditados muito presentes na oralidade de Tumaco e áreas rurais com os provérbios de Ifá; o recurso local às almas de defuntos para auxílio dos vivos com o Espiritismo Cruzado; enterramentos e ação de espíritos de mortos à distância com alguns rituais de Palo Monte.

Se explorarmos a pista sugerida por essas analogias poderíamos pensar com base no acumulado de décadas da pesquisa sobre religiões afro-americanas por exemplo, a relação com as características dos especialistas locais e dos praticantes/consulentes; a transmissão de seus conhecimentos; a relação das pessoas locais com tais práticas; as concepções que as embasam; os tipos de seres e forças sobrenaturais mobilizadas; entre outros assuntos. Além dos temas, a literatura acadêmica produzida noutros contextos possibilitaria estabelecer diálogos pontuais para iluminar aspectos comuns e apontar as singularidades. No caso das analogias apontadas pelas irmãs Quiñones não se pretendem exaustivas nem pretendem autoridade científica. Não foi esse o propósito. Mas, poderiam ser pensadas como hipóteses de exploração da relação de determinadas pessoas com seres e forças sobrenaturais como potência mobilizada para a transformação das condições de vida das populações negras do Pacífico Sul e, em geral, do país.

Trata-se, nesse sentido, de uma reconexão ou retomada de uma relação de algo que já estava lá e que, portanto, identificam como próprio. Embora as irmãs Quiñones não moram mais na região localizada ao sul do Pacífico, consideram como necessária uma aposta pela reativação de relações com forças que habitam a floresta, rios, estuários, ambientes, para o enfrentamento das condições sociais e políticas das populações negras. Trata-se de um

entendimento da existência pessoal como constituída por uma relação próxima com um conjunto de seres sobrenaturais, que expressam uma existência múltipla, que é fundamental para a existência individual e coletiva.

Assim, no contato com as religiões afro-cubanas opera-se uma identificação de traços que apontam para um diálogo possível entre práticas culturais surgidas em contextos coloniais e nacionais distintos que são iluminados pelo encontro entre pessoas negras muito singulares nos seus meios sociais. E numa cidade como Bogotá, com a dinâmica política, artística, com circulação de ideias e nascimento de movimentos de diversos tipos, ao mesmo tempo que simboliza o poder central, com suas heranças coloniais, racistas e cristãs. E isso pode nos levar a pensar que, justamente por essa característica somada à possível menor participação, vínculo ou vivência das pessoas negras com o catolicismo, talvez sejam parte das condições que possibilitem a aproximação de uma parcela dessa população com as religiões afro-cubanas ou expressões espirituais lidas como sendo de origem africana ou tendo alguma ligação com os ancestrais africanos escravizados nas Américas (Martínez, 2012; Castro, 2015; Torres, 2013).

Porém, apesar da plausibilidade de tal hipótese para uma cidade como Bogotá e outras cidades principais (Medellín, Cali, Barranquilla, Cartagena), nada impede que o mesmo interesse possa surgir em pessoas negras (jovens ou não) em cidades menores e em áreas menos urbanizadas. Também, não é possível prever as reações dessas pessoas ao contato com aquelas expressões religiosas, especialmente daquelas vinculadas com práticas espirituais locais, como por exemplo, o Tabaco no município de Tumaco. Embora, esses contatos já estejam acontecendo, ainda falta produção acadêmica (jornalística, produção audiovisual, também) de tais encontros⁷. Por enquanto, se levamos em conta alguns sinais exteriores usados por praticantes das religiões afro-cubanas, especialmente os *elekes* ou fios de conta da Regla de Ocha e o *ildé* ou *mano de*

⁷ Uma etnografia sobre o encontro dos fumadores de Tabaco com algumas religiões afro-cubanas está sendo realizada pelo antropólogo Lucas Marques (PPGAS-MN-UFRJ).

orula da Regla de Ifá, poderíamos pensar que algumas pessoas em regiões com maioria de população negra estão se aproximando de tais religiões⁸.

Enfim, o caso das irmãs Quiñones e do Ilé Oggún e Yemayá são expressão de uma experiência muito singular de relação tanto com o âmbito cultural em que se formaram na infância e adolescência quanto com as religiões afro-cubanas. Justamente esse certo estranhamento do que seria a *cultura própria*, se distanciando de alguns aspectos e destacando outros com os quais mais se identificaram, lhes permitiram abrir-se a um diálogo com outros saberes, o início de um caminho religioso nas religiões de matriz africana, assim como um papel de mediação e via de conexão entre os parentes e conterrâneos na região de origem mais ligados com as práticas de um catolicismo local, alguns até com as práticas espirituais locais e as religiões afro-cubanas.

O posicionamento crítico em relação com alguns elementos da cultura local em que cresceram vistos por elas como mais católicos e *ocidentais*, expressam também uma resistência que adquire um caráter radical na medida em que as irmãs Quiñones se aproximam de certa militância antirracista crítica das heranças culturais hispanas derivadas do período colonial e do regime escravocrata, assim como das religiões afro-cubanas e a crítica descolonial.

Nesse sentido, são justamente as experiências vitais dos indivíduos, suas motivações, suas buscas e os encontros com pessoas concretas as que vão influir na direção e qualidade de suas trajetórias religiosas. Concordando com Rabelo (2014), poderia se pensar que diante de experiências espirituais diferentes, é muito provável que as trajetórias e as concepções que os sujeitos tenham sobre sua própria relação com as religiões de matriz africana também sejam diferentes.

Considerações finais

⁸ No documentário *Nos Están Matando*, é possível ver um *ildé* na mão esquerda de um líder social afro-colombiano cuja vida está sob ameaça.

Ao que tudo indica, as religiões afro-cubanas ganham mais adeptos e sua presença é possível vislumbrar a partir tanto de diversos sinais (símbolos, rituais, mediáticos) quanto da produção acadêmica em território colombiano. Essa última ainda não acompanha a dinâmica e extensão de seus contornos. Porém, aos poucos a produção acadêmica vai oferecendo subsídios para pensar algumas das características gerais desse universo, apresentam alguns debates próprios do campo de estudos assim como desafios para pensar a abordagem de variados assuntos que se apresentam como sendo novos tanto para o campo religioso colombiano quanto para as ciências sociais colombianas.

Assim, é importante salientar que a bibliografia colombiana existente conseguiu documentar uma diversidade de práticas associadas a várias das religiões afro-cubanas aqui mencionadas, rituais, relações entre especialistas religiosos e consulentes, sistemas terapêuticos, concepções sobre saúde, pessoa, vida e morte, a presença na geografia nacional (Bogotá, Cali, Medellín, entre outras cidades) e os vínculos entre Cuba e Colômbia, especialmente nos trabalhos de Luis Carlos Castro Ramírez (Castro 2008; 2010; 2011; 2015), assim como registrou fenômenos de criação de uma prática local conhecida como *culto aos ancestrais* em coletivos de jovens negros na periferia da cidade de Bogotá (Castro, 2015; Ortíz, 2012, 2011; Torres, 2013).

Neste artigo procurei identificar os registros na literatura acadêmica das experiências das populações negras colombianas com práticas espirituais religiosas pensadas como mais próximas de uma origem africana e, mais especificamente, com as chamadas religiões afro-cubanas. A discussão sobre as hipóteses da presença de tais práticas naquele país, buscaram apontar caminhos possíveis de exploração de ligadas com sua origem/chegada e com as condições de possibilidade da construção de um quadro mais geral tais religiões naquele contexto nacional. Nesse sentido, tal recorte não apresenta um panorama nem se constitui em uma caracterização exaustiva da literatura acadêmica nem do dinâmico, crescente e relativamente novo universo religioso de matriz africana.

Na minha experiência de pesquisa junto aos coletivos Red de Ananse, Ilé Oggún e Yemayá, assim como diálogos e contatos com um conjunto variados de praticantes de outras casas pude identificar alguns assuntos que 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. No meu caso, me propus pensar justamente a literatura acadêmica como mais um sinal da presença de tais práticas e subordinar as grandes questões surgidas no campo à etnografia de uma configuração singular nesse universo religioso: o Ilé Oggún e Yemayá.

A ênfase nas experiências vitais, sociais, raciais, políticas, me permitiu entender o sentido das trajetórias espirituais que fizeram possível a configuração de uma casa religiosa com as características imprimidas pelos líderes religiosos e pela relação construída com um conjunto de seres e forças sobrenaturais. Justamente esse movimento me permitiu pensar na diversidade de experiências possíveis de vínculo de colombianos com um universo religioso formado em outro contexto nacional. E pela via da exploração das motivações, vias e redes de contato enfatizar a necessidade de atentar para os contatos entre pessoas *os homens* como afirma Bastide (1971: 42), as que põem em contato as civilizações, culturas, etc.

Assim, defendo que só etnografias dedicadas nas que se explorem as trajetórias religiosas das pessoas e os processos de criação de comunidades religiosas permitirão embasar afirmações sobre a origem, presença e características de tais práticas num novo contexto nacional, assim como as possibilidades dos encontros entre tradições espirituais/religiosas afro-cubanas com as afro-colombianas, ameríndias, com o catolicismo popular nas regiões de maioria de população afro-colombiana. Assim como também nas apropriações singulares em cidades, áreas rurais, a relação com discursos militantes de tipo étnico ou de outro tipo, as misturas possíveis.

Referências

- ALMARIO, Óscar. 2008. Renacientes y Libres del Afropacífico. Pacífico sur colombiano. In: Jaime Arocha & Cristina Lleras (Org.), *Velorios y Santos Vivos*. Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras. Bogotá: Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia. pp. 122-126.
- AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. 2008. Bantúes y Otros Africanos en Colombia. In: Jaime Arocha & Cristina Lleras (Org.), *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.
- 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: BASTIDE, Roger *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações das Civilizações*. Segundo volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, Universidade de São Paulo.
- CABRERA, Lydia 2009. *El Monte*. La Habana, Cuba: Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales.
- CAPONE, Stefania. 2008. De la Santería Cubana al Orisha-vooodoo Norte americano: El papel de la Ancestralidad en la Creación de una Religión 'Neoaficana'. In: ARGYRIDIS; DE LA TORRE, GUTIÉRREZ & AGUILAR (Org.), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ ITESO. pp. 129-155.
- 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.
- 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.
- FRIEDEMANN, Nina. 1984. Los Estudios de Negros en la Antropología Colombiana: Presencia e Invisibilidad. In: Arocha, Jaime&Friedemann, Nina S. (Org.), *Unsiglo de investigación social*. La antropología en Colombia. Bogotá: Etno. pp. 507-572.
- 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.
- 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.
- 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.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli. 2009. Transnacionalización y Relocalización de la Santería Cubana: El Caso de la Ciudad de México. In: ÁLVAREZ LÓPEZ; THYLEFORS & WEDEL (Org.). *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*. Stockholm Review of Latin American Studies, 4: 85-94.
- _____. 2013. Los Procesos de Relocalización de la Santería en México: Algunos Ejemplos Etnográficos. *Debates do NER*, ano 14, 23: 167-199.
- LACHATAÑERÉ, Rómulo. 2011. *El Sistema Religioso de los Afrocubanos*. Havana: Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales.
- LANDERS, Jane. 2002. Conspiradores Esclavizados en Cartagena en el siglo XVII. In: Mosquera, Claudia; Pardo; Mauricio & Hoffmann, Odile (Org.), *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.
- 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.

MAYA, 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. Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII. In: Adriana Maya (Org.), *Los afrocolombianos*. Geografía humana de Colombia Tomo VI. pp. 191-218. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

MEZA ÁLVAREZ, 2019. *No Ilé Oggún e Yemayá: Reglas afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

NAVARRETE, María Cristina. 1995. *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia*. Cartagena siglo XVII. Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades.

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*, ano 4, 7: 128-160.

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 Yorubaen Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad de los Andes.

PULIDO LONDOÑO, Hernando Andrés. 2011. *Construcción y Representación de los Sujetos Afrocolombianos en el Discurso Antropológico, 1980-2005*. Dissertação de mestrado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

QUINTERO, Patricia. 2006. Etnografía de la Misa Católica Afrocolombiana. *Maguaré*, 20: 39-64.

RABELO, Miriam C. M. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: Dimensões da Vida e da Convivência no Candomblé*. Salvador: EDUFBA.

RESTREPO, Eduardo. 2003. Entre Arácnidas Deidades y Leones Africanos: Contribución al Debate de un Enfoque Afroamericanista en Colombia. *Tabula Rasa*, 1. 1 87-123.

RISÉRIO, Antônio. 1981. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Editoria Corrupio.

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: 18 de nov. 2021.

THOMPSON, Robert Farris. 2011. *Flash of the Spirit: Arte e Filosofia Africana e AfroAmericana*. São Paulo: Museu Afro-brasileiro.

TORRES ALAPE, Diana. 2013. *Recreaciones de Africanidad: Fundaciones Culturales Afro en Bosa desde la Música y la Danza*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Javeriana.

URREA, Fernando y ALFREDO, Vanín. 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. Cisinde. Cali.

VELASCO OLARTE, Mónica Eliana. 2003. *Pa que Baje el Santo. La Santería: Práctica Mágico-Religiosa de los Afrocolombianos en Bogotá*. Monografía de graduação. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Recebido em 29-05-2021

Aprovado em 12-10-2021