

# ENTRE PEREGRINOS Y CONVERTIDOS: TENSIONES EN LA INVESTIGACIÓN DE SISTEMAS RELIGIOSOS DE INSPIRACIÓN AFRO EN COLOMBIA

## PILGRIMS AND CONVERTS. TENSIONS IN THE STUDY OF AFRO-INSPIRED RELIGIOUS SYSTEMS IN COLOMBIA

Luis Carlos Castro Ramírez<sup>1</sup>  
Universidad de los Andes

enviado 18/09/2023  
aceptado 03/11/2023

---

**Resumen:** El presente artículo es el resultado de reflexiones teóricas-metodológicas alrededor del estudio del fenómeno religioso, específicamente el que concierne al de sistemas religiosos de inspiración afro en Colombia entre 2003-2023. El objetivo es analizar las problemáticas de la investigación sobre estos sistemas religiosos en diáspora dentro del contexto nacional. La discusión señala una serie de tensiones y contradicciones teóricas-metodológicas en las que se ven involucradas/os las/os investigadoras/es insertas/os en el mundo académico, las cuales inician desde el momento mismo en que seleccionan su tema de investigación, los referentes teóricos-metodológicos, conceptuales y el tipo de escritura que habrán de emplear a lo largo de los distintos estudios. Así, quienes investigan sobre fenómenos religiosos son vistos con suspicacia dentro de la academia, una que persiste en oponer asuntos tales como objetividad/subjetividad, *outsider/insider*, ciencia/religión o verdad/creencia. Finalmente, estas discusiones devienen en cuestionamientos éticos del modo como se hace investigación sobre estas dinámicas socioculturales que adquieren relevancia en Colombia y el mundo contemporáneo.

**Palabras clave:** antropología de las religiones, antropología en casa, escritura antropológica, ética investigativa, etnografía, sistemas religiosos de inspiración afro

---

[1] ([olofidf@gmail.com](mailto:olofidf@gmail.com)).

**Abstract:** This paper is the result of theoretical-methodological considerations surrounding the study of religious phenomena, specifically focusing on Afro-inspired religious systems in Colombia between 2003-2023. My objective is to analyze issues within the body of research on these religious systems in diaspora in the national context. The discussion emphasizes a series of theoretical-methodological tensions and contradictions involving researchers immersed in the academic world, starting from the moment they choose their research topic, theoretical-methodological and conceptual references, and the type of writing they employ throughout various studies. Thus, those investigating religious phenomena are viewed with suspicion within academia, which persists in contrasting issues such as objectivity/subjectivity, outsider/insider, science/religion or truth/belief. Ultimately, these discussions lead to ethical questioning of the way research is conducted on these sociocultural dynamics that hold relevance in Colombia and the contemporary world.

**Keywords:** Afro-Inspired religious system, anthropological writing, anthropology at home, anthropology of religions, ethnography, research ethics

- Se encaminó al despacho del profesor y le dijo que sabía el secreto y que había resuelto no publicarlo.
- ¿Lo ata su juramento? –preguntó el otro.
- No es ésa mi razón –dijo Murdock. En esas lejanías aprendí algo que no puedo decir.
- ¿Acaso el idioma inglés es insuficiente? –observaría el otro.
- Nada de eso, señor. Ahora que poseo el secreto, podría enunciarlo de cien modos distintos y aún contradictorios. No sé muy bien cómo decirle que el secreto es precioso y que ahora la ciencia, nuestra ciencia, me parece una mera frivolidad.
- Agregó al cabo de una pausa:
- El secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que me condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos.
- El profesor le dijo con frialdad:
- Comunicaré su decisión al Consejo. ¿Usted piensa vivir entre los indios?
- Murdock le contestó:
- No tal vez no vuelva a la pradera. Lo que me enseñaron sus hombres vale para cualquier lugar y para cualquier circunstancia.
- Jorge L. Borges (1974, 990)

Los conceptos no están dados o hechos de antemano, no preexisten: hay que inventar, hay que crear los conceptos, y se requiere para ello tanta inventiva o tanta creatividad como en las ciencias o en las artes.

Gilles Deleuze (1996, 45-46)

Marcio Goldman: No recuerdo dónde leí eso, pero me quedó en la cabeza, que el verbo creer se conjuga siempre como “yo sé, tú piensas, él cree...”.  
Giovanna Bacchiddu y Piergiorgio di Giminiani] (2015, 325)

## **A MODO DE INTRODUCCIÓN: RECOGIENDO LOS PASOS EN UN “VIAJE DE MIL MILLAS”**

El artículo que aquí se presenta tiene como objetivo analizar las problemáticas de la investigación sobre sistemas religiosos de inspiración afro que se encuentran en diáspora en el contexto nacional. El texto parte de la reflexión producto del trabajo continuado de investigación entre 2003 y 2023 sobre estas religiones diaspóricas en Colombia y las posteriores discusiones dentro del escenario académico. Lo que se pone de manifiesto son las tensiones que el investigador afronta, y que inician desde el momento mismo en que decide centrarse en el estudio de estos sistemas religiosos; su subsecuente escogencia de los modelos teóricos-metodológicos que lo guiarán; su lugar en el campo y la “obligatoriedad” de un prudente distanciamiento de su objeto-sujeto; el análisis y la escritura resultante de los datos recogidos en terreno y por último, el rito final de paso que resulta del veredicto crítico de la comunidad académica.

La idea y la necesidad (excusa) de realizar un escrito de esta naturaleza, surgió hace una década, en medio de la preparación de uno de los avances de mi tesis doctoral de antropología titulada: “*Caballos, jinetes y monturas ancestrales: configuración de identidades diaspóricas en las prácticas religiosas afro en Colombia*”. El argumento principal consideraba los modos en que los fenómenos de montar y/o pasar (trance-poseción) en los sistemas religiosos de inspiración afro podían ser pensados dentro de una lógica de la diáspora, y cómo estos incidían y transformaban las identidades de los sujetos y de las comunidades que participaban de estos escenarios, cuyas identidades adquirirían o reforzaban rasgos igualmente diaspóricos.

En lo que sigue, el lector encontrará, en buena medida, un ejercicio argumentativo y autorreflexivo derivado de dichas tensiones surgidas en medio de la elaboración de la investigación doctoral, los estudios que le antecedieron y los que se prolongaron una vez finalizó el doctorado en 2015. La reflexiones se apoyan en las experiencias investigativas de estos años, en los diferentes escenarios y tiempos en los que participé; en conversaciones recientes con algunas personas que fueron estudiantes y colaboradoras/es en la Línea de Sistemas Terapéuticos-Religiosos Afro que coordiné

entre 2009 y 2018<sup>2</sup>; en diálogos con investigadoras/es residentes en Brasil y Chile cuyos nombres han sido puestos bajo seudónimos, aunque he mantenido sus nacionalidades y su área disciplinar. Asimismo, el artículo se basa en la revisión de la literatura y de la experiencia de investigadoras/es sobre fenómenos religiosos de inspiración afro/matriz africana en otras latitudes. La escritura fluctuará entre la primera y la tercera persona, las razones de ello se irán evidenciando a lo largo del texto, que antes que un recetario metodológico, lo que busca es establecer una conversación con autoras/es, docentes, investigadoras/es y personas interesadas en el estudio de los sistemas religiosos de inspiración afro en el país o en otros lugares<sup>3</sup>. En suma, el artículo apunta a la realización de una antropología de la antropología, “una antropología en casa” (Peirano 1998)<sup>4</sup>.

Así, el texto se divide en cuatro partes, en la primera se presentará rápidamente el contexto en el que se inscribe el propósito del artículo, los porqués de cuestionarse acerca de los fenómenos religiosos de inspiración afro; la segunda reflexiona acerca de los investigadores, su lugar en relación con el campo, la tensión *outsider/insider*; nuevamente, en la tercera se retoma el lugar de quienes investigan pero se hace en relación con la escritura y de cómo se refleja o se re-sitúa dentro de esta una vez concluido el estudio; por último, se recogen las preocupaciones centrales y se deja abierto el escenario de lo que queda por hacer.

## RELIGIONES DE INSPIRACIÓN AFRO EN CASA

El lector se preguntará, ¿por qué traer estas discusiones que ya parecerían haberse trabajado de manera exhaustiva desde la academia? ¿Y por qué traerlas en relación con el estudio de religiones afro en Colombia? Aquí no hay una única respuesta o argumentación y estos cuestionamientos deben ser pensados desde distintos aspectos. El primero tiene que ver con algo bastante simple, y es, que estas discusiones en nuestro contexto son posibles como consecuencia de la explosión de religiones de inspira-

---

[2] La Línea formó parte de la Red de Etnopsiquiatría y Estudios Sociales en Salud Enfermedad, la cual a su vez estaba vinculada al Grupo de Antropología Médica de la Universidad de los Andes, Colombia. El trabajo de la Línea se planteaba como un espacio de estudio, discusión e investigación inter y transdisciplinar sobre los sistemas religiosos de inspiración afro a nivel nacional e internacional.

[3] Aunque reconozco la importancia y estoy de acuerdo con el uso de un lenguaje diferencial, a lo largo del artículo no lo usaré sistemáticamente en aras de mantener la fluidez de estas breves páginas. No obstante, en todos los casos, las personas a las que me refiero comprenden los diferentes géneros.

[4] Si bien, el argumento parte de mi formación y experiencia como sociólogo-antropólogo interesado en las religiones de inspiración afro, considero que la discusión puede llegar a ser extensiva a la investigación en ciencias sociales y humanas.

ción afro en Colombia. En las últimas cuatro o cinco décadas, las religiones afrocaribeñas y afroamericanas sobrepasaron sus ámbitos espaciales originarios, diseminándose por todo el globo (Castro 2022a; Cross 2006; Desmangles, Glazier y Murphy 2003; Juárez 2014; Montoya 2011; Rossbach 2009; Saldívar 2023, 2018; Saldívar *et al.* 2022; Schmidt 2008). En Colombia, aunque se puede señalar el ingreso de religiosos desde la década de 1970, en sí, la consolidación de estas prácticas con todo el ensamblaje religioso asentado y con posibilidad de re-producirse tomaría lugar hacia mediados de 2005. En buena parte, esta dinámica religiosa ha tenido un carácter urbano, en ciudades como Bogotá, Cali y Medellín han emergido prácticas de santería, ifá en su variante cubana y nigeriana, palo monte en sus variantes briyumba y mayombe, espiritismo cruzao, vodou cubano, candomblé y umbanda (Arango 2018; Castro 2022b, 2022a, 2017, 2016b, 2016a, 2015, 2011, 2010, 2009, 2008; Castro y Kerestetzi 2021; Meza 2021, 2019; Ortiz y Castro 2014; Packer y Tibaduiza 2012; Torres 2018; Velasco 2003). Al mismo tiempo, surgieron misas católicas afrocolombianas y otras prácticas denominadas bajo el nombre genérico de culto a los ancestros (Castro 2022a, 2005; Ortiz 2012; Quintero 2006; Torres 2013) Este restringido número de publicaciones e investigaciones indica no un fenómeno religioso reducido, sino un estado del conocimiento de las prácticas afro aún incipiente, en tanto que el desarrollo y proliferación de prácticas religiosas afro en ámbitos urbanos no es una experiencia reciente.

De otro lado, la existencia en Colombia de programas de formación e investigación en estudios sociales de la religión es exigua<sup>5</sup>, en su mayoría, toman lugar cursos esporádicos ofertados como opciones electivas dentro de algunas universidades en medio de las mallas curriculares de los programas de ciencias sociales y humanas. En general, las propuestas se mueven alrededor de teoría, metodología, diversidad y pluralidad del fenómeno religioso. En cuanto a prácticas concretas analizadas, están los cursos sobre catolicismo, cristianismo, protestantismo, judaísmo e islamismo y ocasionalmente se encuentran aproximaciones a las cosmologías indígenas. Desde el inicio de mi formación como sociólogo a finales de los años noventa hasta la culminación del doctorado en antropología en 2015 no tuve conocimiento de asignaturas ofertadas sobre religiones de inspiración afro.

---

[5] Algunos grupos y programas de formación que tienen alguna relevancia en el país son el Grupos de Estudios Sociales de la Religión, en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, los programas de maestría y doctorado en Estudios Sociales de la Religión, Universidad de la Salle, el Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (Cetre), adscrito a la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario y la carrera de Teología en la Pontificia Universidad Javeriana.

La situación indicada supone diferentes obstáculos a quienes han estado interesados en acercarse a esta clase de dinámicas sociales. Formarse como investigador en temas religiosos, en sí, es complejo, pero esta complejidad incrementa si la inclinación reside en estudiar religiones diaspóricas de inspiración afro, algo no muy distinto a quienes pudieron estar atraídos por religiones afrocolombianas. En el mejor de los casos, algunos encontramos asesorías interesadas aunque no especializadas en esas problemáticas. Sobra decir que las dificultades y la falta de orientación suelen desalentar a muchas de las personas que tienen inquietudes en estos ámbitos y quienes lo intentaron, a la larga, desistieron en el empeño de forjar una línea de trabajo en esta vía.

Desde la experiencia que tuve, los docentes nunca le vieron la importancia, realmente, a aprender sobre religiones de *matriz africana*, ni siquiera a leer sobre estas o a acercarse. Una cosa que me preocupó es que no tuve ningún tipo de acompañamiento en el tema, sí en lo de negritudes, sí en otros conceptos manejados dentro de la tesis, pero, me sentí totalmente sola, sin orientación para poder realizar un trabajo riguroso. En general creo que hay un profundo desconocimiento en estas religiones, los docentes no tienen ni idea, ni les interesa [...] fui yo quien buscó orientaciones por fuera del país y algunas en Colombia que me pudieron encaminar. (Comunicación personal, Marina, antropóloga colombiana, 14 de mayo de 2023)<sup>6</sup>

Inicialmente, me llamó mucho la atención la música, siento que por ahí fue que entré, en un trabajo que hice con Juliana sobre el papel de la música en la santería cubana, esa fue mi entrada y haberme encontrado con el trabajo de la Línea, esos encuentros fueron importantes, pero, de no ser así, hubiera estudiado otros temas [...]. Dejé de trabajar sobre religiones porque salí de la universidad y como te digo, es difícil articularse con estos temas por fuera... (Comunicación personal, Alicia, psicóloga-antropóloga colombiana, 22 de julio de 2023)

La experiencia, en cuanto a la dificultad, de estudiar religiones afro en la diáspora en Colombia, puede no variar del todo dentro de otros escenarios latinoamericanos en donde estas religiones se instalan. Algunos investigadores resultan ser —o no— más persistentes, sin embargo, el comienzo siempre es un camino que, aunque maravilloso, es complejo y enrevesado como lo refiere Julián, investigador iniciado dentro de las prácticas religiosas cubanas y quien trabaja actualmente en Chile:

Soy del Norte de México en donde no tenía contacto con estas prácticas, empecé a conocerlas a partir de mis estudios cuando tomaba un curso de

---

[6] Todos los nombres de las personas entrevistadas son seudónimos.

sociología de la religión. Pero esto era algo exótico, todos estaban tratando de estudiar religiones y clases sociales, sociedad, familia y el tema de la religión. Pero, no había un interés en estos temas que más parecían cercanos a la antropología, de hecho me llegaron a decir que yo mismo era un sujeto exótico por estudiar cosas extrañas. (Comunicación personal, sociólogo-antropólogo mexicano, 5 de agosto de 2023)

De nuevo, uno de los asuntos al preguntarse por estos temas es porque estamos en frente de un fenómeno histórico y sociocultural que abandonó sus lugares originarios, si para las ciencias sociales —especialmente, para la antropología— había un interés en sus comienzos por ir *allá* y estudiar lo que podría denominarse como una suerte de *otredad* o de *alteridad radical* y se buscaba afrontar dicha diferencia por medio de la separación nativos/antropólogos-etnógrafos(sociólogos) (véase Peirano 2021, 1998), esto es algo que se ha transformado en el caso de algunas dinámicas sociales como de las que aquí se habla. Al inquirirle a Catalina acerca de las dificultades para el estudio del fenómeno religioso afro y la poca atención que a mí entender tenía (tiene) el tema en el contexto nacional, ella señalaba que no lo veía así y que, tal vez, se debía considerar un asunto de las “perspectivas personales de los practicantes. He visto que algunos se han vinculado de diferentes maneras a la academia, aquí se puede pensar tu perspectiva académica hacia lo religioso y, por otra parte, la posición de quienes practican hacia esta” (Comunicación personal, politóloga-antropóloga colombiana, 30 de mayo de 2023).

Lo que señala Catalina si bien es cierto, y se debe considerar las distintas trayectorias de los investigadores en relación con el campo religioso, no anula la problemática subyacente. Este es el caso de Lázaro y Gladys quienes se hallaban iniciados con anterioridad a su comienzo como investigadores del fenómeno religioso. Así Lázaro, iniciado en 2004, señalaba que percibía la práctica religiosa como una cuestión “más íntima, no veía cómo integrarla como objeto de estudio”. Por otro lado, una vez migró a Brasil, él veía que

estaba en desventaja para competir por una plaza en el ámbito de la sociología, porque las religiones de matriz africana no es algo que sea muy común, entonces para los perfiles de concurso público, veía o por lo menos sentía que lo mejor era tener una perspectiva mucho más común a lo que se trabaja, por eso me incliné por la sociología política. Ahora que tengo una plaza estable, me siento cómodo para flexibilizar mi objeto de estudio y centrarme en esta área de las religiones de matriz africana que siempre me ha gustado, pero anteriormente no tenía suficiente madurez para trabajarla. (Comunicación personal, sociólogo, cubano, 26 de agosto de 2023)

Formada en estudios socioculturales y por cuestiones de salud, Gladys iniciaría su itinerario terapéutico-religioso entre 2013 y 2016:

A partir de problemas de salud estando ya iniciada, tuve un acercamiento con varias mujeres que estuvieron hospitalizadas durante siete meses en el hospital materno. Allí me fue llegando información bien interesante relacionada con la religión y creí que esta información debía ir cogiendo una ruta. Ese fue mi inicio por allá en 2016, comencé mi pesquisa y eso me inspiró, posteriormente, cuando llegué a Brasil a entrar a estudiar antropología y poder trabajar esa información que tenía y que me llegó sola, por medio de vínculos con otras mujeres que ya estaban iniciadas y que tenían una historia similar a la mía [...], por eso recién empecé mis estudios sobre la religión. (Comunicación personal, antropóloga, cubana, 26 de agosto de 2023)

Adicionalmente, tanto para Lázaro como para Gladys, el estar en Brasil, no necesariamente facilitaba el estudio de religiones de matriz africana. Esto dependía de asuntos también cómo desde que ciudad, centro universitario o programa de formación nos situáramos. Asimismo, indicaban que en Brasil pese a la presencia y difusión de religiones de matriz africana, la manifestación y convivencia tensa con prácticas religiosas cristianas dificultaba el que se hablara al respecto de estos sistemas religiosos. Un caso intermedio entre los obstáculos latentes y la búsqueda de desenvoltura para el estudio de estos temas, los expresa Rafael quien realizó sus estudios en Brasil:

En un país en que existe una guerra prolongada, conflictos superpuestos, altos niveles de desigualdad, una movilización social permanente, con reflejos en la academia en la forma de temas de investigación consolidados asociados a ese contexto político y social. Además de la aparición relativamente reciente de estas religiones en Colombia y del cristianismo fuertemente presente en la esfera pública, es comprensible que no se conozca mucho al respecto y que no sea un tema que haya despertado un amplio interés como objeto de investigación. (Comunicación personal, antropólogo, colombiano, 14 de septiembre de 2023)

Rafael señala que en su interés de seguir investigando alrededor de la “realidad de la gente negra” en Colombia encontró una concatenación de factores que lo llevaron a escoger Brasil como un lugar idóneo para esto, entre esos factores estuvieron:

aprovechar las relaciones que ya tenía con mis interlocutoras y que fueron las que me llevaron a acercarme al universo de religiones afrocubanas, [...] mi interés y el de mi asesor de tesis en conocer más sobre la presencia de



esas religiones en suelo colombiano [...] y la existencia de recursos económicos para costear una parte considerable de la investigación de campo en el exterior. (Comunicación personal, antropólogo, colombiano, 14 de septiembre de 2023)

Las dificultades y las tensiones que se empiezan a delinear en lo que respecta al lugar que ocupa quien investiga sobre religiones de inspiración afro, más allá de cuáles sean sus motivaciones o más allá de si su trayectoria parte como académico-religioso o religioso-académico continuará desarrollándose en lo que sigue.

## **FRONTERAS, TEMOR A LA CONTAMINACIÓN Y “LA ESQUIZOFRÉNICA CRIATURA OBSERVADOR-PARTICIPANTE”**

El acercamiento al fenómeno religioso afro reviste una gran complejidad para el investigador, de acuerdo con la clase de problema o problemas sobre los que se trabajen, y desde qué disciplinas y perspectivas teórico-metodológicas se produzcan los análisis o las interpretaciones. A su vez, la dificultad se verá incrementada por el contexto sociocultural dentro del cual se investigue, como resulta evidente, no es igual trabajar determinados temas, por ejemplo, sobre sistemas religiosos como el candomblé, la santería o el vodou en sus contextos originarios, a realizar dicha labor por fuera de sus lugares de procedencia. No se trata solo de un problema de la comprensión de las experiencias, de sus transformaciones o continuidades, se trata también de un problema de proximidad cultural que se deberá subsanar a través de un ejercicio juicioso y de revisión de la literatura, pero también de una inmersión comprometida con el campo de un saber escuchar y hablar con las personas que fungen de interlocutores y que de un modo u otro nos apadrinan una vez iniciamos nuestro trabajo.

Max Weber en *Economía y sociedad* introdujo una famosa máxima que decía “No es necesario ser un César para comprender a César”, (2002, 6) con lo cual apuntaba a señalar, al mismo tiempo, que para la comprensión de lo social era necesario sostener una suerte de *neutralidad axiológica* (2002). Es decir, que el investigador social, en la producción de conocimiento, para comprender no tenía que participar de la experiencia del otro y, por otro lado, debía abstenerse de valoraciones valorativas producto de su vivencia. Si bien es posible concordar con lo señalado por Weber, la dificultad emerge de algunas interpretaciones academicistas que sobre esto se ha hecho, las cuales han convertido dicha perspectiva en un modelo rígido e inamovible, que se traduce en la decimonónica disputa entre objetividad y subjetividad a la hora de investigar. En vez de ser pensado esto en términos de “tipo ideal” cómo el mismo sociólogo alemán propuso.

Ahora bien, dicha perspectiva se muestra problemática en varios sentidos. Considérese, verbigracia el análisis de los fenómenos de *montar/pasar* (trance-posesión) desde la interpretación más ortodoxa de la aseveración de Weber, ¿cómo comprender dichos fenómenos cuando no solo no se comparte la experiencia, sino que además, en muchas ocasiones, no se puede acceder a dichos espacios en donde tienen lugar tales ocasiones sociales, por no formar parte de la *communitas*? Pero, y ¿si el investigador pudiera incorporar dicha experiencia cambiaría algo en el proceso de comprensión, aun cuando, como señala la teoría y las narrativas de quienes acceden a estos estados modificados de conciencia, la persona no pudiera recordar nada después de haber sido *montado*? ¿Qué implica participar de la *communitas* en términos epistemológicos y éticos para el investigador? En conjunto, se sabe que nuestra subjetividad se transforma con la experiencia del campo y que en general no es inmutable. Pero suelen ocultarse los pormenores, como señala De Carvalho, los casos en que los investigadores de fenómenos de trance-posesión tienen experiencias extáticas suelen ser más frecuente de lo que se piensa. Esto con independencia de que después se decida o no hablar sobre esto en el trabajo escritural y “manteniéndose restringidos lamentablemente a la esfera de la vida privada de los estudiosos” ([1993] 2018, 105). Cuando reflexiono a este respecto, viene siempre a mi pensamiento la maravillosa narrativa de Maya Deren ([1953]1970) en el capítulo “The White Darkness”, en el que evidencia la tensión de dicha experiencia en la que confluye la fascinación y el terror de perder la agencia ante el potencial ingreso de una entidad trascendente.

Continúo con el asunto de la *neutralidad axiológica* o del *distanciamento nos/otros*. Es bien sabido por los investigadores de fenómenos religiosos —y de otros fenómenos—, que tal neutralidad no es posible. El investigador, al momento de afrontar el campo, no puede deshacerse de juicios valorativos, productos de su biografía misma, bien sean estos positivos o negativos, teóricos o prácticos. ¿Entonces qué hacer? Quizá, el modo de afrontar la dificultad que se presenta aquí, es la de hacer evidente para sí mismo y para las personas que nos colaboran y para la comunidad académica, cuáles son los vínculos, temores y deseos que le mueven como investigador, a realizar tal o cual estudio. Esto, es algo que debería tomar lugar al inicio y al final del proceso investigativo.

En relación con los cuestionamientos hechos líneas atrás, se levanta un problema no solamente epistemológico, sino de orden ético. Para indagar acerca del fenómeno religioso considero que es importante traspasar la frontera<sup>7</sup>, el cuándo, dónde y con quién, lo decide cada investigador,

---

[7] A pesar de que lo que se señala puede ser extrapolable a otros contextos de investigación que implica participar de las prácticas culturales de unos otros, es importante no olvidar que

no existe una metodología para llevar a cabo dicho proceso. ¿Supone esto un relativismo radical para la obtención de sus fines investigativos o la suspensión de su ética como investigador? La respuesta es no. Lo ético parte de la claridad en la relación que se traba entre el investigador y la comunidad con la que se trabaja y que nos colabora, en el uso que da a la información que se le brinda, en el respeto frente a lo que ve, escucha, hace y de aquello que le es permitido hablar o no, y esto es algo que va más allá de un simple consentimiento informado. De un modo u otro, es el problema del secreto. Es importante señalar que de acuerdo con los contextos y el tema que se investigue, existirán muchos aspectos que no habrán de ser consignados dentro de este “contrato social” y que en algunos casos confrontarán la responsabilidad ética del investigador (Du Toit 1980). Entonces, la pregunta que emerge es ¿por qué cruzar la línea que separa al investigador de los sujetos con quienes trabaja?

La mayor dificultad que tuve fue estudiar una religión que se basa en el secreto, en que si quieres conocer los procesos, debes atravesar por rituales de iniciación o ceremoniales que implican unas obligaciones unas responsabilidades éticas y espirituales, no solo con las entidades trascendentes con las que uno se familiariza sino además con toda una comunidad religiosa. El conocer los rituales implica de algún modo atravesar por estos y asumir la responsabilidad que conlleva. (Comunicación personal, Marina, antropóloga colombiana, 14 de mayo de 2023)

Para mí la dificultad era lo tabú de la temática, cuando hablaba con otras personas esta me decían, “ah brujería, eso es brujería”, eso genera un estigma sobre ti mismo como estudioso de esos temas. (Comunicación personal, Catalina, politóloga-antropóloga colombiana, 30 de mayo de 2023)

Aquí hay un tema de género que lo sentía por momentos, aunque estaba acompañada, estos son espacios muy masculinizados, en especial, el de los *babalawos*, incluso los espacios públicos para compartir, aunque las mujeres son importantes, pero navegar esas barreras en santería-ifá, esos límites es difícil. Ahora, estoy pensando que en el trabajo con los indígenas también se siente que hay espacios que son muy masculinizados [...]. (Comunicación personal, Alicia, psicóloga-antropóloga colombiana, 22 de julio de 2023)

La principal dificultad fue encontrar bibliografía sobre religiones afrocubanas, las iniciaciones hicieron parte del proceso de investigación y de profundización de las relaciones con mis interlocutores en campo, con los que

---

se está haciendo referencia, específicamente, al fenómeno religioso en unas condiciones de “normalidad” que no implican riesgo, transgresión o violación de los derechos humanos.

ya tenía relaciones previas [...]. Participar en algunos rituales hacía parte de mi relación con ellos, antes de pensar que ese podría ser un tema de investigación. Obviamente, en mi caso, recibir consagraciones me proporcionó un tipo de experiencia que fue fundamental para participar en un tipo de relación que de otro modo habría sido muy difícil [...] y sin el cual tal vez no habría llegado al nivel de comprensión que tengo en este momento sobre la visión de mundo, la lógica de pensamiento o la cosmología que está en la base de la práctica ritual de estas religiones y de la vivencia de la religión por parte de sus practicantes. (Comunicación personal, Rafael, antropólogo, colombiano, 14 de septiembre de 2023)

A la antropología y al antropólogo les son inherentes esa condición oscilante entre el adentro y el afuera, de liminalidad si se quiere. Es aquí en donde cobran sentido asuntos como el género, el secreto y la pertinencia o no a las comunidades de sentido sobre las que se desea indagar. El conocimiento sobre el otro se produce en el afuera pero también en el adentro de los sujetos con quienes trabaja, y al mismo tiempo en el afuera-adentro que se origina en la experiencia del investigador. La frontera que une y separa estos dos espacios conjuga el espacio-tiempo ideal de la experiencia antropológica en su encuentro con los otros y lo otro. Es decir, un tiempo-espacio que, en el caso de lo religioso, no se rige por una linealidad espaciotemporal sino en la que estas variables se presentan de manera simultánea afectando a la comunidad de sentido inmersa en una u otra práctica. Sin embargo, cuando se estudian religiones existe la sospecha, la preocupación permanente que deviene en acusación: el peregrino se ha convertido. Es el temor ante la disidencia del investigador social encarnada en el maravilloso personaje Fred Murdock en el etnógrafo de Borges (1974) con que se dio apertura a este texto. Sin embargo, al antropólogo de las religiones —y al antropólogo en general— le es propia esa condición de peregrino, muy cercana al modo como Danièle Hervieu-Léger (2003) conceptualiza a esta figura, una caracterizada por la itinerancia individual en la que establece trayectorias de identificación religiosa y al mismo tiempo, se encuentra permeada por la movilidad y la asociación temporal.

Entonces, subsiste un temor a la contaminación y a la pérdida de objetividad, como consecuencia de dicha exposición que supone el encuentro con el/lo otro. En este punto, el cuestionamiento que surge es ¿pérdida de la objetividad de quién y ante quién?, ¿qué es lo que se esconde ante la pretensión de objetividad? En cualquier caso, situaciones de esta índole van a terminar invalidando, en muchos casos, el conocimiento producido por el investigador y por sus colaboradores. Tal vez, si el investigador se parara sobre los hombros de otros “ancestros”, “los suyos” e hiciera uso, por ejemplo, de una referencia, su análisis adquiriría un sorprendente *status*

de realidad y objetividad. Sobre esto volveré en el siguiente apartado a propósito de la escritura académica.

Estas reflexiones propuestas, han sido discutidas dentro de la antropología de las religiones de inspiración afro, los cuestionamientos a traspasar la frontera y llegar a iniciarse, las preocupaciones por la importancia o no de trasgredir los límites se encuentra en las bases originarias del trabajo de campo dentro de escenarios religiosos (véase De Carvalho [1993] 2018, Deren [1953] 1970; Knott 1997; Marques 2022; Mason 2002; McCarthy 2005, 2001, 1987; Pearson 2002; Turner 1975; Vásquez 2013; Vogel, Da Silva Mello y Pessoa de Barros 1993). En estos investigadores y —en muchos otros que quedan por fuera—, especialmente, para las investigadoras se yerguen problemas adicionales. Entre otros, el género, el poder, lo étnico y el secreto son dinámicas a las que se deben enfrentar y que como se entenderá están atravesados también por condiciones de posibilidad histórica. Tanto el secreto como el género a los cuales me referiré tangencialmente en las líneas anteriores adquirieron igual importancia para quienes investigan como para las personas o comunidades con las que se colabora. Aquí se produce un juego de *re-velamientos*, tanto podemos o no decir de lo que vemos —igual que Murdock— o tanto nos pueden o no hablar si estamos afuera o adentro.

Tal vez, para muchos estudiosos estas puedan resultar especulaciones nada originales ni exclusivas de los investigadores de fenómenos religiosos —ante lo cual no me interesa objetar—, sin embargo, podría pensar que lo “innovador” parte del contexto que he delineado al inicio, el que atañe al caso colombiano y la emergencia reciente de estas religiones de la diáspora en nuestro país. Y quizás, para otros países en los que hasta ahora están adquiriendo presencia estas prácticas y en cuyos lugares puedan también estar formándose jóvenes investigadores. En este sentido, habría de señalar que hablo de manera específica dentro del contexto nacional, sin embargo podría afirmar que esto es algo extensivo a otras academias latinoamericanas que buscan posicionarse frente a las norteamericanas o europeas. El contraste frente a la rigidez de estas academias podrían ofrecerlo el caso brasileño o el cubano. Sería importante señalar por ejemplo, que muchos de los investigadores de la Casa del Caribe en Santiago de Cuba se encuentran iniciados y/o participan activamente de los escenarios religiosos, lo cual les ha permitido producir trabajos relevantes como los realizados por el etnólogo ya fallecido, Joel James Figarola (2012, 2006, 2001; James, Millet y Alarcón 1998) y en el caso brasileño podría indicarse también los estudios realizados por Vagner Gonçalves da Silva (2005, 2000) y el trabajo realizado desde el Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras (CERNe) (véase Oliveira 2016).

Aunque desde la academia se niegue permanentemente, existe todavía una tendencia de origen positivista, que opone subjetividad/objetividad, cuerpo/mente, creencia/ciencia, oralidad/escritura, fe/razón, observación/participación y que se mueve dentro de dicotomías que poco o nada tienen que ver con el mundo fenoménico que habitamos. Cuando se estudia el fenómeno religioso y lo ritual, es inevitable substraerse a la participación. Además, qué clase de conocimiento produciría el antropólogo que no se permite ser “contaminado” y, de este modo, cuestionar sus categorías y visión de mundo o mejor de habitar otros mundos. Si la cuestión es, que hasta la simple observación lo hace partícipe y, al hacerlo, lo sitúa en una posición de liminalidad, de indeterminación contaminante que va a producir inscripciones, marcas en la identidad y subjetividad de él/ella como investigador/a, en su intento de comprensión e interpretación de la dinámica religiosa. Y esto va a estar surcado por la paradoja y contradicción propias de estos sistemas de referencia, que no responden a lógicas formales ni a miradas esencialistas. Empero, una reacción defensiva por parte del antropólogo va a irrumpir frente a la posible erosión de sus categorías de análisis, las cuales han sido prefijadas con anterioridad al campo. Y en esto, lo que señala Mary Douglas para la relación ritual-contaminación-pureza resulta contundente:

La paradoja final de la búsqueda de la pureza reside en su intento de obligar a la experiencia a que entre dentro de las categorías lógicas de la no contradicción. Pero la experiencia no es fácil de manejar y quienes lo intentan se ven inmersos en contradicción. ([1966] 2001, 163).

Entonces, para el investigador surge una doble condición liminal, en la que inmerso en lo ritual, partícipe-observador cruza la frontera, espacio de encuentro y desencuentro, en la que, aunque intervenga, siempre es el “otro” para los miembros de la comunidad de sentido a la que concurre. Aunque se le acoja en su seno, nunca será “nativo”, ese es un acto del creer antropológico, creer que se es el otro por una suerte de mimesis o por un acto transubstanciador operado por un demiurgo (véase Augé 2007). Adicionalmente, como señala Lambek (2013), la imposibilidad del llegar a ser nativo reside en el hecho simple de que nos enfrentamos con múltiples nativos. Pese a estos hechos de facto, los de que la posición del antropólogo es siempre de exterioridad, el haber cruzado implica que sobre ella o él se cierna una mirada suspicaz, por parte de la otra comunidad que integra, la de la academia, ¿cómo el antropólogo ha adquirido tal grado de mimesis?, se preguntan, y con ello, surge y se perpetúa un pensamiento lleno de candidez, pero decididamente colonial.

Junto con el temor a la “conversión”, subyace la idea de que el an-

tropólogo ha engañado a la comunidad para obtener los datos y con esto, al mismo tiempo, se infantiliza a la comunidad de estudio que parecería sucumbir ante la *incantatio* ejercida por el antropólogo, esta idea de la estrategia antropológica ayuda a entender un poco más el porqué de la sospecha sobre el conocimiento producido en campo<sup>8</sup>. Más aún, la demanda académica, antes enunciada, de separar la voz propia de la voz del otro, no tiene que ver solamente con una cuestión aparentemente “necesaria” en la producción de conocimiento, sino con la idea de que la voz del otro no posee el peso suficiente que otorga la racionalidad científica, y esto es algo claro dentro de los estudios de los fenómenos religiosos, aunque no les es exclusivo. Si se acepta que la academia sigue procediendo por antiguas dicotomías, herencia de una mirada positivista, a lo que asistimos es al caduco enfrentamiento entre creencia y verdad o, lo mismo, entre religión y ciencia (véase Goldman 2006; Goldman y Meza 2023). De este modo, dicha tensión vale para que en algunos casos se despoje al antropólogo de las religiones de su condición misma y se le otorgue una nueva: la de converso, y por esa vía se invalida el conocimiento que produce y se lo restituye a una condición de liminalidad.

Ejemplificaré lo anterior, y esto con seguridad, le resultará de una increíble familiaridad a más de un estudioso, hace más de una década tras terminar la tesis de sociología sobre misas católicas afrocolombianas (Castro 2005), un reconocido antropólogo y amigo por ese entonces, distinguido dentro de los estudios afrocolombianos leyó el texto, y una de las críticas que me hizo en una conversación informal, fue la de que en ciertos pasajes parecía no haber claridad de si era mi voz o la de la comunidad con la que trabajaba, que me faltaba ser más crítico con respecto a los argumentos de ellos y los míos. Aunque en efecto, su llamado de atención era pertinente, nunca me pidió, y nunca ha sucedido hasta el momento, que se me pida separar la voz, —y quizás en ese primer ejercicio de escritura esto era más marcado—, verbigracia, de las de Le Breton, Durkheim o Weber, por señalar algunos autores que utilicé en ese momento. ¿Existen entonces juegos de escritura miméticos más válidos unos que otros?

¿Había sucumbido a una suerte de conversión activista-religiosa-étnica? Mi respuesta ante la sugerente apreciación fue la siguiente, en efecto podía haber sido más crítico en ese momento, sin embargo, en buena medida había elementos del discurso de la comunidad con la que trabajaba que me parecían más que certeros. Pero más allá de esto, en

---

[8] Por supuesto, la sospecha no se produce exclusivamente desde la academia sobre los investigadores, este recelo también nos es expresado muchas veces por parte de los mismos religiosos cuando nos presentamos en calidad de interesados en estudiar o aprender sobre las prácticas religiosas afro —prevención que en general se manifiesta sobre cualquier persona que frecuente un *ilé, terreiro* o *hounfort*— (véase Marques 2022).

mi contraargumento, apunté algo de un profundo pragmatismo, que por supuesto no era desconocido ni para la comunidad académica, ni para los interlocutores con quienes he trabajado desde entonces. Esto era que como investigador del fenómeno me estaba abriendo paso en un escenario nuevo, y que, en este sentido, no solo estaba interesado en aprobar con una nota sobresaliente y recibir un título, sino también en mantener a futuro las relaciones y un espacio de trabajo que me permitiera continuar indagando sobre estos procesos que iniciaban en la capital y en el país. Lo que no respondí en ese momento, es que quizás no separaba mi voz porque, en efecto, concordaba con los misioneros y personas de las fundaciones, quienes hacían un esfuerzo por realizar una aproximación colaborativa y formativa a las comunidades de base. Al igual que ellos, yo estaba intentado hacer una *antropología-sociología colaborativa* y *no extractiva* —nociones que para ese momento no estaban en mi vocabulario — y de ahí mi trabajo como miembro activo de la Pastoral Afro de Bogotá, filiación que aún permanece activa. Tal manera de aproximarme, la he aplicado a lo largo de estos años en el encuentro con otros sistemas religiosos y comunidades a las que me he acercado. Esto me ha permitido ser crítico de cara a lo que hago dentro y fuera de la academia en los momentos que se requiere, así como un posicionamiento dentro del campo, que a su vez ha posibilitado espacios de investigación para los jóvenes académicos interesados en estos temas.

En este punto, es importante aclarar —en aras de ser coherente con lo que intento argumentar— el lugar de enunciación que atraviesa este texto y muchos otros de los que escribí posterior a 2012. Desde 2005 el estudio que realicé sobre los sistemas de inspiración afro tuvieron dos momentos, el primero fue el periodo 2005-2011, en el que mi participación aunque activa dentro de los distintos escenarios religiosos —en los que se me permitía estar— estaba restringido por mi carencia de consagraciones e iniciaciones. El segundo comenzó en 2012, momento desde el que empecé a recibir consagraciones e iniciaciones en espiritismo cruzao, santería-ifá, palo monte (variante briyumba) y vodou cubano. En esta última etapa se me autorizó a participar de modo mucho más intenso y mis interlocutores me brindaban explicaciones más profundas en lo que concernía a la parafernalia ritual. En adición, esto me significó un entendimiento no solo a través de lo etnográfico y lo narrativo sino por medio de la experiencia, una experiencia atravesada por emociones, sensaciones que indefectiblemente se reflejarían en la escritura y pienso que en una comprensión más amplia y siempre crítica de los fenómenos analizados.

El trabajo del antropólogo —su oscilante condición de habitar el adentro-afuera en simultánea— hace emerger a un personaje paradójico similar, si se quiere, al dios Jano dentro de la mitología griega o de acuerdo con el contexto sobre el que aquí se analiza a las divinidades de la santería



cubana Echú-Elegguá o a las divinidades Papa Legba-Kalfou en el vodou haitiano. Por esta vía:

Aun si las dos mitades de esa criatura esquizofrénica, la del observador-participante son analíticamente separables, en la práctica estamos definidos por una innegable posición que nos compromete con una cierta forma de actuar, la cual se retroalimenta en el tipo de cosas que la gente nos deja saber. (Beattie 1999 80)<sup>9</sup>

Lo que aquí se señala remite a una discusión de tintes decimonónicos, que desde las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas se encaró con la llamada reflexividad, en ello la antropología jugó un papel fundamental (Hidalgo 2006). Dicha noción fue asumida y pensada de maneras diferentes desde los años sesenta, a la par que se habló de una “crisis de la representación”. Ello conllevó a pensar el estudio de sociedades diferentes a la nuestra como un ejercicio, en últimas, de reflexión volcado sobre el antropólogo mismo y sobre su sociedad (Marcus y Fischer 2000).

Estas tensiones que se alzan y que se han intentado subrayar hasta aquí, seguirán siendo afrontadas por el investigador al momento de plasmar lo visto y lo aprendido en el campo sobre la desafiante hoja en blanco, un escrito final que tendrá como soporte lo leído, las notas de campo, los modos de recordar y los diferentes modos de archivar la experiencia que se hayan utilizado.

## **ESCRITURA: LA FIGURA MÍSTICA DE LA TERCERA PERSONA**

Sí el investigador llegó a este punto —y el lector— en el cual ha sorteado las dificultades iniciales de una asesoría investigativa no siempre idónea, en cuyo proceso puede haber sido poco alentado y ha sorteado adicionalmente el ir y venir desafiante del campo. Entonces, se encontrará con un reto más que tiene que ver con el de escribir el informe final, la tesis o el artículo —como se estila en la última década—, un cierre diríase casi cíclico ya que comenzó con la escritura de un proyecto de investigación. A esta altura, el estudioso para poder atravesar el *ritual de paso* cuasi final, —la sustentación y obtención del título—, deberá demostrar que conoce ampliamente la literatura académica. En relación con esto, —de cómo entiendo que toma lugar este proceso tortuoso para muchos—, me vienen a la memoria, dos maravillosas citas que usaré a riesgo de ser contradictorio con lo que trato de enunciar y a riesgo de hacer entrar en contradicción a sus autores.

---

[9] Esta traducción y la de otros pasajes de textos diferentes al español son traducciones libres del autor.

La primera de ellas de Gilles Deleuze de su libro *Conversaciones*:

La historia de la filosofía ejerce, en el seno de la filosofía, una evidente función represiva, es el Edipo propiamente filosófico: “No osarás hablar en tu propio nombre hasta que no hayas leído esto y aquello, y esto sobre aquello y aquello sobre esto”. (1996, 7-8)

La segunda de Michelle de Certeau en *La invención de lo cotidiano*:

La cita será pues el arma absoluta del hacer creer. Porque apuesta a lo que el otro supuestamente cree; es pues el medio a través del cual se insituye algo “real”. Citar al otro en su favor es, por tanto, hacer creíbles los simulacros producidos en un sitio particular. (2000, 203)

Es decir, el paso inicial de este cierre empieza con una suerte de pararse en los hombros de quienes le han precedido, el aspirante deviene en una suerte de ventrílocuo y de este simulacro dependerá que su voz deje de ser inaudible. No obstante, la voz del aspirante vaciada en lenguaje escrito, enfrentará el cuestionamiento por el lugar desde donde enuncia como investigador de problemas religiosos y ante lo cual se le planteará la relevancia de mantener una escritura aséptica. Emerge en dicha exhortación, un pensamiento místico que refleja un temor numinoso en frente de la escritura en primera persona, como si una escritura en segunda o tercera voz lo salvara de hacerlo, al fin y al cabo, en primera. Nuevamente, aparece una de las grandes metáforas de la antropología, la del ‘ojo vigilante’, una suerte de figura, magníficamente, encarnada en la noción de “gran hermano” del famoso libro *1984* de George Orwell. Solamente que en este punto, el ojo se hace mano para dar vida al texto, pero no es cualquier mano, es la de la entidad mística: la de la tercera persona. Y de este modo, en medio de dicha asepsia, trasladada del campo al buró, lo que tiene lugar es una condición increíblemente cómoda para el antropólogo, porque el “creer” que está investido de objetividad, le otorga una suerte de inmunidad ética. Finalmente, él no es responsable de su decir-hacer inherente al oficio del investigador. ¿Cómo habría de serlo, si se cree, se ve y se siente como no contaminado, como un no-sujeto del mismo campo que investiga?

La escritura como acto concluyente de cualquier investigación supone una increíble dificultad, no solo es el juego aséptico de la utilización del yo, nosotros, ellos, para afirmar tal o cual cosa, en el que se resguarda el distanciamiento y que en temas religiosos como dice Marcio Goldman, al parecer, “el verbo creer se conjuga siempre como ‘yo sé, tú piensas, él cree [...]’ (Bacchiddu y Di Giminiani 2015, 325). Esta maniobra es también la negación temporal de *coetaneidad* (*coevalness*), o sea, es desmentir el haber compartido el mismo espacio-tiempo con ese otro, a pesar de que

fenomenológicamente el análisis sociocultural implica el relacionamiento intersubjetivo. Para Johannes Fabian (2002), esto es algo particularmente claro y problemático, al realizar estudios dentro de sistemas culturales o religiosos que conciben la existencia y presencia efectiva de ancestros, muertos, divinidades, asuntos contrarios a lo que dictan los cánones de la racionalidad científica occidental u occidentalizada, y ante los cuales, el investigador se ve compelido a negar cualquier tipo de coetaneidad en la escritura para no invalidar su análisis. Pero en el fondo, —como afirma este mismo autor—, “estoy tentado a decir que el antropólogo occidental debe estar [sentirse] embrujado por los ‘caprichosos ancestros’ africanos tanto como el antropólogo africano está ‘atemorizado’ por Malinovsky, Evans-Pritchard [...]” (2002, 35).

Como insinué antes —a partir de un ejemplo personal—, al investigador no suele instársele a separar su voz de la de sus ancestros académicos, puede haber tensiones porque se considere que ciertas aproximaciones teórica-metodológicas y conceptuales pueden resultar superadas. No obstante, sí se le reclama distanciamiento de sus colaboradores-interlocutores con quienes ha cocreado el saber producido y sí se le pide que escinda su voz de la de ellos.

Así, en la enseñanza y aprendizaje, la pretensión de eliminar la subjetividad, la primera persona, la experiencia de quien investiga e intentar producir un texto aséptico entiéndase “objetivo”, trae como consecuencia la ocultación de cómo se ha dado ese proceso de producción de conocimiento en el encuentro con los otros (véase Watson 1999). De este modo, el texto producido al final, aparece como un acto de creación demiúrgica, *en un principio, cuando el antropólogo-etnógrafo creó el campo todo era confusión y tinieblas. Dijo el antropólogo-etnógrafo: haya conceptos, escritura, entonces hubo texto, orden... y vio que era bueno...* El problema de la secrecía en torno al *cómo metodológico*, que no es lo mismo que la metodología (herramientas, técnicas o enfoques), sino cómo el investigador se presenta ante la comunidad, en calidad de qué, el modo como teje las relaciones con sus colaboradores, las incógnitas en frente de si tiene la autorización —más allá de los consentimientos informados— de los miembros de una comunidad para re-producir lo que ha visto y escuchado, deviene siempre en un problema ético.

Cuando se investiga y se adelanta el proceso de escritura —así sea el del diario de campo—, no se puede o debe intentar anular la subjetividad, nuestras historias de vida contribuyen de un modo u otro a la perspectiva que se crea de la experiencia de las personas con los que trabajamos. La objetividad dista de anular al sujeto que hace campo, por el contrario objetivar, consistiría en hacer evidente nuestra subjetividad, esto es, nuestras preferencias, hostilidades, temores o fortalezas. En últimas, es esclarecer

el lugar desde donde nos situamos y enunciamos el mundo. Por ejemplo, piénsese en los fenómenos de trance-posesión (*montar-pasar*) dentro de las religiones de inspiración afro, cuan diferente puede resultar la escritura sobre estas experiencias si existe una prevención —por parte del investigador— de carácter judeocristiano en el que estas experiencias son tamizadas por espectro de lo demoníaco —y en general todo el sistema de referencia—, o si se considera que dichos estados modificados de conciencia encierran siempre algún tipo de patología física o mental. Uno más, ¿sería lo mismo trabajar sobre relaciones de género dentro de la religión cuando se ha sido discriminado por este hecho o cuando en su cotidianidad la persona ha sido aceptada sin prejuicio alguno? ¿Qué clase de interpretación y qué tipo de escritura se produciría en uno u otro caso?

De manera inseparable a este cómo metodológico —que signa a su vez la escritura— se encuentra lo teórico y lo conceptual. Entonces, ¿quién o qué determina el uso de uno u otro modelo teórico-metodológico y conceptual en el campo y posterior a este? ¿Es el profesor, el investigador, el evaluador o el campo mismo quien marca el camino a seguir? Estoy convencido de que la decisión parte del investigador, de la clase de información que pretende recolectar, pero tal decisión procede de la confrontación de sus categorías con el campo. De tal manera el campo le “hablará” y si quien investiga está dispuesto a “escuchar”, le indicara si los supuestos forjados en la consolidación del proyecto de investigación son adecuados para interpretar lo que está encontrando, asimismo, será el campo el que le señalará también el cómo metodológico. En caso de que suceda que lo teórico-metodológico y conceptual se deshaga o resulte insuficiente—y sucederá—, este hará emerger nuevas categorías, teorías y metodologías. Deberíamos sospechar que no fuera así (véase Peirano 2021).

El problema no es aplicar tal o cual modelo, el *quid* es que dicho modelo se acerque en mayor o menor medida al fenómeno estudiado. Quizás, esto que se discute adquiriera un poco más de claridad con los siguientes ejemplos, tiempo atrás cuando analizaba la noción de *trabajo* dentro de las religiones afrocubanas en Bogotá, en un texto que se titularía “Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo...” (Castro 2011), surgieron desacuerdos y críticas con otros investigadores. En breve, la controversia radicaba en la utilización de las nociones de *ley de contacto* (magia contaminante) y *ley de semejanza* (magia imitativa u homeopática) empleadas por James Frazer en su famoso texto *La rama dorada* ([1890, 1922]1981), lo que se me cuestionaba, era el traer una categoría poco actualizada —o en desuso— a un contexto muy diferente del señalado por el antropólogo y epistemólogo escocés. El contraargumento, sencillo en su formulación, fue que mis *interlocutores* —antes que mis informantes— (Cardoso de Oliveira 1996) sin tener ninguna formación antropológica u académica describían,

mejor, significaban la noción de *trabajo* y *obra* en palabras semejantes, a las categorías empleadas por Frazer un siglo y cuarto atrás. Este caso “anecdótico”, como se me dijo años después cuando lo traía a colación como una crítica a la capacidad de percepción y enseñanza académica, en efecto, dista de ser algo exclusivo de los estudios sobre religiones, de hecho, no lo es de la investigación en ciencias sociales o humanas. Pero, la razón, por la cual es invocado, es en virtud, precisamente, de que me permite ejemplificar. Otra anécdota, esta respecta a la que fue mi escogencia en materia, por un lado, del tema de investigación doctoral y, por otro, a algunos contenidos e intentos de conceptualización que durante este proceso realicé. Como señalé al comienzo de estas páginas, el estudio apuntaba a entender las experiencias de pasar/montar (trance-posesión) como fenómenos diaspóricos (véase Castro 2022a). Esta idea no surgió de ninguna lectura previa en la elaboración del estado del arte porque, entre otras cosas, no había análisis que fueran en esta vía, ni de discusiones en medio de los seminarios de formación. Esta comprensión surgió porque un colectivo de personas pertenecientes a fundaciones culturales afrocolombianas insistían en que ellos y sus ancestros estaban en diáspora<sup>10</sup>, así que en medio de las conversaciones con ellos y de la participación de los escenarios rituales que se producían, vino la “inspiración” de que quizás se podían considerar estas experiencias como diaspóricas. En ese momento, en la fundamentación, sí adquirió un lugar de relevancia la teoría producida alrededor de los fenómenos de trance-posesión y lo escrito sobre diáspora<sup>11</sup>.

Por último, en el caso de los fenómenos religiosos afro —y de los estudios de religión en general—, habría que poner en consideración un argumento más, sobre el cual no existen soluciones definitivas y es la necesidad de repensar el uso de ciertos conceptos como religión, religioso, creyente, posesión, sagrado, profano, brujería, animismo, religiones afrodiaspóricas, religiones de la diáspora, religiones afro, religiones de matriz africana, religiones de inspiración afro, entre otros. Nuevamente, qué hacer con estos conceptos que a menudo se señalan por parte de los investigadores como insuficientes o imprecisos. En ese sentido, me gustaría sugerir algunos pocos trabajos como los de Bernand y Gruzinski (1992), Bird-David *et al* (2019), Boddy (1994), Hervieu-Léger (2005), Hinnells (1997), Johnson (2007) y McLoughlin (2007) que han discurrido alrededor de estas conceptualizaciones y que si bien sus análisis no siempre llegan a buen punto, en

---

[10] Asunto sobre el que si existía una abundante literatura.

[11] Un tiempo después de dar inicio de lleno a la investigación, me encontré con un texto de Solimar Otero que hacía un guiño al argumento que comenzaba. El texto de Otero (2007) consideraba la producción de memoria por medio de la posesión espiritual en las religiones afrocaribeñas y los modos en que el interrelacionamiento ritual-religión se manifestaba en la producción literaria de los escritores cubanos Guillermo Cabrea Infante y Zoé Valdés.

la medida en que, desde la academia siempre existe un “pero”, no obstante, resultan aportes interesantes y proporcionan puntos de partida para la inmersión de investigaciones de este tipo. Estas disquisiciones poseen relevancia para quienes comienzan su trayectoria investigativa o para quienes hemos estado trabajando durante mucho tiempo y hemos podido naturalizar o acomodarnos de manera plácida y acrítica en el empleo de uno u otro concepto o noción. De todas formas, en un intento por guardar coherencia con lo argumentado, insistiría en que es el campo el que ofrece las respuestas y que el investigador no puede proceder por cuenta propia, ni ceder por presión de la comunidad académica o de sus interlocutores al uso de una u otra fórmula teórica-metodológica y conceptual.

### A MODO DE CONCLUSIONES: UNA FIRME CREENCIA

El texto comenzó con dos figuras utilizadas por Danièle Hervieu-Léger (2003) las del *peregrino* y el *convertido* para trazar los movimientos de los practicantes religiosos en el mundo contemporáneo, con estas se quiso poner en evidencia la tensión permanente que habitan los investigadores del fenómeno religioso afro, asunto que, como señalé, podría servir para pensar a otros estudiosos que trabajan sobre estas dinámicas sociales. Asimismo, tales nociones utilizadas para la investigación de prácticas religiosas son válidas para pensar nuestro quehacer, en la medida en que remiten a la fluidez y a la porosidad que se afronta cuando se investiga sobre dinámicas religiosas, el peregrino y el convertido no son esencias estáticas, ambas de un modo u otro se encuentran en movimiento permanente y en ellas se condensa la búsqueda de unas explicaciones ordenadoras y consistentes sobre el mundo. El antropólogo-sociólogo —al igual que el religioso— es un “buscador espiritual”, especialmente al comienzo de su trayectoria investigativa, si bien posee toda una armazón conceptual que le sirve para moverse en su campo, siempre está a la búsqueda de respuestas, por lo menos transitorias, que le permitan una estabilidad argumental de lo que estudia. La conversión académica o religiosa es voluntaria y, en esa medida, pese a que pueda pensarse que en esta se cristaliza una quietud inamovible, no necesariamente es así. Por el contrario, conversión-peregrinaje son procesos en constante movimiento, como investigadores siempre podemos cruzar y retornar, ser participantes *outsider-insider* y si bien he afirmado —y afirmo— que es importante traspasar la frontera y arriesgarse a ser contaminados, esto depende, como dije antes, de lo que se investiga y estriba en una decisión del investigador. El resultado en uno u otro caso serán diferentes, no mejores, no peores, serán solo eso: diferentes. Lo que importa siempre es establecer con claridad el lugar desde donde enunciamos una u otra cosa sobre el mundo.

Más allá de las dificultades teórico-metodológicas, éticas y prácticas que debe afrontar el antropólogo de las religiones de inspiración afro en el país, habría que decir que este se presenta como un campo fértil de investigación. En el que falta rastrear a profundidad las dinámicas de estos sistemas de referencia en las distintas urbes y zonas rurales, los modos en los que se recrean y articulan con prácticas tradicionales afrocolombianas, indígenas, católicas y otras experiencias. De igual modo, que se hace necesario pensar en las transformaciones que sufren las religiones afroamericanas en sus posteriores diásporas trans-locales, los cruces que se presentan entre estas, porque es indudable que una vez que se instalan dichos sistemas adquieren dinámicas propias. A pesar de que se trate de preservar una tradición, la reinención de la misma es inevitable.

Finalmente, insistiría en decir que emerge de mi pensar la firme creencia, —y soy consciente de la frase— en que el estudio del fenómeno religioso surge como un dispositivo diferente de entender las dinámicas socioculturales. Y en este caso particular, lo afro-religioso ofrece otros modos de repensar la dinámica nacional por fuera de los marcos tradicionales. Estos sistemas trascienden la escena ritual para interferir en la cotidianidad de las personas, en la formación de identidades individuales y comunitarias, al punto de generar mecanismos de empoderamiento que en algunos casos alcanzan visos políticos; se convierten en dispositivos de afrontamiento del malestar en frente de las distintas clases de violencia; al mismo tiempo, que pueden distanciarse de la idea de convertirse en cohesionadores y reparadores sociales y ubicarse en el lugar de posibilitadores de ruptura y malestar. En ese sentido, la invitación es a considerar que lo religioso no debe seguir siendo pensado como un fenómeno epifenoménico. Por el contrario, lo que muestra la multiplicidad emergente de estos otros sistemas de referencia, son su capacidad de afectar las distintas esferas de la sociedad, su profunda permanencia en la vida pública y, de ahí, su lugar preponderante para la comprensión de la condición humana en el mundo contemporáneo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arango Hincapié, Sebastián. 2018. “¡Soy aché! Historias de vida para comprender la devoción a los orichas en la santería cubana o regla ocha en Medellín”. Tesis de maestría, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/10244>

Bacchiddu, Giovanna y Piergiorgio di Giminiani. 2015. “Entrevista con Marcio Goldman, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 10 (3): 317-329.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62343194002>

Beatty, Andrew. 1999. "On ethnographic Experience". En *Being There. Field Work in Anthropology*, editado por C. W. Watson, 74-97. Londres: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs9h3.7>

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. 1992. *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Bird-David, Nurit, Eduardo Viveiros de Castro, Alf Hornborg, Laura Rival, Alan Sandstorm, Gísli Pálsson, y Tim Ingold. 2019. "Animismo revisitado: pessoa, meio ambiente e epistemologia relacional". *Debates do NER* 1 (35): 93-171. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.95698>

Boddy, Janice. 1994. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality". *Annual Review of Anthropology* 23: 407-434. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.002203>

Borges, Jorge Luis. 1974. "El etnógrafo". En *Jorge Luis Borges obras completas 1923-1972*, editado por Carlos Frías, 989-990. Buenos Aires: Emecé Editores.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1996. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever". *Revista de Antropologia*, 39 (1): 13-37. <https://www.jstor.org/stable/41616179>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2022b. "Habitar mundos humanos-no-humanos en el complejo santería-ifá: relacionamientos medioambientales y flujos diaspóricos Colombia-Cuba-México". *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales* 3: 112-155. <https://doi.org/10.53010/nys3.06>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2022a. *Trance-poseión en Colombia. Manifestaciones diaspóricas en las religiones de inspiración afro*. Bogotá: Lasirén Editora.

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2017. "Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en Cali (Colombia)". *Chungara. Revista de Antropología Chilena* 49 (1): 133-142. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000009>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2016b. "Reglas de palo, reglas de muerto: reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña". *Revista Brasileira do Caribe* 17 (33): 115-134. <http://periodicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/6145/3689>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2016a. "Entre usuarios y creyentes: itinerarios bogotanos dentro de las religiones afrocubanas". *Mitológicas* 31: 21-40. <https://www.redalyc.org/pdf/146/14649178002.pdf>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2011. "Arrear el muerto: sobre las nociones de *trabajo*, en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá".



*Maguare* 25 (2): 89-119. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/29889>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 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, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/8185>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2009. “Con licencia de Zarabanda’: violencia y ritual en el palo monte en Bogotá”. *Scripta Ethnologica* 31: 33-48. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14815616003>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2008. “Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 6: 133-151. <https://doi.org/10.7440/antipoda6.2008.07>

Castro Ramírez, Luis Carlos. 2005. “Cuerpos, espacios de encuentros y desencuentros: misas afrocolombianas en Bogotá”. Trabajo de grado, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. [https://www.academia.edu/365037/Cuerpos\\_espacios\\_de\\_encuentros\\_y\\_desencuentros\\_misas\\_afrocolombianas\\_en\\_Bogot%C3%A1](https://www.academia.edu/365037/Cuerpos_espacios_de_encuentros_y_desencuentros_misas_afrocolombianas_en_Bogot%C3%A1)

Castro Ramírez, Luis Carlos y Katerina Kerestetzi. 2021. “Des dieux complices des narcos? Religions afrocaribéennes et activités illicites en Colombie”. *Terrain* 74 : 60-83. <https://doi.org/10.4000/terrain.21181>

Cros Sandoval, Mercedes. 2006. *Worldview, the Orichas, and Santería. Africa to Cuba and Beyond*. Gainesville: University Press of Florida.

De Carvalho, José Jorge. (1993) 2018. “Antropologia: saber académico e experiência iniciática”. *Anuário Antropológico* 15 (1): 91-107. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6443>

De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano*. Ciudad México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C.

Deleuze, Gilles. 1996. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.

Deren, Maya. (1953) 1970. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: McPherson.

Desmangles, Leslie, Stephen Glazier y Joseph Murphy. 2003. “Religion in the Caribbean”. En *Understanding the Contemporary Caribbean*, editado por Richard Hilmman y Thomas D’Agostino, 263-304. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Douglas, Mary. (1966) 2001. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.

Du Toit, Brian. 1980. “Ethics, Informed Consent and Fieldwork”. *Journal of Anthropological Research* 36 (3): 274-286. <https://doi.org/10.1086/jar.36.3.3629524>

Fabian, Johannes. 2002. *Time and the Other. How Anthropologist Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

Frazer, James. (1890-1922) 1981. *La rama dorada. Magia y religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Goldman, Marcio y Luis Meza Álvarez. 2023. “Levar a sério a rede de vínculos cósmicos das religiões de matriz africana: entrevista com Marcio Goldman”. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales* 6: 170-192. <https://doi.org/10.53010/nys6.06>

Goldman, Marcio. 2006. “Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica”, *Etnográfica* 10 (1): 159-173. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3012>

Hervieu-Léger, Danièle. 2005. *La religión, hilo de memoria*. Traducido por Maite Solana. Barcelona : Herder Editorial S. L.

Hervieu-Léger, Danièle. 2003. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.

Hidalgo, Cecilia. 2006. “Reflexividades”. *Cuadernos de antropología social* 23: 45-56. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4419>

Hinnells, John R. 1997. “The Study of Diaspora Religion. En *A New Handbook of Living Religions*, editado por John Hinnells, 682-690. Oxford: Blackwell Publishing

James Figarola, Joel. 2012. *Cuba la gran nganga: algunas prácticas de la brujería*. La Habana: Editorial José Martí.

James Figarola, Joel. 2006. *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

James Figarola, Joel. 2001. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana: Ediciones Unión.

James Figarola, Joel, Millet, José y Alarcón, Alexis. 1998. *El Vodú en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Johnson, Paul Christopher. 2007. *Diaspora Conversions. Black Carib Religion and the Recovery Africa*. Berkeley: University of California Press.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz. 2014. *Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. Ciudad México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Universidad Veracruzana; El Colegio de Michoacán; Publicaciones de la Casa Chata.

Knott. Kim. 1997. “Insider/Outsider Perspectives. En *A New Handbook of Living Religions*, editado por John Hinnells, 243-258. Oxford: Blackwell Publishing.

Lambek, Michael. 2013. "What is 'Religion' for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to 'Religion'?" En *A Companion to Anthropology of Religion*, editado por Janice Boddy y Michel Lambek, 1-32. Malden: Wiley.

Marcus, George y Michael Fischer. 2000. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Marques, Lucas. 2022. "Learning to Learn in Candomblé: Notes on Paths, Knowledge, and the 'Education of Distraction'". *Religion* 52 (1): 122-137. <https://doi-org.ezproxy.uniandes.edu.co/10.1080/0048721X.2021.2011087>

Mason, Michael Atwood. 2002. *Living Santería. Rituals and Experience in an Afro-Cuban Religion*. Washington: Smithsonian Books.

McCarthy Brown, Karen. 2005. "Writing about 'The Other'". En *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, editado por Russell McCutcheon, 350-353. Londres: The Bath Press.

McCarthy Brown, Karen. 2001. *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press.

McCarthy Brown, Karen. 1987. "Plenty Confidence in my Self. The Initiation of a White Woman Scholar into Haitian Vodou". *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1): 67-76. <http://www.jstor.org/stable/25002057>

Mcloughlin, Seán. 2007. "Migration, Diaspora and Transnationalism. Transformations of Religion and Culture in a Globalising Age". En *The Routledge Companion to the Study of Religion*, editado por John Hinnells, 526-549. Londres: Routledge Tylor & Francis Group.

Meza Álvarez, Luis. 2021. "Religiões afro-cubanas na Colômbia. Abordagens e explorações possíveis". *Religare* 18 (1): 107-136. <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/59598>

Meza Álvarez, Luis. Guillermo. 2019. "No Ilé Oggún e Yemayá: religiões afro-cubanas, redes e tramas espirituais em Bogotá, Colômbia". Tesis doctoral, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro [http://www.abant.org.br/files/20220419\\_625f10b6b6166.pdf](http://www.abant.org.br/files/20220419_625f10b6b6166.pdf)

Montoya Bonilla, Sol. 2011. *Fazendo, olandho, adaptando. Il' r Obá Sileké: candomblé brasileiro en Berlín*. Marburgo: Curupira.

Oliveira, Rosenilton Silva da. 2016. "Do antropólogo, a sua magia: entrevista com Vagner Gonçalves Da Silva". *Revista de Ciências Sociais-Política & Trabalho* 44: 321-334. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/29897>

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

- Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/handle/1992/16518?show=full>  
Ortiz Martínez, María José y Luis Carlos Castro  
Ramírez. 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. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/53312>
- Orwell, George. 1983. 1984. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Otero, Solimar. 2007. “Spirit Possession, Havana, and the Night Listening and Ritual in Cuban Fiction”. *Western Folklore* 66 (1-2): 45-73. <http://www.jstor.org/stable/25474845>
- Packer, Martin y Tibaduiza Silvia. 2012. “A Concrete Psychological Investigation of Ifá Divination”. *Revista Colombiana de Psicología* 21 (2): 355-371. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/28119>
- Pearson, Jo. 2002. “Going Native in Reverse’: The Insider as Researcher in British Wicca”. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 5 (1): 52-63. <https://doi.org/10.1525/nr.2001.5.1.52>
- Peirano, Mariza. 2021. “Etnografía no es método”. Traducido por Marco Julián Martínez-Moreno y Edna Carolina Mayorga Sánchez. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 44: 29-43. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.aop.01>
- Peirano, Mariza. 1998. “When Anthropology Is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline”. *Annual Review of Anthropology* 27: 105-128. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.27.1.105>
- Quintero Barrera, Rosa Patricia. 2006. “Etnografía de la misa católica afrocolombiana”. *Maguaré* 20: 39-64. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/issue/view/1234>
- Rosbach de Olmos, Lioba. 2009. “Santería Abroad. The Short History of an Afro-Cuban Religion in Germany by Means of Biographies of Some of Its Priests”. *Anthropos* 104: 1-15. <https://www.jstor.org/stable/40467187>
- Saldívar, Juan Manuel. 2023. “Etnografías de la santería e ifá cubanas en escenarios latinoamericanos”. *Revista Cultura y Religión* 17: 1-26. <http://dx.doi.org/10.4067/s0718-47272023000100202>
- Saldívar, Juan Manuel., Rodrigo E. Márquez, Vladimir A. Pradines, Sylvia S. Alvares y Jonatán O. Cárdenas. 2022. “Vidas, balas y brujos: Imaginarios de lo grotesco en tres escenarios de la migración latinoamericana en la región de Los Lagos, Chile 2020-2022”. *Rumbos TS* 17 (28): 151-177. <https://dx.doi.org/10.51188/rrts.num28.665>
- Saldívar, Juan Manuel. 2018. Con los ancestros en la espalda. Etnografía transnacional, de la santería cubana, Santiago, Chile y La Paz,

Bolivia, 1950-2015. Santiago: RIL editores, Universidad de los Lagos, Editorial.

Schmidt, Bettina. 2008. *Caribbean Diaspora in the USA. Diversity of Caribbean Religions in New York City*. Aldershot: Ashgate Publishing Company.

Silva, Vagner Gonçalves da. 2005. *Candomblé e umbanda*. São Paulo: Selo Negro.

Silva, Vagner Gonçalves da. 2000 *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Edusp.

Torres Alape, Diana. 2018. *El candomblé en Bogotá: emergencias, corporalidades y experiencias*. Tesis de Maestría. Bogotá: Departamento de Estudios Culturales, Universidad Javeriana. <https://ram-wan.net/tesis/diana-torres.pdf>

Torres Alape, Diana. 2013. “Recreaciones de africanidad: fundaciones culturales afro en Bosa desde la música y la danza”. Trabajo de grado. Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Javeriana.

Turner, Victor. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

Vásquez, Felipe. 2013. “Antropólogos y creyentes”. *Cuilcuico* 57: 229-244. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuilcuico/article/view/3917>

Velasco Olarte, Mónica Eliana. 2003. “Pa’que baje el santo. La Santería: práctica mágico-religiosa de los afrocolombianos en Bogotá”. Bogotá: Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Vogel, Arno, Marco Antonio da Silva Mello y José Flávio Pessoa de Barros. 1993. *A galinha-d’angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Río de Janeiro: Flacso; EDUFF.

Watson, C. W. 1999. “Introduction. The Quality of Being There”. En *Being There. Field Work in Anthropology*, ed. Conrad William Watson, 1-24. Londres: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fs9h3.4>

Weber, Max. 2002. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

