

DOS NARIZONES NO SE PUEDEN BESAR  
TRAYECTORIAS, USOS Y PRÁCTICAS DE LA TRADICIÓN  
ORISHA EN YUCATÁN

ENSAYOS

24

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers  
*Rector*

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz  
*Coordinador de Humanidades*

Dr. Adrián Curiel Rivera  
*Director del CEPHCIS*  
*Coordinador de la serie*

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Agustín Escobar Latapí  
*Director General*

Armando Alcántara Berumen  
*Director Académico*

Dulce Mariana Gómez Salinas  
*Subdirectora de Difusión y Publicaciones*

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES  
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Dos narizones no se pueden besar  
Trayectorias, usos y prácticas de la  
tradición orisha en Yucatán

NAHAYEILLI BEATRIZ JUÁREZ HUET



Universidad Nacional Autónoma de México  
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores  
en Antropología Social

Mérida, 2019

---

Juárez Huet, Nahayeilli, autor.

Dos narizones no se pueden besar : trayectorias, usos y prácticas de la tradición orisha en Yucatán / Nahayeilli Beatriz Juárez Huet.

Primera edición. | Mérida, Yucatán : Universidad Nacional Autónoma de México ; Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2019. | Serie : Ensayos / Universidad Nacional Autónoma de México ; 24.

LIBRUNAM 2044258 | ISBN 9786073017558 (UNAM) | ISBN 9786074865202 (CIESAS).

Cultos afrocaribeños – Yucatán. | Santería – Yucatán.

LCC BL2566.M4.J83 2019 | DDC 299—dc23.

---

Primera edición: 2019

Fecha de término de edición: 14 de mayo de 2019

D. R. © 2019, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria. Alcaldía Coyoacán,  
C. P. 04510, Ciudad de México

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES  
Ex Sanatorio Rendón Peniche  
Calle 43 s. n., col. Industrial  
Mérida, Yucatán. C. P. 97150  
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48  
Fax: ext. 109  
<http://www.cephcis.unam.mx>

D. R. © 2019, CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS  
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL  
Juárez 87, alcaldía Tlalpan,  
C.P. 14000, Ciudad de México

© Alexei Serrano, pintura en portada

© Fernando Calderón Escartín, ilustración de portada

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio  
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN UNAM 978-607-30-1755-8  
ISBN CIESAS 978-607-486-520-2

*Impreso y hecho en México*

*A mis niñas:*

*Eli, Fer y Mit*

*por el amor profundo que en mí mueven,  
porque con ustedes me “sale redonda,  
eléctrica y naranja, la carcajada”*



## Índice

AGRADECIMIENTOS . . . . .	13
INTRODUCCIÓN . . . . .	15
El telón de fondo de los itinerarios de la santería en México . . . . .	21
Las religiones afroamericanas en los estudios de lo “afro” en México . . . . .	23
La religión de los orisha y el enfoque transnacional . . . . .	25
Estrategias metodológicas . . . . .	28
Dilemas epistemológicos: ¿creer o no creer?, ¿esa es la cuestión? . . . . .	31
Perfil general de los sujetos de estudio . . . . .	34
Guía para la lectura . . . . .	36
1. WE, ORISHA PEOPLE . . . . .	39
Etnogénesis yoruba . . . . .	39
Pensar en plural la “tradicción orisha” . . . . .	42
El performance de la costumbre o religión yoruba . . . . .	44
Los poderes invisibles . . . . .	45
Discrepancias por la variabilidad y el cambio . . . . .	50

La ilusión de lo inmaculado: ¿solidaridad ecuménica o la tradición orisha moribunda? . . . . .	56
Capitalización del patrimonio cultural yoruba . . . . .	63
De la tradición oral a la institucionalización . . . . .	66
Los vaivenes entre lo criollo y lo africano en Mérida: disyuntivas irresolutas . . . . .	68
Los efectos de la tríada patrimonio, cultura y turismo . . . . .	77
La santería afrocubana como parte de la cubanía . . . . .	79
La santería en los registros de lo afro en México . . . . .	82
2. RELIGIONES AFROAMERICANAS EN MÉXICO:	
EMPRESA ETNOGRÁFICA EN CONSTRUCCIÓN . . . . .	87
“Yucatán tiene mucho que ver con Cuba” . . . . .	87
Más allá de las supervivencias religiosas africanas . . . . .	91
Advocaciones y castas . . . . .	91
Notas demográficas . . . . .	97
¿Vagos animismos? . . . . .	104
“El espejo de los marginalismos” . . . . .	106
Las religiones afroamericanas en el paisaje religioso contemporáneo de México: esbozo general . . . . .	110
Algunas notas sobre las religiones afro en las estadísticas del Inegi . . . . .	119
Notas generales sobre las representaciones estigmatizantes de las religiones afroamericanas . . . . .	123
Religiones de nota roja: criminalización de cultos y devotos . . . . .	125

3. EN MÉRIDA... “ASÍ SE FUE METIENDO LA SANTERÍA” . . .	129
“La ‘hechicera’ Quintana Rodríguez protesta servir a Dios y no al Diablo” . . . . .	129
Paisaje religioso general en la Península de Yucatán . . . . .	133
Bosquejo del campo religioso meridano . . . . .	134
Yucatán y Cuba: un concubinato de largo aliento . . . . .	144
Maferéfún san Lázaro . . . . .	144
Yucatán también es Caribe . . . . .	147
La fantasía del espectáculo y los cuadros negros . . . . .	148
Los olorishas de Yucatán . . . . .	161
4. RELOCALIZACIONES DE LA SANTERÍA EN MÉXICO:	
¿MEZCLA AD INFINITUM? . . . . .	169
Interacciones y complementariedades ¿suma cero? . . . . .	169
Retratos etnográficos . . . . .	173
Practicantes . . . . .	175
Juan, el curandero esotérico . . . . .	175
La santería en sinergia espiritual . . . . .	180
Chari en la tríada palo, santería y espiritismo . . . . .	182
Juntos pero no revueltos . . . . .	186
Viejos aliados: espiritismo y santería . . . . .	188
Mario, el brujo blanco . . . . .	195
Santería: magia africana “más brutal” . . . . .	196
Falokun. El babalawo “acusado” de esotérico . . . . .	198
Pasando ashé y desbloqueando chakras . . . . .	198
New age y religiones afro: una discusión entre inclusión y exclusión . . . . .	201

Consultantes: consumidores culturales	
frecuentes y esporádicos . . . . .	203
Fernando, el pequeño burgués	
y su mar de búsquedas . . . . .	203
La santería: una alternativa	
de baja vibración . . . . .	203
Clara y su red karmática . . . . .	213
Una tarde con un santero en los pasillos	
del Mercado de Sonora . . . . .	216
Dispositivos de circulación y espacios	
de mercantilización . . . . .	227
La ruta de los objetos y sus relocalizaciones	
en espacios mercantiles: de Rey de Oyó	
a Changó Macho . . . . .	228
De cómo este orisha, “építome del macho”,	
ahora tiene senos . . . . .	229
Changó, de coronado a santiguado . . . . .	233
 NOTAS FINALES . . . . .	 239
 ANEXOS . . . . .	 247
Anexo 1. Asociaciones religiosas en México . . . . .	247
Anexo 2. Panorama de las religiones	
en México, 2010 . . . . .	250
Anexo 3. Cubanos en México por entidad	
federativa, 2010 . . . . .	252
Anexo 4. Distribución regional de los municipios	
del estado de Yucatán . . . . .	254
Anexo 5. Panorama de las religiones en la	
Península de Yucatán . . . . .	256
Anexo 6. Adscritos a las religiones de origen	
afro por entidad federativa . . . . .	258

Anexo 7. Redes del campo social transnacional orisha . . . . .	260
Anexo 8. Panorama de la diversidad religiosa en México . . . . .	261
GLOSARIO . . . . .	263
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	271
APÉNDICE DE IMÁGENES . . . . .	305
ILUSTRACIONES Y CUADROS	
Mapa de la región yoruba . . . . .	39
Mapa del municipio de Mérida y zonas conurbadas . . . . .	136
El Tucho . . . . .	153
Cuba con sabor . . . . .	154
Ciudad Maya . . . . .	156
Xtabay . . . . .	157
Cuadro 1. Población por castas de la Nueva España . . . . .	101
Cuadro 2. Origen y población de esclavos . . . . .	103
Cuadro 3. Clasificación de religiones ocultistas . . . . .	111
Cuadro 4. Nueva categoría en el clasificador de religiones . . . . .	113
Cuadro 5. Sinónimos de la categoría Origen afro . . . . .	115
Cuadro 6. Distribución de las religiones afroamericanas en México, 2010 . . . . .	122
Cuadro 7. Panorama religioso en Yucatán . . . . .	139
Cuadro 8. Interacciones y complementariedades . . . . .	174



## Agradecimientos

Como en toda investigación, he contraído deudas con varias instituciones y personas que de una u otra forma me allanaron el camino para las pesquisas necesarias y los andamiajes de este libro.

Extiendo mi sincero agradecimiento a las coordinadoras y colegas de los proyectos internacionales Transnacionalización y Relocalización de las Religiones Indo y Afroamericanas (2009-2012), financiado por Conacyt, y Afrodesc: Afrodescendientes y Esclavitudes: Dominación, Identificación y Herencias en las Américas, financiado por la ANR y la AIRD. Gracias a ambos obtuve los recursos necesarios para poder realizar mi trabajo de campo en Nigeria y Cuba y participar en seminarios especializados, coloquios y encuentros académicos que contribuyeron de manera fundamental al contenido del presente libro. Sumo este reconocimiento a los fondos obtenidos del CIESAS, institución a la que pertenezco y dentro de la cual desarrollé mi investigación. Agradezco también al Cephcis, institución que respaldó y apoyó la coedición del presente libro.

Manifiesto de manera muy especial mi gratitud a Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Kali Argyriadis, colegas y amigas, por los foros de reflexión y andanzas etnográficas concurrentes, así como todas las modalidades de apoyo y cariño que me brindaron.

Quiero expresar un reconocimiento sincero y afectuoso a mis colegas y amigos del URMIS-IRD, Université Paris Diderot-Paris 7 y Université Nice Sophia Antipolis con los que construí redes

muy fructíferas y valiosas no sólo en el plano académico sino también humano, especialmente a Christian Rinaudo, Elisabeth Cunin y Odile Hoffmann.

A mi apreciada red de colegas y amigos de lo *afro* en diversas latitudes, doy gracias por su interlocución y el rico intercambio de ideas, documentos y debates, muy particularmente a Alejandro Frigerio, Maïa Guillot, Emma Gobin, Citlali Quecha, Gabriela Iturralde, Rafael Castañeda, Cristina Masferrer, María Elisa Velázquez, José Luis Maldonado, Camila Díaz, Lázara Menéndez, Elías Assef, Niurka Núñez y Gabriela Pulido.

A mis queridos compinches de andanzas etnográficas y diálogos interminables, Carlos Antaramián y Piotr Michalik.

A todos y cada uno de los olorishas que hicieron posible de muy distintas formas mi etnografía multilocal, especialmente a Nathan Lugo, Faniyi Talabi Adedoyin, Şólágbadé Pópóqlá, Mayra Veloz, Leonel Gámez, Moisés Moreno, Concepción Sierra, Rosario Sierra, América Sierra, Eugenio Motta, Rigel Patrón, Sandra Cuytun y Mairelis García.

A mi gente querida, aquella que sin su apoyo del día a día esta empresa de investigación sería imposible: a mis padres, a mi hermano Juan, a mi hermana Yan y muy especialmente a mi hermana Mora por todo el apoyo en el diseño de cuadros de este libro.

A Edson Ávila por la potencia de su corazón y cobijo, por la generosidad de su tiempo e invaluable auxilio en este camino.

## Introducción

La religión es el arquetipo transfronterizo de lo espacial y temporal.

Peggy Levitt

La duda se interpuso y busqué dos veces más antes de dar la mala nueva a Ayín, mi generosa anfitriona. Me robaron en el instante mismo que bajé la guardia. Desde la llegada a su casa, Ayín me lo había advertido: “Cuando salgas, siempre ponle candado a tu puerta”. Era el último día antes de mi partida. Me di cuenta del faltante justo cuando pretendía cambiar mi dinero con el hombre que venía al domicilio para tal efecto. Luego de la noticia, Ayin quedó con el rostro glacial y completamente desencajada.

Eran ya las doce del día y teníamos que partir de la ciudad de Osogbo rumbo a Lagos, la capital. Ayin es una figura importante de esta ciudad de poco más de doscientos mil habitantes, ubicada en el oeste de Nigeria. A menudo la gente la buscaba para pedirle ayuda de todo tipo. Digna hija de Oshún (Ọṣun), la orisha del río y la fertilidad, la madre de muchos hijos, su orisha de linaje. Ayin, además de sus hijos de vientre, había adoptado a varios niños en condición precaria. Ella y sus hermanos habían sido, a su vez, adoptados por una mujer extranjera que hizo de la cultura yoruba, en especial de la “religión tradicional”, su modo de vida artística y de defensa política. Ayin me manifestó su profunda desazón por lo ocurrido, también me preguntó si sospechaba de alguien; no me atreví a mencionarlo ya que no tenía pruebas. Me miró seriamente y exclamó: “El robo va en contra de la ética de nuestra religión

[orisha]”<sup>1</sup>. A pesar de mi impotencia y dada la premura del tiempo le dije que quizá sería mejor dejarlo así. “¡De ninguna manera! —afirmó—, eso no se puede dejar pasar, me estoy ocupando”.

El tiempo apremiaba. La víspera del viaje implicaba varios rituales de protección y oración para que nuestro trayecto estuviera a salvo, también para proteger a los que se quedaban, entre ellos el hijo menor de Ayin, muy abatido por la malaria. Finalmente, un poco antes de que llegara la hora de partir, ella me indicó: “Acompáñame, todos vamos con Ogún”. Éramos alrededor de quince personas, hermanos e hijos de esta amplia familia. Me di cuenta de que el ritual que estaba por presenciarse relacionaba con el hurto cuando escuché mi nombre y la cantidad robada.

Henos allí reunidos al pie de Ogún, en una esquina de la casa en el patio trasero. Un extraño al mundo yoruba podría pensar que Ogún es un simple montón de fierros, chatarra vieja y oxidada olvidada en algún rincón, pero para los que estábamos ahí se trataba de una representación del orisha del hierro al que se le haría una invocación. Los orisha en la cosmología yoruba, de la región homónima del suroeste de Nigeria, escenario de este robo, están asociados a los distintos elementos y componentes de la naturaleza: con el agua, el fuego, la roca, el árbol, el viento, los metales. Acaso por eso la gente confunde esta religión con el ya superado “animismo”, un término creado en la época colonial que subordinó muchas de las religiones negroafricanas al término “religión”, entendido en el sentido más general a la usanza de las llamadas religiones de libro: una visión ideológica moldeada en una relación histórica de poder, que lleva implícita la asociación con lo salvaje y lo primitivo como un binomio que inferioriza a los paganos.

Los elementos y fuerzas de la naturaleza en la tradición orisha no son venerados en sí mismos, sino en tanto “el *loci* o *locus*”

<sup>1</sup> En el presente trabajo, lo cual será explicado con más detalle en el cuerpo del documento, entenderé como religión orisha aquella religión trasatlántica con diversas variantes tanto en África Occidental como en América y que aglutinaré bajo el término “tradición orisha”.

de los orisha, deidades de devoción que son en la cosmogonía yoruba “fuerzas arquetípicas numinosas” (Gleason 1989, 62). Ogún es popularmente conocido, tanto en la región yoruba como en América, como la deidad del hierro, de la guerra y de la cacería. Hoy su reino de competencia abarca todo lo que tenga que ver con el metal, con el peligro y con la transportación (Barnes 1997). Ogún, padre de los herreros, es también entre los yoruba un guardián de la justicia. Es un orisha que está asociado con “la verdad” y preside acuerdos, pactos y juramentos como un garante simbólico utilizado incluso en las cortes, en donde los juramentos se hacían antaño “besando un pedazo de metal [símbolo de Ogún], normalmente un machete” (Idowu 1962, 88).

En este entramado social, la ceremonia comenzó cuando uno de los presentes tomó un rifle viejo y oxidado del rincón de veneración a Ogún y lo colocó en el piso.

—¿Estás segura de que te robaron?

—Estoy segura —afirmé.

Entonces cada miembro de la familia hizo un juramento a la verdad y para ello había que ponerse de pie frente al rifle, decir su nombre en voz alta y deslindarse o asumir la responsabilidad del robo. En caso de faltar a la palabra, asumirían el designio de Ogún y su fuerza invisible haría pagar al mentiroso. Acto seguido, pasaban por encima del rifle, brincando al terreno de la liberación o de la condena incierta en tiempo y forma:<sup>2</sup> “Cualquiera que le jure en vano a Ogún, o rompa un juramento o pacto, acabará bajo su severo juicio, morirá, o será mutilado o deformado por un tiro de pistola, un machete... o un accidente” (88).

En 2009, al otro lado del Atlántico, específicamente en Mérida, Yucatán, capital regional de la península homónima, famosa en el mundo por su legado maya, Ogún también fue evocado pero en un contexto y bajo una interpretación y finalidad distintos. Como parte de su encomienda en calidad de representante y guardián “del modelo de tradición yoruba”, un santero cubano organizó, junto con representantes de otras organizaciones, el primer taller sobre lengua y cultura yoruba —de

<sup>2</sup> Reconstrucción de notas de campo, Osogbo, Nigeria, octubre de 2012.

cuyo origen se reclama la santería—<sup>3</sup> para todos los miembros de su familia ritual (o también llamada casa de santo, es decir, personas que la iniciación los enlaza por un parentesco ritual). El santero anunció a sus ahijados:

He hablado con el Chief Baba A. porque existe una ceremonia en la que se pacta con Ogún para que las personas que tengan esa ceremonia estén bendecidas con Ogún, para evitar todas las cosas malas [...] los que quieran hacerse la ceremonia mañana a las diez de la mañana pueden. Tiene un costo de [...] por persona, los que quieren tienen que decirme para mandar comprar las cosas [...] Entiendan, estoy buscando la mejoría de todo ustedes, de todas maneras cuando hay mejoría en ustedes a mi casa es a donde va, que es la casa de ustedes, que es la casa de Orula [orisha de la adivinación], ésta es una ceremonia principal para todas las personas que están dentro y que practican la religión yoruba.<sup>4</sup>

Esta ceremonia fue presidida por Chief A., un puertorriqueño nacido en Nueva York, iniciado en Osogbo Nigeria, practicante de lo que él llama “la auténtica tradición orisha de África Occidental” y responsable de impartir el taller referido. El cubano que lo convocó recién se había introducido en un modelo religioso que un par de años atrás rechazaba y que designaba como “tradicionalismo” porque busca volver a las raíces, es decir, a una práctica religiosa a la supuesta usanza yoruba (de Nigeria). No era el caso empero de sus ahijados: santeros, santeras y babalawo presentes (yucatecos, defeños y cubanos), que conocieron y se iniciaron en la variante cubana de la tradición orisha, llamada santería, la cual está estrechamente vinculada al catolicismo popular y al espiritismo desde su conformación en Cuba. En la santería, la ceremonia a Ogún como garante de juramentos al parecer no tiene eco en las referencias de la praxis cotidiana de

<sup>3</sup> Si entrar en los debates en torno a la denominación, en el texto emplearé el término “santería” para referirme al conjunto de modalidades complementarias que de origen la componen, es decir, espiritismo, palo monte y devoción a santos y vírgenes (véase Argyriadis 1999).

<sup>4</sup> Palabras de N. Ifasegun, Mérida, Yucatán, 19 de enero de 2009.

los santeros cubanos y mexicanos. La exégesis del sentido por parte del padrino cubano tenía la intención de afianzar su legitimidad ante la comunidad religiosa que lideraba.

Diversas etnografías sobre la tradición orisha en el continente americano demuestran que las interpretaciones varían cuando cruza las fronteras socioculturales y simbólicas que le dieron un determinado valor y significado, y que la afiliación a ciertas tradiciones se capitaliza de diversos modos. En efecto, no estamos ante algo nuevo pero tampoco ante un proceso fortuito o sin intención consciente, es decir, en las continuidades y discontinuidades que entrañan la movilidad y la circulación de la tradición orisha hay procesos de elección de ciertos rituales sobre otros, de preferencia de algunos símbolos con respecto a otros. ¿Qué determina y cómo se dan estos procesos?

Para los santeros presentes en la ceremonia mencionada, muy cercanos al padrino cubano y a su esposa, también santera, Ogún siempre ha sido el que llegó de Cuba conjuntado en un fundamento llamado “los guerreros”, compuesto por ese orisha y otros tres (Elegúa-Eshu, el mensajero; Ochosi, el cazador; y Osun). Este fundamento se entrega en una ceremonia de iniciación menor, a partir de la cual los guerreros se adquieren para defender y proteger a su devoto de cualquier enemigo. Ogún desempeña un papel central en otra ceremonia llamada Pinaldo, en la que el iniciado en la santería recibe un cuchillo con el cual se le da la potestad para los sacrificios de ciertos animales (fundamentales en las ceremonias de iniciación). Si bien Ogún aquí mantiene su atributo de dueño de los metales, esta ceremonia no tiene referencia alguna en el marco de interpretación de los yoruba devotos de los orisha en Nigeria, pues ahí la potestad para el sacrificio de animales no requiere de una ceremonia especial cuando uno ya es iniciado. En algunas de las casas de babalawo que visité en Lagos y Osogbo, los niños asisten en estas tareas, e incluso en las de adivinación, sin que deba haber una ceremonia de por medio.

Por otra parte, en la tierra yoruba de Nigeria, Ogún no es normalmente objeto de representaciones antropomorfas; sin embargo, de este lado del Atlántico se representa con figuras

diversas y sus poderes incluso son transferibles mediante polvos, esencias y hasta jabones, mercancías que forman parte de la amplia oferta neomágica o neoesotérica en México, la cual se integra a espacios de distribución y circulación como los mercados, las yerberías y las botánicas. En resumen, van de la mano el consumo cultural y una lógica de mercado.

Ogún igualmente ha sido objeto de representaciones mediadas por el arte. Ha circulado en festivales culturales en México y en otros países como parte de un acervo nacional y folclórico cubano puesto en escena mediante la danza y la música. Es el resultado de un proceso histórico integrado a un patrimonio, que desde la década de 1990 se mercantilizó por medio del turismo en Cuba. Y así como Ogún, otros orisha siguen viajando en muy variadas versiones —aunque no siempre— con la praxis religiosa del universo yoruba y sus variantes, salvo que su movilidad no está ceñida a la maleta de los migrantes y su matriz de referencia tampoco a un solo territorio o cultura.

Este libro se aleja de aquella visión que plantea que la tradición orisha durante el proceso de su circulación, desde la época de la esclavitud atlántica, se ha deformado y ha perdido sus rituales y sus supuestos sentidos originales; de hecho, esa visión es parte central de los debates de los practicantes y devotos y de las tensiones y disputas por la legitimidad. Parto de la premisa de que la circulación de la tradición orisha no se da en un solo sentido y desde una sola dirección y no puede entenderse, como ya lo ha subrayado Lorand Matory (2015, 48-49), desde una perspectiva difusionista (o neodifusionista), sino desde un diálogo trasatlántico en donde la referencia a una fuente de origen, sea África, Cuba, Brasil o cualquier otra, no es en realidad la de un lugar lejano en el pasado, sino una fuente coetánea o contemporánea mediada por una multiplicidad de actores practicantes, viajeros, empresarios, antropólogos, escritores y artistas en sus diversas y variadas producciones. Mi perspectiva pone más énfasis en dos procesos simultáneos: el de la circulación y el de las relocalizaciones y no en una comparación de la forma en la que la tradición orisha se practica en Nigeria, México y Cuba —países donde

desarrollé mis pesquisas etnográficas— con el fin de diferenciar lo que es legítimo o auténtico de lo que no lo es, o evocar una nostalgia de lo perdido. Hacer esto sería ignorar por un lado, los procesos históricos de continuidad y de cambio en los contextos locales y, por otro, las innovaciones y relocalizaciones que le dan su vitalidad contemporánea en el suelo americano.

#### EL TELÓN DE FONDO DE LOS ITINERARIOS DE LA SANTERÍA EN MÉXICO

El mundo de la humanidad, como lo demostró el antropólogo Eric Wolf (1982), consiste en una red de procesos interconectados. En este sentido, la globalización contemporánea es parte de un proceso histórico inacabado, o en todo caso, de un contexto (Lins Ribeiro, 2011) que me permite pensar desde de una dialógica local-global procesos como el de la circulación y relocalización de la tradición orisha. En la década de 1950 las religiones afrocubanas sólo se practicaban en Cuba, casi siete décadas después, especialmente la santería, está presente en casi todas las grandes capitales de América Latina y algunas de Estados Unidos y de Europa, con sus variados formas y fondos como reflejo de distintos procesos de relocalización; es decir, procesos que implican desanclajes de prácticas culturales que en su circulación se reanclan en distintas latitudes geográficas, sociales y culturales, y en donde otros marcos interpretativos reajustan sus sentidos, dando lugar a otras apropiaciones en su praxis, representación y materialización (véase Appadurai 1996; Argyriadis *et al.* 2008).

Desde este enfoque, la santería puede ser considerada como una variante de la “tradición orisha” interconectada con la región yoruba del suroeste de Nigeria, con Cuba y con otros países de América Latina. México, junto con Venezuela y Colombia, es uno de los países de esta región en donde la santería ha proliferado de manera notable. A finales de la década de 1960 y sobre todo desde mediados de los setenta, sólo se practicaba en la zona metropolitana de su capital; cincuenta años después,

su presencia abarca todo el país, particularmente zonas urbanas. Para comprender los procesos que hicieron que esto fuese posible, la presente obra privilegió una perspectiva de conexiones dentro de un espacio transnacional de larga data, conformado por una amplia red de personas, colectivos y lugares que en otro lado llamé “campo social transnacional orisha” (Juárez Huet 2014). La vastedad y amplitud de este campo me obligó metodológicamente a delimitar un corte para hacer inteligibles las conexiones y los entramados sociales, políticos, simbólicos y económicos que les dan sentido a las rutas de circulación de la tradición orisha. Como estrategia metodológica elegí un escenario focal, ubicado en Mérida, Yucatán, en donde la santería llegó hace apenas una veintena de años a pesar de tener un vínculo con Cuba de larga data, que fue desde donde llegó, directa e indirectamente (vía Estados Unidos) a nuestro país.

Por otra parte, el análisis etnográfico, en lo que respecta a las relocalizaciones, primero me permitió comprender, en una siguiente escala, las reconfiguraciones subjetivas de las prácticas y creencias a partir de la religión vivida y practicada de los sujetos, y después, las lógicas de sus redes y sus sentidos de pertenencia y autoadscripción religiosa. De esta manera, la escala más íntima me posibilitó aprehender otros aspectos que intervienen en los procesos de incorporación de símbolos, creencias y prácticas de la santería, los cuales fungen como orientadores simbólicos y de sentido del mundo.

Con la presente investigación intento responder por qué las religiones “afro” —como la orisha y sus variantes—, consideradas anacrónicas por sus detractores, permanecen en el mundo moderno, siguen creciendo y las siguen adoptando y adaptando diversos colectivos y agentes en ambos lados del Atlántico. ¿Cómo y quién media estos procesos? ¿Por qué cada vez más en América Latina prosperan formas religiosas caracterizadas por la desinstitucionalización, la individualidad, la hibridación y la movilidad? ¿Hasta qué punto la práctica de la santería en México, como parte de la tradición orisha, puede revelar particularidades de tales procesos?

Argumento que la circulación y el florecimiento de la santería en México no son consecuencia de una comunidad transmigrante, sino más bien producto de una dinámica de redes que implican movimiento sin desplazamiento obligado; una variedad de afiliaciones o formas de pertenecer que no se agotan en la comunidad; y formas de practicar que no implican una iniciación. Parto de la hipótesis de que la santería contiene “prácticas y símbolos transportables”, es decir que son de fácil transmisión y no requieren —en todos los casos— de un conocimiento esotérico restrictivo y complejo (Csordas 2007, 261). Esas prácticas germinan, por un lado, a partir de un subsuelo cultural fértil en el que se fincan las bisagras de sus relocalizaciones, y por el otro, a partir de su circulación en circuitos de producción, circulación y consumo de bienes y objetos simbólicos, que no se oponen a los valores del capitalismo, sino que se adaptan a ellos (Romberg 2003, 2). En razón de lo señalado, la presente investigación ofrece un acercamiento antropológico sobre las identidades religiosas contemporáneas en México y cómo se van incorporando las de otro tipo a los campos religiosos regionales en donde, como en el resto de Latinoamérica, se observa no sólo la pérdida de la hegemonía católica sino una dislocación entre adscripción, práctica y creencia. Lo anterior pretende contribuir al conocimiento de una diversidad religiosa desarrollada en los márgenes de las instituciones, soterrada, insuficientemente estudiada y oculta en categorías censales aún imprecisas.

#### LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN LOS ESTUDIOS DE LO “AFRO” EN MÉXICO

En México, los estudios históricos y antropológicos sobre lo “afro”, iniciados por Aguirre Beltrán con el libro *La población negra en México* (1946), han estado enfocados en su inmensa mayoría a las poblaciones “negras” y “afrodescendientes”, presentes en el país desde el siglo XVI pero en general desconocidas e invisibilizadas en el México contemporáneo. Estas poblaciones, cuya denominación es histórica y contextualmente variable

(negros, pardos, mulatos, entre otros) quedaron excluidas por mucho tiempo de la representaciones sociales, culturales, censales y políticas, ocultas en el discurso del mestizaje (Velázquez y Hoffmann 2007). No fue sino hasta 2015 que se les dio un reconocimiento como población afromexicana en la encuesta intercensal que hoy arroja más de un millón de personas autoads-critas como tales y que representan el 1.16% de la población nacional.

Los debates que dominaron los estudios antropológicos de la diáspora africana en América Latina y el Caribe desde la década de 1930, ejemplificados por las posturas opuestas entre Herskovitz y Frazier, entre supervivencias y rupturas, permearon buena parte de los estudios sobre el tema (Yelvington 2001, 227-232) y México no fue la excepción. En la lista de investigaciones y análisis sobre este asunto, se mantienen como áreas privilegiadas la Costa Chica de Guerrero, la Costa Chica de Oaxaca y Veracruz (Aguirre Beltrán 1989; Naveda Chávez-Hita 1987; Hoffmann 2007; 2008; Velázquez y Correa, 2005; Vinson III y Vaughn 2004), incluso desde una visión comparativa (Hoffmann y Rinaudo 2014). No es mi intención agotar la temática en este espacio, ni mucho menos desestimar las valiosas contribuciones que en este terreno han abonado todos estos estudios, los cuales se han multiplicado notablemente en las últimas décadas, además de la diversificación de sus enfoques y áreas geográficas abarcadas (Cunin 2010 y 2014; Gallaga 2010; Restall 2009; Velázquez 2011; Velázquez y Correa 2005; Cunin y Juárez Huet 2011).

No obstante, como ya lo han mostrado Velázquez y Hoffmann (2007), muchas tareas quedan pendientes. Entre ellas se encuentran justamente los análisis sobre la circulación de prácticas de origen afro que germinan más allá de sus poblaciones correspondientes y que no se circunscriben a México ni a sus regiones, pero las implican (Juárez Huet y Rinaudo 2017; Carpio Pacheco 2013; Juárez Huet 2014; Lara Nuño 2014; Pérez Montfort y Rinaudo 2011; Pulido 2010; Rinaudo 2012). De este manera, dentro del campo de los estudios afro en México, el presente texto se inscribe en las preocupaciones concernientes a la circulación

y movilidad de prácticas y símbolos culturales identificados en algún sentido como afro, pero que no se agotan en lo étnico.

Aclaro que el término “afro” no es sinónimo de “negro” y no implica tampoco una esencia. Inscribo la noción de lo afro en una genealogía de transmisiones y experiencias situadas histórica y culturalmente, que nos remiten de diversos modos a la diáspora africana y sus descendentes.<sup>5</sup> Existen prácticas culturales identificadas con una raíz africana o “afrodescendiente”, pero que no es condición *sine qua non* de una identificación étnica (Sansone 2003). En lo que se refiere a las denominaciones para referirse a la santería —religión afrocubana, afrocaribeña, afroamericana, religión yoruba, religión orisha, entre otras—, en realidad todas, incluyendo la santería misma, están ancladas en disputas de reconocimiento histórico, social, jurídico, político y cultural en diversas escalas. Es así que en el presente documento me refiero a la “tradición orisha” para englobar un conjunto de religiones que vindican su base yoruba en términos generales pero con sus diversas variantes en términos particulares. Mi interés, más allá de detallar cuáles son las formas correctas o no de nombrarlas, es resaltar la emergencia estratégica de sus denominaciones y sentidos, anclándolas en dinámicas y especificidades regionales, nacionales y transnacionales.

#### LA RELIGIÓN DE LOS ORISHA Y EL ENFOQUE TRANSNACIONAL

Los estudios sobre las religiones afroamericanas desde una perspectiva transnacional son bastante recientes, como lo es en general la literatura sobre religión en el contexto de la globalización contemporánea. Csordas señala que los estudios abocados al análisis de la dimensión religiosa del sistema social global fueron relativamente escasos antes de 1990 y a mediados de esa década

<sup>5</sup> Véase la interesante reflexión de Stuart Hall “¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra? para pensar en las implicaciones esencialistas que contiene ‘lo negro’, lo que de manera similar puede observarse para aquello designado como ‘afro’” (2010).

se dio una proliferación en el interés de la religión y de la cultura global. Considera al ímpetu de los estudios sobre globalización y transnacionalismo como uno de los factores que contribuyeron a este interés, pues a pesar de que en un principio esos análisis esquivaron la dimensión religiosa, “eventualmente fue imposible soslayarla” y hoy ocupa un lugar central en las ciencias sociales en general y en la antropología en particular (2007, 266).

La dimensión transnacional, como señalé, no fue un enfoque al que se le haya prestado suficiente atención en los primeros estudios antropológicos sobre estas religiones, pues esas investigaciones estaban ancladas en una discusión entre “retenciones” y “supervivencias” respecto de África como matriz primigenia (Pérez y Mena 1998, 16; Matory 1998, 44; 2001; Capone 2000).<sup>6</sup> Esa discusión caracterizaba el debate de los estudios afroamericanos en general (Yelvington 2001, 232). En su mayoría, estas religiones fueron adscritas a geografías delimitadas, es decir, a las que les dieron nacimiento, en donde forman parte de las identidades nacionales respectivas —por ejemplo, la santería en Cuba, el candomblé en Brasil y el vudú en Haití— (Frigerio 2004, 42). Su expansión, especialmente visible a partir del último cuarto del siglo xx, ha dibujado nuevas geografías y rutas de devoción y del tejido de redes de sus practicantes y consumidores culturales. De la mano de estas reconfiguraciones, las perspectivas de estudio también se han diversificado.

Csordas identifica cuatro modalidades intersubjetivas en las que la globalización contemporánea de la religión toma lugar:

<sup>6</sup> Para el análisis de las transformaciones que esas religiones sufrieron en el Nuevo Mundo, se utilizaron nociones como la de “aculturación”, acuñada por Herskovits (1938), uno de los pioneros en estos estudios (Shaw y Steward 1994; Matory 1998; Holloway 1990) y la de “transculturación”, aportada por Fernando Ortiz (1940), el precursor de los estudios de las religiones afrourbanas y notablemente influido por los estudios de sus contemporáneos en contextos como Brasil (Matory 1998, Capone 2000, 58-60). Aguirre Beltrán, el iniciador de los estudios sobre lo afro en México, también se vio influido por sus coetáneos, de modo que estas denominaciones —recogidas en su libro *Medicina y magia* (1980)—, aunque no las sistematizó, sí las hizo concordar con el concepto de “supervivencias”.

1) la interpenetración de los imaginarios religiosos locales con los de la cultura global; 2) la interacción panindígena y su encuentro ecuménico o conflictivo con las religiones mundiales; 3) los flujos en sentido contrario o al revés, es decir, de la periferia al centro, de sur a norte y; 4) la posmoderna reglobalización de las religiones mundiales (2007, 262-264). Siguiendo los trabajos de Lorand Matory (1999), Cohen (2002) y Mahler (2005), ubica como el ejemplo más emblemático de esta tercera modalidad la divulgación de la religión yoruba. El sociólogo Cristian Parker ha insistido también en la reconfiguración geopolítica de los vastos campos religiosos a nivel mundial en el que los centros y las periferias se redefinen (2011). El campo social transnacional orisha contemporáneo es en efecto un buen ejemplo de esta reorganización geopolítica, aunque pongo en duda que sea el más emblemático, ya que podemos encontrar varios casos que ilustran muy bien estas rutas inversas (véase Argyriadis *et al.* 2012).

En todo caso, ¿qué puede aportar el estudio de la santería a partir de México a los estudios sobre las religiones afroamericanas? Una vasta cantidad de autores se ha abocado al estudio de la tradición orisha en lo que Matory (2015, 15) define como el “triumvirato de potencias del Atlántico Negro”, es decir, de Nigeria, Estados Unidos y Brasil. En el mundo anglosajón pero también hispano, Cuba ocupa un lugar central en estos estudios y quizá un poco menos Puerto Rico. Pero quedan por explorar con mayor profundidad las variantes de esta tradición en países de habla hispana como México, Venezuela y Colombia,<sup>7</sup> donde la etnicidad no es necesariamente el centro de gravedad de las relocalizaciones más emblemáticas de la tradición orisha.

Mi investigación antropológica sobre la santería en México se ha nutrido de los intercambios y de las discusiones con varios colegas con los que compartí foros, seminarios y proyectos, cuyos resultados han sido recogidos en varias obras colectivas.<sup>8</sup> Uno de

<sup>7</sup> Sobre los estudios de las religiones afro en Argentina y Uruguay véase Frigerio, 1999 y 2004.

<sup>8</sup> Véase Capone 2004; Argyriadis y Juárez Huet 2014; Argyriadis *et al.* 2008; Argyriadis y Capone 2011; De la Torre 2012; Argyriadis *et al.* 2012; De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet 2013, Juárez Huet y Rinaudo 2017.

los aspectos transversales que revelan todos estos estudios es que el campo religioso global es un ámbito fértil para reflexionar en torno a los procesos de desterritorialización y reterritorialización de lo religioso: ¿qué implicaciones tienen las intersecciones de lo religioso con lo político, artístico, económico, turístico, estético, mediático y de mercado?, ¿cómo se estructuran las relaciones de poder en el campo social transnacional orisha?, ¿qué implicaciones y retos metodológicos conllevan estas nuevas dinámicas?<sup>9</sup> Alrededor de algunos de estos cuestionamientos también se organiza y orienta la investigación que aquí me ocupa.

#### ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS

Mi primer estudio sobre la transnacionalización de la santería lo realicé en la Ciudad de México y sus zonas aledañas. Allí reconstruí el proceso mediante el cual la santería se desterritorializa de su marco sociocultural y geográfico de origen, es decir Cuba, y se relocaliza en un nuevo contexto, en este caso la ciudad capital. Delimité tres etapas de su proceso de transnacionalización. La primera abarca de principios del siglo xx a 1959, un contexto cuyas condiciones hacían posible la circulación de la santería pero desfragmentada y adaptada a la industria de la música y del espectáculo. En su segunda etapa, que comienza con el triunfo de la Revolución Cubana (1959), las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos tuvieron un primer impacto cualitativo en la circulación de la santería, pues desde este contexto primero, y no directamente de Cuba, fue que circuló en México como práctica religiosa. La década de los noventa conforma la tercera fase de transnacionalización. La movilización de personas en las fronteras permanece como uno de los canales de divulgación fundamentales. Se da un impulso al turismo religioso en Cuba a partir de los noventa con una relativa flexibilización en sus

<sup>9</sup> Véase Matory 1998 y 2001; Brandon 1997; Capone 1999; 2004; 2005; Argyriadis 2000; Cohen 2002; Clarke 2004; Frigerio 2004; Argyriadis y Capone 2004; Gobin 2008; Guedj 2008; Guillot y Juárez Huet 2012; Argyriadis y Capone 2011; Argyriadis *et al.* 2012.

políticas migratorias, que sumado a la tecnología de los medios de comunicación, entre otros aspectos, diversificó sus espacios de circulación.

Estas etapas fueron ampliamente desarrolladas en otro trabajo (Juárez Huet 2014). Los últimos hallazgos etnográficos me permiten ahora profundizar sobre esta última etapa, especialmente a partir del nuevo milenio, pues en los años 2000 se aprecia una mayor visibilidad a nivel nacional de las religiones afro, que por vez primera pasaron a ser parte de la clasificación oficial de los censos de población. En los dos últimos decenios, los procesos de patrimonialización a nivel internacional —en los que se observan nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado y el turismo cultural—, han impactado igualmente en las formas de circulación y mediación de la tradición orisha y sus variantes, así como en la praxis y organización de sus iniciados. Algunas pistas etnográficas obtenidas de mi primera investigación fueron retomadas para una segunda pesquisa pero en un contexto distinto, profundizando algunas vetas y aprovechando la ventaja comparativa que ofrece una investigación de largo aliento.

De esta forma, no fue sólo en el espacio-tiempo del trabajo de campo en Mérida donde descubrí la urdimbre de la compleja relación de lugares y actores de la que forma parte, sino en escenarios más allá de esta localidad en los que venía haciendo trabajo de campo individual y una etnografía colaborativa multisituada (véase Argyriadis y De la Torre 2012, 18).

En aras de profundizar, elegí, como señalé más arriba, un contexto local como escenario focal. Y me refiero al escenario focal como el sitio dentro del cual realicé una investigación unilocal pero que a su vez evoca múltiples sitios (Marcus 2001, 118). Tener un escenario focal es mi estrategia de *estar ahí* y de sortear las limitaciones que podría implicar una movilidad entre sitios en los que no es posible profundizar de la misma manera (véase Argyriadis y De la Torre 2012), pues en efecto, como señala Marcus:

Bien mirado, algo de la mística y de la realidad del trabajo de campo convencional se pierde al cambiar hacia la etnografía multilocal; sin

embargo, no todos los sitios son tratados con la misma intensidad a través de un conjunto uniforme de prácticas de campo. Las etnografías multilocales son inevitablemente el producto de conocimientos de varias intensidades y calidades (114).

Seguí la estrategia metodológica de la etnografía multilocal de Marcus, la cual “está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios” (118). Esta vez mis sendas y cadenas implicaron hacer un seguimiento de personas y de sus redes mediante mi propio desplazamiento entre Mérida (México), La Habana (Cuba) —tres misiones—, y Osogbo, Oyo y Odewale (Nigeria) —tres semanas—. Me desplazé igualmente a la Ciudad de México, Cancún y Chetumal, e incorporé parte de mis pesquisas etnográficas sobre esos contextos, a fin de ampliar un poco más la comprensión de la circulación de esta religión en el contexto nacional y regional y al mismo tiempo sus relocalizaciones. Fueron por tanto, las propias redes efectivas de los practicantes las que me llevaron a privilegiar las localidades del corte etnográfico en mi campo. Por otra parte, también incorporé la ruta de los objetos, tomando como ejemplo el de un orisha y su circulación en mercados y centros que lo van transformando y dotando de nuevos usos y sentidos, con la intención de revelar cómo operan estos circuitos y el papel que desempeñan ciertos agentes en las relocalizaciones de la santería.

Retomé parte de la tipificación que construimos de manera colectiva en proyectos sobre transnacionalización religiosa (véase Argyriadis *et al.* 2008; Argyriadis *et al.* 2012): los nodos en los procesos de transnacionalización religiosa, es decir, personas, organizaciones, o bien, lugares, entendidos como los utiliza Castells (1999, 446-448), caracterizados por la densidad de los flujos que en ellos confluyen y su posición estratégica. De esta manera, el enfoque multisituado y de redes me permitió cambiar de escenarios, cruzar fronteras y observar los efectos e impactos de las movilidades que no se restringen a la migración. Mi tra-

bajo de campo se basó igualmente en las técnicas de registro etnográfico propias de la antropología: observación participante, entrevistas y reconstrucción de trayectorias espirituales.

DILEMAS EPISTEMOLÓGICOS: ¿CREER O NO CREER?,  
¿ESA ES LA CUESTIÓN?

Fui invitada a una misa espiritista. Algunas de las mujeres presentes ya me habían visto en otras ocasiones y conocían mi interés por la santería como tema de una investigación en desarrollo. Llevábamos un par de horas desde que los espíritus se habían manifestado para dar sus consejos a los presentes mediante las médiums, en este caso de madre y hermana. Advertían sobre ciertas situaciones presentes y futuras y ofrecían soluciones para contrarrestarlas. Una de ellas comenzó a hablar de un muerto oscuro que estaba a mi lado, el cual irradiaba tal fuerza que la hizo comenzar a sentirse mal. Pidió un ramo de hierbas para limpiar: albahaca, ruda, romero... Nos puso a todos de pie con el fin de barrernos, pero cuando fue mi turno, los ramalazos subieron bastante de tono, so pretexto de que se debía ahuyentar a dicho espíritu. Minutos después, una vez sentados, otra mujer se incorporó con otro espíritu, se dirigió hacia mí, me miró fijamente a los ojos, y mientras le mantenía la mirada, de manera muy firme y casi retadora me dijo: “Si escribes esto por dinero estás jodida. Mientras aquí no estés de corazón nunca verás nada”.<sup>10</sup>

Pero ¿qué es estar de corazón? Estar de corazón para muchos santeros es creer. Estos cuestionamientos hacia mi presencia como investigadora alguna vez fueron resumidos por otra de mis dialogantes en la frase “[fulanita] te vino a decir farsante”, luego de la discusión que tuve con dicha santera debido a no ser una iniciada, lo que le parecía intolerable e inconcebible si yo quería comprender su religión: “Hay que sentirlo, hay que creerlo, para respetar, para comprender”, me insistió luego de nuestro desencuentro. Pero ¿es necesario creer para comprender y para respetar? Esta implicación epistemológica para los antropólogos del estu-

<sup>10</sup> Reconstrucción de notas de campo, Mérida, Yucatán, 2014.

dio de fenómenos religiosos tiene que ver con la distancia que el investigador debe mantener frente a su objeto de estudio (Cantón 2001, 24), y por otro lado, con el asunto de traducción.

Los científicos sociales que hacen de su objeto de estudio parte de una experiencia personal son, a decir de autores como Manuela Cantón, vistos de forma sospechosa en los círculos científicos y académicos “argumentando que vulneran de manera inaceptable la objetividad científica” (25). Pero el antropólogo que aborda cuestiones relativas a la creencia y a la religión tarde o temprano se enfrenta a la dificultad de decidir si formar parte del grupo o mantenerse fuera. Parte de la observación participante lo puede implicar. La investigación antropológica sobre las religiones afroamericanas como la santería, por ejemplo, conlleva pasar por consultas con oráculos de los que se desprenden ciertos procedimientos llamados obras, que pueden incluir limpias, baños, entre otros, o bien en ciertos casos recibir fundamentos que son parte de iniciaciones en diversos grados. Esto no es nada nuevo, Stefania Capone, por ejemplo, menciona que gran parte de los etnólogos estudiosos de las religiones afrobrasileñas —Nina Rodríguez, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, Julio Braga, entre otros— se iniciaron o se sometieron al menos a ciertos rituales que establecen una afiliación religiosa (1999, 43), lo que no impidió que hoy varios de los mismos sean considerados clásicos en este campo de estudio. Llama la atención, de acuerdo con la misma autora, que la mayoría de estos etnólogos iniciados no escribieron nunca sobre sus experiencias religiosas. Y los que aceptaron o insinuaron su afiliación, expresaron abiertamente haberlo hecho “con fines de investigación científica” (46). Lo que en cualquier caso emerge es un dilema pendiente de resolver y sobre el cual, al parecer, no existe un “lugar en el medio” (Segato 1993, 3).

La pregunta sobre si creía “en esto” —en palabras de mis entrevistados— siempre me llevó a responderles que mi objetivo como antropóloga no es tratar de demostrar la veracidad de sus creencias y prácticas sino hacerlas inteligibles en el código disciplinar. Esta tarea se vuelve compleja en el trabajo de campo. En varias

ocasiones me enfrenté a situaciones intraducibles a la jerga y a los códigos antropológicos, al menos los que conozco. Por ejemplo, en los registros, los santeros y babalawo sacaban a colación situaciones tan personales que lograban ponerme en aprietos de traducción; lo mismo que los vaticinios de alguna que otra espiritista donde se incluían nombres de gente muy cercana para mí y que era imposible que ellas conocieran. No encontré las herramientas para explicar estos pronósticos y predicciones en sí mismos, sino en todo caso, cómo formaban parte de los procesos de interacción con los sujetos que a la larga podían ser iniciados en esta religión. Segato subraya, con razón, que en el ejercicio de la disciplina antropológica subyace “un principio de verosimilitud, y todas aquellas afirmaciones nativas que no responden a este principio o que no puedan ser traducidas a una proposición verosímil para el punto de vista del intérprete son dejadas de lado; su consideración es postergada” (14). En este sentido, considero que esta parte no quedó del todo resuelta y se mantiene todavía en el tintero.

Las interacciones sociales frecuentes implican a menudo tensiones y la relación con mis dialogantes no estuvo exenta de ellas. A pesar de los desencuentros ríspidos con algunos, pues no siempre fue fácil negociar mi presencia neutral —lo que no equivale a ignorar las disposiciones subjetivas de todo investigador y los efectos que puede producir nuestra asistencia—, siempre fui clara sobre mi postura. En un medio de mucho recelo y secrecía, ser parte de un grupo específico (en este caso de una familia de religión) puede implicar que mis relaciones con otros santeros o babalawo puedan estar mediadas por la sospecha, entonces la decisión de no iniciarme, y con ello pertenecer a una familia de religión específica, ha sido hasta el momento una estrategia metodológica acertada aunque no siempre completamente exitosa. Hubo quien prohibió a sus ahijados hablar conmigo porque consideraban que la información y conocimiento que tenía, o al que podía acceder mediante la movilidad y el contacto con sus correligionarios, peligraba su estatus o ponía su palabra en entredicho.

Debo añadir que los asuntos de fe son para mucha gente ámbitos íntimos, personales y sensibles, intensificados cuando esa fe se finca en prácticas y creencias cuya legitimidad y aceptación social quedan en entredicho, razón por la que muchas personas tienden a esconderlas. Hay que recordar que la santería nació en un contexto adverso. Hace apenas 43 años, dentro del contexto del estado ateo en Cuba, todas las prácticas se realizaban bajo el agua. En Mérida, ni soñar que se conociera. Cuentan los viejos en Cuba que si algún niño era descubierto en sus fiestas de religión, para las cuales se tenía que pedir permiso, el responsable iba preso. Hoy es otra cosa.

A pesar de las tensiones, debo aclarar que no me impidieron del todo gozar de la generosidad de varios de mis interlocutores, quienes me dieron la oportunidad de observar y participar en sus diversos rituales y eventos religiosos. Con el tiempo, varios de ellos se convirtieron en mis “socios epistémicos” (Marcus 2001). Se trató de una relación compleja en la que ambos quedamos expuestos. En Mérida y la región yoruba de Nigeria, a diferencia de la Ciudad de México, mis entrevistados expresaron mucho más curiosidad sobre mi persona y lo que pensaba de su práctica. En la reciprocidad del diálogo también tuve que dejarme observar y fui sujeta a cuestionamientos y análisis de los que aprendí mucho. Así, a pesar de algunos sinsabores, reconozco y explícito una enorme deuda contraída con todos y cada uno de los santeros, los babalawo, espiritistas, paleros, músicos, comerciantes, curanderos y consultantes, con quienes conviví y dialogué en mis tres contextos de pesquisa (México, Cuba y Nigeria).

#### PERFIL GENERAL DE LOS SUJETOS DE ESTUDIO

En lo que respecta al perfil de mis sujetos de estudio en México, sobre todo practicantes y creyentes de la santería (más que consultantes), en general provienen de estratos socioeconómicos y niveles educativos medios (bajo y alto). Cabe aclarar que gente con escasos recursos no podría sufragar el costo económico de las ceremonias de iniciación, varias de las cuales, al menos las

más importantes, implican un desembolso económico que puede superar con mucho diez veces el salario mínimo, pues implican el trabajo de mucha gente además de materia prima muy variada. El nivel de escolaridad o educación formal abarca desde primaria (terminada o trunca) hasta posgrado e incluye también algunos oficios (por ejemplo, artesanos, costureras y comerciantes). Los iniciados con los que entablé esta investigación en Mérida son en su mayoría personas de estratos socioeconómicos medios bajo y alto. Esto no significa que la santería sólo sea practicada en este sector, pero la gente de estrato socioeconómico alto por lo general suele ser menos abierta a compartir sus experiencias o dejarse ver, por temor a la sanción social.

Las ocupaciones de los iniciados se distribuyen en áreas diversas: comerciantes, costureras, técnicos, empresarios, amas de casa, funcionarios de gobierno, abogados, ingenieros, artistas (músicos, bailarinas) y estudiantes. Es común toparse con iniciados que han encontrado en las actividades ligadas a la práctica religiosa un medio para obtener su principal fuente de ingresos o bien, un complemento. Con la visibilidad de la industria neoesotérica de la década de 1990, se generó una proliferación comercial de productos y materias primas utilizadas en la santería, que no son necesariamente iniciados o consultantes pero que viven de la demanda consecuente de toda esta parafernalia.

Existe una predominancia de mujeres aunque las jerarquías más altas las ocupan los hombres, estipulado así por la organización ritual, pero también reforzada por las tendencias tradicionales de los roles de género en México. La mayoría de la población entrevistada en Yucatán (con base en una muestra de cincuenta personas aproximadamente) es originaria de Mérida y sus alrededores, de la Ciudad de México y su área metropolitana, además de los cubanos que radican en la capital yucateca o que estuvieron de tránsito y emigraron a otra ciudad del interior de México, o bien, a Miami. En Mérida le di especial atención a los santeros de las primeras generaciones para tener elementos de más larga data sobre su trayectoria religiosa y el registro de cómo llegó la santería a esta ciudad. En Nigeria, donde sólo pude realizar una

temporada de campo de veintiún días, me enfoqué en iniciados muy puntuales, es decir, en los olorisha que están vinculados con México y Mérida particularmente, a fin de dar seguimiento a las conexiones de personas y lugares. Se trató de iniciados con recursos normalmente muy por encima de la media de la población. La mayoría era universitaria y había viajado a distintos puntos del continente americano, varios de los cuales gozaban de alguna investidura dentro de los órganos comunitarios colegiados. En Cuba, además de los santeros y babalawo conectados con los de Mérida, le di continuidad a lazos ya establecidos con santeros de mis pesquisas anteriores. Varios de ellos han viajado fuera de Cuba y sus principales recursos los obtienen de su práctica religiosa.

#### GUÍA PARA LA LECTURA

El presente documento se estructura en cuatro capítulos con sus respectivos anexos y un glosario de términos sobre la jerga especializada entre practicantes y devotos. Comienzo con un capítulo que muestra, a partir de la circulación de la tradición orisha entre Nigeria, Cuba y México, parte de la dinámica del campo social transnacional orisha, cimentado en un tejido de redes identificables desde el siglo XIX. Lo anterior revela que no es posible hablar de un epicentro, sino de un campo policentrado; tampoco, de una religión yoruba sino de modelos de tradición orisha. Reflexiono sobre las distintas formas de capitalización e impacto del patrimonio y del reconocimiento jerárquico de lo yoruba, en un nivel transnacional y en la praxis religiosa, y relaciones de poder de sus adeptos.

Un panorama general sobre las religiones afroamericanas en México se ofrece en el segundo capítulo. Retomo los hallazgos etnográficos más relevantes y también más accesibles sobre el tema para demostrar cómo estas religiones, que no son una herencia de la esclavitud de africanos y sus descendientes en México, florecen en un subsuelo sociocultural fértil, anclado históricamente en un periodo colonial conformado por diver-

sas prácticas y creencias religiosas que fungen como las bisagras de la complementariedad e innovación contemporánea. Delineo las principales mediaciones locales en la imagen y circulación de estas religiones que llegaron al país después de la segunda mitad del siglo xx, con énfasis en Yucatán y en la santería cubana, la cual ha sido hasta el momento la más difundida y estudiada en México.

En el tercer capítulo parto de la descripción del paisaje religioso de la Península de Yucatán, en especial de la ciudad de Mérida, para ubicar la posición que ocupa la santería en este contexto local. Se describe y analiza el entorno histórico en el que esta religión comenzó a circular en la capital yucateca, que durante varios siglos ha mantenido estrechos lazos con Cuba. En una segunda parte, aporto otros elementos a este vínculo a partir de las entrevistas de los santeros de las primeras generaciones en Mérida.

Los procesos de las relocalizaciones de la santería cubana en México, con especial énfasis en la Península de Yucatán, son analizados en el último y cuarto capítulo. De este proceso me interesa comprender por un lado, la manera como se construyen y operan las apropiaciones y usos complementarios de la santería, y por el otro, a partir de ciertas trayectorias espirituales de los devotos y sus visiones de la praxis, revelar el subsuelo cultural en el que la santería germina. Considero como el otro lado de la moneda las circunstancias y perspectivas de algunos consultantes que se involucran en este mundo mediante un consumo cultural (García Canclini 1995, 34) que va más allá de las iniciaciones, incluyendo como parte de los escenarios etnográficos el Mercado de Sonora, lugar fundamental a nivel nacional de la circulación de mercancías referentes al universo de la santería.



## 1. We, *orisha* people

Ohun ti o wa leyin Offa, o ju Oje lo.  
[Lo que sigue de seis es más que siete].

Proverbio yoruba

### ETNOGÉNESIS YORUBA



Mapa de la región yoruba.

Fueron los hausa<sup>1</sup> que habitaban en Oyó<sup>2</sup> los primeros en emplear la palabra “yoruba” para designar a los oriundos de esa ciudad, ubicada en la actual Nigeria y luego difundida por viajeros y diplomáticos (Peel 2000, 283; Bascom 1969, 5, citado en Matory 1998, 273). En su connotación moderna, la categoría étnica yoruba fue una invención misionera del siglo XIX, fruto de la interacción de los esclavos liberados y convertidos al cristianismo en Sierra Leona y de los retornados de la diáspora provenientes principalmente de Brasil y Cuba (Peel 2000, 285; Matory 1998, 272; 2001, 175). Varios de los cautivos liberados en Sierra Leona, que luego retornaron a Lagos, nacieron en distintas localidades —Oyó, Egba, Ilesa—, a las que se le nombraría en conjunto como Yorubaland (Matory 1998, 275).<sup>3</sup>

El colapso del imperio de Oyó, alrededor de la década de 1830, por un lado, y el auge azucarero en Cuba y Brasil con su consecuente demanda de mano de obra esclava, por el otro, motivaron que el número de cautivos yoruba transportados a América aumentara considerablemente (Cohen 2002, 19). Sólo en Cuba, los grupos de origen yoruba pasaron de representar el 8.38 % en el siglo XVIII al 34.52 % de la población en las plantaciones de café y azúcar en la segunda mitad del siglo XIX (Brandon 1993, 58; Bolívar 1995, 34). Asimismo y de acuerdo con Peter Cohen, 12 765 esclavos fueron recapturados en alta mar por la marina británica entre 1814 y 1824 y luego “liberados” en Freetown, capital de Sierra Leona. Una proporción importante de los mismos fue enlistada en el ejército británico y enviada a las Antillas, y otra parte a sustituir la mano de obra bajo “contrato” de los esclavos que, después de la abolición, abandonaron las plantaciones en el Caribe inglés. Entre 1835 y 1870, continúa con

<sup>1</sup> Grupo sahelino y musulmán, ubicado mayoritariamente en África Occidental.

<sup>2</sup> Oyó fue la sede del imperio homónimo en el noroeste de Nigeria, una potencia regional de los siglos XVII y XVIII con influencia en lo que hoy es Benin y Togo, además de Nigeria.

<sup>3</sup> El territorio de los yoruba se extiende desde el sudoeste de Nigeria hasta la parte oriental de Benin. Otros grupos de ascendencia yoruba se ubican en Togo y Ghana.

más detalle el mismo autor, hubo una importante circulación de africanos, liberados, recapturados, reesclavizados, deportados y retornados de Cuba, las Antillas, Brasil y la Bahía de Benin de África Occidental. La mayor parte era de origen yoruba. Hacia finales del siglo XIX, se calcula que de Brasil retornaron entre tres mil y ocho mil personas, mientras que de Cuba, entre mil y dos mil, además de los retornados de Sierra Leona (saras) hacia la región yoruba, principalmente a las ciudades de Lagos, el puerto de Badagry y Abeokuta (Cohen 2002, 19-22).

Este desplazamiento de América hacia África Occidental ha sido escasamente trabajado en el mundo de la historiografía y de la antropología de habla hispana. El cubano Rodolfo Sarracino —quien junto con Pedro Deschamps Chapeaux y Juan Pérez de la Riva es de los pocos historiadores que se ha abocado al tema del retorno de Cuba hacia lo que hoy conocemos como Nigeria y Benin— señala que aquellos que regresaron conocían diversos oficios (zapateros, carpinteros, pintores, sastres, herreros, tabaqueros, albañiles, peluqueros y músicos) y habían vivido libres en Cuba durante varios años antes de viajar a la actual Nigeria. Todos acumularon fondos suficientes para emprender el viaje, lo que les permitió establecerse en Lagos con cierto éxito. La mayoría se empeñó en mantener lazos con Cuba y en Lagos crearon relaciones familiares y amistosas intensas, conformando una élite dentro de esta ciudad (1988, 62).

Así, entre Freetown y Lagos, se sitúa el litoral de mayor circulación de retornados y liberados de este periodo. Esta última ciudad se fue constituyendo en el siglo XIX —bajo el protectorado británico y en el contexto de la trata de esclavos— como un poblado periférico a la capital emergente de la identidad yoruba (Matory 1998, 274) “la meca cultural y comercial de múltiples grupos culturalmente diversos” (273). Hacia finales del siglo XIX, conforme la colonización británica avanzaba tierra adentro, la élite de retornados comenzó a verse afectada y desplazada por una política de privilegios hacia los británicos. Los movimientos de autoafirmación racial durante las dos primeras décadas del siglo XX en Estados Unidos y el Caribe fueron también parte

del contexto que coadyuvó al activismo que reivindicaba una “dignidad racial y cultural” africana. En esta coyuntura emerge la construcción de la superioridad yoruba y su emblema más significativo: la religión tradicional. Matory afirma, con razón, que el discurso dominante que colocó a la nación yoruba como emblemática de la complejidad y pureza africana sobre otras etnicidades y sus respectivas expresiones religiosas —como la ban-tú,<sup>4</sup> por ejemplo— nació en el llamado Renacimiento Cultural Lagosiano: un proceso transnacional que conjuntó a un África Occidental cosmopolita con diversos países de América (Brasil, Cuba, Estados Unidos, Jamaica, entre otros), de modo que una élite cristiana, viajeros afrobrasileños, afrolatinos retornados y convertidos, comerciantes transnacionales, escritores, fotógrafos y etnólogos, participaron conjuntamente en la construcción de este discurso (véase Matory 2015, 52-68). En este contexto, la tradición yoruba y el argumento sobre su superioridad circuló hacia América Latina y el Caribe (véase Argyriadis 2000; Capone, 2000), donde surgieron otras prácticas consideradas variantes del culto a sus deidades centrales, llamadas *oriṣa* (orisha).<sup>5</sup>

#### PENSAR EN PLURAL LA “TRADICIÓN ORISHA”

A lo largo del siglo xx, especialmente a partir de la segunda mitad, desde Cuba y Brasil sobre todo, la “tradición orisha”, con sus respectivas variantes, amplía su espacio geográfico de circulación y durante ese proceso, también la variedad de sus “indigenizaciones” (Appadurai 1996) o anclajes. En lo que respecta a la expansión de la santería en México, que como praxis religiosa está presente desde los años setenta del siglo xx, Estados Unidos

<sup>4</sup> Grupo lingüístico muy amplio de África Central, Oriental y Meridional.

<sup>5</sup> *Oriṣa* es la ortografía yoruba, que en el presente texto se utilizará cuando se cite una fuente que así lo refiera o incluso a los entrevistados en dicha región. Utilizaré *oricha*, que es la ortografía y fonética utilizada en Cuba, cuando cite una fuente o a un informante que así se refiera. Para el resto del documento utilizaré *orisha* u *oricha*, que son las referencias fonéticas y ortográficas más comunes en México.

también ha tenido un papel importante, especialmente los santeos de Miami. Desde la década de 1990, y muy particularmente con el inicio del siglo XXI, la tradición orisha se ha expandido a casi todas las capitales del continente americano. De acuerdo con Clarke, a inicios de los años 2000, sus seguidores en el mundo alcanzaban varios cientos de millones, rebasando en cantidad a los mismos practicantes de África Occidental, el epicentro histórico y simbólico de las prácticas orisha (2004, 5). En América Latina destacan Venezuela, Colombia y México como los países de habla hispana con mayor número de practicantes y devotos de los orisha y con una consecuente producción industrial de su parafernalia que circula hoy en un amplio mercado trasatlántico.

Los nombres de las modalidades de las variantes de esta matriz yoruba, que en este trabajo denominé “tradición orisha”, se mantienen como un campo de disputa. A lo largo del proceso histórico de emergencia y de circulación de esas modalidades, nace también una multiplicidad de denominaciones, relocalizaciones, representaciones y sentidos que se vinculan a distintos lugares y formas de hacer o de practicar la tradición. Matory señala que toda tradición es siempre “una función de poder, negociación y recreación estratégica” (Matory 2015, 79). Es también un proceso que tiene lugar en una cadena de actos de transmisión y sus respectivas correspondencias, es decir, “no se hace en una vez, sino en la sucesión temporal” (Herrejón 1994, 136-144).<sup>6</sup> Su valor social radica en el “carácter fundacional” (146) y la apropiación por parte de cada grupo. Considerando que la tradición no es cosa del pasado sino una reactualización en el presente, llevar a cabo la tradición es “interpretarla”, es decir, “implica siempre una mediación, una síntesis entre conservación y transformación, un movimiento, un desarrollo, una infinidad de posibilidades” (Ramírez 2000, 178-179). La afirmación anterior implica no dejar de lado la agencia de los sujetos en los procesos de lo

<sup>6</sup> Herrejón añade: “Junto con la recepción comienza un proceso de asimilación y actualización, esto implica una adaptación y una selección que luego dan paso a una fase de ‘posesión estable’, para volver finalmente a la acción primera de transmisión que cierra el ciclo de la tradición” (1994, 136).

elegido para la trasmisión y en lo que será considerado tradicional o no.

En este sentido pienso en plural la tradición orisha<sup>7</sup>, como una gama de tradiciones primordiales que remiten de manera real o imaginaria a un África que se reinventa con distintos propósitos, que aunque se piense del pasado, es como bien señala Matory, una África “coetánea” (2015, 48). Las denominaciones encierran también estos sentidos y contienen la historia de sus particularidades rituales y de sus linajes. No hay que olvidar que son los contextos locales los principales mediadores de sus respectivas especificidades o singularidades. En Nigeria, esta tradición es referida como “indigenous traditional religion”, “Yoruba spirituality”, “West African Orisha tradition”, “African indigenous faith”, entre otras. En Cuba y en México es conocida como santería, religión lucumí, regla de ocha-Ifá, religión yoruba. En América, a la que muchos practicantes denominan la “diáspora”, la región yoruba de África Occidental se considera la matriz de una gran diversidad de modalidades de la tradición orisha: sante-ría en Cuba, candomblé en Brasil, xangó en Trinidad y Tobago, entre otras. Cada variante, sin embargo, disputa su respectiva tradicionalidad mediada en buena parte por su propio contexto local (Brandon 1993; Clark 2004; Matory 1998; Capone 1999; Frigerio 2004; Argyriadis y Juárez Huet 2007; Gobin 2008).

#### EL PERFORMANCE DE LA COSTUMBRE O RELIGIÓN YORUBA

Las creencias y prácticas que se articulan en torno a fuerzas invisibles y éstas a su vez con el mundo material, son dos aspectos que de acuerdo con Peel (2000, 88-90) —uno de los más destacados especialistas en esta historia cultural— forman la base fundamental de lo que hoy muchos llaman religión yoruba, aunque aclara que los yoruba “no tenían un concepto genérico de religión como un campo especializado de la actividad humana” bien delimitada, sino más bien se entendía como una amplia variedad

<sup>7</sup> Religión orisha es también una denominación común.

de cultos identificados por un origen étnico determinado o por la deidad venerada. Desde la visión nativa, continúa el autor, la religión se refiere a “la producción y puesta en uso de la costumbre de una nación” (*making country fashion*).<sup>8</sup> En este caso, remite a las naciones antes del Estado, es decir, a los pueblos. Por ejemplo, el cristianismo era entendido como “la religión del hombre blanco o más precisamente su *costumbre*” (2000, 89-90). Concebir a la religión yoruba en estos términos, subraya Peel, implica pensarla como un cuerpo de prácticas ancladas en la costumbre y la vida diaria más que como un cuerpo integrado, definitivo y delimitado llamado religión yoruba (2000, 88-90). Esta precisión nos ayuda a tener presente que no existió —ni existe— algo que pueda definirse claramente como *la religión yoruba* y, por otro lado, nos invita a pensar en la religión más allá de la visión eclesial con la que a menudo se confunde (religión/iglesia) y que ha confinado el universo religioso negroafricano a los apelativos coloniales de “animismo” y “fetichismo” o bien, o a la ya superada oposición magia/religión. Una visión cuya ideología subyacente hace estrecho su análisis.

#### LOS PODERES INVISIBLES

El nigeriano Wándé Abímbólá, una de las figuras más reconocidas en el campo social transnacional orisha, sostiene que una parte central de las creencias yoruba es la idea de que el universo está constituido por dos fuerzas opuestas con su respectiva influencia o impacto en la vida humana, una benevolente y otra hostil. Colectivamente, las fuerzas benevolentes son llamadas *ibo* (las divinidades), mientras que a las malevolentes se les conoce como *ajogun* (los guerreros contra el hombre) y están en alianza con las brujas o hechiceras (*witches*). Con el fin de sobrevivir, la persona no ofrenda sólo a las fuerzas del lado que la bendicen y ayudan, sino también a las que pueden arruinar sus proyectos en vida, en este sentido buscan apaciguarlas

<sup>8</sup> “Making country fashion (or custom)”, un concepto africano expresado en inglés (Peel 2000, 90).

(1975, 391). La agencia humana tiene cabida en esta estructura mediante el iwapele (buen carácter): “El principio de Iwapele en cierta medida redime de la estructura autoritaria y jerárquica del universo y, en cualquier caso, le proporciona [al ser humano] un conjunto de principios con los cuales regular su vida, a fin de evitar la colisión con los poderes sobrenaturales y también con otros hombres”<sup>9</sup> (Abímbólá 1975, 395).

En general, varias religiones tradicionales del África subsahariana sostienen como premisa que el mundo material está permanentemente afectado por poderes invisibles de distintos tipos. Hampaté Bá agrega como aspectos comunes los siguientes: la creencia en la existencia de una fuerza suprema que no es objeto de ningún culto ni invocación directa, la existencia de deidades que fungen como intermediarias entre la fuerza suprema y el humano, el fuerte sentido de unidad de todas las cosas, la creencia en la necesidad de mantener los vínculos entre vivos y muertos, el uso de oráculos, la práctica de sacrificios y ofrendas, la transmisión oral (oralitura), la ausencia de proselitismo y de guerra de religiones, y el respeto de jerarquías por nacimiento o por función social (2003, 166-167).

En el caso de los yoruba, de acuerdo con Peel, los poderes del mundo invisible pueden agruparse en tres categorías: 1) Los *oriša*, las deidades de culto manifiestas en la naturaleza (rasgos del paisaje, objetos naturales, fenómenos meteorológicos), con una representación antropomórfica (se comportan análogamente a los seres humanos) y capaces de proteger como de hacer daño. 2) Los espíritus de los ancestros de la familia compuesta o de la comunidad (*egungun oro*), es decir, consustanciales a sus descendientes, lo que garantiza un acercamiento con ellos más humanizado. Los *oriša* y los ancestros, a pesar de sus diferencias, comparten muchos atributos y son complementarios. 3) La deidad creadora o Dios, que no es objeto de culto directo.

<sup>9</sup> La traducción es mía. La cita original en inglés es la siguiente: “The principle of Iwapele to some extent redeems from the authoritarian and hierarchical structure of the universe and, in any case, provides him with a set of principles with which to regulate his life in order to avoid collision with the supernatural powers and also with fellow men”.

Estas divinidades fungen como las mediadoras entre el ser supremo inalcanzable, Olodumare y los seres humanos. Para ello, se supone que los *oriša* concentran diferentes aspectos del poder de Olodumare, es decir su ashé (también *aše* o *aché*).<sup>10</sup> Hay así, un conjunto de prácticas y acciones gobernadas por ciertos principios que buscan apaciguar, negociar y granjear con estos poderes (Peel 2000, 93-99) mediante la adivinación, la oración, la propiciación, el encantamiento y la posesión. Estas acciones y rituales, que comprenden *la producción y puesta en uso de la costumbre yoruba*, no son homogéneas y además presentan variantes de ciudad en ciudad, de pueblo en pueblo.

Aunque algunos autores nigerianos, por ejemplo Mákánjúólá, colocan a los *oriša* como el epicentro de veneración y de la práctica ritual entre los yoruba (1991, 221), los ancestros forman una parte fundamental de la vida cotidiana religiosa de los *olorisha* o iniciados. Se cree que aquellos que manejan fuerzas para dañar a alguien no lo lograrán a menos que “sus ‘ancestros’ estén durmiendo” (Awolalu 1996, 61). A la representación materializada del espíritu de los ancestros se le conoce como *egungun*. No son cualquier ancestro, sino sólo aquellos que retornan del mundo espiritual luego de haber “vivido bien” y de la aprobación de Olodumare para reencarnar (65).

Respecto a los *oriša*, se pueden considerar “fuerzas arquetípicas numinosas” asociados a distintos componentes de la naturaleza (Gleason 1989, 62). El total de deidades adoradas entre los yoruba sólo remite a cantidades figurativas (400-401, 600-601); algunas tienen equivalentes en las culturas vecinas, otras son ampliamente veneradas y conocidas en la región, y otras sólo en un ámbito local (Bascom 1969, 77). Algunos de los *orisha* fueron héroes o heroínas deificados, entre ellos se encuentran Sàngó, Ògún, Òsun, Òrúnmila, Obátálá y Odùduà (Mákánjúólá 1991), muy populares y venerados también en el lado americano del Atlántico.

Los devotos de estas deidades son referidos como los “hijos” de tal o cual *oriša* sin que esto implique un parentesco entre

<sup>10</sup> Ashé, *aše* o *aché*: su pronunciación y ortografía dependerá de cada idioma.

ellos. El *oriša* de una persona se puede determinar a partir de las particularidades o del contexto de nacimiento, además del que le pertenece por linaje, esto de acuerdo con Ayin, nacida en Osogbo, quien me comentó que a todo niño, en su tercer día de nacimiento, debe hacerse *esentaye* (“ese” significa pies), es decir, su primera adivinación y así poder saber “qué clase de pies trae al mundo”; en otras palabras, su destino.<sup>11</sup> Y es que entre los yoruba, nos señala Bolaji Idowu, cada nombre tiene un significado y a cada niño corresponde un nombre ligado a una causa o circunstancia “el nombre debe mencionar una historia clara, ya sea sobre las circunstancias que rodearon su nacimiento; la situación de los padres o de la familia del niño en el momento de su nacimiento; o sobre un suceso excepcional en su pueblo o en el mundo en general en el que nació” (1962, 33).

Como parte de la filosofía yoruba, contenida en el corpus literario de Ifá, existen dos conceptos complementarios y nodales que se evocan de manera común en la praxis religiosa cotidiana de los iniciados u *olorishas*: *orí* y *ebó*. *Wándé Abimbólá*, especialista en la cosmología yoruba, añade a estos dos el *iwapele* (buen carácter). En lo que respecta al *orí* (cabeza espiritual), este autor nos explica que se trata de una divinidad personal que gobierna y rige la vida del individuo y se comunica en su nombre con las diferentes deidades, “es la fuerza responsable más importante de la fortuna o fracaso humano” (1975, 390). En las ocasiones que me tocó presenciar un ritual a *orí*, se le propicia como a un *orisha* y se pide que aleje todo mal, que procure salud y larga vida, y que una cabeza sensata gobierne al devoto en cuestión. Un fragmento de este propiciamiento por parte de una *olorisha* al *orí* de su hijo recita: “Que tu cabeza no te desvíe, que tu cabeza no escuche lo negativo, que de tu boca no salgan palabras que te causen problemas, que no tengas pensamientos que te confundan, que tu cabeza vaya siempre del lado de las bendiciones”.<sup>12</sup> El *ebó* que significa “sacrificio” es “un medio de comunicación entre las fuerzas que conforman el universo” (*Abimbólá* 1975,

<sup>11</sup> Entrevista a Ayin, 4 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria.

<sup>12</sup> Notas de trabajo de campo, 14 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria.

390-391), una acción fundamental en la negociación con los poderes invisibles.

La iniciación es posible en la infancia, especialmente si así lo indica el esentaye (por ejemplo, por enfermedad) aunque algunos iniciados con los que conviví en Nigeria, quienes ya tienen amplia experiencia en la praxis ritual, consideran que la iniciación es mejor cuando el niño sabe hablar y entiende lo que se le va a hacer. Por otra parte, la familia que venera a un *orişa* particular busca perpetuar su culto mediante el linaje, de esta manera, en Nigeria hay linajes de Sàngó, de Ògún, de Òsun, de Yemonja, entre otros. Es posible, sin embargo, iniciarse en otro *orişa*, pero eso es “adicional”.<sup>13</sup> La nigeriana Ayin, una iniciada muy reconocida en su comunidad, cuyo *orişa* tutelar y de linaje es Oshún (Ọṣun) me señaló a este respecto: “Mi familia venera a Ọṣun pero nací con Obatalá, por eso mi segundo nombre es Talabi (el nombre para las niñas del orisha Obatalá), que significa con la cabeza cubierta de blanco (el color de Obatalá)”. Y así, a los niños que nacen en saco se les llama de una forma, a los que nacen de pies se les llama de otra. Cuando el niño nace con el cordón umbilical enredado se dice que es también hijo de Obatalá; en este caso, si es mujer, se le llama Talabi y si es hombre se le llama Salako. Aunque esta cuestión no es completamente Yorubaland, existen algunos lugares donde no se distingue entre masculino y femenino para los hijos de Obatalá.<sup>14</sup> También están los casos de niños que mueren en sus primeros años de vida, a ellos se les llama “abikú” (nacidos para morir) (Matory 2005, 104).

Además del *orişa* de linaje, Ayin me indicó que uno puede elegirlos por destino (día de adivinación), por interés, por enfermedad, o incluso mediante los sueños. De esta manera, es perfectamente común encontrar a un mismo individuo iniciado en distintos *orişa*. A estas deidades se las venera en días especiales, de manera separada y junta, dependiendo de la ocasión. En Osogbo, donde se encuentra la sede matriz de la primera organización transnacional de Nigeria con una sede en México

<sup>13</sup> Entrevista a Ayin, 2 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria.

<sup>14</sup> Entrevista a Ayin, 2 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria.

(HATTAF Internacional),<sup>15</sup> se practica el llamado Itadogun o Ese Itadogun, ceremonia realizada cada 17 días en la que se emplea el oráculo de Ifá y sus rituales correspondientes para la veneración. Aunque entre un periodo y otro a los orisha se les honra cada cinco días de manera individual o por grupos. De hecho, esta organización realiza un Itadogun simultáneo con sus distintas subsedes en Estados Unidos, Europa y desde el 2004 en México,<sup>16</sup> a manera de una experiencia congregacional que se organiza en torno al ritual madre desde Nigeria. La práctica del Itadogun no es privativa de Osogbo, en otras ciudades como Oyó e Ibadán también se practica, así como en diversas ciudades del contexto latinoamericano, incluyendo la Ciudad de México.

#### DISCREPANCIAS POR LA VARIABILIDAD Y EL CAMBIO

Como señalé, las disputas en el campo social transnacional orisha sobre lo que es tradicional o no son un aspecto común de las tensiones entre devotos y practicantes y por ello resultan sumamente amplias. En el presente texto sólo se dará cuenta de un par de ejemplos ilustrativos de estas discrepancias. Ya se mencionó que en la región yoruba, contrariamente al discurso de los puristas, hay variantes del culto a los orisha de ciudad en ciudad. En lo que respecta al uso de oráculos, parece haber una relativa uniformidad, como es el caso de Ifá, un sistema de adivinación que se ha mantenido más o menos consistente en ambos lados del Atlántico, a decir de Bascom (1969), autor de uno de los más importantes y clásicos trabajos antropológicos sobre el tema. Entre los yoruba, como entre los practicantes de la tradición orisha en general, los oráculos son un pilar fundamental de la praxis religiosa. Ifá hace referencia también al orisha Orunmila u Orula, deidad de la adivinación, del destino, de la sabiduría. A menudo, se hace mención de la supremacía de este oráculo sobre otros sistemas hermanos de adivinación (*v. gr.* dilogún o caracoles) y por ende,

<sup>15</sup> HATTAF International, por sus siglas en inglés, significa Healing and Teaching Temple of African Faith.

<sup>16</sup> Este templo se estableció en la zona conurbada de la CDMX.

sobre los iniciados en sus secretos. El conjunto de los odun de Ifá y las historias, versos y cantos constituyen un corpus que se tiende a colocar al mismo nivel de los libros sagrados de otras religiones. Este “ifaismo”, tal como lo explica Peel (2000), se gestó en el siglo XIX a partir de la relación entre los cristianos saros (cautivos africanos liberados y evangelizados por misioneros anglicanos) y los babalawo (padres de los secretos y una jerarquía reservada para hombres), considerados los intelectuales de la sociedad yoruba. La revalorización de este origen cultural, emergente desde el siglo XIX, es una manera de legitimar el movimiento transnacional contemporáneo que busca abanderar la religión de los orisha como una religión universal (Matory 1998; 2001; Capone 2005; Frigerio 2004; Cohen 2002). El amplio prestigio y capital simbólico que desde finales del siglo XX ha ido ganando el corpus literario de Ifá, entre otras razones gracias al reconocimiento otorgado por la UNESCO en tanto acervo de la cultura yoruba, lo coloca en el centro del entramado de disputas en torno a la tradición entre practicantes de uno y otro lado del Atlántico (véase Clark 2004; Brown 2003; Gobin 2008; Capone y Frigerio 2012; Frigerio 2004; Argyriadis y Juárez Huet 2008).

Esta situación ha reanimado la división, a menudo tajante, que se observa en México, Cuba y varios países de América entre los iniciados en Ifá (al que corresponde el orisha Orunmila) y los iniciados en otros orisha y especialistas en otros oráculos. Una segmentación que no parece dominante en la Nigeria contemporánea. La división nació en Cuba como una disputa entre dos campos rituales: la regla de ocha que corresponde al panteón orisha y sus olorisha, y la regla de Ifá, que corresponde al orisha Orunmila u Orula y a sus iniciados conocidos como babalawo, pero que en la práctica funcionan como parte de un mismo sistema complementario (Brown 2003, 143-149; Gobin 2003).

La supremacía que se ha construido en torno a Ifá ha generado igualmente una división de género más conflictiva ya que históricamente ha sido predominantemente masculina, especialmente en lo que se refiere a la iniciación en los secretos de Odu, la esposa mítica de Ifá, cuya representación material es

celosamente guardada por quienes la poseen (exclusivamente los babalawo olodu), pues arguyen que develar sus secretos podría ocasionar “la muerte, la ceguera o la estupidez” al osado. Wándé Abímbólá, en una conversación sobre el tema, me señaló que Odu funge como una guía que orienta con sabiduría y bendice el trabajo ritual de Orunmila, y por lo tanto, a los babalawo iniciados en su culto.<sup>17</sup> A menudo, los que están a favor de que las mujeres puedan ser iniciadas en esta jerarquía argumentan que en ningún signo de Ifá se estipula de manera explícita la exclusión del sexo femenino en esta investidura y en la competencia ritual que la acompaña, o bien, que en Nigeria “siempre ha sido así”. Es difícil hacer generalizaciones sobre una región con sus variantes religiosas locales, pero tomando en cuenta el estado de la cuestión que reconstruye William Bascom sobre el oráculo de Ifá y sus afines (Fá en Benin, Afá entre los Ewe de Togo) a partir de los estudiosos del tema desde mediados del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX,<sup>18</sup> llama la atención que ninguno haga una sola mención sobre mujeres que leyeran este oráculo (1991, 3-28), o que al menos haya sido un aspecto que llamara su atención. Probablemente no era común o simplemente no era objeto de debate en aquel entonces. Pero en el contexto más contemporáneo este asunto ha tomado otra dimensión.

La nigeriana Adé, por ejemplo, además de ser olorisha de Oshún se inició en Ifá en 2002, lo que le da el título de iyanifá o iyaonifá. A este respecto me aclara que “uno se convierte en iyanifá, por iniciación o bien, por título”, el cual designa un papel específico de estas mujeres durante las iniciaciones en ese culto. Mientras compartíamos alimento, bajó la voz para contarme cómo su caso suscitó polémica entre los babalawo de su natal Osogbo. Luego de las tensiones, Adé, junto con su oluwo (padrino) partieron a un poblado llamado Ollá, en donde —según afirma—, a diferencia del resto de la región yoruba, la

<sup>17</sup> Conversación con Wándé Abímbólá, Ciudad de México, 10 de febrero de 2004.

<sup>18</sup> Hace referencia a Tucker (1853), Irving (1853), Bowen (1857), Abraham (1958), Lucas (1949), Farrow (1926), Dennett (1910), Johnson (1899), Ellis (1894), Baudin (1885), Burton (1864 y 1863) y Frobenius (1913).

población iniciada en la religión tradicional es mayoritaria respecto a musulmanes y cristianos y es común que una mujer se inicie en Ifá. Aunque Ollá, explica Adé, es más una excepción a la regla; el resto de las iyanifá (por iniciación) que conoce en otras comunidades olorisha de las ciudades yoruba aledañas “se pueden contar con la mano”. Para abonar a los argumentos del bando a favor de que las mujeres puedan iniciarse como iyanifá, mientras me hace el recuento de su experiencia, toca el suelo y se lleva la mano a los labios para decir en voz alta: “Gracias Ifá estoy tan agradecida, porque si hay algo que avala esta iniciación es el progreso en todos los sentidos que ha tenido mi vida, de lo contrario no sería así. Y eso lo ve la gente”.<sup>19</sup>

Desde mi punto de vista, la polémica en su ciudad natal, luego de su iniciación, en realidad formaba parte de una cadena que repercutió a escala transnacional a partir de la iniciación llevada a cabo por un nigeriano de Osogbo a la estadounidense D’Haifa Odufora en 1985. Casi veinte años después, en 2002, esta mujer logró revertir un tabú nodal de la desavenencia en torno a las iyanifá/iyalawo al recibir el orisha Odu de manos del àràbà (aragba).<sup>20</sup> Agbaye Aworeni, en Ile Ife, Nigeria, fue la primera mujer en la historia de la tradición orisha en convertirse en iyalawo (contraparte de oluwo) (Kumari 2014, 361-365). Tal osadía, narra D’Haifa Odufora, acarrió una tremenda crítica y censura hacia el aragba de Ife, la ciudad cuna de los yoruba, “por tener la visión y el coraje de efectuar esta revolucionaria hazaña”<sup>21</sup> (citada en Kumari 2014, 365).

Chief FAMA, originaria de Nigeria, fue otra de las iyanifás iniciadas en la década de 1980 en Lagos en Nigeria cuya ceremonia tampoco pasó desapercibida. Su oluwo fue el fallecido Chief ‘Fág-bèmi Òjò Àlábí Àràbà de Ayétòrò y oluwo del estado de Ogún a quien conoció en el marco de sus colaboraciones en la revista

<sup>19</sup> Conversación personal con Adé, Osogbo, Nigeria, 10 de octubre de 2012.

<sup>20</sup> En Nigeria, un àràbà (aragba) es el jefe ritual de todos los babalawo en una región o estado.

<sup>21</sup> La cita textual dice: “For having the vision and course to perform this revolutionary feat”.

Òrúnmilà. Luego de su iniciación en 1988, acontecimiento que fue anunciado en Òrúnmilà, vinieron los cuestionamientos sobre su investidura. Su estancia en Estados Unidos la impulsó a publicar su historia como parte de uno de los capítulos de su libro *Fundamental of the Yorùbà Religion*. (Òrisà worship) en el que agrega la transcripción de la entrevista a su oluwo en la materia, a fin de que la misma fuese tomada como una “confirmación formal de que Òrúnmilà aprueba la iniciación de mujeres en Ifá” (1993, 24). Su oluwo, sin embargo, se mantuvo fiel al tabú del impedimento para las mujeres de ver y mucho menos recibir al orisha Odu. Además de agregar que si la mujer es esposa de un babalawo (*apètèbi*) tampoco puede iniciarse en Ifá ya que “su esposo cuidará de su espiritualidad” (24). Esta restricción se observa en Cuba y en México, y se extendió por igual a las esposas de los que tiran el oráculo del caracol o dilogún.

Las discordias en torno a Ifá incorporan otros elementos de conflicto además del género, como el que muestra Kamari Clarke (2004) para el caso que analiza en Estados Unidos. En este país la polémica en torno a esta investidura ritual en los años noventa del siglo pasado es también leída desde una perspectiva racial. Así, dentro de la gama de las comunidades de practicantes y devotos orisha, existen extremos tales como el de la Oyotunji Village, que se vincula a las ideas del nacionalismo negro en Estados Unidos y se caracteriza por una ortodoxia racialmente exclusiva (Clarke 2004, 18).

América Latina entró en estas polémicas hacia la primera mitad de los años 2000, en donde el género y la discrepancia de tradiciones vinculadas con la nacionalidad, o con una cultura que se naturaliza, prima sobre la cuestión racial (como en Estados Unidos). En Cuba, el conflicto iniciado en 2004 lo analiza con más detalle Emma Gobin y muestra cómo esta controversia se acentúa en 2006, cuando un mexicano acompañado de su padrino nigeriano concreta con un babalawo cubano varias iniciaciones a mujeres en Ifá (2008, 272-275). En efecto, este nigeriano, de nombre Şólágbadé Pópóólá, iniciado por el mismo oluwo de la Iyanifá Chief FAMA, llegó a Cuba por medio de

E. Torres, uno de los mexicanos más activistas del tradicionalismo de su país y al cual conoció por internet. Adscribirse a esa línea ritual le permitió a Torres acceder a una jerarquía religiosa que en la tradición cubana —o criolla, como se le dice en México— le estaba negada y que por lo general se ubica en la cúspide jerárquica de los devotos orisha de ambos países, es decir, la de babalawo. De esta manera, gestionó con su anfitrión en Cuba una reunión con decenas de babalawo para dialogar con Pópóqlá sobre asuntos de la religión en donde los temas rípidos salieron a flote. Las alianzas de esta naturaleza permiten así una movilidad jerárquica y un capital simbólico doble.<sup>22</sup> En lo que respecta a México, antes de 2006, tuve conocimiento sólo de dos nacionales que habían sido iniciadas como iyanifá, pero en el extranjero, una de ellas en Estados Unidos. Entre 2006 y 2012, Şqlágbadé Pópóqlá, inició a más de sesenta iyanifás en América Latina, especialmente en Venezuela, en el caso de México fueron quince.<sup>23</sup> Además, en este país durante los últimos años, otras iyanifá han sido iniciadas por nigerianos provenientes de Oso-gbo o sacerdotes radicados en Estados Unidos que pertenecen a un linaje africano presentado como tradicionalista. En muchos sentidos, en México se mantiene como un título sin praxis que lo respalde, ya que estas mujeres normalmente no consultan (con el oráculo) y en general ninguna, a excepción del caso mencionado más arriba, ha tenido o ejercido la potestad para iniciar a otras en este culto. Y es que una iniciada en Ifá, señala el bando a favor, tendría por derecho la facultad para realizar la lectura del oráculo que le corresponde, pero en lo que aún no parece haber ninguna apertura es en que inicie a sus congéneres.

<sup>22</sup> Si E. Torres organizó las iniciaciones de mujeres en Ifá en Cuba, se debió en buena medida a las políticas migratorias mexicanas, pues África es el continente con la mayor cantidad de países que necesitan visa para entrar a México (entrevista a S. Şqlágbadé Pópóqlá, Odewale, Nigeria, 29 de septiembre de 2012). No era la primera vez que Torres se enfrentaba a esta situación, en 2004, cuando invitó a Wándé Abímbólá a México, éste tuvo algunas dificultades para ingresar al país.

<sup>23</sup> Entrevista a S. Şqlágbadé Pópóqlá, Odewale, Nigeria, 29 de septiembre de 2012.

La nigeriana Adé terminó añorando una iniciación en Ifá mucho más temprana pero no le fue posible porque: “Aquí las mujeres son las que llevan la responsabilidad de las tareas de hogar y crianza”, además de que en esa época cursaba la universidad. La maternidad y las tareas de hogar y crianza son de hecho, en voz de un babalawo reconocido de la comunidad de Osogbo, una de las razones por las que no se ven tantas niñas como niños ayudando en los mandados y labores menores del trabajo ritual. En la mayor parte de las casas de los babalawo que visité entre Lagos, Osogbo y Oyó, la vida religiosa cotidiana de los templos (recintos de consulta) se vuelve una escuela permanente. Es muy claro el entrenamiento que aquí dan los mayores a los menores, se trata de niños y jovencitos —y no de niñas y jovencitas— que ayudan a toda la talacha ritual (quemar el pelo de un animal, lavar las vísceras, traer mandados para las ofrendas) y aprenden a recitar y cantar los odun o signos de los oráculos para cuando sea el momento de su iniciación. Así van ascendiendo gradualmente conforme sus conocimientos se lo permiten y otros menores a su vez van tomando su lugar.

El conocimiento en tanto capital simbólico del entramado social y político, se revela poco a poco. Como lo apunta Apter, la exégesis simbólica del ritual no es de dominio público, sus secretos son celosamente guardados porque proveen acceso al poder ritual. El engranaje social del culto establece que este conocimiento no sea accesible si no se ha pasado por las etapas de iniciación, de esta manera su adquisición revelará paulatinamente el *know how* al iniciado, con lo cual éste irá adquiriendo poder (1991, 217).

#### LA ILUSIÓN DE LO INMACULADO: ¿SOLIDARIDAD ECUMÉNICA O LA TRADICIÓN ORISHA MORIBUNDA?

Aun en las carreteras y caminos más alejados de la apabullante aglomeración de Lagos, el concierto de cláxones parece tener un sentido práctico más allá de la inercia terrible de la costumbre ruidosa, en algo ayuda a prevenir al que se cruza la calle, orilla a

los transeúntes o los hace correr lo más rápido posible, quizá con esto eviten formar parte de la estadística altísima de las muertes por accidente vial de las principales ciudades de Nigeria, lo que de hecho ha contribuido a que el promedio de vida se reduzca a cuarenta años. Nigeria, ex colonia británica, hoy se erige como el país más poblado de África Occidental y el séptimo del mundo con cerca de 186 millones de personas. La complejidad vial, al menos en lo que respecta a las ciudades principales del territorio yoruba (Lagos y sus suburbios: Ibadan, Osogbo, Oyó, Ilé Ife, entre otras) se desarrolla dentro de caminos accidentados, no sólo por el deterioro del escaso pavimento y los obstáculos habituales del camino (troncos derribados por lluvia, animales, invasión de carril...) sino por los baches que alcanzan profundidades suficientes como para atascar a más de uno al día (incluyendo los camiones de carga). Aquí, la gente se transporta en motonetas, camionetas o autobuses de transporte colectivo y coches particulares. Las bicicletas son un milagro en el paisaje vial. Entre más alejado está uno de las grandes ciudades, la escasez del transporte se intensifica, por eso el espacio vial se aprovecha al máximo y estos vehículos salen de sus paraderos bien retacados. En esta condición, a bordo de un colectivo en mi camino de regreso de Oyó a Osogbo, sentada a mi lado con su hijo adolescente, una mujer, que con justa razón oraba para que llegáramos bien a nuestro destino, a medio camino, después de las pausas de sus plegarias se me acercó y sin mayor prelude me dijo:

—Do you believe in Jesus?

Desprevenida, sonreí y le repondí:

—Well... I grew up in a catholic family...

—Have you hurt anybody lately? —me replicó.

Un poco confundida, respondí:

—No.

—Have you lied lately?

—Mmm, no.

—Have you hit somebody lately?

—No —respondí inmediatamente con un franco desconcierto.

—Have you fornicated?...

Mi risa asombrada fue la única respuesta que dejé salir a esta última pregunta. Antes de poder expresar verbalmente cualquier otra cosa, la chica que iba de mi acompañante, quien como los demás escuchó la conversación, enseguida le pidió que me dejara en paz, dispensándome de una respuesta explícita.<sup>24</sup> En esta región de la vasta Nigeria, la presencia del cristianismo está impreso no sólo en la cotidianidad de las relaciones sociales, sino en el paisaje de los caminos entre una y otra ciudad, de las calles, de las zonas aledañas y principales, y junto con él, el islam. Así, el paisaje lo dibujan también las mezquitas, las niñas con burka jugando con otras que no la portan, por mujeres que en su *niqab* negra (burka de cuerpo entero) contrastan con la tierra roja y los textiles multicolor de fábricas y diseños locales. Y así, de un silencio de ultratumba a la una de la madrugada, se puede pasar a lo opuesto con el *adhan* que rompe la víspera del amanecer para invitar a los fieles a Alá a realizar la primera oración del día en la mezquita más cercana.

Con aproximadamente 186 millones de habitantes, las estadísticas oficiales de Nigeria (la mayor potencia de África Occidental) establecen que alrededor del 50% de la población es musulmana y el otro 50%, cristiana, sin embargo, aclaran que las religiones tradicionales se mantienen vigentes.<sup>25</sup> Después de Asia, África es el segundo continente con mayor número de musulmanes. En África subsahariana, esta religión ocupa el segundo lugar después del cristianismo, mientras que las tradicionales ocupan el tercero, por encima de religiones como el budismo, el hinduismo o el judaísmo, según los datos del Pew Research Center (abril 2015), cuyas proyecciones para 2050 no tendrán una variabilidad importante en estas cifras y en su composición.

Geográficamente, más del noventa por ciento de la población del norte de Nigeria, en donde predomina el grupo étnico de los hausa-fulani, es musulmana. En contraste, en el suroeste y

<sup>24</sup> Notas de diario de campo, Osogbo, Nigeria, octubre de 2012.

<sup>25</sup> Véase <http://www.nigeria.gov.ng/index.php/2012-10-29-11-05-46/people>. Consultado el 29 de octubre de 2012. El sitio oficial del gobierno de Nigeria puede modificar su vínculo en cualquier momento.

sureste del país, donde habitan los yoruba y los igbo, dos de los tres grupos étnicos mayoritarios del país, casi toda la población es cristiana. Las religiones tradicionales, por su parte, aparecen débilmente representadas, sin embargo, en la misma página del gobierno de Nigeria se señala que “las prácticas religiosas indígenas siguen siendo importantes en todos los grupos étnicos de Nigeria [aunque] a menudo se mezclan con las creencias cristianas”.<sup>26</sup> En el proceso de conformación de las prácticas religiosas yoruba, la interacción primero con el islam, y más tarde con el cristianismo, generó interinfluencias en los que ninguna tradición quedó inmaculada (si es que acaso pudiéramos decir que en principio lo eran).

Estas interacciones, contrariamente a lo que muchos pueden suponer, no son ni han sido dinamizadas sólo dentro de una mutua exclusión, al menos no en todo el país ni en la historia de sus diálogos. En el siglo XIX, el campo religioso de la región yoruba (Yorubaland) lo definían tres fuerzas: la yoruba, el islam y el cristianismo. Cuando el cristianismo se introdujo en la década de 1840, el islam y la religión tradicional ya eran viejos conocidos (Peel 2000, 187). Amselle ya ha mostrado cómo para el caso de África Occidental se puede identificar una primera etapa de globalización que comenzó en el siglo X con la islamiización de esta región: “Una islamización que proporcionó un referente universalista en relación al cual, las culturas de África Occidental tuvieron que reajustarse”; una globalización que se enfrentó después a la globalización cristiana en el marco de la colonización (Amselle 2001, 8). A este respecto, André Mary añade que el mundo yoruba del periodo decimonónico ofrece una imagen de la inventiva de un diálogo y pluralismo religioso ejemplar entre estas tres fuerzas, es decir, que no se queda en el nivel de una mera cohabitación: “Los misioneros cristianos se encontraron confrontados a un paganismo que ya había integrado elementos del islam. La apropiación indígena del cristia-

<sup>26</sup> Véase <http://www.nigeria.gov.ng/2012-10-29-11-05-46/2012-11-05-09-51-17>. Consultado el 29 de octubre de 2012. El sitio oficial del gobierno de Nigeria puede modificar su vínculo en cualquier momento.

nismo suscitó de regreso un nacionalismo cultural preocupado por reconciliarse (*renouer*) con la gran tradición yoruba” (2003, 61). De este proceso surge, a principios del siglo XX, la presencia de las iglesias cristianas independientes conocidas como Aladura (“los que oran” en yoruba) que defienden el poder de la curación mediante la plegaria y hacen uso de las lenguas indígenas africanas en la liturgia y en los cantos, lo que les da una especificidad respecto a otras iglesias pentecostales (Mary y Fancello 2012, 219). Estas iglesias que forman parte de las Iglesias Independientes Africanas,<sup>27</sup> nacidas de su ruptura con las iglesias misioneras y fundadas por africanos y para africanos, son en palabras de Mary “una de las paradojas de la historia misionera” (2018).

Un siglo después no podemos afirmar que el diálogo interreligioso sea necesariamente ejemplar en todo el país. Basta pensar en Boko Haram, organización fundamentalista islámica nacida en 2002 y ubicada al extremo noreste de Nigeria, que persigue establecer un gobierno bajo la *sharía* en el estado de Borno. Aunque ciertamente su ideología no parece tener eco en el resto de la población adepta al islam que rechaza este fanatismo, el cual en el fondo se articula con cuestiones políticas y distribución de recursos.

En el suroeste del país en donde se ubica la región yoruba (Yorubaland), la tensión interreligiosa tiene otro rostro. En su primera visita a la Ciudad de México, Wándé Abimbólá, durante su discurso —dirigido a practicantes y devotos de los orisha— enfatizó que la “religión yoruba” no era una religión proselitista que clamara una superioridad basada en la descalificación de otras y que por el contrario una de sus banderas era basarse en el respeto de otras religiones. Un ejemplo que contrasta, desde su visión, con las otras dos fuerzas importantes del campo religioso de su país natal: “Todos los días en Nigeria los musulmanes nos están atacando y dicen que el que sea sacerdote de Ifá irá al infierno, el que adore a Changó, Oyá, o a otros orisha, estará

<sup>27</sup> Junto con las iglesias Harrista de Côte d’Ivoire, Kimbanguista del Congo, Aladura o Cristianismo Celestial de Benin y Nigeria, y Etiopista o Sionista de Sudáfrica (Mary 2018).

condenado [...] cuando los cristianos van a sus misas o cultos, no hacen otra cosa más que hablar mal de nosotros”.<sup>28</sup>

Este aspecto con el que Abimbólá caracteriza la religión yoruba y su queja respecto a musulmanes y cristianos la comparan otros iniciados en la tradición orisha nigeriana. Sin embargo, vale la pena poner de relieve un aspecto paralelo que no siempre se explicita lo suficiente en ambos lados del Atlántico. Me refiero al “sentido de solidaridad ecuménica” —que Matory retoma de Laitin (1994, 498)— entre las familias yoruba conformadas por cristianos, musulmanes y tradicionalistas como producto de la historia colonial.<sup>29</sup> Aunque de manera común se menciona que la familia Abimbólá es uno de los “pocos linajes que nunca se convirtieron al cristianismo o al islam”,<sup>30</sup> no es necesariamente el caso de todos. Esto probablemente explica por qué la vida cotidiana que observé entre la zona metropolitana de Lagos, Osogbo y Oyó<sup>31</sup> expresaba una interacción entre alteridades religiosas, que a pesar de sus tensiones no parecían confrontarse de manera radical. Encontré familias donde la madre era musulmana y el

<sup>28</sup> Fragmento de la conferencia dictada por Wándé Abimbólá, Ciudad de México, 7 de febrero de 2004.

<sup>29</sup> El sentido ecuménico se recupera —entre otros ejemplos— en los recuerdos de infancia del Premio Nobel de Literatura 1986, Wole Soyinka. Este poeta y dramaturgo nació en 1934 en Abeokuta, capital del estado de Ogun. En una entrevista concedida a Ulli Beier (el llamado yoruba blanco) menciona: “Usted sabe todo este absurdo de la intolerancia religiosa que está comiendo el país ahora ¡no existía en mi juventud! Durante el Ileya [festival musulmán] celebrábamos con nuestros amigos musulmanes, porque nos enviaban carne de su carnero; El *oba* [rey en yoruba] podía ir a la mezquita, aunque fuera cristiano, y viceversa: durante la Navidad y la Pascua nuestros amigos musulmanes llegaban a casa. Siempre había igualdad entre las religiones, aceptación” (Soyinka 1997, la traducción es mía).

<sup>30</sup> Este dato fue incluido en la biografía de Abimbólá que acompañaba la invitación de su conferencia impartida en la Ciudad de México, en febrero de 2004. En ésta se agregaba que ese hecho desafiaba “al proselitismo de los misioneros que llegaban de los mares o de los imanes del desierto del Sahara. La familia Abimbólá ha mantenido sus tradiciones ancestrales Yorúbá de una a otra generación”.

<sup>31</sup> Mi estancia en Nigeria fue de tres semanas: de septiembre a octubre de 2012.

hijo babalawo; entre los consultantes de un babalawo, con el que permanecí varios días, había cristianos y ciertos fundamentos religiosos de algunos imames y pastores permanecían resguardados en el espacio de consulta de este mismo babalawo y no en los respectivos templos o mezquitas de aquéllos. El hijo menor de una de mis anfitrionas olorishas de Oshún lo mismo veneraba a sus orisha que asistía a una escuela católica donde aprendió a rezar prendiendo una vela. Cristianos yoruba que visitan la casa de mi anfitriona en Osogbo, al llegar, lo primero en hacer era tocar su frente después de mojar los dedos en el agua vertida sobre el suelo, para rendirle tributo a los ancestros; en la casa del Àràbà<sup>32</sup> de Osogbo, en una reunión del Consejo de mayores (elders), lo mismo se agradece a Alá que a Olodumare.

Con los vaivenes trasatlánticos de devotos, estas religiones están afianzando un lugar que históricamente ha sido aparentemente marginal. Así lo indican los números, pero no los estudios cualitativos, en especial los antropológicos e históricos. El hecho de que los olorishas sean minoritarios en términos numéricos y que los yoruba se identifiquen de manera predominante como cristianos y musulmanes, no es forzosamente una situación distinta a la del pasado. Más bien, de acuerdo con Matory, indica la emergencia, desde los años noventa del siglo pasado, de un “nuevo y distinto” tipo de identidad religiosa, la cual se ancla en una lógica política (1994, 499). Los orisha permanecen como una alusión fundamental de cacicazgos y linajes que siguen siendo importantes en la sociedad nigeriana y como una referencia histórica ineludible de ciudades que tanto musulmanes como cristianos consideran ancestrales, razón por la cual funciona como freno a un enfrentamiento interreligioso violento (499-500).

A menudo, estos procesos de convivencia y de interinfluencia pasan por alto en el lado americano del Atlántico, donde los conflictos interreligiosos de las tradiciones orisha con otras expresiones toman diversos matices. Han sido religiones perseguidas, estigmatizadas y atacadas en contextos predominante-

<sup>32</sup> Título oficial que designa el jefe o líder de los babalawos de cada estado y región yoruba.

mente católicos y protestantes, pero al mismo tiempo han sido indigenizadas o relocalizadas exitosamente a partir de subsuelos culturales fértiles, en donde la religiosidad popular atravesada por el catolicismo tiene un papel importante y que lejos de socavarlas, potencia su crecimiento.

#### CAPITALIZACIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL YORUBA

En el plano de las relaciones trasatlánticas entre practicantes, desde los años ochenta del siglo pasado, el movimiento de “reafricanización” encabezado por una élite yoruba se ha mantenido al frente de los congresos internacionales de la tradición y cultura orisha, los cuales representan los espacios clave en la elaboración del modelo de tradición yoruba que persigue consolidar la “religión orisha” como universal, trascendiendo lo étnico y nacional (Capone 2005;<sup>33</sup> Frigerio 2004). Una de las figuras más emblemáticas de este proceso ha sido el nigeriano Wándé Abimbólá, fundador y presidente del Congreso Internacional de la Tradición y Cultura Orisha,<sup>34</sup> quien además ha sido nombrado vocero oficial de Ifá en el mundo (*awise agbaye*). Su tesis de doctorado en Filosofía y Letras, intitulada “Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus”, publicada en 1976, ha sido ampliamente reconocida en la comunidad orisha y utilizada como un texto de uso religioso. La influencia de Abimbólá ha sido clave también en la trayectoria religiosa de algunos de los actores nodo del campo social transnacional orisha. Tal es el caso de Şolágbadé Pópólá, coordinador de ética y escrituras sagradas del International Council for Ifa Religion (ICIR) y presidente del Ifá Inter-

<sup>33</sup> Capone muestra cómo, a lo largo de la historia de las conferencias, las iniciativas de unificación de ortodoxia de las modalidades de culto, en las que la identidad yoruba se ha vuelto un denominador común, se enfrentan a la enorme fragmentación de la religión de los orisha, lo que las ha conducido al fracaso y a la constante reconfiguración de las redes de sus practicantes (2005).

<sup>34</sup> Estas conferencias se han realizado en diez ocasiones: Nigeria (1981, 1986, 2001, 2013), Brasil (1983, 1990, 2005), Estados Unidos (1997), Trinidad y Tobago (1999) y Cuba (2003).

national Training Institute (ITI) fundado en Nigeria y con sedes en México, Venezuela, Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y Puerto Rico, entre otros. Pópólá nació en una familia musulmana y fue en sus años universitarios cuando abrazó a Ifá como su fe religiosa, a pesar del conflicto a costas con su madre, que siempre lo imaginó como un futuro imam. Su historia evoca el papel de Abímbólá para catapultar la religión tradicional en Nigeria, en especial Ifá:

en los años setenta [del siglo xx], el profesor Wándé Abímbólá era una voz sola, después se convirtió en vicedecano de la universidad de Ifé, lo que le dio el espacio y la facilidad de hacer lo que hizo con la religión [tradicional]. Él mostró a Ifá como un ejemplo de historia oral, y así fue que aprovechó la facilidad de la universidad para propagar lo que creía. Fue gracias a esto que en los años ochenta se comenzaron a imprimir más libros de Ifá. El profesor Abímbólá fue una gran influencia en mi vida para convertirme en sacerdote de Ifá.<sup>35</sup>

Wándé Abímbólá se mantiene muy activo en el movimiento que el sociólogo brasileño Reginaldo Prandi denominó “africanización” o que Stefania Capone llama “reafricanización”, el cual ha fortalecido una tendencia que impulsa el interés por (re)establecer los vínculos con iniciados de África, en específico con la región yoruba de su zona occidental, no en balde hay quienes también se refieren a este proceso como “yorubanización”. En América, este movimiento comienza en Brasil (véase Matory 2015) y en Estados Unidos. En este último país, desde la década de 1960, en el marco del nacionalismo cultural negro, surgieron personajes y agrupaciones que buscaban restablecer vínculos con una África ancestral (Brandon 1993; Clarke 2004), los cuales se transformaron, como señala Pauline Guedj, de una identidad religiosa a una identidad ética, mediante innovaciones rituales que dieron

<sup>35</sup> A menudo se esgrime como una cualidad que ni Wándé Abímbólá ni su familia hayan sido convertidos al cristianismo o al islam. A decir del babalawo Şolágbadé Pópólá, nigeriano nacido en una familia musulmana, esta situación se debe a que los Abímbólá nunca pasaron por las escuelas misioneras, semillero clave de la evangelización en África Occidental. Entrevista a Şolágbadé Pópólá, Odewale, Nigeria, 26 de septiembre de 2012.

sentido a la búsqueda de los orígenes (2008, 309-310). Posteriormente, este interés de vincularse con el “tradicionalismo africano” se extiende a países como Venezuela, Colombia, Panamá, México y Cuba, aunque en estos contextos la cuestión étnica pasa a un plano secundario o toma otros matices. Prandi señaló que este movimiento de “africanización” implica intelectualizar la religión, es decir, hacer acopio de literatura especializada, aprender la lengua yoruba y fomentar el contacto con sacerdotes nigerianos (1998, 162-163).

Los olorishas de Brasil y de Estados Unidos establecieron correspondencia y concretaban visitas con los nigerianos desde los años ochenta del siglo pasado (Clarke 2004; Matory 2001; 2005; Capone 1999; Frigerio 2004). De acuerdo con las entrevistas efectuadas a algunos babalawo en Nigeria, fue hasta los años noventa y particularmente desde el nuevo milenio, que la presencia de los hispanohablantes se hizo presente. A lo anterior se suma la circulación de iniciados hacia Nigeria, pero también de los nigerianos hacia América, en donde han establecido nuevos contactos, a partir de los cuales realizan iniciaciones que han marcado cambios en la praxis religiosa del mundo latinoamericano y con ello, una serie de debates y conflictos en torno a las maneras de practicar lo tradicional (Argyriadis y Capone 2004; Gobin 2008; Juárez Huet 2014).

Otra de las coyunturas que ha secundado estas conexiones contemporáneas tiene que ver con las políticas culturales que desde hace medio siglo pasaron a ser materia privilegiada de la acción pública a nivel internacional, lo que explica el papel clave de la UNESCO, que en los decenios de 1970 y 1980 forjó y promulgó la idea de la cultura como un derecho universal (Bustamante 2015, 157-158). A partir de la década de los años noventa, los debates en torno a la patrimonialización cultural comenzaron a intensificarse, paralelamente a una mayor visibilidad y circulación de las expresiones culturales afrodescendientes. Primero, con la creación del programa La Ruta del Esclavo, en 1993, y después con las convenciones sobre el reconocimiento del patrimonio material e inmaterial. Luego se suma la declara-

ción de 2011, por parte de la ONU, como el año internacional de los afrodescendientes y 2015 como el inicio del decenio internacional para los afrodescendientes.

Es en este contexto que los principales promotores a nivel internacional de la tradición y cultura orisha lograron que la UNESCO proclamara el sistema de adivinación de Ifá (pilar en las religiones orisha) patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, inscrito de manera oficial en 2008.<sup>36</sup> El corpus literario que reúne ese oráculo ha sido equiparado por algunos de sus más representativos especialistas y defensores, como Wándé Abimbólá, con la Biblia y el Corán. El proyecto de salvaguarda de este patrimonio inmaterial busca formalizar el proceso de transmisión del acervo de conocimientos que contiene este corpus. Este proceso de patrimonialización ha tenido sin duda impacto en varios niveles y sus efectos son visibles en la dinámica de las redes transnacionales y en sus formas organizativas. No es fortuita la proliferación de las asociaciones, consejos, organizaciones internacionales, entre otros, que se presentan fuera de Nigeria como las absolutas representantes de la tradición y cultura yoruba y que movilizan el patrimonio como un recurso de alto valor que se busca capitalizar en el nivel local.

### *De la tradición oral a la institucionalización*

Un ejemplo claro del impacto de estos procesos tiene que ver con la transmisión de la práctica ritual. En los procesos de reconocimiento internacional del corpus de Ifá y su consecuente patrimonialización, líderes de diversos países han intentado fortalecer

<sup>36</sup> El oráculo de Ifá es un sistema de adivinación que tiene dieciséis figuras base, cuyo número total de combinaciones da un total de 256 figuras o signos (odun Ifá), obtenidos ya sea mediante la manipulación de los ikinés o nueces de palma o de la tirada de una cadeneta (ekuele u opele), formada por ocho mitades de cáscaras de coco (o de otros materiales) con una superficie cóncava y otra convexa que penden simétricamente. Los signos se forman a partir de la combinación de tetagramas paralelos, los cuales están vinculados a consejos, predicciones, sacrificios (ebó), versos, cantos y ofrendas (adimú) que buscan asegurar la buena fortuna de quienes consultan.

una tendencia hacia la profesionalización y estandarización de la transmisión y práctica ritual, ligada al culto que le corresponde, en algunos casos incluso, a partir de un sistema de educación moderno. Un caso emblemático lo representa el Ifa Heritage Institute (ubicado en la ciudad de Oyó, en el estado de Oyó, Nigeria), fundado en 2007 por Wándé Abímbólá. Ahí se imparten cursos especializados acerca de la cultura yoruba, en especial sus aspectos religiosos. Es financiado por el Gobierno Federal de Nigeria y aparentemente por la UNESCO. De acuerdo con el vicepresidente de los estudiantes nigerianos de la primera generación, los cursos son gratuitos —al parecer sólo para los locales— y tienen una duración de dos años. Esta generación contó con diez mujeres que también podían ser iniciadas en Ifá. Los jóvenes que estudian en este instituto provienen de ciudades como Osogbo, Lagos, Ibadan, Oyeode y por supuesto Oyó, en donde está la sede.<sup>37</sup> Al parecer, gracias a la donación de equipos de alta tecnología por parte del gobierno de Japón, desde 2014 es posible acceder en línea a estos cursos. Los estudiantes extranjeros pagan una cuota en dólares y la mayoría de las clases se imparte en inglés. En su página oficial, en la que se presentaban como Universidad de Ifá,<sup>38</sup> el instituto ofrecía cursos de verano —*summer immersion programs*— con un costo de 3 000 dólares, todo incluido.

La vía *on line* se ha convertido en un canal muy recurrido para aquellos iniciados que buscan capitalizar su conocimiento fuera de sus localidades. De acuerdo con lo que pude observar durante mi estancia en algunos sitios de la zona conurbada de Lagos, Oyó y Osogbo, a pesar de la escasez de electricidad y a los apagones, una parte importante de los religiosos que mantienen contacto con la comunidad orisha de fuera, lo hace por medios electrónicos, particularmente desde sus celulares, un medio más efectivo que las conexiones en casa o en negocios. Destaca el uso de las redes sociales (como Facebook), gracias a las cuales es

<sup>37</sup> Entrevista al vicepresidente de los estudiantes de la primera generación 2005-2007, 11 de octubre de 2012, Oyó, Nigeria.

<sup>38</sup> Véase <http://www.orisaworld.org/ifauniversity.aspx>. Consultado el 1 de noviembre de 2015.

posible hacer trabajos a distancia, compartir material y hacer los arreglos para enviar por paquetería fundamentos materiales, con el pago correspondiente vía Western Union.

A pesar de que en el ámbito internacional se ha destacado el potencial económico de Nigeria (sobre todo el vinculado con petróleo, telecomunicaciones, industrias musicales y cinematográficas) y que se disputa con Sudáfrica el primer lugar de la economía del continente, existe una tasa de desempleo muy alta y la mayor parte de la población vive de manera precaria, con índices económicos y sociales muy poco halagadores que colocan al país en el número 152 de los 188 países del PNUD (reporte 2015). Esta situación económica impacta en las adaptaciones rituales a nivel local y fomenta el establecimiento de redes transnacionales que procuran recursos materiales. Como muestra, la nigeriana Ayin señala algunos ejemplos de los cambios en los procesos de iniciación contemporáneos afectados por esta situación:

antes, la iniciación se hacía en diecisiete días, después, en siete y ahora, se hace en tres. Hay veces [cuando así lo acepta el orisha] que todo puede hacerse en tres días. A menos de que tengas el tiempo y los recursos para hacerlo en los diecisiete días, las razones económicas han llevado a una reducción porque hay que traer percusionistas, bailarines, cantantes. Antes era más fácil, hoy los tiempos han cambiado y la vida se ha encarecido. Pero esos tres días son casi imprescindibles, es cuando se hace la parte en la que el iniciado tiene que estar presente físicamente. El resto, los sacerdotes (*the priests*) pueden hacer el trabajo espiritual aun cuando estés lejos. También es importante la ceremonia del séptimo día y las del día diecisiete (Itadogun). Aunque puedes hacer Itadogun en el periodo de los tres primeros días, depende de la situación.<sup>39</sup>

*Los vaivenes entre lo criollo y lo africano  
en Mérida: disyuntivas irresolutas*

Los ajustes rituales son parte de los procesos de innovación y circulación de la tradición orisha en todos sus contextos de

<sup>39</sup> Olorisha de Oshún, 5 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria.

anclaje, así como de la competencia en torno a especificidades rituales y discrepancias alrededor de la autenticidad que los ampara. Es desde esta perspectiva que puede comprenderse la pugna de ciertos sectores en México entre la variante cubana de la tradición orisha o santería —que se practica en el país desde la década de los años setenta del siglo xx— y la tendencia del llamado “tradicionalismo” (o yorubanización) —que comenzó en la ciudad capital y su zona metropolitana de manera incipiente en los años noventa y se ha hecho más presente a principios de los años 2000—. En otras ciudades del interior, como Mérida, Yucatán, este “tradicionalismo nigeriano” comenzó casi una década después. Se trata de una tendencia en la que sobre todo los iniciados en Ifá, particularmente hombres, dominan los liderazgos del movimiento y aún permanece en sectores muy localizados. La mayor parte de los devotos de la tradición orisha en México han mantenido más el modelo cubano o criollo y sus relocalizaciones “mexicanizadas”, por lo que las disputas aquí se generan en torno a otros modelos de tradición.

El “tradicionalismo” o “africanización” (Prandi 1998) comenzó en la Ciudad de México en la década de 1990 con el ya fallecido cubano Leonel Gámez, el primer babalawo en iniciar a otros de sus congéneres en Ifá. Fue nombrado delegado, para México, del Congreso de la Tradición y Cultura Orisha en 1997, luego de su vínculo con Taiwo Abimbólá en Cuba. Debido a sus diferencias con la postura radical de un grupo de afroamericanos racialmente excluyentes que buscaban restar legitimidad a los cubanos, se separó y fundó en 2003 la Asociación Ilé Ifá de México (AIIM), la primera en el país con investidura jurídica pero civil, que más adelante se convirtió en la actual Sociedad Yorúbá de México. Centro de Estudios Teológicos Yorúbá de México A. C. (CETEM) (véase Juárez Huet 2014). En este contexto, posteriormente surgió otra persona clave en el impulso del “tradicionalismo”: se trata del mexicano E. Torres, quien supo capitalizar su inserción en el movimiento y con ello adquirir una movilidad jerárquica, que en la tradición cubana —donde se inició en la década de 1990— hubiera sido imposible. Luego de sus contactos

con babalawo en Estados Unidos, varios miembros del National African Religion Congress (NARC)<sup>40</sup> insertos en este movimiento de vuelta a las raíces, fueron invitados a participar en el Congreso Internacional de la Tradición y Cultura Orisha (Orisha Congress),<sup>41</sup> celebrado en La Habana en 2003. Allí, Torres fue elegido delegado para México.

En abril de 2006 fue iniciado en Ifá y nombrado coordinador para Latinoamérica del International Council for Ifá Religion y del International Ifá Training Institute, cuyo rector es S. Şólágbadé Pópóólá, su padrino. Luego de la ruptura con varias de estas asociaciones “tradicionalistas”, concretó colaboraciones rituales con Chief Aikulola Fawehinmi, de origen puertorriqueño, nacido en Nueva York e iniciado en Ifá a principios del 2000 en Osogbo, Nigeria. Son estos dos babalawo los que participaron en el primer taller de lengua y cultura yoruba organizado en Mérida, Yucatán, en 2009. Hasta antes de este año la variante de la tradición orisha que se practicaba de manera predominante era la santería cubana y las redes entre practicantes de la misma se circunscribían de manera predominante al interior de México, Cuba y Estados Unidos, principalmente Miami. N. Ifasegun, que emigró de Cuba a Miami y de ahí a España para luego asentarse en Mérida, fue quien realizó en Yucatán —y probablemente en toda la Península— las primeras iniciaciones en Ifá. Vino específicamente a Mérida gracias a la invitación del cubano Julio Guerra, babalawo y beisbolista de grandes ligas emigrado a Estados Unidos y que en ese entonces radicaba en la zona metropolitana de la capital yucateca. América D., una de sus ahijadas, cuenta que Guerra se había iniciado en Ifá dos veces, una en Cuba y otra en África, pero

<sup>40</sup> El National African Religion Congress (NARC) es una organización no lucrativa que surgió oficialmente en 1999. Según la página oficial, tiene entre sus principios “fomentar la unidad entre todas las religiones africanas de la diáspora. El NARC se formó en concordancia con los mandatos de [las deidades llamadas genéricamente] loa, orisha o abosum para unificar las religiones de base africana, incluyendo al akan, candomblé, vudú haitiano, Ifá, lucumí, la tradición orisha de Trinidad, santería yoruba y otras religiones” (“General Principles” 2018).

<sup>41</sup> Véase el detalle de estos congresos en Capone 2005.

no se dedicaba a la religión.<sup>42</sup> N. Ifasegun, por su parte, asegura que cuando llegó a Mérida no había más que tres babalawo, Julio Guerra, Willie Candela que murió en Mérida y un hombre de apellido Pacheco que se mudó a Tijuana. Pero ninguno de ellos inició a nadie en Ifá. Guerra tenía la convicción de que el desarrollo de su casa de religión (conformada por él, su esposa y el conjunto de sus iniciados) era simplemente el cumplimiento del vaticinio de su Orula, que mediante el oráculo de Ifá le anunció que aquí “sería rey y abriría camino”.<sup>43</sup> Antes de que Ifasegun radicara en la capital yucateca ya se habían hecho varias ceremonias de iniciación, salvo en Ifá (babalawo), que hasta antes de 2003 se realizaban sobre todo en la Ciudad de México, Cuba y Estados Unidos. Fue también quien inauguró una de las primeras botánicas de la ciudad, en donde se vende toda la parafernalia religiosa y cuyos productos traía de Miami y de la Ciudad de México. Organizó el primer tambor batá en Mérida y trajo a los músicos especializados de la CDMX.<sup>44</sup> Para esa ocasión contrató a Los Niños, unos hermanos de la Ciudad México muy jóvenes que crecieron percutiendo los batá. Sobrinos del famoso Juan, el Cojo, uno de los mexicanos de la primera generación de bataseros (tamboreros de batá) de nuestro país, junto con Lazarito Cárdenas Batel, Tito Muñoz y el cantante Javier Moreno.<sup>45</sup> Los percusionistas cubanos en Mérida normalmente no pueden ser contratados para estos menesteres, ya sea porque no hay suficientes, porque no son especialistas ni iniciados en este tambor ritual o porque no trabajan juntos.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> América D., comunicación personal, Mérida, Yucatán, enero de 2015.

<sup>43</sup> Entrevista a N. Ifasegun, Mérida, Yucatán, 17 de agosto de 2008.

<sup>44</sup> Los batá son un trío de tambores consagrados. Se trata de tambores de fundamento y contienen en su interior un secreto (en honor a Osain) conocido como Añá. Sólo aquel hombre “jurado en el tambor”, hijo del secreto de Añá (omo Añá), puede participar en el montaje, lavado y nacimiento de los batá. Es decir, todos los batá son consagrados y paridos tal como en el resto de las iniciaciones religiosas en la santería, por un batá mayor, es decir, uno que ha nacido antes.

<sup>45</sup> Información personal, Paolo, el Niño, Mérida, Yucatán, 26 de enero de 2013.

<sup>46</sup> Los tambores batá sólo pueden tener un dueño y no siempre significa que éste sea tamborero, como es el caso de N. Ifasegun, pues recibir este fun-

En 2008, un año antes de que N. Ifasegun decidiera ir a Nigeria, se manifestaba abiertamente en contra del “tradicionalismo” y era defensor de la tradición criolla, es decir, la cubana. Su visión cambió luego de que con su familia de sangre en Cuba, especialmente con su hermano —también babalawo—, empezó a escuchar sobre el “tradicionalismo”, pues su hermano tenía ciertos vínculos con los actores claves de este movimiento en La Habana. De acuerdo con la versión de N. Ifasegun, fue Franck Obeché, líder de la asociación Ilé Tuntun (Nueva Tierra Sagrada) en Cuba, quien lo invitó para darle el nombramiento de oba (rey) de México. Esta agrupación nació en un contexto cubano caracterizado por la rivalidad entre diversas asociaciones que se disputaban un espacio de reconocimiento por parte del Estado, el cual sólo reconoció a un grupo de babalawo (iniciados en Ifá) bajo la figura de la Asociación Cultural Yoruba (Argyriadis y Capone 2004, 6). Su líder y fundador en Cuba, Franck Cabrera —junto con el difunto Filiberto O’Farril— abogó por el modelo de tradición nigeriano. Se trataba de una de las pocas asociaciones transnacionales con representación en Mérida, Yucatán, que tuvo a N. Ifasegun a la cabeza.

De esta manera, en un lapso breve, N. Ifasegun aceptó y se inició en el “tradicionalismo” mediante esta organización. A raíz de su primer viaje a Nigeria, en donde recibió títulos que lo acreditaban como representante oficial (aragba) en el nivel local, Ifasegun organizó un primer festival de la cultura orisha en Mérida cuyo cartel de bienvenida decía: “1er. Festival Calendario Yoruba Año X, *Ile Tuntun Omo Oduduwa*, Unidad y reunificación,

---

damento no implica como requisito saber percutirlos. Asimismo, hay tamboreros que conocen el oficio pero no son dueños de ningún tambor y más bien son contratados para percutirlos o se les asigna un juego para tocarlo. Las restricciones respecto a los omo Añá están regidas igualmente por criterios de género y orientación sexual. Las mujeres y homosexuales están excluidos de esta consagración. Y es que Añá, me comenta un tamborero, es una “deidad hembra, parte de los secretos que esta deidad lleva están vinculados a los órganos reproductivos de la mujer”. Incluso se coloca una tela entre el tambor y las piernas del que lo percuta para “evitar algún daño”. Información personal, Paolo, el Niño, Mérida, Yucatán, 26 de enero de 2013.

1 al 7 de junio de 2008”. Fue en ese marco que organizó el primer toque de tambor<sup>47</sup> abierto al público, con más de ochenta invitados, e invitó a la prensa y a un canal de televisión local. El acto lo presentó públicamente como una “práctica cultural ancestral yoruba” y en cierta forma también, como una estrategia para contrarrestar un escándalo mediático suscitado semanas previas en el que a unos santeros de la Península de Yucatán se les había vinculado con el narcotráfico. Este festival, en donde portaba un atuendo africano de dos piezas, iba de acuerdo con los colores asociados a los orisha y sus días estipulados en el calendario de festividades yoruba de Ilé Tuntun, institución que rige a los miembros de su sedes en distintos países.

El primer representante de Ilé Tuntun en México fue el difunto cubano Leonel Gámez,<sup>48</sup> quien en 1999, de acuerdo con el boletín informativo de esa asociación, figuraba como fundador —además de dos venezolanos, un panameño y un colombiano— y parte del cuerpo directivo. El representante de Ilé Tuntun en Nigeria es Taiwo Abimbólá, quien me aseguró que la institución se registró de manera oficial ante el gobierno Federal de Nigeria en 2004 porque “sin registro no tiene valor”. Esto nos habla de cómo los procesos de institucionalización de la religión en Nigeria están cada vez más vinculados al Estado y de la forma en la que se capitalizan los reconocimientos oficiales en el campo transnacional. Esta organización tiene representaciones que no se restringen a América Latina como era inicialmente.<sup>49</sup> Con base en el modelo de organización político religioso tradicional de la región yoruba, Ilé Tuntun estableció que sólo puede tener un representante por país y por ciudad denominado aragba (*àràba*). Sus miembros cuentan con un carnet de identificación o bien con un certificado que acredita su nombramiento como aragba en el país o ciudad

<sup>47</sup> Ceremonia en honor a los orishas, donde percusionistas especializados tocan los batá.

<sup>48</sup> Gámez, que radicó en la Ciudad de México por más de veinte años, fue también el primer delegado para México del Orisha Congress, lugar que en 2003 ocuparía el mexicano E. Torres.

<sup>49</sup> Sus representaciones se ubican además de Cuba, en Venezuela, Colombia, México, España, Estados Unidos, Alemania e Italia.

correspondiente. Aquellos que no cumplen con los lineamientos establecidos por la agrupación (realización de ceremonias tradicionales sin conocimiento, falta de ética, falta de respeto a los mayores, etcétera) son expulsados.

Luego de su nombramiento como representante de Ilé Tuntun, Ifasegun volvió en 2009 por segunda vez a Nigeria, donde permaneció una veintena de días y recibió varios fundamentos que no son parte corriente de la tradición orisha cubana.<sup>50</sup> Estos poderes (simbólicos y rituales) justificaban, según me expresó, la encomienda establecida en su calidad de representante y guardián del modelo de tradición de Ilé Tuntun, defendida en Mérida, Yucatán. Se trataba así de capacitarse y aprender para después replicar sus enseñanzas en Mérida, que era en donde tenía su familia ritual. La idea no era necesariamente traer de Nigeria gente clave o sacerdotes especializados para desarrollar estas ceremonias sino estudiar intensamente para aprenderlas por su cuenta. En este caso, la distancia geográfica implicaba un impedimento económico, cultural y de praxis para el aprendizaje referido a los rituales de iniciación. Decidió entonces capitalizar las redes de los “tradicionalistas” en México. En 2009, gracias a mi intermediación, contactó a E. Torres y al puertorriqueño N. Aikulola; con ellos convocó y organizó el primer taller sobre lengua y cultura yoruba para todos los ahijados de su casa,<sup>51</sup> y ese mismo año se llevaron a cabo las primeras iniciaciones “tradicionalistas” en la capital yucateca.<sup>52</sup>

Una de los capitales simbólicos de N. Aikulola, con mucho valor en América Latina, es el hecho de que es uno, si no el único de los latinoamericanos reconocidos en el medio religioso orisha, que habla de manera fluida el yoruba además del portugués y sus lenguas de crianza, el español e inglés. Esta habilidad es muy atractiva entre sus correligionarios, y lo convierte en un interlocutor privilegiado y un mediador de la cultura y de

<sup>50</sup> Como egbe (un grupo de espíritus con los que nacemos) y ori.

<sup>51</sup> Estos ahijados incluían a los de su esposa, también santera.

<sup>52</sup> Mientras tanto, en la Ciudad de México el representante de Ilé Tuntun en Monterrey, junto con otros babalawos, recibía la visita de Wándé Abím-bólá, sobre la que nada se mencionó en Mérida.

la tradición yoruba en un país de habla hispana como México, en donde uno de los impedimentos más frecuentes que se les presenta a los practicantes de esta religión es no hablar inglés —un idioma fundamental en el campo transnacional— y por tal motivo, restringe el contacto con sacerdotes nigerianos, tal era el caso justamente de N. Ifasegun. En razón de lo anterior se pone en evidencia la importancia que cobran, en el análisis de las condiciones de circulación de las prácticas, los itinerarios personales de los “actores puente” (*brokers*) de fronteras culturales (Argyriadis 2012, 57). Aikulola conoce y comprende las prácticas de su natal Puerto Rico —en donde la santería está muy ligada al espiritismo como sucede en México y Cuba— y está al tanto de las tendencias del “tradicionalismo” en Estados Unidos, Brasil y Cuba. Cursó estudios afroamericanos y africanos en la Universidad de Carolina del Norte y actualmente vive en Miami. Es el líder y fundador de Ijo Asaforita, una comunidad que se define como “practicante de la auténtica tradición orisha de África Occidental” y la componen diversos seguidores de lo que llaman tradición espiritual yoruba.<sup>53</sup> Su padrino y todos sus mayores están asentados en Osogbo, donde cuenta con varios títulos. Viaja constantemente a Venezuela, México, España, Cuba, Estados Unidos, Brasil y Nigeria. Torres y Aikulola son dos actores nodo dentro del campo social transnacional orisha: cuentan con una multiplexidad densa y posicionamientos claves dentro de diversos grupos que les brindan capital social y simbólico redituable en las arenas locales; además son,

<sup>53</sup> En su página oficial señala su disponibilidad: “To all that are seeking a living, ancient african spiritual path for healing, empowerment and growth in a modern world”. La comunidad que encabeza la presenta como sigue: “Asaforitifa Temple of Orisa is composed of folks dedicated to fostering understanding of the indigenous Orisa Tradition of Yorubaland in the United States, Venezuela, Mexico, Spain, Cuba, Brazil and other countries. We are involved in building lasting friendships and bridges with open-minded practitioners of african-based religious traditions such as haitian Vodou, trinidadian Orisa tradition, ghanaiian Akan, african Vodun, cuban Lucumi, brazilian Candomble and Batuque, etc. that embrace their african origins. Our goal is upliftment of community through african spirituality” (<http://www.gbawoniyi.com/default.html>).

al mismo tiempo, mediadores en estos procesos de circulación (véase anexo 7).

Con el anhelo del “tradicionalismo”, sin embargo, ciertas disyuntivas permanecen. La familia de religión que Ifasegun estableció en Mérida con su esposa, santera, estaba compuesta en su mayoría por personas que no estaban insertas de manera directa en estas redes políticas y su praxis no era el “tradicionalismo” sino la santería cubana aprendida años atrás, aun antes de conocer a N. Ifasegun. La gente parecía confundida sobre qué seguimiento se debía hacer. ¿Qué se haría con los fundamentos criollos si se recibían ahora los africanos (yoruba)? ¿Qué papel tendría el espiritismo cuando en Nigeria no existe y muchas mujeres en esa casa seguían y practicaban tal doctrina? ¿Cómo partir ahora de un “tradicionalismo” que se presenta como la manera ancestral de hacer? ¿Cómo establecer un calendario de veneración semanal yoruba en el seno de la familia de religión, vestir de un color particular y dar otros alimentos a los orisha de cabecera cuando la manera hasta ahora practicada funcionaba bien? Ante estos cuestionamientos, Ifasegun insistió: “Yo no estoy imponiendo nada a nadie, simplemente dejarles saber a las personas cómo es esta religión tradicional, cada uno puede hacer las cosas como quiera, yo simplemente los oriento cómo he aprendido yo, cómo se atiende un orisha, qué se hace”.<sup>54</sup>

En la práctica, sin embargo, la cosa no cuajó como él esperaba. Mucha gente prefirió continuar con la tradición de sus mentores, la criolla (cubana). Otros hicieron de las dos tradiciones una complementariedad. Y algunos, especialmente los que hicieron o han hecho contacto por primera vez con los tradicionalistas mediante Aikulola, han optado por su línea de tradición yoruba ligada a Osogbo. En general, se trató de un proceso con muchas tensiones, la casa religiosa prácticamente se disolvió luego de que Ifasegun emigrara a Miami junto con su esposa e hijas. Los vínculos con muchos de sus ahijados en Mérida y con Taiwo Abimbólá y Franck Cabrera, líderes de Ilé Tuntun, se fracturaron de manera

<sup>54</sup> Entrevista a N. Ifasegun, Mérida, Yucatán, 4 de abril de 2009.

ríspida y la comunicación y contacto con estos dos últimos se perdió definitivamente.<sup>55</sup>

#### LOS EFECTOS DE LA TRÍADA PATRIMONIO, CULTURA Y TURISMO

Los impactos de la patrimonialización cultural se observan a escalas más allá de los ámbitos individuales o de pequeños grupos, por ejemplo, de manera clara, en los usos turísticos de los bienes patrimoniales. Nigeria no es la excepción. Los emblemáticos festivales conocidos como Odun Orisha son una muestra del potencial que entraña el maridaje entre el turismo cultural y la patrimonialización. Estos eventos, cuyo sentido simbólico es propiciar la protección y bendición de los orisha —y otras fuerzas invisibles— a la comunidad y a su rey (Apter 1991, 213), atraen a devotos y practicantes extranjeros de la tradición orisha, además de artistas de otros países.

Entre los Odun Orisha más emblemáticos de Nigeria, además del de Changó (Şàngó)<sup>56</sup> en Oyó y el de Yemayá (Yemoja)<sup>57</sup> en Abeokuta, se encuentran el de Oshún<sup>58</sup> (Ọşun) en Osogbo, hoy la capital del estado de Osun, situado al sudoeste de Nigeria. Oshún, orisha patrona de la ciudad, es también símbolo de la fertilidad. El festival en su honor culmina en un altar resguardado en el bosque de Osogbo, el único oasis verde de la ciudad, con una extensión de 75 000 hectáreas. Este bosque es patrimonio cultural y fue la causa de lucha de la austriaca Susan Wegner, quien murió en esta ciudad luego de residir en la región por casi sesenta años.<sup>59</sup> Wegner se inició como olorisha de Oshún y adoptó a

<sup>55</sup> Entrevista a Taiwo Abimbólá, 12 octubre de 2012, Oyó, Nigeria.

<sup>56</sup> Şàngó, Changó, Shangó o Xangó es la deidad del trueno y el relámpago. Su ortografía y pronunciación dependerá del país en cuestión.

<sup>57</sup> Yemayá, Yemoja o Iemanjá, orisha de las aguas y madre de todos los orisha. Su ortografía y pronunciación dependerá del país en cuestión.

<sup>58</sup> Ochún, Oshún, Oxum u Ọşun, orisha asociada a la fertilidad y al agua. Su ortografía y pronunciación dependerá del país en cuestión.

<sup>59</sup> Llegó a Nigeria por vez primera en los años cincuenta y después de la independencia (1960) se instaló en Osogbo (Rockmann y Höter 1994, 17-18).

cuatro hijos, quienes junto con un grupo de artistas emprendieron el trabajo de arte, pintura, escultura y tallado que se aprecia en ese bosque.<sup>60</sup> La temática del trabajo artístico hace alusión a las deidades yoruba, a sus símbolos y a los animales vinculados a su cosmogonía, una obra realizada a lo largo de diez años y respaldada por la Comisión Nacional de Monumentos y Museos de Nigeria. En 2005, luego de que se ampliara la noción de patrimonio de material a inmaterial, la UNESCO reconoció esta labor (Cousin y Martineau 2009, 343).

Una de las hijas adoptivas de Wegner, Faniyi Talabi Adedoyin, miembro del consejo de mayores de la ciudad, continúa parte de la lucha de preservar y proteger el Bosque Sagrado de Oshún de Osogbo en tanto patrimonio. Su tarea, al lado de otros comisionados, la apoyan de diversas maneras los “hijos de Osogbo en América” (Estados Unidos), quienes han señalado la importancia de preservar la herencia cultural de este bosque.<sup>61</sup>

Al año, este recinto es sede de dos festivales, uno de carácter privado, celebrado en la época de sequía, el cual sólo se hace entre los devotos y el rey;<sup>62</sup> la gente lleva sus ofrendas y dona algo para el sacerdote (*chief priest*) hijo de Oshún, guardián del altar comunitario. El segundo festival anual se lleva a cabo en la época de lluvias y es público. Hoy se erige como un evento de envergadura nacional y como una de las atracciones turísticas más destacadas del país durante el verano, lo cual contrasta con lo que se observaba, por ejemplo, en los años sesenta del siglo XX, cuando el mismo evento era modesto y al parecer mucho menos atractivo que el festival de Changó, celebrado durante el mismo periodo pero en Oyó (Cousin y Martineau 2009, 340).

<sup>60</sup> Conversación con Faniyi Talabi Adedoyin, notas de campo, 3 de octubre de 2012, Osogbo, Nigeria. La casa de Wegner en donde vivió con sus hijos, se encuentra ubicada al norte de la ciudad a diez minutos del bosque sagrado. Wegner y sus discípulos le dieron con su arte una forma única, y esta casa de tres pisos, es hoy uno de los puntos turísticos de la ciudad.

<sup>61</sup> Notas de campo, reunión de mayores (elders), Osogbo Nigeria, 5 de octubre de 2012.

<sup>62</sup> Información personal, Adedoyin, Osogbo, Nigeria, septiembre de 2012.

El festival y su herencia yoruba es polivalente. El flujo de los recursos materiales que atrae influye en el tratamiento que el gobierno le da a esta festividad. Y aunque está asociado con la tradición orisha, oficialmente se tiende a poner en un primer plano la dimensión cultural sobre la religiosa, para que otros yoruba, que también son cristianos y musulmanes, tengan cabida y se pueda promover como un festival nacional (340). Pero para la comunidad orisha internacional este festival tiene implicaciones espirituales y se realiza en honor a una deidad con muchos devotos en América, los cuales asisten al evento con motivos religiosos. Además, el bosque a nivel local es también un lugar de veneración e iniciación de los practicantes de la religión tradicional. En este sentido, los orisha y sus festivales, como sugieren Bella y Olu-pona, fungen como emblemas de afiliación de ciertas ciudades a la usanza de una “religión civil” (véase Matory 2005, xxxi). Durante las últimas dos décadas, la presencia en este festival de organizaciones emblemáticas que congregan olorishas de toda la región suroeste sugieren que los orisha permanecen “como los principales emblemas del nacionalismo yoruba” (xxxii).

#### LA SANTERÍA AFROCUBANA COMO PARTE DE LA CUBANÍA

La cosmogonía yoruba no es culturalmente representativa en todos los contextos que conforman el campo transnacional orisha. Su entrada en el registro patrimonial varía según el contexto, lo que implica una polivalencia en sus representaciones y apropiaciones como patrimonio cultural. Por ejemplo, en la Cuba de finales del siglo XIX y principios del XX, los discursos científico y popular, adheridos a los paradigmas evolucionistas que consideraban a los africanos una “raza inferior”, crearon la categoría ambigua “negro brujo”, es decir, “un tipo especial de ser atávico que se creía desarrollaba prácticas religiosas poco comprendidas, procedentes de África, que incluían la brujería, el asesinato ritual y el canibalismo” (Bronfman 2001, 24). Entre la diversidad de los orígenes de los africanos traídos a Cuba durante casi cuatro siglos, el yoruba lucumí alcanzó a integrarse

por encima de otros grupos africanos como parte del repertorio nacional y cultural cubano (Argyriadis 2000). Esta jerarquización y valorización de lo yoruba está relacionada, en cierto sentido, con el eco trasatlántico del Renacimiento Cultural Lagosiano y el nacimiento de un campo antropológico que legitima al universo religioso afocubano (su música, danza, deidades...), el cual constituye hoy un aspecto central en el patrimonio nacional de la Isla. Ya no se trata de los negros brujos y salvajes de principios de siglo xx, sino de los cubanos que comparten un legado africano en su historia y cultura.

Una parte nodal en el “proceso de activación” (Hernández Ramírez 2007) de la santería como símbolo de la cultura cubana se dio en la década de 1990, luego de la crisis económica que azotó a Cuba y de la estrategia del turismo como una posible puerta de salida (Argyriadis 2005; Pérez Amores 2010).<sup>63</sup> De esta manera, los objetos y prácticas rituales de los santeros, sobre los que alguna vez la cubana Lydia Cabrera señalara su imposibilidad de ser fotografiados o mostrados, hoy son parte de la puesta en escena del folclor cubano.

Un ejemplo, entre muchos otros,<sup>64</sup> es el del Museo de Guanabacoa, fundado el 26 de julio de 1964 y ubicado en el Centro Histórico de esa ciudad. Hoy cuenta con una exposición permanente sobre los cultos religiosos de origen africano anunciados

<sup>63</sup> Los posibles beneficios económicos de este turismo también potencian oportunidades para mejorar la situación material de los practicantes de las religiones afrocubanas, muchos de los cuales cobran a los extranjeros en dólares por consultas o iniciaciones (Hagedorn 2001, 220-221; Argyriadis 2005, 32). Este contexto favorece las acusaciones de mercantilización, comercialización, abuso de confianza y charlatanismo de los religiosos, sin embargo, según Argyriadis, en Cuba han existido desde el siglo pasado (2005, 34).

<sup>64</sup> Otro de los ejemplos emblemáticos del turismo religioso lo representa el Brujo Tour creado por el promotor cultural del Callejón de Hamel, situado en Centro Habana. Este recorrido consiste en visitar lugares y personas representativas de la cultura afrocubana, con un particular énfasis en sus expresiones religiosas. Los religiosos que colaboran en el recorrido —quienes abren las puertas de su casa y permiten a los turistas conocer los rincones y fundamentos de devoción— han iniciado a extranjeros o incluso han viajado fuera de la Isla gracias a los contactos que establecen dentro del circuito.

como “Regla de Ocha o santería, Regla Palo Monte, Sociedad Secreta Abakuá”. El museo es un punto turístico promocionado también por el Estado. Antes de la exposición formal, existía el llamado “bazar de los orishas”, a un par de cuadras del recinto. Ese lugar lo prestaron por un tiempo para exhibir parte de la muestra actual, específicamente la de santería. Fue hasta 2003 cuando se restauró una parte del museo para disponer la exposición que se aprecia hoy en día. Popularmente se conoce como el museo de los orishas, aunque su nombre oficial es Museo Municipal de Guanabacoa. De acuerdo con una de las encargadas del recinto:

Varios artistas trabajaron en las exposiciones de este museo cuando empieza el periodo especial [en la década de 1990], una forma de atraer al turismo era con la artesanía y se crea el bazar de los orishas y al lado una cafetería. En el 97, en esa tienda que se puso a inicios de los noventa nos hicieron dos espacios para exponer. Se aprovechaban así las dos oportunidades, antes era ir al museo, luego a la tienda y ahora hay tres espacios con el cabaret. Ahí sólo se hacen espectáculos [...] ofrecemos a la gente nuestras actividades y si se acepta se hace con anticipación.<sup>65</sup>

De esta manera, los procesos de patrimonialización contemporáneos de la tradición orisha no pueden comprenderse sin tomar en cuenta las nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado, el turismo cultural y el impacto de la noción de patrimonio. Como señalan Hernández, Rotman y González:

Estamos ante un cambio de la visión dominante sobre el patrimonio: de ser un acervo y repositorio a ser una construcción no siempre consensuada, constantemente en conflicto, producto del juego de fuerzas de agentes sociales; de ser algo exclusivamente tangible, en el que se le daba valor a la cultura sobre todo material, ahora pasamos a una valoración a la cultura inmaterial, intangible y diversa (2011, 10).

<sup>65</sup> Estas actividades incluyen la visita con el santero más famoso de Guanabacoa. Entrevista a Gisel X., Guanabacoa, Cuba, 5 de marzo de 2010.

Estos autores subrayan como un aspecto fundamental de los procesos, la articulación conflictiva con el valor económico que jerarquiza los bienes patrimoniales (10-11). La tradición orisha y sus variantes circulan y se expanden en el marco de esta dinámica mundial. No es fortuita así la mercantilización del patrimonio yoruba durante los dos últimos decenios. Es en este terreno, el de la patrimonialización, que la cultura se transforma en un recurso movilizado en distintas escalas para generar legitimación y para propiciar el flujo de recursos económicos y los símbolos adjuntos. De esta forma, apelar al valor cultural inmaterial se transforma en una estrategia de acción política para el reconocimiento y la legitimación de prácticas religiosas históricamente marginadas y discriminadas, pero hoy presentadas como tradiciones ancestrales con valor.

#### LA SANTERÍA EN LOS REGISTROS DE LO AFRO EN MÉXICO

En México, por el contrario, la circulación de la tradición orisha no empata con la identidad nacional, la cual todavía está dominada por el binomio mestizo-católico y por una alteridad indígena, ambos reflejados en las narrativas nacionales y patrimoniales que históricamente invisibilizaron a las poblaciones negras del país y otros grupos, además de sus legados culturales. La santería permanece en el campo religioso mexicano en los márgenes de la representatividad oficial. Sin embargo, el ámbito de la cultura ha servido hasta cierto punto como mediador en su circulación, aunque no siempre para contrarrestar su imagen socialmente negativa. Se ha presentado como una práctica extranjera en el marco de diversas actividades y festivales culturales desde al menos los años noventa del siglo xx. Se trata de festivales que formaron parte del proceso de descentralización cultural impulsado en el país desde el ámbito Federal a partir de los años ochenta.

A principios de la década de 1990 se creó el Programa Cultural de las Fronteras (PCF) y con él apareció el Festival de la Raza, que abarcó las comunidades chicanas y se extendió a 97

municipios fronterizos entre México y Estados Unidos;<sup>66</sup> una década después, surgió la iniciativa de crear en el sur el Festival Internacional de la Cultura del Caribe.<sup>67</sup> Entre sus objetivos perseguía, de acuerdo con Alejandro Ordorica, uno de sus iniciadores, el “reconocimiento de nuestro ser y perfil caribeño que no se asumía. No había esta visión del país en sus dimensiones históricas desde el siglo XVI con el Caribe ni la integración con Centroamérica”.<sup>68</sup> Se extendió la invitación a los máximos representantes de la antropología en México: Andrés Fábregas, Jan De Vos y Bonfil Batalla, entre los más sobresalientes, de acuerdo con Ordorica, con el objetivo de (re)pensar la frontera como un espacio de apertura e interacción permanente. “De esta manera —continúa Ordorica—, los grandes antropólogos, particularmente Bonfil, le llamaron la ‘tercera frontera’. La que nos unía con el Caribe. Fue en la misma época en la que Felipe Villanueva, en ese entonces secretario de Educación del estado, por instrucciones del gobernador, tenía como tarea conformar la creación del Instituto Quintanarroense de Cultura”.<sup>69</sup> Pero en este lado del sureste, al menos lo que respecta a Mérida, Yucatán, la gente común y corriente habla del Caribe mexicano siempre refiriéndose a la Riviera Maya pero no a Yucatán. Tampoco se escucha que el mexicano de esta región se asuma explícitamente como caribeño. Mucho menos se integra el componente africano que forma parte de la conformación de la identidad cultural caribeña más amplia (Mariñes 1988, 149). Para el caso de la “tercera frontera” de México, si existe un componente étnico que se ha colocado en primer plano para definir su particularidad, es en todo caso lo maya. Así se expresó en los discursos oficiales de la primera edición del festival (1988).<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Alejandro Ordorica, ponencia presentada en el Festival de la Cultura del Caribe, Cancún, Quintana Roo, 15 de noviembre de 2011.

<sup>67</sup> Alejandro Ordorica, comunicación electrónica, 17 de diciembre de 2011.

<sup>68</sup> Alejandro Ordorica, comunicación electrónica, 17 de diciembre de 2011.

<sup>69</sup> Entrevista a Felipe Villanueva, Chetumal, Quintana Roo, 9 de septiembre de 2011.

<sup>70</sup> Por ejemplo, el gobernador en ese momento, Miguel Borge Martín, en el discurso de apertura de la edición de 1988 enfatizó la presencia e influencia

La santería se integró a los programas de algunas de sus ediciones. También fue objeto de polémica debido a la inclusión de prácticas que forman parte de su liturgia, por ejemplo, el sacrificio de animales, pero que ciertos sectores de la sociedad, como la Iglesia católica, se consideran inapropiadas y escandalosas, razón por la cual algunos eventos previstos en la Casa de Cultura de Cancún y también en Isla Mujeres fueron cancelados. Esta controversia se replicó en Veracruz, en el marco de los festivales afrocaribeños,<sup>71</sup> creados, de acuerdo con C. Rinaudo, en términos de la “tercera raíz” y de sus aportes a la cultura e identidad regional jarocho, que se ha construido, a diferencia de la Península de Yucatán, menos desde una cuestión étnica y más desde las características culturales asumidas como de origen africano (en el terreno de la música, la danza y la gastronomía) (Rinaudo 2012). Durante estos festivales, la santería se difundió en la Península de Yucatán y en Veracruz como un patrimonio de origen afro y caribeño, pero cubano.

Por otra parte, resulta interesante ver cómo la divulgación de las danzas afrocubanas, vinculadas con los procesos del multiculturalismo y de las políticas de reconocimiento más contemporáneos, encuentran cabida en foros y en contextos que hasta hace unos años eran impensables en México. Me refiero específicamente al movimiento etnopolítico de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca. Al respecto, Itza Varela demuestra cómo los encuentros político culturales son parte de las estrategias y acciones políticas de las organizaciones de pueblos negros en el proceso de su etnogénesis, en sintonía con la línea que el Estado mexicano ha empleado en la construcción de identidades regionales. De esta manera, continúa la autora, desde el Encuentro de Pueblos Negros de 2013, una de

---

maya de este Caribe: “El Caribe de los mayas, el Caribe mexicano, el Caribe quintanarroense, no estaba desvinculado del Caribe... de tierra firme e islas” (1988, 20).

<sup>71</sup> El Festival Afrocaribeño no formó parte del Programa Cultural de las Fronteras, sin embargo, llegó a tener programas y eventos con el mismo título que el del Festival del Caribe, como fue el caso de los polémicos foros sobre ritos de magia y de hechicería (Argyriadis y Juárez Huet 2008).

las tres danzas que se presenta como afromexicana es la danza de Obatalá, un orisha muy popular a nivel transnacional. Es la única ejecutada por mujeres, en este caso jóvenes negras, que impulsadas por el párroco de su localidad “buscaron una danza que las conectara con sus ancestros” (2014, 59-60), aunque ninguna es practicante de la santería. De hecho, en la Costa Chica las religiones afrocubanas no tiene mayor presencia, pero como en muchos otros contextos, históricamente su danza y música ha circulado fuera de la matriz ritual que la gestó.

Lo anterior se observa bien en otros contextos como el de la Ciudad de México, donde la circulación de estas prácticas florece a partir de otros sentidos que dejan la cuestión étnica fuera de un primer plano. Así lo ilustra el trabajo de Carla Carpio, quien a partir de un concepto que denomina “afro-itinerante” (2017, 47), analiza cómo desde la década de 1980, pero particularmente desde los noventa, la danza afrocubana se incluye como parte de la patrimonialización cultural mundial, de la mano de las prácticas religiosas que rinden culto a los orisha, como la santería y otras expresiones de origen africano en México. La relocalización en este país se da gracias a su carácter incluyente, terapéutico y espiritual, revirtiendo de algún modo en este proceso, aquellos estereotipos que antaño encasillaron lo afro en cierto tipo de exotismo primitivo, fabricado y reproducido emblemáticamente durante su primera fase de circulación a nivel internacional (51-52).

Finalmente, y para recapitular, durante el proceso histórico de sus vaivenes entre América, África y Europa, identifiqué dos momentos de patrimonialización de la tradición orisha que dinamizan sus representaciones y la movilización de recursos mediante las redes transnacionales de sus devotos o simpatizantes. El primer proceso se da en la primera mitad del siglo xx, específicamente, de algunos de sus elementos como la danza y la música, claves en su difusión. Estos repertorios se fueron construyendo como aportes legítimos de las identidades nacionales de origen, por ejemplo, Cuba o Brasil, y que hoy son cunas de modelos de tradición, reconocidos en la tradición orisha a nivel

internacional. Un segundo momento de este proceso se dio en el contexto más contemporáneo, del cual se hizo énfasis en una parte del presente capítulo: la vinculación de la tradición orisha con la tríada Estado, mercado y turismo cultural.

Dentro de este marco, resulta insoslayable la consideración de estos procesos a la luz de las concepciones y representaciones de las identidades nacionales que fueron emergiendo con la construcción de los Estados nación y el papel de éstos en la definición y dirección de lo que se considera patrimonial. Las formas de apropiación de cualquier herencia cultural están necesariamente afectadas por los discursos y representaciones nacionales, lo que implica una jerarquía de dichos capitales simbólicos (Chaves 2011). En América Latina, hasta hace muy pocas décadas, el capital cultural afrodescendiente ocupó un lugar subalterno y subordinado a los patrimonios nacionales. Muestra de ello fueron las expresiones religiosas de origen africano en Cuba o incluso en Brasil, que a principios del siglo pasado eran criminalizadas y consideradas un atavismo de lo primitivo. No implica que ahora lo hayan dejado de ser, pero actualmente han sido reconocidas por instancias oficiales nacionales e internacionales como un patrimonio de valor cultural y económico. Es en este contexto, se observa la emergencia estratégica de redes transnacionales y la circulación tanto de discursos como de saberes que se anclan en dinámicas y especificidades regionales y nacionales. De esta manera, se desvela el carácter conflictivo de los procesos patrimoniales en el marco contemporáneo de la globalización cultural.

## 2. Religiones afroamericanas en México: empresa etnográfica en construcción

Lo que la gente de hecho cree, los rituales y prácticas en los que se involucran para expresar dichas creencias y los marcos organizacionales dentro de los cuales los recrean, están todos transnacionalmente informados.

Peggy Levitt (2007, 113)

### “YUCATÁN TIENE MUCHO QUE VER CON CUBA”

Yucatán tiene mucho que ver con Cuba, los antiguos [...] mataban a un guajolote<sup>1</sup> y ponían en una tabla café, maíz, tamalitos y todo para que la tierra diera buena cosecha [...] también se cura con hierbas y con animales [...] Yo de nacimiento tengo mi protección: mis guías espirituales [...] ellos ya curaban antes de que yo conociera a mi padrino [en la santería]. Mi bisabuela, creo que era de Belice, era morena ella, su papá era español y su mamá mulata, no sabía leer ni escribir [...] fue mediumnidad también y montaba [cuando el espíritu toma posesión del cuerpo] igual que en la santería... ella tenía [un espíritu guía] un doctor [...] cuando la comadrona no podía recibir niños la buscaban y ayudaba a que nazca el niño... pero ella sin saber.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Pacheco Cruz documenta la ceremonia *loh corral* (bendición del corral) entre comunidades mayas al interior de la Península de Yucatán en la cual se sacrifican gallinas que luego eran utilizadas para hacer alimentos especiales (1960, 183-184).

<sup>2</sup> Entrevista a Rosario S., Mérida, Yucatán, 25 de agosto de 2008.

Rosario, la comerciante progresaña cuyas palabras abren el presente texto, a pesar de referirse a su bisabuela como una morena beliceña de madre mulata y también mediumnidad (es decir, espiritista), en su discurso no repara sobre alguna posible conexión de sus prácticas y creencias religiosas con los afrodescendientes, ni tampoco con Belice. Rosario, además de católica y mediumnidad, es santera y palera.<sup>3</sup> La referencia del origen de sus prácticas religiosas la conecta con lo afro, pero mediante una referencia explícitamente extranjera, en este caso, Cuba. En efecto, la santería y el palo monte, que llegaron de Cuba a México y que abrazó Rosario en su edad adulta, fueron el foro espiritual en el que se revelaron por vez primera sus muertos (espíritus protectores) y a partir de lo cual finalmente pudo desarrollar la mediumnidad que ya “traía de familia” por su bisabuela, la espiritista y morena beliceña.

Esta mujer no es un caso excepcional ya que por lo general, como se mencionó en el capítulo precedente, los mexicanos iniciados en las religiones afroamericanas no hacen mención o conexión con posibles ancestros biológicos de origen o ascendencia africana que tuvieron algún don espiritual y que pudiese dar legitimidad y continuidad de sentido a los dones espirituales propios, como sí puede observarse en otros contextos (*v. gr.* Estados Unidos). Sobreviene entonces la pregunta, ¿por qué en general para los iniciados mexicanos en estas religiones la identificación con lo afro (africano o afrodescendiente) opera en un campo espiritual más que en un campo “étnico”? Jorge Z.,<sup>4</sup> un abogado santero, lo ejemplifica claramente cuando por un lado, enaltece el origen español de sus antepasados, pero por el otro, se autoidentifica como “católico y yoruba”. Yoruba, como se explicó anteriormente, es una categoría étnica que designa a los originarios del sudoeste de Nigeria y parte de las actuales naciones Benin y Togo, además de que está ligada a la

<sup>3</sup> Nombre con el que se designa a los iniciados y practicantes en el palo monte, culto de origen bantú nacido en Cuba que se mantiene en estrecha complementariedad con la santería.

<sup>4</sup> Entrevista a Jorge Z., Mérida, Yucatán, 18 de agosto de 2008.

tradición orisha, a la que pertenece la santería como una de sus variantes. Cuando Jorge Z. se identifica como yoruba, busca dar una legitimidad a una religión que, como veremos más adelante, ha estado marcada por una estigmatización histórica. De esta manera, lo que aquí está en juego no es una identidad étnica sino una identificación religiosa afro bajo la referencia a una cultura (en este caso yoruba) considerada milenaria entre los devotos de los orisha (deidades de culto).

Lo anterior me lleva a pensar: ¿sería posible encontrar algunas pistas de respuesta en el discurso dominante del mestizaje y en el racismo que le subyace (Knight 2004; Viqueira 2010), y que no sólo enaltecó la figura del mestizo como producto del europeo indígena, sino también la del binomio mestizo-católico/mexicano-guadalupano? ¿O cómo explicar, por ejemplo, que los santeros mexicanos, al igual que una inmensa mayoría de sus connacionales, no se autoidentifican como afrodescendientes pero para quienes la referencia a una “negra” o “negro congo”, como parte de los espíritus y protectores con los que uno nace (de acuerdo con el corpus de creencias de la santería), sí es motivo de orgullo, en contraste con las referencias a ancestros biológicos? En efecto, los espíritus que en vida fueron de origen africano o afrocubano pueden resultar apropiados como símbolos de autenticidad en la medida en la que subyace la premisa de que la santería pertenece legítimamente a los negros africanos (yoruba) o afrocubanos. Todo ello a pesar de que las religiones afroamericanas (santería, candomblé, vudú) rebasaron desde su conformación las fronteras “raciales” o étnicas (Brown 2003) desbordando a las “Américas negras” de Bastide (véase Argyriadis y Juárez Huet 2007).

Estas religiones se han expandido a lo largo del tiempo a una gran variedad de contextos geográficos y culturales que no figuran como un “blackplace” (Yelvington 2001), con los que frecuentemente se les asocia. En México, por ejemplo, es frecuente que si alguien conoce el origen de las religiones afroamericanas más comunes, como la santería, presuponga que éstas puedan ser igualmente parte de la continuidad histórica de las poblaciones de raíz africana en México. Nunca faltó quien me pregun-

tara —incluso entre mis colegas— por qué no hacía mejor una investigación en Veracruz, donde se ha construido una identidad regional que juega de manera ambigua con la raíz africana o negra (Pérez Montfort 2007; Rinaudo 2011), pero donde la santería llegó hace menos de una veintena de años (véase Argyriadis y Juárez Huet 2008; Saldívar 2009).

Como señalé en el primer capítulo, es en 2013 cuando por primera vez se hace un enlace entre símbolos de la santería con el naciente movimiento etnopolítico de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, los cuales sí reivindican una afrodescendencia, en este caso afromexicana. Unas jóvenes decidieron formar un grupo llamado Obatalá, en alusión al orisha más longevo de todos. En un breve video donde se recupera su proyecto, expresan que bailar les permite mantenerse conectadas con sus raíces. Las danzas que ejecutan y presentan como parte de su cultura, provienen del noroeste de África, y de acuerdo con la información que obtuvieron de internet, los esclavos llegaron de esa zona a Collantes, uno de los pueblos negros más emblemáticos de la costa.<sup>5</sup> Es claro que no se trata de una conexión con la religión, en este caso la santería, sino de una apropiación de su estética, inserta en un repertorio gestual conectado con África. De hecho, en materia religiosa, en la Costa Chica de los últimos años, lo que se observa es un incremento paulatino de pentecostales, testigos de Jehová, presbiterianos y adventistas del séptimo día (véase Quecha 2014), las religiones afroamericanas, en general, mantienen un sello extranjero. Sergio Peñaloza, anterior presidente y miembro activo de la Asociación México Negro<sup>6</sup> —la primera en su tipo—, se mostró “fuertemente movido” por la experiencia que tuvo con el candomblé (religión afrobrasileña de base yoruba similar a la santería) durante una visita a Brasil. Al narrar los sucesos frente a la concurrencia de un foro académico al que fue invitado, expresó que “desafortunadamente

<sup>5</sup> El video estuvo disponible en línea cuando se consultó el 20 de diciembre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=dZ3wt41Ba1Y>.

<sup>6</sup> México Negro es una organización civil, fundada en 1997, que busca el reconocimiento constitucional de las poblaciones afrodescendientes en el país.

[en la Asociación México Negro] no hay ninguna manifestación religiosa que nos ligue a África”.<sup>7</sup>

Lo anterior necesariamente me genera otro cuestionamiento ¿por qué en México, a pesar de la presencia de población de origen africano y de la existencia de cabildos y cofradías —que se aducen como el origen de las religiones afroamericanas en otros países—, no se gestaron como en Cuba o Brasil, religiones con alguna distinción o particularidad afromexicana? Esto diferencia el caso mexicano de lo que se observa no sólo para Cuba (en donde la santería goza de un estatus relativamente legítimo como parte de una herencia africana), sino también para el caso de Estados Unidos, donde esa religión llega con las consecuentes migraciones de la Revolución Cubana, pero después se adopta, se depura (de lo cristiano) y se resignifica por los afroamericanos “neoyoruba” (Capone 2005; Brandon 1993).

## MÁS ALLÁ DE LAS SUPERVIVENCIAS RELIGIOSAS AFRICANAS

### *Advocaciones y castas*

Varios autores coinciden en señalar que las religiones afroamericanas se gestaron en el seno de los cabildos, naciones, casas de fraternidad y cofradías<sup>8</sup> que organizaban a los esclavos y negros

<sup>7</sup> Sergio Peñaloza, intervención en el seminario multisituado Construcción del Diálogo entre Académicos, Actores Políticos y Colectivos Sociales, Afrodesc, 24 de junio de 2010, UNAM.

<sup>8</sup> En México, los investigadores sobre el tema no hablan de cabildos sino de cofradías, por lo que, como señala Gutiérrez Azopardo, habría que distinguirlos (2018). En España, indica el autor, se designaba como cabildo a las juntas de las cofradías religiosas, de hecho nacidas en ese país. Mientras que en América el cabildo fue cobrando otro significado: “Las cofradías nacen bajo la advocación de un santo católico, buscan la promoción de la piedad y vida cristiana y viven bajo el tutelaje de la Iglesia. El objetivo de los cabildos era el socorro mutuo, la atención a los socios enfermos, gastos de entierro y obtención de la libertad mediante préstamos aunque aparentemente la finalidad fuera el ocio y el baile. Su fiesta principal era el día de Reyes. En lo que respecta a sus finanzas tenían poder casi pleno sobre ellas cosa que no ocurría

libres y que fueron instaurados en el Nuevo Mundo desde al menos el siglo XVI. Así lo apunta Roger Bastide en su libro *African Civilization in the New World* (1971, 9). Se trataba de asociaciones constituidas en cada ciudad por africanos y afrodescendientes de una misma nación o procedencia étnica que a la larga se volvieron espacios de socialización, de formaciones políticas y de “conservación” de prácticas religiosas de base africana, entre otras (9). Las cofradías en el virreinato de la Nueva España tuvieron su auge principalmente en el siglo XVII. En general, de acuerdo con los datos que ofrece Nicole von Germeten (2006, 1), el interés por tener una “buena muerte” y un apoyo en situaciones de enfermedad fue un objetivo común de las cofradías en la hoy América Latina, fundadas bajo el auspicio sobre todo de órdenes religiosas e iglesias parroquiales. La misma autora agrega que una o dos generaciones después del establecimiento de la Nueva España,

cuando la sociedad criolla comenzó a crecer, las cofradías basadas en un lugar de origen se vieron afectadas por nuevas divisiones de nacimiento o linaje, ya fuera indígena, español, africano, mestizo o mulato. Las cofradías en España y Nueva España siempre estuvieron vinculadas a algún tipo de división social y en el Nuevo Mundo se volvieron parte del proceso y formación de una sociedad racialmente dividida (2).

En México, son escasos los trabajos sobre cofradías que han reflexionado sobre posibles vínculos étnicos relativos a los africanos y sus descendientes con prácticas religiosas particulares. A este respecto, la historiadora estadounidense Germeten, por ejemplo, para el caso de Valladolid, Michoacán, subraya una “escasez de evidencias” en lo que concierne a las prácticas religiosas de “origen africano” de las cofradías en el siglo XVI y XVII (52), salvo algunos detalles que destaca, sin una explicación muy convincente, como características propias de la población afro-

---

con las cofradías” (2018). Varios autores han mostrado la heterogeneidad de las cofradías mientras que los cabildos, señala, “se mantuvieron generalmente formados por miembros de una sola nación” (2018).

descendiente. Advierte que en el siglo xvii “las advocaciones de las cofradías con miembros y líderes negros o mulatos, manifiestan un énfasis en la penitencia y humildad” (23). Menciona específicamente el catolicismo barroco del siglo xvii —en el que se da gran valor al sufrimiento autoinfligido— como una práctica adoptada de manera particular por los “afromexicanos” en el marco de las celebraciones de la Semana Santa (23).<sup>9</sup> Asimismo, agrega que en algunas áreas de la Nueva España, sacerdotes y frailes impulsaron en varias de las cofradías fundadas por morenos y pardos, advocaciones de santos negros cuyas virtudes se destacaban más por la humildad que por un “espíritu rebelde”, tales como san Benito de Palermo —en Querétaro, San Miguel y Zacatecas— y santa Ifigenia —en la Ciudad de México, Toluca, y Aguascalientes— (8-20). Sin embargo, las cofradías que impulsaron y promovieron vínculos con África durante la primera mitad del xvi, explica Germeten, con el paso del tiempo dieron lugar a una “exitosa integración en la sociedad colonial” (224).

En lo que respecta a la región de la Península, en este periodo llamado Capitanía General de Yucatán, las cofradías de afrodescendientes sólo existían en Mérida y Campeche (Restall 2009, 229). Por lo regular, de acuerdo con los datos ofrecidos por la historiadora Gabriela Solís, en esta región las cofradías de negros y mulatos libres parecen haberse desarrollado —como las de indios— en el siglo xvii; algunas de ellas tenían membresías mixtas (2005, 214-215) y al parecer no había actividades religiosas públicas identificadas con la población de origen “afro” como lo registra Germeten para Valladolid, Michoacán. Uno de los etnohistoriadores que más ha abonado a la cuestión religiosa de la población africana y afrodescendiente en esta área es el estadounidense Mathiew Restall, aunque es más un caso singular que la regla. Cabe precisar que para la región peninsular, sobre la que se enfocará el presente documento, no se cuenta con un corpus histórico ni antropológico robusto en el campo de los estudios de africanos y afrodescendientes en general, a pesar de la importancia demográfica de dicha población en la Colonia,

<sup>9</sup> La autora se refiere principalmente al caso de Valladolid, Michoacán.

pues el “negro” no está en el primer plano de la historia ni de la alteridad; por otro lado, en estos campos de conocimiento, sigue predominando un enfoque que “impide concebir al ‘negro’ fuera de un modelo indígena de etnicidad, basado en la referencia al territorio, a la lengua, y a la comunidad” (Cunin y Juárez Huet 2011).<sup>10</sup> A pesar de los trabajos que demuestran plenamente la presencia africana y afrodescendiente en esta región (Fernández Repetto y Negroe 1995; Campos García 2005; Aguirre Beltrán 1989; Victoria Ojeda y Canto Alcocer 2001; Cunin 2009 y 2014; Collí 1992; Redondo 1994; Tiesler y Zabala 2010),<sup>11</sup> cuestión que hizo factible un mestizaje biológico, respecto al terreno cultural, este proceso no ha sido lo suficientemente analizado, se da por sentado un mestizaje hispanizado con una presencia predominantemente maya, bajo la premisa de una integración que no se cuestiona nunca.

En lo que respecta específicamente al campo religioso, Restall, que dedica una parte importante de su estudio a las relaciones “interraciales” y al desarrollo de la comprensión de las distintas arenas “sociorraciales” en las que vivían los “afroyucatecos”,<sup>12</sup> defiende la idea de que si no existen evidencias de alguna “religión nativa de África” que hayan sido base de cierta identidad comunitaria en Yucatán, entonces en la formación de lo que él llama “comunidades afroyucatecas [urbanas]”, las

<sup>10</sup> En un cuaderno de trabajo intitulado *Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán*, como parte de la serie de los cuadernos de trabajo del Programa Internacional de Investigación Afrodesc, Afrodescendientes y Esclavitud: Dominación, Identificación y Herencias en las Américas y del programa europeo Eurescl Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities, Elisabeth Cunin y la que suscribe el presente texto, hablamos con más detalle del panorama general de estos estudios en la región.

<sup>11</sup> Para una bibliografía más detallada del tema, véase Cunin y Juárez Huet 2011.

<sup>12</sup> Su propuesta se finca en el análisis de las relaciones entre indígenas, en este caso mayas, y los africanos y sus descendientes en la Península. En su libro *The Black Middle*, argumenta que los “afroyucatecos” vivían su espacio “‘entre-dos’, es decir, a la vez dentro y fuera de varias arenas sociorraciales” (2009, 4).

religiones africanas quizá hayan desempeñado un papel menos importante que el catolicismo (2009, 236). Identifica el campo de la magia (*love-magic*) como un punto de coincidencia entre estos africanos y sus descendientes con las prácticas populares mayas (265-277). Aunque Restall no considera que, en una situación de desigualdad y de poder en el contexto colonial, no era la función de tal o cual religión lo que estaba en juego, sino el estatus de las calidades<sup>13</sup> y sus respectivas prerrogativas sociales y civiles. En cuanto a las zonas rurales, sostiene —haciendo eco de las teorías de la integración— que los “afroyucatecos” eran aun menos afectos a “perpetuar prácticas religiosas africanas” ya que llegaron a los pueblos mayas como “cristianos de color libres”, en donde se casaron y tuvieron una descendencia con una cultura “menos africana-americana que española-americana, aunque en su variante yucateca” y por tanto, con sus aportes mayas (238).

Sobre las devociones a santos africanos y negros en la Nueva España (varias de las cuales siguen vigentes), como a san Benito de Palermo y a santa Ifigenia —devoción promovida sobre todo por los franciscanos y muy popular en el siglo XVIII—, Rafael Castañeda demuestra que no había una asociación entre advocaciones y castas, pues aunque las cofradías de estos santos en efecto fueron fundadas por negros, mulatos y morenos —quizá de ahí la asociación inicial—, la membresía de las cofradías era bastante heterogénea y además con una importante presencia femenina (Castañeda 2015, 10-11; Castañeda y Velázquez 2012).<sup>14</sup> La membresía mixta, como se dijo, parece ser un rasgo común de las cofradías a lo largo de la Nueva España y la presencia de negros y mulatos está ampliamente registrada, incluso en las zonas que históricamente se han construido como “netamente indígenas”.

<sup>13</sup> El término “calidad” era utilizado para diferenciar y ordenar por tipos la diversidad poblacional de la Nueva España. Las calidades, como lo explica Magali Carrera, eran definidas no sólo por el color de piel, sino también por el lugar de origen, la ocupación, la prosperidad económica, el honor, la integridad y la pureza de sangre (2003, 6).

<sup>14</sup> Castañeda se aboca principalmente al Altiplano, Bajío y Centro novohispano.

En contraste, estos cabildos en Cuba eran al mismo tiempo centros litúrgicos, a menudo multiétnicos; su finalidad, explica Fernando Ortiz, fue esencialmente la misma que la de los cabildos o cofradías que originalmente nacieron en Sevilla, una organización social que funcionaba sobre la base de mutualidad benéfica y religiosa (1992, 6; véase también Montejo 2004, 14). Estos cabildos fueron posteriormente denominados *ile ocha* o *casas templo*.<sup>15</sup>

De acuerdo con Barcia, Rodríguez y Niebla, fue en la década de los años ochenta del siglo XIX, con la abolición de la esclavitud y el fin de la trata, que los cabildos se empadronaron y jurídicamente se les dio el carácter de asociaciones. Muchos de esos cabildos urbanos no se registraron con esa calidad jurídica e integraron a sus filas esclavos liberados, los cuales migraron de los ingenios y trapiches a las periferias de las ciudades. Paralelamente, otras agrupaciones religiosas se crearon y así proliferaron los *ile ocha* (templos de santería), proceso a partir del cual se produjo una amplia red de familias rituales y *casas templo* constituidas en *ramas* cuya particularidad provino de sus formas de hacer o ejecutar su praxis litúrgica (Barcia *et al.* 2012, 33-59) y su vínculo a una figura o ancestro común, es decir un fundador y líder religioso (Solís Herrera 2015, 91-133; Brown 2003, 74-75). En las festividades públicas más importantes de estas asociaciones urbanas (Día de Epifanía) eran visibles diversas expresiones culturales de origen afro (Brown 2003; Ortiz 1992), mientras que las ceremonias iniciáticas se mantenían en privado:

Los cultos a las deidades africanas se realizaban “en los cabildos de las iglesias, en los independientes (aquellos que no estaban físicamente ubicados en las iglesias) y en las casas de los devotos. En los cabildos autónomos y en las casas de los negros libres era posible tener de forma permanente altares aún si éstos tenían que ser escondidos” (Brandon 1993, 75).

<sup>15</sup> Cada casa en donde reside un iniciado y en donde están sus fundamentos se convierte, dentro de las religiones afrocubanas como la santería, en un templo (González Huguet 1968, 33).

En general las religiones afrocubanas, sin reconocimiento social hasta bien entrado el siglo xx, fueron perseguidas y su parafernalia religiosa incautada por las autoridades, cuya visión, mediada por el evolucionismo y racismo consolidado en el siglo xix, como se señaló en el capítulo anterior, confinaba a las culturas negroafricanas y cualquiera de sus vestigios a la marginación y estigmatización (López Valdés 1988, 37; Martínez Furé 1979, 185-186).

A finales del siglo xix y principios del xx, los cabildos fueron reformulados como comunidades llamadas “reglas”, cada uno identificado con una regla distinta (por esta razón la santería se conoce también como regla de ocha). En ellas se comienza a trascender el origen étnico de los cabildos (o naciones originales) y la práctica religiosa particular prima como elemento de identidad (Murphy 1993, 33). Se produce durante este proceso una compleja red de casas templo que sobrepasa el marco de los cabildos (Barcia *et al.* 2012, 78), algunos de los cuales funcionaron hasta la década de 1960. Las cabezas de los linajes y redes religiosas siguen, sin embargo, completamente vigentes más allá de las fronteras de Cuba. Hoy, cualquier santero mexicano, al hacer tributo de sus ancestros rituales (obligado para cada ceremonia) hará mención de los nombres de aquellas cabezas del siglo xix y principios del xx que fundaron lo que hoy se conoce en Cuba y en México como la santería, religión lucumí o regla de ocha-Ifá.

### *Notas demográficas*

En el caso de la Nueva España, la cuestión demográfica es uno de los dos factores que comúnmente se aduce para explicar por qué, a diferencia de Cuba, no se formaron asociaciones de identificación en términos de particularidad religiosa.<sup>16</sup> Aguirre Beltrán, el fundador de los estudios sobre lo afro en México, ya había demostrado que las poblaciones indígena y mestiza fueron

<sup>16</sup> Cabe recordar que con la independencia se suprimieron las categorías de clasificación de la población, basadas en castas.

mayoría durante el periodo colonial (1980). A partir de esa comprobación, se deduce que las religiosidades nativa en suelo americano, debido a su abrumadora mayoría numérica, eclipsó cualquier otra alteridad religiosa, a excepción de la católica impuesta por los colonizadores. Si bien la cuestión demográfica fue más determinante en algunas regiones que en otras, tampoco podemos soslayar que el impacto cualitativo de los africanos y afrodescendientes tiende a ser invisibilizado en las narrativas del mestizaje religioso. A excepción de pocos investigadores (Castañeda 2012; Restall 2009; Bristol 2007; Germeten 2006; Miranda 1998; Aguirre Beltrán 1980), ese mestizaje ha sido amplia y predominantemente abordado desde las reinterpretaciones de las religiosidades indígenas.

Las prácticas y creencias religiosas africanas introducidas en la Nueva España entre los siglos XVI y XIX no deberían ser desdeñadas porque la población negra en el siglo XVI era más del triple que la española (Aguirre Beltrán 1989, 210), y para el siglo XVII los superaban en más del doble (219). A diferencia de Cuba, en donde los esclavos provenían de una diversidad de pueblos africanos, la mayor parte de los esclavos que trajeron a lo que hoy es México provenían mayoritariamente del área bantú (Ngou-Mve 1994, 112),<sup>17</sup> y el pico máximo de introducción ocurrió entre los siglos XVI y XVII. Fue hasta el siglo XVIII cuando la población negra disminuyó, debido al fin de la introducción masiva de africanos. La población mestiza (euro, indo y afro) desde el siglo XVII comenzó a presentar un incremento acelerado y finalmente, a principios del siglo XIX, se mantuvo como mayoritaria junto con la indígena (Aguirre Beltrán 1989, 234).

Poco se sabe, sin embargo, sobre las prácticas religiosas de los africanos introducidos desde la frontera sur, específicamente entre Yucatán y Belice. Restall menciona que desde mediados del siglo XVIII la mitad de los esclavos africanos introducidos en Yucatán provenían de varios puntos del imperio británico, como

<sup>17</sup> Bantú es un término que designa un grupo de pueblos que provienen de un mismo origen y hablan lenguas que pertenecen a una misma familia, ocupan el área de África Central y del Sur (Ngou-Mve 1994, 13).

Belice y Jamaica. Debido a que la religión que profesaban no era católica, el obispo dispuso la necesidad de bautizar a los asentados en la ciudad de Mérida (2009, 229-232). Tampoco se debe restar importancia a la migración circuncaribeña del siglo XIX y principios del XX de la que México formó parte (Putman 2012; Novelo 2009; Mariñes 1998). Hay que recordar que desde el siglo XIX la Península tuvo más relaciones comerciales con Nueva Orleans, Nueva York, La Habana y otros puertos de Europa que con Veracruz y la capital mexicana (Cook y Borah 1978, 20). Los escasos estudios sobre las migraciones y circulaciones de poblaciones afrodescendientes dejan abiertas pistas para la investigación sobre las posibles prácticas religiosas que se practicaron en México durante esa época, tal como se observa de manera similar en el terreno de la música, magistralmente explicado por García de León dentro de lo que define como el Gran Caribe, del que la Península forma parte. Este autor hace referencia, por citar sólo un ejemplo, a las zarabandas, que pertenecían a un grupo de danzas condenadas por la Iglesia en España, Portugal y América debido a su calidad pecaminosa, pero que sobrevivieron en contextos carnavalescos y se siguen ejecutando en Campeche y Guatemala (2002, 70-71). A propósito de las memorias de Juan de la Cabada sobre las zarabandas, Brígido Redondo pone de relieve “la negritud en la cultura popular” campechana expresada en las comparsas del carnaval. En las letras que recoge de la guaranducha campechana se incluyen alusiones a Yemayá, la orisha dueña del mar; vocablos como Echú, el orisha mensajero; candombe, danza negroafricana de origen bantú; Odú-dúa, deidad entre los yoruba; orisha, deidad yoruba; saramaguá, un camino de Yemayá; Iyambá, jerarquía entre la sociedad secreta abakuá (Redondo 1994, 182-184; véase también González Torres 2007). Otro ejemplo lo ofrece Pérez Montfort al referirse a las vaquerías yucatecas, emparentadas con los fandangos veracruzanos, guateques dominicanos, mejoranas panameñas, entre otros (2007, 221).

Siguiendo con algunos datos demográficos importantes, en la Península de Yucatán, tal como lo demuestran las estimaciones de Aguirre Beltrán (1989) (véase cuadro 1), la distancia

numérica entre europeos y africanos desde el siglo *xvi* hasta la primera mitad del *xviii* no fue significativa, en contraste con la que se definió como población mestiza. A principios de los años cuarenta del siglo *xviii*, había más afroestizos que criollos o indomestizos, mientras que la población indígena siempre fue predominante (Aguirre Beltrán 1989, cuadros VI, X y XII). De acuerdo con el historiador mexicano Melchor Campos García, a finales de ese mismo siglo, en la capital yucateca, los mulatos superaban en número importante a los españoles o criollos (2005, 23) y los negros y todas sus mezclas “estaban dispersas en toda la Península Yucateca” (24). Restall, por su parte, calcula que entre 1542 y la abolición de la esclavitud en 1829 entraron a Yucatán de diez a veinte mil esclavos (2009, 33). Cook y Borah estiman que para 1580 había trescientos negros y pardos, esclavos y negros libres en Yucatán (1978, 87)<sup>18</sup> y precisan que para la segunda mitad del siglo *xviii* la población de los “no indios”, en lo que es hoy Yucatán, constituía probablemente un 26% (91). La población de los “no indios” incluye a los españoles y otros europeos; los mestizos; los negros, libres o esclavos y sus mezclas; todos ellos llamados gente de razón (84). En lo que respecta a la jurisdicción de Mérida (la ciudad con sus barrios y algunos pueblos aledaños)—como se observa en otros asentamientos urbanos de la zona—, los “no indios” constituían a finales del siglo *xvii* el 47% de la población, en contraste con los indios de los pueblos cercanos, quienes eran mayoría (92). Españoles, mestizos, negros y pardos se concentraban, por lo regular, en los centros urbanos más grandes y administrativamente más importantes (99).<sup>19</sup>

<sup>18</sup> En su estudio, Cook y Borah definen a Yucatán como el territorio que abarcaba alrededor de dos tercios del total de la Península. Este Yucatán mexicano, como lo refieren los autores, “es considerablemente menor que el territorio maya, que además ocupaba lo que ahora es el departamento de Petén en Guatemala, las porciones orientales de Tabasco y Chiapas, Belice a lo largo de las planicies costeras del Atlántico en Guatemala y parte de Honduras” (1978, 16). Respecto a este vasto territorio maya, el Yucatán de su investigación ocupa cerca de un tercio del total de esa área (35).

<sup>19</sup> Los autores señalan que una de las fuentes primordiales para sus cálculos demográficos en Yucatán es la tasación tributaria, sin embargo, para la

Población por castas de la Nueva España						
	Europea	Africana	Indígena	Euro mestiza	Indomestiza	Afromestiza
1570						
Nueva España	6644	20569	3 336 860	11 067	2 437	2 435
Yucatán	3 590	293	282 612	156	20	10
1646						
Nueva España	13 780	35 089	1 269 607	168 568	109 042	116 529
Yucatán	700	497	150 053	7 676	8 603	15 770
1742						
Nueva España	9 814	20 131	1 540 256	391 521	249 368	266 196
Yucatán	498	274	190 032	17 660	19 588	35 712
1793						
Nueva España	7 904	6 100	2 319 741	677 458	418 568	369 790
1810						
Nueva España	15 000	10 000	3 676 281	1 092 367	704 245	624 461

Cuadro 1. Población por castas de la Nueva España.

Fuente: Aguirre Beltrán 1989, 197-241.

contabilización de negros y mulatos libres, las cifras suelen ser muy inexactas debido a que no eran sujetos de tributo y tampoco existía interés en contabilizarlos con propósitos fiscales (Cook y Borah 1974, 102).

Lo anterior difiere del caso de Cuba, adonde entre los siglos XVI y XIX llegó más de un millón de esclavos provenientes de África (Tornero 1998). Entre la segunda mitad del siglo XVIII y la segunda década del XIX los grupos étnicos predominantes de la población esclava eran los congos y los carabalís, mientras que los de origen yoruba hacia los años veinte del siglo XIX representaban apenas el 8.38% e incluso estaban por debajo de los mandinga, que alcanzaban en este mismo periodo el 19.18%. Sin embargo, para la segunda mitad del siglo XIX (1850-1870), los yoruba representaban el 34.52% de la población esclava en las plantaciones de café y azúcar, y los congos y los carabalís, el 16.71% y el 17.37%, respectivamente (Moreno Fragnals 1977, citado en Brandon 1993, 57-58). Alfonso Fraga menciona que durante los cuatro siglos del periodo colonial, “la variable fundamental del crecimiento de la población cubana es la inmigración, integrada básicamente por un millón de esclavos africanos y 125 000 culíes chinos, más otros cientos de indios Yucatecas y lógicamente los peninsulares” (2009, 8). Para finales del siglo XIX, los afrodescendientes (extranjeros y nacidos en Cuba) constituían el 32% de la población total (27), pues en ese siglo se introdujeron alrededor del 80% del total de los esclavos en Cuba (véase cuadro 2). Por esta razón, la santería, también conocida como religión lucumí (término con el que se denominaba a los yoruba en Cuba), se consolidó a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y hoy es vindicada por sus adeptos como una religión de sustrato yoruba, aunque en su praxis están presentes elementos de otras tradiciones y orígenes religiosos, como el catolicismo y el espiritismo. Además, existe una complementariedad ritual con otras expresiones religiosas afrocubanas como el palo monte, de origen bantú, y una retroalimentación con los abakúa y la regla arará del antiguo Dahomey, hoy expresada en el vudú que también se practica en Cuba, en especial en el oriente del país. No es de extrañar que un santero a menudo esté iniciado en el palo monte, haya sido bautizado por la Iglesia católica y guarde algunas prácticas espiritistas, por mencionar un ejemplo común (Solís 2015; López Valdes 1988; Argyriadis 1999).

## RELIGIONES AFROAMERICANAS EN MÉXICO

Origen y población esclavizada	
Periodo de introducción de esclavos (siglos XVI-XIX)	Total de esclavos importados (aproximado aceptado)
Nueva España	
1595-1640 (periodo de importación de máxima intensidad)	268 200 <sup>1</sup>
1666-1674	2 102 <sup>2</sup>
1716-1739	3 816 <sup>3</sup>
Yucatán	
1542-1829 (año de abolición)	De 10 000 a 20 000 <sup>4</sup>
Cuba <sup>5</sup>	
1792-1817	282 000
1774-1792 (años de censo)	33 000
1792-1817	282 000
1817-1827 (años de censo)	40 000
1827-1861 (años de censo)	137 000
1898 (año de censo)	12 953 <sup>6</sup>
Brasil <sup>7</sup>	
1551-1600	29 275
1651-1700	464 050
1751-1800	1 097 166
1801-1850	2 054 726
1851-1866	6 899

<sup>1</sup> Lovejoy, citado en Serna (2004, 52).

<sup>2</sup> Vega Franco, citada en Serna (2004, 53).

<sup>3</sup> Palmer, citado en Serna (2004, 53).

<sup>4</sup> Restall (2009, 33).

<sup>5</sup> Alonso Fraga (2009, 4-8). El autor estima que para el censo de 1792 los esclavos africanos representaban el 24% de la población total.

<sup>6</sup> Esta cifra corresponde al censo levantado en 1898. Se trataba de africanos que habían entrado como esclavos pero en el momento del censo ya eran libres (Tornero 1998, 27).

<sup>7</sup> Velázquez e Iturralde (2012, 47).

Cuadro 2. Origen y población de esclavos.

*¿Vagos animismos?*

El segundo factor que se esgrime como uno de los impedimentos para el surgimiento de una religión afrodescendiente en la Nueva España tiene que ver con el origen de los esclavos y las características de sus prácticas religiosas, aunque en México no es el argumento más socorrido y de hecho existen notables excepciones si se pretende encontrar una explicación por esta vía. Tal es el caso de González Torres, quien interesada en indagar si existen “rastros” de la religión africana traída por los esclavos a la Nueva España —que como se mencionó provenían sobre todo del área bantú (Congo, Angola...)—, retoma la tesis de Roger Bastide y sostiene que la religión bantú “no presentaba más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente” (Bastide citado en González Torres 2008, 263). Añade que probablemente su “tipo de magia se haya agregado tanto a la magia prehispánica como a aquella traída por los españoles” (263) y que no cumplieron con las funciones necesarias, según Bastide, para preservarse, tales como crear hermandades y movilidad social, ofrecer compensaciones simbólicas para la dura realidad a la que se enfrentaban, o generar un grupo de protección e identificación (263). Al final, la autora concluye que estas religiones africanas desaparecieron debido al “mestizaje con la población indígena” (264).

La tesis de Bastide (1971), retomada por González Torres, se ancla en las ideas difundidas en el siglo XIX y después reafirmadas entre los etnólogos de la primera mitad del siglo XX (Matory 1998, 2001). En ellas se establecen, a partir de una escala evolucionista, religiones “más preservadas, complejas y evolucionadas”. En comparación con otras religiones afroamericanas —por ejemplo, las de origen bantú—, Bastide consideraba la yoruba como la más preservada en América y por tanto menos sincrética, es decir, más pura o más auténtica, de acuerdo con una clasificación basada en supuestos grados de “pureza” y “complejidad”. Como señalé en el capítulo primero, las religiones identificadas como de origen yoruba se mantienen jerárquicamente en la cima.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Esas tesis se retomaron en Brasil y Cuba (Matory 2001, 171; Capone 2000, 58-64; Argyriadis 2000, 655-657).

Coincido con González Torres sólo cuando señala una presencia de la Iglesia católica mucho más fuerte en lo que hoy es México, respecto a Cuba, como una razón que puede abonar a la explicación de por qué no surgieron en México expresiones religiosas afro particularizadas, a diferencia de Brasil y Cuba. A lo anterior se suma el dominio y peso católico, no sólo en la praxis religiosa, también en una categoría de identificación social. En la sociedad de la Nueva España ser cristiano y tener una vida dirigida más hacia lo español eran elementos muy importantes en la dinámica de las relaciones de poder. El sistema de castas estimulaba a los más desfavorecidos a enfatizar, por un lado, la no proveniencia de una “mala raza”, es decir, la de los africanos y afrodescendientes, que a menudo ocultaban su calidad; y por el otro, a resaltar su cristiandad (Aguirre Beltrán 1989, 267-272). Quiero subrayar que lo anterior no impidió la existencia de una praxis religiosa con elementos afro, la cual no siempre estaba oculta, ni tampoco disfrazada o desaparecida en el mestizaje, un aspecto que lo ilustran claramente los archivos inquisitoriales.

En el nuevo contexto colonial, las prácticas religiosas de los africanos traídos a América no se importaron de manera intacta. En este nuevo suelo, bastante adverso para su condición material y espiritual, la creatividad de los *habitus* religiosos devino en expresiones religiosas de base africana en términos generales, pero no así en términos particulares, es decir, que nuevos modos de praxis ritual emergieron y otras formas de organización social religiosa se instituyeron. Este proceso no se dio de la misma manera en todos los contextos. Para el caso cubano ya se explicó el papel que tuvieron los cabildos durante la época colonial y hasta ya entrado el siglo xx, los factores demográficos y migratorios vinculados al auge azucarero, y una presencia de la Iglesia mucho menos dominante que en México. Hasta cierto punto el caso cubano se alinea con las teorías demográficas que han subrayado la relación causa-efecto entre el número de esclavos de un grupo étnico particular y su “preeminencia cultural”, no obstante, esta asociación en realidad es un objeto no consensuado dentro de los estudios afroamericanos, ya que como

lo muestra el caso de Haití, el vudú, práctica predominante, no resultó de una presencia mayoritaria de dahomeyanos en esa isla (Matory 2015, 266-26). En todo caso, para la Nueva España no se puede ignorar el hecho de que el pico máximo de introducción de esclavos fue mucho más temprano (entre los siglos XVI y XVII) que en Cuba, y aún queda mucho por estudiar en este campo. Además de las incógnitas no resueltas, podría ser útil, por un lado, pensar cómo desaparecieron estas prácticas en las interpretaciones sobre mestizaje cultural, que darlo por sentado como un hecho indiscutible. Y por el otro, desmarcarse de una visión difusionista para dar mayor peso, como nos lo recuerdan Mintz y Price (2012), a los contextos y procesos locales americanos que hicieron surgir innovaciones religiosas.

*“El espejo de los marginalismos”*

Una fuente que da cuenta con más detalle sobre las prácticas ligadas al mundo espiritual de los negros, mulatos y pardos en la Nueva España, lo conforma el cuerpo de acusaciones y juicios de la Inquisición, tal como lo demuestran Aguirre Beltrán (1980; 1989) y varios de los autores que han trabajado con estos archivos (Bristol 2007; Villa Flores 2007; Germeten 2006; Reyes y González 2001; Quezada 1989; Alberro 1988). Esos estudios coinciden en señalar la curación y lo que llaman prácticas mágicas vinculadas a las relaciones sociales y situaciones humanas cotidianas, la praxis más común entre ese grupo poblacional. Por medio de ofrendas, sacrificios, la posesión, el uso de amuletos y hierbas, entre otros, este terreno espiritual implicaba rituales relacionados con el culto a los antepasados y deidades. Beltrán los llama “supervivencias” africanas (1980, 78), que al mismo tiempo ofrecían “puntos de contacto” con la medicina española e indígena.

La etnohistoriadora Noemí Quezada ilustra cómo a partir de este proceso de interacción cultural colonial emerge una medicina tradicional mestiza —utilizada por especialistas mestizos y mulatos en su mayoría— que amalgama las prácticas de curación

indígenas, españolas y negras. La autora señala que a pesar de que las autoridades consideraban al curandero un peligro, en la medida en la que representaba el universo de aquello que el catolicismo oficial calificaba como superstición, la élite lo consultaba por debajo del agua y era tolerado hasta cierto punto, pues los médicos autorizados eran insuficientes para atender a toda la población del vasto territorio de la Nueva España (1989, 11). Bristol, por su lado, precisa que la profesión de curandero era común entre los “afromexicanos”, sin embargo, no se podía obtener licencia oficial para su ejercicio debido a la “falta de limpieza de sangre” (2007, 21), ya que el linaje de quienes la ejercían no era ni europeo ni cristiano. Simultáneamente, y en eso ambas autoras coinciden, los curanderos podían adquirir prestigio en los ámbitos locales gracias a sus atributos y a la ambigüedad “mágica” (miedo y fascinación) que mediaba la imagen y oficio de su figura. En realidad, la diversidad de especialistas en la época prehispánica que conformaba este amplio grupo (véase López Austin 1967) se enriqueció en la Colonia y era común que un mismo individuo conjugara varias especialidades de manera simultánea (Quezada 1989 12, 13, 60). Los problemas vinculados a cuestiones amorosas, de salud, de envidia y de brujería eran los principales motivos que llevaban a la gente a consultar con estos(as) especialistas curanderos(as), frecuentemente tachados también de brujos(as). Para el caso de la provincia de Yucatán, de acuerdo con Miranda Ojeda, las personas que más ejercían la hechicería amorosa “eran las españolas” a menudo “mujeres de élite” (1998, 239). Esa hechicería se hizo más compleja en la medida en que la interculturalidad daba marcha, y a finales del siglo xvii, continúa el autor, ocurre el momento “del mayor esplendor de la hechicería yucateca” (247) en la cual se conciliaron “los recursos [de] las herencias europea, africana e indígena” (246).

Durante el periodo colonial, la fuente de recursos y formas para curar y resolver los males en su amplio espectro, pero también para provocarlos, era muy variada (Quezada 1989, 61-106). Entonces, encontramos el uso de la herbolaria; la técnica de

“ligar” o en términos de hoy, “amarrar” al ser deseado; utilizar el tabaco para limpiar y curar; el uso de retratos y confección de muñecos de trapo y cera que representaban a la persona que se deseaba dañar y a quien se les clavaban alfileres, agujas o espinas; recurrir a técnicas de adivinación (con agua o granos de maíz); el uso de tierra de panteón y huesos de animales (Miranda 1998, 148); utilizar velas; propiciar favores de los espíritus protectores con diversos rituales; y el uso del copal, de bebidas embriagantes, entre otros (Solís Robleda 2005). Es interesante destacar que lo que algunos llaman ventriloquia, probablemente la mediumnidad como la entendemos hoy, quizá se dio a conocer en la Nueva España gracias a la presencia de los africanos. Estos indicios se encuentran en investigaciones históricas como la de Javier Villa-Flores, quien documenta en el México colonial casos de africanas bozales provenientes de Angola, Nueva Guinea, Mozambique y el Congo reputadas como “las negras que ‘hablaban por el pecho’, la cuales pronosticaban el futuro y eran capaces de localizar objetos robados” o perdidos (2007, 135). Pese a las prohibiciones de la Inquisición —continúa el autor— gente de diversas clases, grupos étnicos y género recurría a ellas (134). Sus dones en materia de adivinación les granjeaba la protección y colaboración de sus amos y las investía de cierto empoderamiento (147). Los casos de la inquisición ponen de relieve que el terreno religioso y espiritual —ligado a la medicina y brujería— fue una arena de tensiones y pugnas por el poder, pero también de negociación y diálogo entre personas de distinta calidad o estatus y origen.

Si bien no me inscribo en una línea que pretende buscar las supervivencias o huellas de africanía en el ámbito religioso, tampoco considero que debamos dar por sentado el argumento común basado en la llamada “tesis de integración” (Hoffmann 2006), el cual sostiene que las prácticas religiosas africanas, o de origen africano, acabaron por integrarse o simplemente desaparecer en el mestizaje (véase González Torres 2008; Germeten 2006; Restall 2009). No se trata tampoco de aislar o identificar cada elemento supuestamente africano, o afrodescendiente, de la pra-

xis religiosa cotidiana desde la Colonia (llegada de los africanos a América), para demostrar su supervivencia en la actualidad. Como bien señalan Mintz y Price (2012, 98-99), las expresiones religiosas provenientes de África que se implantaron en América, altamente receptivas a las condiciones sociales cambiantes, no se mantuvieron intactas, más bien revelan continuidad y cambio. Es en este sentido que propongo reflexionar sobre cómo las prácticas y creencias africanas, o afrodescendientes, en el Nuevo Mundo, si bien se dinamizaron en medio de campañas contra las supersticiones, extirpación de idolatrías, cacerías y enjuiciamientos de la Inquisición (Quezada 1989; Solís Robleda 2005), también lo hicieron dentro de espacios de negociación, diálogo y complementariedad a nivel colectivo e individual entre distintas praxis y creencias religiosas (españolas, indígenas y africanas). La reflexión anterior debe considerarse dentro de un contexto amplio en el tiempo, en el cual la población indígena de México ha ocupado casi todo el espacio de la alteridad cultural (véase Lara 2007). Esta cuestión quizá no nos ha permitido construir otros enfoques sobre los procesos de mestizaje religioso más allá de las supervivencias o la desaparición.

En la Península de Yucatán el caso de la alteridad maya puede ser ilustrativo pues su peso en la identidad yucateca y en el ámbito académico parece haber eclipsado la relevancia de otras alteridades (Cunin 2009). Melchor Campos señala que “la presencia africana en la sociedad peninsular no era del todo desconocida, pero en el último tercio del siglo xx se daba por desaparecida de su población” (2005, 12). El autor agrega una cita de Suárez (1979), un estudioso de la cultura yucateca, quien afirma que “desapareció toda evidencia de sangre negra” (12). Esta visión germina no sólo en el mercado regionalismo que caracteriza a Yucatán, sino también en un etnocentrismo definido por Figueroa Magaña como “la propensión yucateca a creer que la civilización maya fue más importante, avanzada y duradera que cualquier otro grupo étnico mexicano, y que los yucatecos son los preservadores de dicha tradición” (2013, 515). En el próximo capítulo veremos cómo en el mestizaje religioso de

la Península participaron otros componentes más allá del binomio español-indígena.

En razón de lo señalado en esta primera parte del capítulo, puedo afirmar que la presencia de la santería, el palo monte, el vudú y el candoblé, por mencionar sólo las principales religiones afroamericanas contemporáneas en México, no es producto de una continuidad histórica de las poblaciones de origen africano y afrodescendiente, sino como en muchos otros países de Latinoamérica e incluso Europa, constituyen un fenómeno contemporáneo. Considero, sin embargo, que las prácticas de origen africano y afrodescendiente durante el virreinato, especialmente en el terreno terapéutico mágico religioso, no desaparecieron y constituyen hoy parte del subsuelo religioso de México. En varios sentidos generan los soportes de los puentes cognitivos que hacen del país un terreno sociocultural fértil y receptivo, un país que interactúa y da pie a la complementariedad e innovación con las prácticas afroamericanas contemporáneas desde diversos ámbitos: medicina tradicional, posesión, adivinación...

#### LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN EL PAISAJE RELIGIOSO CONTEMPORÁNEO DE MÉXICO: ESBOZO GENERAL

La diversidad religiosa en los campos regionales de México constituye desde 1950 una característica más visible que antaño (véase Rivera y Hernández 2009) (véase anexo 8). Las religiones afroamericanas que aún no conquistan una valoración social positiva, a pesar de su notorio crecimiento y los cambios jurídicos en materia de fe,<sup>21</sup> fueron hasta hace poco consideradas oficialmente credos. Esta situación desvela un campo de poder que los coloca en los márgenes de la representación oficial. Para el año 2000, según el catálogo de clasificación de religiones del Inegi (véase cuadro 3), las dos únicas religiones afro, a saber, candoblé y vudú, estaban clasificadas bajo el rubro de ocultistas.

<sup>21</sup> En 1992 se da el reconocimiento de la expresión de la fe de manera colectiva en la figura jurídica de la asociación religiosa (Blancarte 1999).

Allí también se incluía a los adoradores de Satán, demoníacas, hijas del Belcebú, satánicos, entre otros. Esta clasificación hace notar la vigencia de lo fantasmagórico o de lo diabólico, cuya presencia alcanza todo lo que “no es de Dios” (el cristiano). Hay que destacar que las ambigüedades clasificatorias denotan por un lado que el Inegi no es necesariamente imparcial en el desarrollo de los datos e investigaciones censales (Masferrer 2011) y por el otro, una falta de colaboración eficiente y operatoria entre académicos abocados a la investigación sobre fenómenos religiosos y las autoridades competentes de las instituciones encargadas de la estadística en ese rubro.

Clasificación de religiones ocultistas
8015. Ocultistas
Adoradores de Satán
Candomblé
Demoníacas
Hijas de Belcebú
Iglesia de la Vey
Iglesia luciferiana
Las hijas del fuego
Orden del centro áureo
Ordo templi orientis
Satánicos
Satanistas
Templo de Set
Vudú

Cuadro 3. Clasificación de religiones ocultistas. Fuente: *Clasificación de religiones. Histórica*. México: Inegi, s. a.

Es hasta fechas muy recientes que esta colaboración comenzó a fortalecerse y a cobrar algunos frutos positivos en lo que respecta al matiz sobre ciertas religiones complejas y variadas en su praxis, las cuales además no son necesariamente mayoritarias y sin embargo han ido cobrando una presencia ascendente en el país. Los primeros cambios y modificaciones respecto a la clasificación de las religiones se manifestaron entre los censos del 2000 y 2010 como reflejo de las reflexiones conjuntas del Inegi con algunos investigadores de la Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México (RIFREM) y del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred). A raíz de estos encuentros, y debido a la imprecisión de las categorías nativista<sup>22</sup> y ocultismo, se decidió crear la categoría raíces étnicas, definida en el documento respectivo del Inegi como “doctrinas emanadas de poblaciones étnicas y por tanto, su esencia es multivariada; se incluyen movimientos de mexicanidad, rastafarismo y religiones de origen afro” (Inegi 2011, 269) (véase cuadro 4).

Aún queda mucho por hacer en este terreno y sigue pendiente elaborar una evaluación conjunta de los cambios entre ambos clasificadores. De acuerdo con una de las funcionarias del Inegi, esa evaluación no ha podido llevarse a cabo, entre otras razones, por la falta de convenios de trabajo y de recursos de las instituciones gubernamentales y académicas: si bien “indudablemente el cambio [en el clasificador] fue positivo, no podemos afirmar que sea suficiente para satisfacer necesidades de información”.<sup>23</sup>

A nivel nacional tampoco existe una clasificación homologada entre el Inegi, que presenta la información estadística nacional de religiones, y la Secretaría de Gobernación (Segob), a la que

<sup>22</sup> En la categoría nativista se incluían los movimientos de la mexicanidad. Entre otros cambios derivados de esta colaboración, de acuerdo con una de las investigadoras participantes, se hizo una distinción entre protestantes y paraprotestantes. Comunicación personal, Patricia Fortuny, Mérida, Yucatán, 6 de febrero de 2014.

<sup>23</sup> Comunicación personal, Hortencia Granillo Rodríguez, Departamento del Marco Conceptual de Población Indígena y Religión. Dirección de Diseño Conceptual. Dirección General Adjunta del Censo General de Población y Vivienda, 24 de enero de 2014.

Nueva categoría en el clasificador de religiones	
26. Raíces étnicas	
	Chamanismo
	El Costumbre
	Huaxcam Dios Xastacná
	In kantonal, Casa del Sol
	Mexicáyotl
	Movimiento Confederado Restaurado de la Cultura de Anáhuac
	Origen Afro
	Rastafaris
	Regina
	Toltecáyotl
	Religiones indígenas

Cuadro 4. Nueva categoría en el clasificador de religiones.  
Fuente: *Clasificación del Censo de Población y Vivienda 2010*.  
México: Inegi, 2011.

pertenece la Dirección General de Asociaciones Religiosas. De acuerdo con una funcionaria del Inegi competente en este rubro, crear un clasificador nacional ha sido objeto de interés por ambas instituciones que colaboran en algunos aspectos desde finales de los años noventa del siglo pasado. Sin embargo, no se ha podido concretar nada debido, principalmente, a que “no existe un proyecto en ninguna institución sobre el tema, no hay un equipo permanente sobre el particular y no se ha reconocido como necesidad”.<sup>24</sup> Los clasificadores de ambas dependencias tie-

<sup>24</sup> Comunicación personal, Hortencia Granillo Rodríguez, 24 de enero de 2014.

nen criterios distintos, de manera que para el clasificador censal, el Inegi tomó en cuenta el Directorio de Asociaciones Religiosas, con el fin de incluir el mayor número posible, sin embargo, hizo caso omiso de los criterios de la Segob para agruparlas (véase anexos 1 y 2). Este primer “esfuerzo de homologación” se recogió en el documento intitulado *Panorama de las religiones en México 2010*, en el cual incluyó el número de Asociaciones Religiosas y Ministros de Culto de las seis tradiciones cuantitativamente más importantes a nivel nacional y por entidad federativa (véase anexo 2).<sup>25</sup>

La categoría Origen afro, recién creada y que pertenece a Otros credos, cuenta a nivel nacional con un total de 7 204 afiliados.<sup>26</sup> Este registro difícilmente puede considerarse una cifra precisa de los adeptos, debido a que sus practicantes —particularmente los de la santería, el palo monte, el candomblé y la umbanda— a menudo practican el catolicismo y se identifican con él, son espiritistas, espiritualistas trinitarios marianos, entre otras afiliaciones, ya sea por una cuestión de facto o por estatus social. Esta cuestión refleja el crecimiento y la inserción cada vez más clara de estas religiones dentro del abanico de la diversidad religiosa en México. Respecto a la clasificación de los sinónimos que ofrece el censo sobre esta categoría, cabe subrayar que todavía no es lo suficientemente fina (véase cuadro 5). La santería y la regla de ocha, por ejemplo, podrían ser clasificadas en una sola. El culto a Ifá se practica en la santería y entre los yoruba, que en México no es en lo absoluto una categoría vinculada a la migración africana contemporánea. El palo monte no figura en la lista a pesar de ser ampliamente practicado dentro del campo religioso afro en México. Los cultos afrobrasileños parecen tener una presencia bastante importante al menos en lo que se refiere a su diversidad. El censo tampoco permite dar cuenta de la complementariedad de origen entre las variantes de las religiones

<sup>25</sup> Comunicación personal, Hortencia Granillo Rodríguez, 24 de enero de 2014.

<sup>26</sup> La categoría Rastafaris fue considerada en un renglón aparte (total de rastafaris: 319). En el censo del año 2000 las religiones de origen afro estaban clasificadas en el rubro Nativistas, acomodo donde perdían su especificidad.

Sinónimos de la categoría Origen afro
Origen afro
Akan
Batuque
Candomblé
Casa de Mina
Catimbo
Culto a Ifá
Macumba
Orixá
Pajelanca
Quimbanda
Regla de Ocha
Santería
Umbanda
Vudú
Xangó
Yoruba

Cuadro 5. Sinónimos de la categoría Origen afro. Fuente: Solicitud estadística especial. Censo 2010. México: Inegi.

afroamericanas y que en México se refuerza y se amplía. Así, la complementariedad del palo monte y de la santería observada en Cuba (véase Argyriadis 1999; L. Menéndez 2002), se mantiene en México y se amplía con religiones como el espiritualismo trinitario mariano, por ejemplo. O bien, entre los que se adentran en

el candomblé, nunca falta quien haya comenzado por la santería o viceversa y que en la práctica construya ciertas complementariedades que quizá ni en Brasil ni en Cuba se observan. Aunado a lo anterior, en México, la investigación sobre las religiones afroamericanas apenas comienza a hacer camino, lo que implica no contar con los suficientes estudios cualitativos para dialogar más a fondo con las estadísticas —también primerizas— sobre su presencia y expansión en México.<sup>27</sup>

Como se verá más adelante, la santería, el vudú y el palo monte fueron tratados socialmente de manera confusa e incluso como equivalentes cuando a finales de los años ochenta del siglo pasado irrumpieron en la esfera pública, específicamente en la prensa y en la nota roja, indicio de la poca familiaridad que se tenía en México sobre dichos cultos, los cuales en efecto, hasta ese momento no tenían arraigo alguno. Es probable que la santería cubana sea la religión afroamericana más difundida en nuestro país, aunque también se debe tomar en cuenta que hasta el momento también ha sido la más estudiada. Fue a mediados de los años setenta del siglo xx cuando se inició a los primeros mexicanos en su propio territorio. En la capital se concentró la mayoría de estas iniciaciones, casi todas ejecutadas por cubanos provenientes de Miami (Juárez Huet 2014).

El palo monte, que como ya señalé vino a México de la mano de la santería, tiene varias ramificaciones y la predominante en el país parece ser la briyumba, es decir, la que “cruza palo con santo” (en otras palabras complementa en varios niveles el palo monte con la santería). Ciertamente, en los últimos años se ha vuelto más común la complementariedad del palo con prácticas

<sup>27</sup> Dentro del marco conceptual de religión, se consultó con la funcionaria correspondiente del Inegi la posibilidad de obtener el desglose y la distribución de la frecuencia de la clave Origen afro, sin embargo, debido a que a todos los sinónimos de esa categoría se les dio la misma clave, realizar la solicitud implicaría contabilizar todos y cada uno de los registros, concretamente, revisar listados enormes. Mientras no haya un apoyo institucional y un trabajo conjunto con las instancias académicas interesadas, esta información queda semiculta. Comunicación personal, Hortencia Granillo Rodríguez, 24 de enero de 2014.

y creencias que no pertenecen propiamente a lo afroamericano. Uno de los primeros templos de este culto en México fue el que fundó en la década de los ochenta del siglo pasado, el ahora fallecido Luis Alberto Espinosa Morales, de origen cubano. Se conoció su recinto como el Templo Vudú Zambia Palo-Monte, único en su tipo en la Ciudad de México.<sup>28</sup> Practicaba su versión de la rama muertera, es decir, aquella que incorporó elementos del vudú al palo monte.<sup>29</sup> En 1981 publicó un libro titulado *La religión pura del vudú. Zambia palo monte*, donde señala que zambia palo monte

es una rama religiosa, derivada del vudú en su rama conga, originaria del Congo de las tribus emigrantes por esclavitud del Congo [...] Es por su justicia, uno de los cultos más populares y a la vez uno de los más temidos en la historia de la independencia de Haití. Los que pertenecemos a la religión ZAMBIA PALO-MONTE, mantenemos las más respetables tradiciones de la religión, y no nos abochornamos, ni nos da vergüenza de ser “PALERO”, es decir, practicante del rito PALO-MONTE (Espinosa 1981, 25).

En la actualidad el tempo ya no existe y la familia se dividió. Uno de los hijos del fundador continúa el culto a la usanza de su padre quien también estaba iniciado en la santería. Algunos de los ahijados de Espinosa me comentan que su tata (padrino en palo) en realidad practicaba palo y no vudú, y varios de ellos han fundado sus propios templos.

Mis datos etnográficos señalan que durante los años ochenta del siglo pasado el vudú haitiano era mucho más escaso o casi nulo en comparación con la santería, el palo monte o el candomblé. Actualmente el vudú no es una religión tan visible como la santería o el palo monte y sus practicantes se han mantenido en

<sup>28</sup> Como en la santería, los templos de los paleros normalmente se encuentran en el domicilio de éstos.

<sup>29</sup> James, Alarcón y Millet explican que, en la primera mitad del siglo xx, más de medio millón de haitianos entraron a Cuba en la zona oriental (2007, 52). Fue así que se dan intercambios y frutos en materia de las prácticas religiosas entre haitianos y los cubanos de esta zona (80).

general más reservados. Un giro comenzó a partir del 2010 con el Concilio Vodou y su cofundador Muhammad Obed, un joven mexicano iniciado en 2009 durante una de sus visitas a Haití. Gracias a la migración de haitianos a México, ocasionada por el devastador terremoto que azotó la isla en 2010,<sup>30</sup> logró entablar sus primeras redes con haitianos en México, tanto practicantes como no practicantes. El vudú —desde la visión del Concilio— es antes que nada una expresión cultural; en ese sentido, aglutina tanto a haitianos iniciados en vudú como a los que son católicos; probablemente como una estrategia que fortalece redes de solidaridad y ayuda mutua en un contexto migratorio. El objetivo del Concilio es lograr una legitimación social mediante un reconocimiento jurídico. La intención de su líder es conformarse como asociación religiosa. En 2010 inició con su gente el trámite ante la Segob pero quedó truncado. De acuerdo con su experiencia: “La persona que estaba en gobernación, de los que te entrevistaban, era cristiano, se le veía, lo primero que me dijo cuando solicité el registro fue: ‘¡Ah!, eres de los contrarios’. Nunca nos han dado un documento de rechazo. Solo nos han puesto trabas”. Este Concilio, como otras agrupaciones de practicantes de las religiones afroamericanas, ha optado por un registro como asociación cultural,<sup>31</sup> vía que les da un cierto margen de amparo y de acción ritual, ya que como señalé en otro lado (Juárez Huet 2014), la Ley de Asociaciones Religiosas no está hecha para que la diversidad religiosa salga de lo oficialmente reconocido o legitimado. Uno de los jóvenes del Concilio me dice a menudo: “La gente nos ve y se espanta. La gente piensa que va a ver zombis, luego nos preguntan por ellos porque quieren verlos [...] pero ya que nos conocen cambian su manera de ver las cosas”.<sup>32</sup> Los interesados parecen ir en aumento, porque aunque el Concilio no es un templo en forma, es posible asistir a ceremonias religiosas colectivas o concertar citas con los especialistas, para consul-

<sup>30</sup> De acuerdo con el Inegi, en 2010 la cifra de 350 haitianos residentes en México se incrementó a 1 800.

<sup>31</sup> Muhammed Obed, entrevista telefónica, 19 de febrero de 2013.

<sup>32</sup> Raid Killabitshes, entrevista telefónica, 14 de febrero de 2014.

tas particulares vinculadas a los problemas de la vida cotidiana humana (enfermedad, dinero, amor, etcétera).

En lo que se refiere al ámbito académico, hasta el momento el vudú ha despertado poco interés y permanece como un campo de investigación por explorar. En contraste, a pesar de lo poco que se sabe sobre los practicantes de vudú en el país, varios elementos asociados a sus prácticas son muy populares y circulan en cualquier mercado, yerbería o tienda esotérica. El más representativo quizá es el muñeco vudú, un objeto que pudiera calificarse como “portátil” en términos de Csordas (2007, 4-5), reapropiado en el cine, en la literatura y en el mercado neoesotérico y de brujería, en donde reactualiza su vigencia.

Respecto al candomblé, que en México a menudo se le refiere como “santería brasileña”,<sup>33</sup> sus primeros adeptos en México fueron iniciados por Lourdes da Silva, brasileña practicante desde 1970. A mediados de los años ochenta, cuando ya radicaba en México, realizó las primeras iniciaciones en la ciudad capital para lo cual, según afirma, trajo a los sacerdotes competentes desde su país natal, ya que en nuestro país no existía ni la gente ni el conocimiento suficiente para efectuar las ceremonias correspondientes. Algunos de sus ahijados, antes de profesar el candomblé, habían hecho camino dentro de la santería, ambas prácticas religiosas son consideradas variantes de una misma matriz yoruba. Los casos en sentido inverso tampoco son extraños y en la práctica a menudo se procede a hacer ajustes rituales para estos vaivenes que rara vez implican un abandono radical de los fundamentos adquiridos en cualquiera de estas variantes.

*Algunas notas sobre las religiones afro  
en las estadísticas del Inegi*

Más arriba señalé algunos inconvenientes e imprecisiones de las estadísticas más recientes del Inegi respecto a las religiones de

<sup>33</sup> Debido quizá a su base africana yoruba, pero también reflejo del dominio de la santería como referente a nivel social en México.

origen afro (véase cuadro 6), sin embargo, vale la pena resaltar lo que estos primeros datos arrojan. Apostando a mis hallazgos etnográficos en complemento con otras investigaciones, sobresalen tres aspectos:

1. Como se aprecia en los mapas 1 y 2 (véase el apéndice de imágenes), la presencia de estas religiones comienza a expandirse más allá de las tres principales ciudades del país (México, Guadalajara y Monterrey) y hoy, de acuerdo con el censo, están presentes en todo el territorio nacional. En general estamos ante religiones que han florecido sobre todo en ámbitos urbanos. De acuerdo con los datos censales, se trata de entidades con ciudades catalogadas como cosmopolitas, turísticas y fronterizas. Los seis estados que concentran a nivel nacional la mayor cantidad de los adeptos de estas religiones son la Ciudad de México, el Estado de México, Jalisco, Quintana Roo, Baja California y Yucatán. Sin embargo, los datos cuantitativos no reflejan la presencia de varios de estos cultos en el norte del país, por ejemplo, en Nuevo León y Tamaulipas. La zona fronteriza del norte ha sido un espacio prácticamente desierto en los análisis antropológicos y sociológicos sobre este tema, no obstante, me atrevería a afirmar que estas religiones, en especial la santería y el palo —y en menor medida el vudú, cuya dinámica está muy vinculada con otras ciudades fronterizas en Estados Unidos—, han tenido una presencia mucho más notable y más antigua en contraste con la frontera sur, donde al parecer recientemente se comienzan a hacer visibles, en especial la santería. Por ejemplo, Carolina Rivera Farfán señala que en la frontera de Chiapas con Guatemala “se reproducen prácticas ligadas a la santería y al espiritismo asociados con los santos católicos y otros regionales [como parte de la] geografía tapachulteca-guatemalteca [que cuenta con] médiums, hechiceros, brujos y espiritualistas” (2009, 38).

2. La Ciudad de México y sus zonas conurbadas con el Estado de México constituyen el área en la que se concentra el mayor número de adeptos de las religiones afroamericanas (véase los mapas 1 y 2 del apéndice de imágenes). A pesar de la diversidad de sus sinónimos, como mencioné más arriba, la santería, reli-

gión yoruba, culto a Ifá y regla de ocha —que pueden considerarse en México parte de un mismo tronco— son probablemente las mayoritarias, junto con el palo monte, aunque no figura en el censo. Es factible que esto se deba al carácter de megalópolis de la Ciudad de México, su cosmopolitismo, su diversidad y la condición que permite al extraño no ser reconocible siempre. La afirmación anterior tiene validez tomando en cuenta que estas religiones mantienen un estigma histórico que a menudo obliga a sus practicantes a ocultar o a disfrazar su fe, pues implica muchas veces un costo social y de estatus.

3. Como se aprecia en el cuadro 6 y en el anexo 3, el cruce de datos permite vislumbrar otro hallazgo: el índice numérico de las religiones afro del censo no obedece a una correlación directa con el índice de la migración extranjera en México, país con poco más de 112 millones de habitantes y con una población extranjera, de acuerdo con el Censo de 2010, de 961 121 extranjeros, de los cuales casi el 70% son estadounidenses. Al menos en lo que respecta a la santería (y sus sinónimos equivalentes) y de acuerdo con lo que se observa en otros contextos en donde esa religión se ha difundido, en ciertas ciudades la migración puede ser un factor más determinante que en otras. Así ocurre con la santería en Miami, condado de Florida, donde habitan cerca de 1.2 millones de cubanos. No resta importancia al impacto —más cualitativo que numérico— de esta inmigración respecto a su influencia cultural en México, pero para mi caso de estudio no se puede reducir el fenómeno a una cuestión de movilidad física de transmigrantes (en este caso cubanos). En otras ciudades como Mérida y Cancún, por ejemplo, donde proporcionalmente hay más cubanos respecto a la Ciudad de México, la cantidad de santeros es mayor, lo cual demuestra que no existe una relación de causa-efecto clara. Me interesa subrayar que el crecimiento de la santería en México se debe en gran medida a la movilidad y a la circulación de los mexicanos a Cuba —y también a otras ciudades de Estados Unidos— y a las redes de santeros translocales, es decir, a los vínculos entre iniciados, las familias rituales y sus consultantes en el interior del país.

Distribución de las religiones afroamericanas en México 2010		
	Raíces étnicas	Origen afro
Total	27 839	7 204
Distrito Federal	3 355	3 162
México	2 873	2 673
Jalisco	15 313	185
Quintana Roo	165	144
Baja California	175	139
Yucatán	100	88
Querétaro	92	79
Hidalgo	88	76
Veracruz de Ignacio de la Llave	106	71
Morelos	80	63
Oaxaca	103	60
Puebla	74	53
Michoacán de Ocampo	77	49
Guanajuato	63	44
Nuevo León	60	42
Sinaloa	48	29
Guerrero	35	26
Sonora	26	23
Tlaxcala	28	23
Chihuahua	50	22
Durango	39	20
Tamaulipas	26	19
Campeche	21	16
Coahuila de Zaragoza	25	16
Colima	26	16
Nayarit	4 388	16
Baja California Sur	34	12
Tabasco	11	11
San Luis Potosí	27	9
Aguascalientes	12	8
Chiapas	272	8
Zacatecas	47	2

Cuadro 6. Distribución de las religiones afroamericanas en México, 2010. Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010. México: Inegi.

NOTAS GENERALES SOBRE LAS REPRESENTACIONES  
ESTIGMATIZANTES DE LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS

Durante la primera mitad del siglo xx, la industria cinematográfica recuperó y explotó una imagen sobre las religiones afroamericanas que se venía construyendo unos siglos atrás y que las reducía a una cuestión de superstición, idolatría y satanismo. Quizá el caso más emblemático, por el alcance de su versión hollywoodense, haya sido el del vudú (Hurbon 1998) y los filmes de zombis de los años treinta y cuarenta. En lo que respecta a México, una película representativa del género de fantasía y horror en donde el vudú aparece como parte de la trama central es *El Santo contra la magia negra* (1973). En este filme, al Enmascarado de Plata, figura legendaria de la cultura popular mexicana, lo contrata la Interpol para dirigirse a Haití y rescatar a un científico que se encuentra en medio de rituales vudú, ataques zombis y magia negra. Los referentes al vudú incluyen rituales de magia negra, sacrificio de animales, posesión, bailes, música y cantos, sin mayor contextualización. Son parte de una puesta en escena que fortalece la ambigüedad de la representación de estas religiones y que oscila entre la fascinación y el miedo.

En lo que concierne a la santería cubana, el género filmico de rumberas del cine de oro mexicano de las décadas de 1940 y 1950 contribuyó a una representación estereotipada y exótica de sus deidades, música y danza. Se trató de un género prolífico y popular en el mercado hispano y en la producción de representaciones de estilos musicales y estéticas corporales asociados a lo “negro”. Esta industria fue la que produjo a las “diosas rumberas”, mujeres racializadas por su “hipersexualidad” (Alonso Platas 2002), cuya representación se asimiló en la cultura popular mexicana como lugar común de lo cubano (Pulido 2010). Esta imagen entrañaba mucho de la animalidad sensual con que se naturalizaba a las mujeres negras y mulatas, salvo que en México, del manglar se transfirió al cabaret, el escenario idóneo de la moral holgada, del vicio, de la mala vida y del melodrama de arrabal. Varios de los números musicales ejecutados en este cine

desacralizaron, fragmentaron y adaptaron el universo religioso afrocubano para la industria del espectáculo y para una audiencia que poco o nada sabía de ese universo (Juárez Huet 2012). Toda esta concepción forma parte de un periodo en el que “la categoría de lo ‘masivo’ termina de instalarse definitivamente como un elemento constitutivo de nuevos procesos culturales, a través de la difusión mediática de imágenes, conductas y estéticas” (Ballent 1998, 71).

Las representaciones que asocian a estas religiones con lo anacrónico, salvaje y macabro circulan igualmente en la televisión. Como bien nos recuerda Carlos Lomas, es una “industria de la realidad” dedicada a informar a partir de una selección que exhibe e interpreta, y con ello, transmite mensajes que alcanzan áreas geográficas extensas, “sustentada en un lenguaje audiovisual que no requiere ningún tipo de alfabetización lingüística ni instrucción cultural y es capaz de orientar la opinión de la audiencia sobre las cosas” (2007, 3). Estas industrias están ancladas también en una lógica de mercado y articuladas con nuevas tecnologías y plataformas multimedia, donde el morbo vende y el espectáculo se vuelve más redituable. Un ejemplo que puede ilustrar lo anterior es el programa *Extra normal* de TV Azteca, uno de los monopolios televisivos del país. En él se han presentado producciones sobre la santería bastante desinformadas y descontextualizadas, filmadas en La Habana, como si por el simple hecho de estar en la capital del país que le dio vida a esta religión se legitimara la grabación y se tuvieran elementos para considerar que se trata de una investigación rigurosa. En realidad son representaciones llenas de clichés e imprecisiones que sesgan los marcos de sentido de los rituales y creencias de los santeros. Varias de sus ediciones se pueden ver en YouTube.

Otras menciones sobre la santería se han hecho en los noticieros de cobertura nacional, en especial cuando implican asesinatos, vínculos con el narcotráfico, o cuando gente de la farándula o del medio político practican esta religión o consultan a santeros. Son noticias articuladas con la industria editorial mediante las revistas del espectáculo como *TV* y *Novelas* y *TV Notas*, que

juntas tienen un tiraje quincenal que rebasa el millón de ejemplares (Arellano 2013). En esas publicaciones no falta nunca el santero al que se le busca por sus supuestos poderes, para que ayude a algún concursante de tal o cual *reality show*, o bien de personajes conocidos en la farándula que dan la nota.

*Religiones de nota roja: criminalización de cultos y devotos*

El impacto de la divulgación de las imágenes de estas religiones, mediadas por el cine, vino a exponenciarse y afianzarse en la década de los años ochenta del siglo pasado, dentro de un contexto en el que Estados Unidos desata la guerra antidrogas y México va cobrando un protagonismo geopolítico en ese asunto, mientras paralelamente surge una escalada de violencia e inseguridad que dos décadas después será de una magnitud feroz. El narcotráfico no es solamente un fenómeno que acontece dentro de los “márgenes del Estado” y de los intersticios producidos junto con el mercado, fuente de la ilegalidad y la impunidad actual (véase Maldonado 2012, 572-573); es también un fenómeno social que, como señala Rincón, a propósito del caso de Colombia, significa “una estética, que cruza y se imbrica con la cultura y la historia” (2009, 147). Este fenómeno se ha apropiado por igual de santos y de cultos, a los que les imprime su sello, como el emblemático caso de Malverde —conocido también como el santo de los narcotraficantes— en la frontera con Estados Unidos (véase Arias y Durand, 2009). Esa zona ha generado una “narrativa norteña” que recupera a menudo el contexto del narcotráfico como parte de su cotidianidad (Parra 2005). Esa literatura comenzó a difundir la relación de la santería y el palo monte —además de cultos como la Santa Muerte— con narcotraficantes y policías de varios niveles, cuyas actividades se desarrollan en las esferas de violencia e impunidad que imperan en México (véase González Rodríguez 2003).

Esa relación cobró fuerza a finales de los años ochenta del siglo xx cuando la santería, el palo monte y el vudú fueron materia prima privilegiada de la nota roja nacional; allí, se bautizó

como “narcosatánicos” a unos santeros que operaban desde Matamoros, en el norte de México, encabezados por Adolfo de Jesús Constanzo, un cubanoorteamericano al que apodaban el Padrino. Él y un grupo de mexicanos fueron acusados de formar parte de una “secta satánica” vinculada con el narcotráfico y de realizar “sacrificios humanos” como parte de supuestos “rituales diabólicos”, cuyo fin era obtener inmunidad, empoderamiento e impunidad (Juárez Huet 2014). Tales sucesos y su tratamiento en la prensa coadyuvaron a que en México se considerara estas religiones cultos de nota roja (véase Monsiváis 2009). La santería y el palo monte siguen siendo referencia común en las secciones de justicia y delincuencia de la prensa. Una representación que propagaron y fortalecieron los medios. Treinta años después, la Santa Muerte y sus devotos ocupan el lugar protagónico de la atención mediática. Este culto, como bien señala Laura Roush, emerge con fuerza en las dos últimas décadas a pesar de sus profundas raíces históricas y cobra impulso y retroalimentación en la dinámica mediática vinculada con las crecientes narrativas de violencia y crimen, dándole un uso metonímico (2014). Esta criminalización no es privativa de nuestro país, los medios de comunicación en sus diversas formas y en distintas latitudes a lo largo de la historia han contribuido a una representación que vincula magia, crimen, muerte y violencia, sintetizados en los cultos que están al margen de los campos religiosos, en el sentido bourdieuano. En Argentina, donde corren la misma suerte el culto a san la Muerte, los cultos de origen afro, e incluso los pentecostales, Juan López Fianza subraya la amenaza (sin un fundamento real) que puede generar un otro (sea religioso, étnico, sexual o de clase) y la manera en la que la prensa la potencializa para focalizar y justificar la construcción delictiva que a menudo se le imputa. Aunque no se trata de un hecho reciente, luego del hostigamiento policial y el estigma hacia la diversidad religiosa denominada despreciativamente como secta, en especial en los años ochenta y noventa del siglo xx, en los últimos años da la impresión de que en ese país del Cono Sur se vinculan cada vez más los hechos delictivos con ciertos grupos religiosos, en espe-

cial umbandistas —devotos de san la Muerte— y pentecostales de sectores populares (Silva Lotero 2014). Juan López Fianza y Darío la Vega hablan del “uso estigmatizante” que se aplica a estos cultos y a sus devotos, el cual consiste en utilizar elementos propios de esa práctica y de los individuos que la conforman “como una etiqueta que refuerza el carácter criminal de la persona señalada como delincuente”; de esta manera, transponen lo criminal a lo religioso, contribuyendo a una representación amenazante (Silva Lotero 2014).

Para la prensa mexicana, cuando se trata de figuras públicas, en especial de políticos, el hecho de que sean devotos o practicantes de estos cultos los hace más deshonrados o más ignorantes. Un caso sonado fue el de Elba Esther Gordillo, ex sindicalista y política mexicana que forma parte de la lista del libro *Los brujos del poder: el ocultismo en la política mexicana* (2010), de José Gil Olmos, en el cual se relatan las experiencias de figuras políticas famosas con los especialistas del más allá. En la sección dedicada a esta mujer, fuentes anónimas, supuestamente personas cercanas a ella, narran las aficiones de la Maestra —como le dicen en México a Gordillo— por “el culto negro”, el cual la llevó a conocer a santeros cubanos y luego a involucrarse en el vudú para acabar yendo a África. Se cuentan sus andanzas primero en Marruecos y luego en Nigeria, cuyo fin era hacer rituales que la protegieran de sus enemigos. Los detalles, especialmente los del encuentro con un “brujo de una tribu en Nigeria”, despliegan un imaginario que condensa grotescamente cualquier filme de horror y fantasía, recreando muchos de los imaginarios y representaciones de ese otro, en este caso africano, concebido como primitivo, poderoso y espeluznante a la vez. ¿Por qué este libro fue un *best seller*? “A más morbo, más ventas”, nos recuerda Rubén Darío Buitrón cuando habla de la nota roja en muchos países del mundo. Eso comparte este tipo de reportajes con aquel género, donde el medio de comunicación y su estructura informativa dejan en un segundo plano la ética y el profesionalismo. No existe una investigación que se nutra de diversas fuentes y el protagonismo se dinamiza por

una lógica de mercado so pretexto de que eso es “el gusto del público”, como si éste se configurara de manera independiente (1997, 21-22). La nota roja, “a través de sus valores-noticia y su estilo”, se transforma en una reforzadora de discriminaciones y estereotipos sobre el otro (santero, homosexual, negro, indio, devoto de la Santa Muerte y otros etcéteras).

### 3. En Mérida... “así se fue metiendo la santería”

“LA ‘HECHICERA’ QUINTANA RODRÍGUEZ PROTESTA  
SERVIR A DIOS Y NO AL DIABLO”

Signada por conocidas personas del suburbio “Santos Degollado” se denunciaba la casa de una curandera, “hechicera, adivinadora del pasado, del presente y del porvenir, en constante contacto con espíritus y seres del otro mundo”. Aún más se hablaba de un caso de “brujería” que tenía postrado en cama al menor Emiliano Castro... El jefe [de la policía] aludido, tendió sus redes policiacas y decidió efectuar hoy a las 10 de la mañana un golpe a la famosa hechicera, asombro de los vecinos del barrio, que constantemente veían desfilar hacia la casa de ésta, a numerosas personas [...] Era la hacienda de modesta apariencia, de palmas y embarro, situada en la calle 57A, entre la 80 y 82 [...] la mujer denunciada cuenta aproximadamente hasta cuarenta años, de estatura baja, sin dientes, y *con toda la apariencia del objeto a que está dedicada* para atraerse incautos que nunca faltan para esta clase de asuntos. Se le manifiesta el objeto que lleva a la policía a aquel lugar y la mujer se inmuta, palidece y a mal de su pesar, sorprendida manifiesta su consentimiento para efectuar un cateo [...] Poco trabajo tuvo la policía para hallar los “cachivaches” y demás implementos que usan esas mujeres explotadoras de incautos, pues aunque cuidadosamente guardados en cajas y urnas, aparece primero sobre una mesa un Cristo invertido [...] Debajo [...] un cráneo, de cuyas cuencas salían hilos de cera de color negro [...] Quintana Rodríguez, es el nombre de la famosa bruja que tenía en zozobra constante al barrio y que ahora iba a recibir su merecido. Natural de Tetiz, no teniendo campo amplio para sus trabajos, resolvió sentar sus reales en esta ciudad, donde como

antes decimos no faltan gentes infelices que crean en las supercherías desalmadas como esta. La Quintana Rodríguez no es nueva según las investigaciones hechas, pues antes en el mismo barrio de “Santos Degollado” y en una casa de vecindad de la esquina [...] ejerció sus trabajos con éxito pecuniario. Todos los implementos de la bruja y otra mujer que salió defensora suya [...] fueron trasladadas a la Inspección [...] Las mujeres detenidas protestan pero ninguna puede explicar satisfactoriamente el motivo de todos los implementos hallados en la casa<sup>1</sup> [...] pasaron a su destino. Mañana, desfilarán ante el alcalde y casi podemos asegurar que el castigo será enérgico (“La ‘hechicera’ ” 1921a, 4). El alcalde, después de escuchar las acusaciones, al padre de la víctima y a las acusadas señaló: “Ahora usted doña Quintana [...] por la falta de que se le acusa, comprobada con la existencia de lo que se le presenta [se le darán] 15 días de arresto en el Asilo [Ayala, hospital para dementes] o cien pesos de multa (“La ‘hechicera’ ” 1921b, 2).<sup>2</sup>

Esta nota deja ver claramente la marca de la supuesta “heterodoxia por defecto” que ha caracterizado a México desde su periodo colonial. Taylor ha ilustrado claramente este “defecto” anclado en la historia virreinal, particularmente en el siglo XVIII tardío:

La idea de que los indios “eran buenos católicos pero malos cristianos” se acopla con la visión frecuentemente expresada por los prelados y dignidades del periodo colonial tardío de que había mucha superstición aunque poca idolatría en la práctica religiosa indígena. “La idolatría” y “la superstición” expresaban una visión oficial cristiana de lo que era falso en religión. La idolatría era una seria desviación: rechazo al Dios único y verdadero mediante la adoración de dioses ajenos, implícitamente de Satanás. La superstición era un pecado menor, venial, más el producto de la ignorancia que la violación intencional de lo correcto o un rechazo de Dios [Esta idea] revela, a la vez, la distancia teológica que muchos sacerdotes sentían en relación con sus feligreses indios y su propia confianza en los

<sup>1</sup> “Una calavera enigmática, ‘líquidos maravillosos’ e insectos disecados. Todo un arsenal de magia y hechicería en poder de la justicia”.

<sup>2</sup> Agradezco a José Miguel Sandovalis que me compartiera esta nota.

medios prácticos de promoción de la fe que sólo superficialmente se ocupaba de las complicaciones teológicas (1999, 74).

Taylor agrega que esta facilidad con la que las expresiones y los objetos rituales de devoción eran adaptadas localmente, luego de las reformas del Concilio de Trento, perturbaba en alto grado a los clérigos de fines del México colonial (75). Aunque ya varios autores han insistido en las diferencias y contrastes regionales sobre la experiencia del cristianismo, por ejemplo, el caso de Yucatán respecto al centro de México (Farris 2012; Madsen citado en Taylor 1999), Rugeley señala que en esta región del sureste mexicano “las prácticas tradicionales mayas tomaban muchas de sus formas del catolicismo convencional [y los] hacedores de milagros podían salirse rápidamente de control” (2012, 200-201), además, el número de clérigos era menor, con poca presencia en las sedes parroquiales y había un mayor anticlericalismo (Farris citada en Taylor 1999, 78). En el siglo XIX había un menor celo inquisitorial y como los sacerdotes provenían de las sociedades locales, en palabras de Rugeley de “las clases sociales bajas [...] se escandalizaban menos por las maravillas populares que sus antecesores procedentes de las clases sociales altas” (2012, 197). Nancy Farris, en su etnografía histórica, añade que aproximadamente de 1500 a 1820, la continuidad de formas de vida y creencias de los pueblos mayas de Yucatán mantuvo una estabilidad histórica sólida en lo que se refiere a los rituales domésticos para la enfermedad, el nacimiento y la muerte (determinación del nagual, oráculo del maíz, uso del *sastún* y oráculo de cristal, ceremonia del Kex o intercambio con los espíritus para propiciar su ayuda, entre otros), y a los asociados a los métodos de subsistencia tradicionales (desmonte, siembra y cosecha). Esa estabilidad, afirma la autora, obedeció a la diferencia que el clero en Yucatán estableció entre el ámbito privado o doméstico, donde las creencias y prácticas que primaban eran vistas como superstición, ignorancia, poco peligrosas para la Iglesia y además difíciles de detectar. El foco de atención en realidad eran los ritos comunitarios, tachados por el clero de verdaderas idolatrías

y aberraciones, como el sacrificio y el uso de la sangre. Esas prácticas acabaron por desarrollarse en lugares y ambientes secretos y clandestinos (cuevas sagradas, selvas...) debido al alto precio que debía pagarse si los practicantes llegaban a ser descubiertos (Farris 2012, 379-383). Su vitalidad y apertura las mantiene vivas pero nunca inmaculadas. En todo caso, uno de los aspectos que la historia permite comprender, y en eso coincido con Farris, es que a menudo se piensa más en términos de oposición y tipos puros (religión indígena *vs.* religión del “conquistador”) que en términos de interacciones y de intercambios (89).

En México, los aspectos externos de la religión católica (veneración a los santos, festividades públicas, plegarias y peticiones, entre otros) siguen siendo un referente estructurador entre los practicantes de la santería, pues una gran parte se identifica con esta fe y otra proporción importante de sus adscritos en el país le da muchísimo menos importancia al contenido teológico que a las formas y festividades comunitarias o individuales. Todavía hoy, los servicios de un cura pueden tener dos lecturas, la que dicta la doctrina y la que le imprime el que los solicita. Desde esta última perspectiva se recurre al sacerdote para contrarrestar la brujería; para hacer una limpia en el hogar; para bendecir el agua que se usará durante un trabajo en la santería; o para las posesiones demoniacas, como se observaba desde el periodo colonial (Rugeley 2012, 258), durante el cual los ministros de lo sagrado “aprendieron a convivir con la brujería y los espíritus locales” (Taylor 1999, 78). En miles de hogares mexicanos se prende una vela para orar por algún muerto en el purgatorio, pero también para cultuarlo o propiciarlo; para pedir su protección o evitar que fastidie; las oraciones católicas se adaptan a limpias; los rosarios se recitan para santos prohibidos por la Iglesia; la cruz de Cristo aparece en las bóvedas espirituales y altares espiritistas, e incluso en las prendas<sup>3</sup> de los paleros. Hay pues una cierta vigencia de

<sup>3</sup> También llamada *nganga*. Se trata de un fundamento del palo monte que consiste en un caldero cuyo contenido incluye muchos elementos de la naturaleza, como piedras, tierra, palos, etcétera. En este caldero reside el espíritu de un muerto que trabaja para el palero.

estas formas con otros fondos, lo cual nos habla de un subsuelo cultural fértil que hace posible estas resignificaciones de larga data. La disputa por el poder en el campo religioso continúa y con ella las lógicas de exclusión/inclusión a partir de las cuales se sigue echando mano de representaciones maniqueas y de desprestigio de la alteridad religiosa.

Tal como lo muestra la nota sobre la hechicera Quintana Rodríguez, publicada en los años veinte del siglo pasado, pervive la idea de una “ignorancia infantil”, con la que se tachó a los practicantes de religiones fuera de la institución religiosa dominante del México colonial. La descripción de la nota sobre ella expresa adjetivos estigmatizantes que buscan naturalizar su apariencia con su oficio. Su condición desvela también la construcción de un vínculo indisoluble y vigente en la actualidad: la ignorancia y la pobreza ligadas con prácticas que “no son de Dios”; no sólo las de los llamados “brujos” —categoría que aglutina a curanderos, espiritistas, yerbateros y santeros—, también las de sus consultantes, pintados como víctimas e incautos pasivos.

Esta nota sobre la hechicera Quintana revela que, bajo el catolicismo dominante en México, existe históricamente un subsuelo religioso más diverso que aquel representado en las estadísticas oficiales. Si bien los censos actuales demuestran una transformación del paisaje religioso, a pesar de que Pew Research Center ubica a México como el segundo país más católico del mundo, otras investigaciones cuantitativas se vuelven indispensables para analizar con más finura la diversidad que queda oculta en los números.

#### PAISAJE RELIGIOSO GENERAL EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

A pesar de que el catolicismo ha permanecido históricamente como la religión dominante en varias regiones del país, en las últimas tres décadas se aprecia un notorio crecimiento de las denominaciones evangélicas, particularmente en las fronteras norte y sur y áreas metropolitanas (Hernández 1999, 237-238). De hecho, en el sur y sureste del país se aprecia en general una disminución

notable de la población católica. Se estima que en los estados de la Península el porcentaje es menor a la media nacional. En lo que respecta a Yucatán, la población católica pasó del 98.1 % en 1950, a 84.7 % en el 2000 y a 80.2 % en 2010. Campeche por su parte, en el último censo registra sólo 64.1 % contra 75 % de católicos en el 2000 y 97.5 % en 1950. Quintana Roo, del 96.6 % que tenía en 1950, pasó al 73.2 % y para 2010 bajó hasta 64.6 %. Paralelamente, en el censo de los últimos años, se aprecia una mayor diversidad religiosa que resalta la avanzada de iglesias adventistas, protestantes históricas, pentecostales y testigos de Jehová, además de la población que se declara sin religión (De la Torre y Gutiérrez 2007, 37). En Yucatán sobresale la tasa de crecimiento de religiones no católicas y de las personas declaradas sin religión,<sup>4</sup> quienes de un 3.5 % en 2010 aumentaron al 4.8 % (Casillas 2007, 159). Quintal y Rejón subrayan que a pesar de que Yucatán es el estado de la Península que ha “experimentado un incremento menor de su población adscrita a las religiones alternativas al catolicismo”, al mismo tiempo, Mérida concentra el 35 % de la población que se manifiesta como no católica (2011, 95-98). Quintana Roo, por su parte, es el cuarto estado con mayor porcentaje de población no católica y casi el 10 % se declara sin religión (Higuera Bonfil 2007, 298), mientras que su población protestante o evangélica incrementa (Casillas 2007, 156). Aunque es notable su polarización, la distribución territorial de las iglesias protestantes predomina entre poblaciones rurales y de habla indígena (Gutiérrez Zúñiga 2007, 52). Lo mismo puede decirse para el caso de los pentecostales, con la diferencia de que éstos también abarcan sectores urbanos populares (véase anexo 5).

### *Bosquejo del campo religioso meridano*

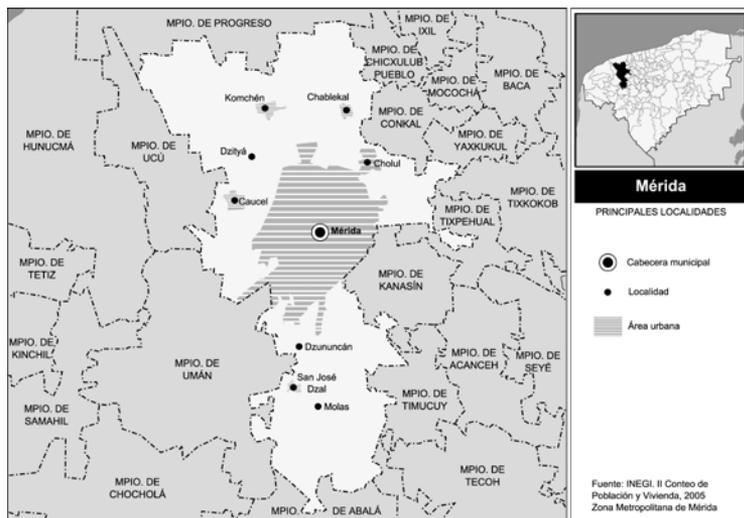
La visibilidad de la diversidad religiosa meridana se da en medio de las transformaciones que sufre la ciudad a partir de la década

<sup>4</sup> Esta categoría, definida por la no pertenencia religiosa, agrupa a quien expresa ser ateo, escéptico, agnóstico, no religioso o no tener ninguna religión (Gutiérrez Zúñiga 2007, 116).

de los años noventa del siglo xx, cuando se convierte en una metrópoli y con ello se generan transformaciones no sólo económicas y sociales, sino también culturales (Ramírez Carrillo 2012, 16). Mérida es la duodécima metrópoli más poblada del país, capital del estado de Yucatán, situada en el extremo norte de la península homónima, en el sureste de la República Mexicana. Está conformada por 106 municipios, clasificados en siete regiones a partir de 2008 (“Estudio regional” 2009, 39). La variación de la población en la región durante los últimos veinte años refleja, en gran medida, la importancia que tiene Mérida como nodo de atracción para los habitantes de Yucatán (39). Hoy se habla de una zona metropolitana meridana cuyo surgimiento no obedece, de acuerdo con Ramírez Carrillo, a un crecimiento demográfico o a un desarrollo económico, sino sobre todo a dos procesos. El primero de ellos es la conurbación de los municipios adyacentes debido a que el gobierno del estado ha utilizado una extensa reserva territorial con fines políticos y además ha especulado con ella; el segundo proceso obedece al reforzamiento de la ciudad como un proveedor nodal de servicios y de comercio peninsulares a partir del Tratado de Libre Comercio (2012, 16-17). La zona metropolitana de Mérida se localiza en la región II del estado (véase anexo 4) y en 1990 concentraba al 54.6 % del total de habitantes de Yucatán y para 2005, al 57.2 % (“Estudio regional” 2009, 39).

Esta región la integran los municipios de Mérida, Kanasín, Umán, Ucú, Conkal y Progreso. Con este último mantiene un alto grado de integración socioeconómica y puede ser considerado, según Ramírez Carrillo, un mismo sistema urbano. La carretera que une a ambas ciudades es la más transitada de todas las que confluyen con Mérida, además de que junto con los puentes de Chicxulub, Chelem y Chuburná, desde el siglo xx es el destino vacacional más visitado por los residentes meridianos y de las entidades vecinas (37). En 2015, cinco de cada diez yucatecos vivían en la ZMM, que por sí sola concentraba poco más de un millón de habitantes (38). En 2010 se estimó que cinco de cada cien residentes provenía de otro lugar, principalmente de Quin-

tana Roo, la Ciudad de México y Campeche (41). Los migrantes internacionales en 1995 eran 2 535 y en 2000, 2 559 (“Estudio regional” 2009, 16).



Mapa del municipio de Mérida y zonas conurbadas. Fuente: *II Conteo de población y vivienda, 2005*. México: Inegi.

Los contactos interculturales promovidos por la emigración-migración y la circulación de personas, prácticas, ofertas y expresiones culturales en los últimos años han sido parte de los factores que han propulsado la diversificación religiosa en Mérida así como su visibilidad. Las religiones alternativas al cristianismo, sin embargo, no han sido un objeto de estudio lo suficientemente abordado en el campo de las ciencias sociales regionales. Hasta el momento se han privilegiado las problemáticas vinculadas con la Iglesia católica, la religiosidad maya y sus sincretismos (Villa Rojas 1992; Bricker 1989; Solís Robleda 2005; Gutiérrez Estévez 1992; entre otros), y con las religiones denominadas protestantes y paraprotestantes. Estas últimas conforman

una de las alteridades religiosas que entraron en disputa por los bienes de salvación en el campo religioso no sólo mexicano, sino latinoamericano. En lo que respecta a las tradiciones mayas, los trabajos han privilegiado los contextos y las comunidades rurales (Quintal, Fanny y Rejón 2011; Bartolomé y Barabas 2014) y poco interés ha despertado cómo se adaptan estas comunidades a la zona metropolitana de Mérida, capital que, como se señaló, concentra la mayor migración intraestatal. Respecto a los protestantes y paraprotestantes, para el caso de los llamados evangélicos, contamos con diversas propuestas de análisis. Algunos han apostado por indagar sobre los procesos de conversión y la resocialización que el cambio de adscripción trae consigo (Fortuny 1981; 1994); otros han abordado las formas mediante las cuales las creencias consideradas tradicionales se mantienen, incluso tras la conversión a credos no católicos (Rodríguez Balam 2006; 2010; Ruz 2006; Ruz y Garma 2005; Mendoza Zuany 2002). Lo mismo vale para el caso de investigaciones sobre el catolicismo, que en la mayoría de los casos se abocan más a temas relacionados con los gremios, santos patronos e identidades barriales (Fernández Repetto 1988; 1995; Fernández Repetto y Negroe 2010; entre otros).

En cuanto a las religiones orientales, apenas comienzan a ser objeto de investigación, como el trabajo pionero de Ezer May May, en el cual se destaca que los practicantes budistas de Mérida pertenecen sobre todo a la Soka Gakkai. Esta asociación concentra casi la tercera parte (115 miembros) del total de budistas en el municipio (320), el resto se adscribe a Kadampa, Hokkeko y Danto. Existen también grupos hinduistas como Hare Krishna con sesenta adeptos en el estado y la institución internacional hinduista Brahma Kumaris (2012, 21). Sobre las prácticas neoesotéricas,<sup>5</sup> apenas se cuenta con el trabajo de Cauich (2009) que aborda su presencia en la radio. El islam por su parte, se man-

<sup>5</sup> En el sentido que propone el antropólogo brasileño Magnani, es decir, prácticas que se nutren de filosofías de oriente, sociedades esotéricas, cosmologías indígenas, prácticas precristianas europeas y lecturas de la ciencia (2013).

tiene como un campo por explorar; su presencia data de 2014 cuando la comunidad ahmadia estableció redes en la Ciudad de México, Puebla y, sobre todo, Chiapas. De acuerdo con la única etnografía breve y en curso de Susana Sotomayor, esta comunidad fundada a finales del siglo XIX en India, se instaló en Mérida por iniciativa de dos empresarios que también son miembros; llegaron a la ciudad debido a cuestiones de negocios y luego solicitaron a la escuela misional de Estados Unidos explorar la posibilidad de instaurar la comunidad. En menos de dos años cuentan ya con aproximadamente cincuenta mexicanos conversos. Sus medios de proselitismo son principalmente el volanteo y la impartición de charlas por la radio, además, los sábados imparten cursos gratuitos de árabe. Parte de sus estrategias de legitimación social, debido a la estigmatización mediatizada de esta religión, incluyen acciones comunitarias en escuelas y manifestaciones pacíficas contra los ataques internacionales a su fe (Sotomayor 2015).

El culto a la Santa Muerte —venerada en las principales ciudades de la Península— se ha comenzado a documentar en recientes fechas. En Chetumal, donde se cultúa desde hace diez años, es objeto de la investigación de Higuera Bonfil (2015) y, en Mérida, de Ricardo Ermilo Chi Chablé, un estudiante de Antropología de la UADY. En la capital yucateca, de acuerdo con los datos de Chi, este culto comenzó a difundirse a mediados del 2008 en una zona marginal del centro de la ciudad. Jóvenes y mayores veneran a la Santa Muerte en altares particulares, sus novenas coinciden con las posadas decembrinas y en 2014 los devotos convocaron por vez primera a una procesión a la que acudieron aproximadamente doscientas personas y culminó en el cementerio general de la ciudad.<sup>6</sup> Muy poca atención se ha dado al espiritismo, a pesar de su presencia en

<sup>6</sup> Información personal, Ricardo Ermilo Chi Chablé, Mérida, Yucatán, 19 de febrero de 2015. La investigación de Chi se titula “Procesos de difusión de la Santa Muerte entre jóvenes de la ciudad de Mérida”. Tesis de licenciatura. Facultad de Antropología, UADY (en proceso). Piotr Michalik tiene una investigación sobre el tema pero se encuentra en curso y aún no se cuenta con la información de sus resultados.

Panorama de las religiones en Yucatán	
Religión	Población
Católica	1 554 805
Protestante/ pentecostal/ cristiana evangélica	211 109
Protestante histórica o reformada	55 628
Bautista	13 962
Iglesia del nazareno	1 016
Metodista	114
Presbiteriana	39 063
Otras protestantes	1 473
Pentecostal/ cristiana/ evangélica	155 481
Pentecostal	53 283
Cristiana y evangélica sin sustento actual pentecostal	102 198
Iglesia de Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	2 068
Otras cristiana evangélicas	100 130
Bíblica diferente de evangélica	62 673
Adventistas del séptimo día	16 175
Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones)	10 547
Testigos de Jehová	35 951
Origen oriental	548
Judaica	651
Islámica	43
Raíces étnicas	100
Espiritualista	155
Otras religiones	279
Sin religión	93 358
No especificado	31 856

Cuadro 7. Panorama religioso en Yucatán. Fuente: *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Inegi, 2011.

México desde el siglo XIX. Yucatán no es la excepción, como lo ilustra el trabajo pionero y principal sobre la práctica de esta doctrina entre la élite de Mérida, donde se editó la famosa revista *La Ley de Amor*, la cual circuló quincenalmente en esta ciudad desde 1874 (Cervera 2004 y 2009). Las referencias sobre prácticas espiritistas en el ámbito popular son bastante escasas (Loewe 2003). Contamos con una investigación de corte histórico de una de sus variantes mexicanas: el espiritualismo trinitario mariano, que de acuerdo con Ricardo Rodríguez (2015), se practica en Yucatán desde la segunda mitad del siglo XX, aunque no es la única. El espiritismo en sus distintas variantes es sin duda un elemento central del subsuelo cultural en Yucatán que ha coadyuvado a la difusión de la santería en esta región.

En lo que respecta a las religiones afroamericanas, por el momento las más difundidas son las variantes cubanas: santería y palo monte. Como señalé en el capítulo anterior, el censo de 2010 marcó una diferencia respecto a los anteriores al haber integrado en la clasificación de religiones la categoría Origen afro, y sitúa a Yucatán entre los diez estados con mayor número de practicantes de ellas (véase anexo 6). Sin embargo, no se puede hablar todavía de una práctica con arraigo histórico como el de la Ciudad de México, al menos en lo que se refiere a la zona metropolitana de Mérida, que se perfila hasta el momento como la más importante del estado en términos numéricos. Aunque el censo de 2010 coloca a Quintana Roo sobre Yucatán, como ya señalé, hace falta un desglose numérico detallado y que contenga sinónimos para obtener un análisis más fino. Queda claro que las religiones afrocubanas se han difundido además de Mérida y Cancún, en Playa del Carmen, Cozumel, Campeche y Chetumal.

En el estado de Quintana Roo, Cancún concentra el mayor número de santeros. Varios de ellos llegaron a esa ciudad por iniciativa de mexicanos que conocieron en Cuba y con los que se enlazaron no sólo por parentesco ritual sino también por matrimonio, una práctica muy socorrida entre México y la Isla. A excepción de los iniciados provenientes de la Ciudad de

México, una parte importante parece mantener Cuba como su opción preferida de iniciación, pues la población flotante que caracteriza Cancún hace menos factible la posibilidad de consolidar una familia de religión que permita generar los recursos humanos para la realización de ceremonias de iniciación en la ciudad. La alianza con iniciados de otras ciudades, ya sea de la Ciudad de México, La Habana, Matanzas o Mérida, es una tendencia marcada. Queda por efectuar un estudio a profundidad sobre el área, pues hasta el momento no tengo conocimiento de algún trabajo que haga alusión a las religiones afro en ninguna ciudad capital de las tres que conforman la Península de Yucatán.

En Mérida y su zona metropolitana, la visibilidad de estas religiones está aún muy distante de la que se observa en la Ciudad de México. Los iniciados en la santería, por ejemplo, a menudo mantienen su fe de manera disimulada e incluso oculta. En los últimos tres años, sin embargo, es posible ver iyawos por la calle, es decir, personas que han pasado por la iniciación y que se encuentran en un periodo en el que deben de vestir completamente de blanco y con una serie de accesorios que no siempre pasan inadvertidos.<sup>7</sup> A muchos se les dispensa de esta vestimenta solamente durante las horas de trabajo o escuela, para evitar que los demás los aturdan por la incógnita de saber lo que les acontece. En general las personas de sectores acomodados son quienes se muestran más reticentes al respecto por temor a comprometer su estatus e imagen social. En efecto, como en otras partes del país, personajes del mundo político, artístico o de élites económicas están vinculados a esta religión de diversos modos, un aspecto que nutre el interés de la prensa. Así lo evidencia un reportaje del *Diario de Yucatán* publicado en octubre de 2008, donde se hizo referencia a gente de la cúpula social como practicantes o creyentes de “esta religión pagana fruto del sincretismo yoruba y el catolicismo” que los yucatecos a diferencia de los cubanos “casi mantienen en secreto” (Tzec 2008, 10).

<sup>7</sup> La gente incluso les llega a preguntar si tienen cáncer ya que les rapan la cabeza y la traen envuelta.

Esta nota confirma que los estratos socioeconómicos de los iniciados en la santería son un indicador de que no estamos ante una religión de marginales.

A pesar de los cambios de enfoque para comprender la alteridad religiosa en nuestro país —en donde se ha pasado relativamente de un lenguaje de sectas a uno de pluralidad religiosa, aunque esta cuestión no implica que existe el respeto que debiera haber en una sociedad plural—, perviven en la percepción común muchos de los fantasmas enunciados desde hace algunos siglos hacia lo afro, los cuales acentúan las distancias culturales y sociales con respecto a las religiones afroamericanas. Este otro, el santero, permanece en un amplio sector de la población como un extraño. La experiencia social de la diferencia religiosa es más llevadera en una urbe como la Ciudad de México —a decir de mis entrevistados— que en la zona metropolitana de Mérida. No es fortuito que las religiones afrocubanas estén más presentes en las tres principales metrópolis del país, especialmente en la capital, la ciudad más liberal en comparación con el resto del territorio nacional y que todo lo que recibe, lo transforma. En Yucatán, la santería no circula de manera tan intensa y veloz y es todavía menos familiar. El estigma se mantiene como una constante, de acuerdo a la experiencia de varios de los entrevistados radicados en Mérida: “Mis vecinos me tienen miedo porque piensan que soy brujo”;<sup>8</sup> “sí, la religión ha crecido, con muchos obstáculos porque es muy conservadora esta ciudad. La gente me ve raro. Me han llamado a la policía por los animales [...] que estoy haciendo ritos satánicos[...];”<sup>9</sup> “aquí [en Mérida] la gente es muy cerrada, aunque seas yucateca [...] fue muy difícil para toda mi familia aceptar [que soy santera] lo respetan pero ¡no lo aceptaban!”<sup>10</sup>

En los años noventa del siglo pasado esta situación no era muy distinta. Bárbara, santera de origen cubano, cuenta que en esa época:

<sup>8</sup> Conversación con Jorge J., Mérida, Yucatán, 31 de enero de 2015.

<sup>9</sup> Entrevista a N. Ifasegun, Mérida, Yucatán, 28 de agosto de 2008.

<sup>10</sup> Entrevista a Mago L., Mérida, Yucatán, 16 de enero de 2008.

las mismas señoras que salen a defender la moral venían de consultantes y hacían trabajos sucios, eran amantes del compadre y cosas así... una amiga de Yucatán me dijo:

—No te confíes, es muy cerrada mi sociedad. ¿Tú sabes cómo venía gente a escondidas a mi casa a mirarse [consultarse con caracoles]? Y me decían: “¿A qué hora puedo ir que no haya nadie?” Y eran personalidades de la sociedad.<sup>11</sup>

Este rechazo es también parte constitutiva de la ambigüedad entre tensión y atracción. Por ejemplo, en una nota del *Diario de Yucatán*, a pesar del encabezado “Estafados por los ‘brujos’” y luego de narrar la historia de las víctimas a manos de unos santeros en puerto Progreso, se advierte que esto no merma la atracción:

En Progreso cada vez son más las personas, en su mayoría jóvenes, que creen en movimientos y sectas de tipo religioso asociadas con la Santa Muerte, el chamanismo y la santería cubana [...] El auge de estas sectas y creencias entre la gente de Progreso va todavía más allá, pues de unos seis años a la fecha el número de brujos o santeros aumentó. De acuerdo con personas vinculadas a esas creencias, en el puerto hay por lo menos 150 personas denominadas santeros, quienes visten de blanco y ofrecen diversos servicios a las personas, como curar enfermedades, pedir por la buena salud familiar, y hasta hacer “limpias” para evitar problemas en el trabajo o la relación de pareja (“Estafados por los ‘brujos’”, 12).

Otra nota del *Diario de Yucatán* confirma el crecimiento de la atracción por esta religión, más allá de su estigma, y al mismo tiempo revela su entrecruce y concurrencia con lo neomágico y neoesotérico. El texto se publicó con los resultados de una de las encuestas en torno a las creencias populares, realizada en 2008 por la Corporación Editorial de Medios (CEM) del periódico, como muestra de la incógnita que les causaba “el auge de la santería y la magia yoruba [las cuales] son algunas evidencias del cambio en las creencias populares en la Mérida del siglo XXI”.

<sup>11</sup> Entrevista a Bárbara, Mérida, Yucatán, 12 de septiembre de 2012.

Se explica, también, que la encuesta fue aplicada a 406 meridianos “de todas las clases socioeconómicas”. El 78.9% declaró ser católico. Parte de los resultados indican que “el 94.1% ha oído hablar de las limpias; el 92.6% del mal de ojo; el 92.1% de la lectura de la mano; el 91.6% de fantasmas, aluxes<sup>12</sup> y la Xtabay;<sup>13</sup> 90.3% de hechizos y trabajos de magia; 88.9% de lectura de cartas, y 81.6% de la tabla *ouija*”. Asimismo, “el 71% de los encuestados dijo que sí existe la magia y la hechicería y un 48% sostiene que sí funciona. Un 48.1% manifestó que ha tenido alguna vez la inquietud de saber qué le depara el futuro, y un 55.8% cree en la buena o mala suerte”. De todo este universo, “al 20% le han leído las cartas. Un 18.3% asegura que ha visto a un fantasma, a un aluxe, a la Xtabay o a algún ser similar. Al 15.3% le han leído la mano. Al 10.8% le hicieron una limpia. Un 8.4% dice que le han hecho algún trabajo de hechicería. Un 5.9% ha jugado con la *ouija*, y un 4.2% ha contratado alguna vez los servicios de hechicería” (Casanova Vázquez 2008, 6).

Estos ejemplos muestran una creciente diversidad de creencias y praxis que no son aún completamente visibles en las estadísticas oficiales. Tampoco lo son las distintas maneras de creer y practicar dentro de esta diversidad y que vuelven necesaria la empresa etnográfica para iluminarlas.

## YUCATÁN Y CUBA: UN CONCUBINATO DE LARGO ALIENTO

### *Maferefún san Lázaro*

Es víspera del día de san Lázaro, en la santería se le llama Babalú Ayé, en referencia al orisha al que se le festeja todos los 17 de diciembre. “Es un santo muy milagroso, en Cuba la gente camina hasta sesenta kilómetros para verlo, la gente le

<sup>12</sup> Los aluxes son los espíritus o los llamados duendes de la tradición mitológica de algunos pueblos mayas de la Península de Yucatán y de Guatemala.

<sup>13</sup> La Xtabay es el personaje central de una de las leyendas más populares en Yucatán. Se trata de una mujer muy hermosa y entregada a los placeres de la carne, que se esconde en las ceibas y destruye el cuerpo de sus enamorados.

hace muchas mandas para problemas de salud”, expresa Néstor.<sup>14</sup> Hoy es la primera vez, después de cinco años, que este trompetista, miembro de La Familia —una de las primeras orquestas en venir a Mérida a finales de los años ochenta del siglo pasado—, hará una celebración en honor a este orisha —o santo de común, que acompaña a Yemayá, orisha asociada al mar— que le coronaron hace ya muchos años en su natal Cuba. Es decir, pasó por las ceremonias de iniciación respectivas de la santería, mediante las cuales un orisha se vuelve una especie de ángel de la guarda personalizado, apelando a la investidura protectora de una madre o padre simbólico, los cuales en este caso, residen física y simbólicamente en la cabeza del iniciado. Comúnmente cuando se corona a un orisha, éste se acompaña con otro, como una pareja de padres. Néstor es así hijo de Yemayá —su madre— y de san Lázaro o Babalú Ayé, el orisha dueño de las enfermedades de la piel que, en la imagen popularizada desde Cuba, está sostenido en muletas y acompañado de dos perros.<sup>15</sup>

Con reticencia, esta imagen se colocó en su respectivo santuario nacional en Cuba gracias a la fuerza de sus devotos, entre ellos numerosos santeros, porque hasta 2014 solamente se podía venerar en ese recinto su versión españolizada y oficial. A este orisha lo hizo famoso Miguelito Valdés en los años cuarenta del

<sup>14</sup> El rincón de san Lázaro es un santuario nacional ubicado en el poblado El Rincón, el cual pertenece a La Habana. Históricamente, se edificó a la par del Real Hospital de San Lázaro construido en 1781. Los enfermos atendidos en este lugar se caracterizaban por padecer enfermedades en la piel, principalmente lepra. Tanto los enfermos como los devotos del santo visitan el templo desde entonces. Las peregrinaciones a san Lázaro —el beato de piel llagada, en muletas y acompañado de dos perros— se realizan todos los 17 de diciembre. Es una de las peregrinaciones más emblemáticas e importantes de las festividades religiosas en la liturgia católica y santera de Cuba.

<sup>15</sup> Paralelamente a la imagen españolizada de san Lázaro, en los puestos aledaños del santuario se vende la versión venerada por los santeros y a un costado de la iglesia está también una ceiba, árbol sagrado en la santería y asociado a Changó. También se pueden apreciar vestigios de los trabajos y obras de santería en donde se apela a la intervención de este santo orisha. Notas de campo, La Habana Cuba, abril de 2013 y abril de 2014.

siglo XX, gracias a la interpretación de la canción “Babalú Ayé”. Este cantante, ya fallecido, es casualmente tío de Néstor.

Estas fechas traen todavía para Néstor el recuerdo amargo del fallecimiento de varios miembros de su familia, que por coincidencia murieron en diciembre, aunque en distintos años. Sólo que para 2011 —a diferencia de los anteriores según me explica— algo le decía que debía realizar la celebración. Es así que me invitó a unirme, recalcándome la oportunidad que el festejo brinda a la gente para limpiarse (en el mismo sentido que la limpia en México), salvo que con san Lázaro se utiliza un elote y diecisiete tipos de granos (arroz, lentejas, frijoles, etcétera), que son la comida y ofrenda favoritas de este orisha. Néstor adornó su altar con dos hierbas que consiguió en Mérida, son las mismas de Cuba aunque tengan nombres o usos distintos. Muchos de los aspectos y maneras de hacer en su religión, que él llama santería, las aprendió de su madre, quien en vida se encargaba de cuidar a los santos, es decir, limpiarlos, atenderlos y hacer todos los menesteres que implica la praxis ritual cotidiana, cuyo eje central de veneración son estas deidades.

Esa mujer fue una espiritista y santera muy concurrida en Mérida. Vino por primera vez en 1989, el mismo año en el que Néstor, sus hermanos y un grupo de más de treinta bailarinas, músicos y cantantes fueron contratados por el dueño del restaurante bar El Tucho, uno de los primeros en Mérida. Luego de que redujo la presencia de artistas de la Isla, como consecuencia de la Revolución Cubana, pudo traer un espectáculo cubano que resultó un éxito. El dueño era un empresario de origen libanés, quien junto con el propietario del restaurante Los Tulipanes, impulsaron el auge que alguna vez, en otro tiempo en México, tuvo el espectáculo cubano de cabaret de los años de 1930. Traían a La Familia como Show Tropicana e hicieron giras en 32 países antes de radicar definitivamente en Mérida, una ciudad que, a pesar de la dificultad que implica hoy para la vida de los cantantes y músicos, prefieren sobre otras, según afirman, por su similitud y cercanía con Cuba.

En este medio conoció a su esposa Rosa, una yucateca nacida en Mérida que años después, a pesar de la reticencia de su pro-

pia familia, se inició en la santería. Néstor, quien junto con sus hermanos nacieron y se criaron en esta religión, asegura que a su madre “venía a verla mucha gente que se iba a morir ¡ya!... gente que los médicos decían ya [desahuciados] y mi mamá los salvaba”.<sup>16</sup> Los santeros hablan mucho de estas pruebas, las cuales por lo regular se dan en situaciones de inflexión en la vida cotidiana (muerte, enfermedades, accidentes, crisis), como lo fue el caso de Rosa y su hermana Lucía, también iniciada. Ambas mujeres, en las cuestiones que implican rituales de la santería, prefieren viajar o llamar a Cuba para consultar con su padrino, hacer con él las ofrendas y obras correspondientes a sus santos y espíritus, y granjear con ello su protección y ayuda.

*Yucatán también es Caribe*

Las olas de migración cubana después de la Revolución (1959) han desempeñado un papel fundamental en el proceso de transnacionalización de la santería cubana, hoy, ampliamente difundida en el continente americano. A partir de la década de 1990 esta divulgación comienza a apreciarse de manera más visible, especialmente en la Ciudad de México. Ha sido sobre todo a principios de este siglo cuando comienza a tener una expansión más amplia al interior del país, incluso en regiones que por su cercanía geográfica y cultural con Cuba se esperaría que tal contacto se hubiese dado muchos años antes. Así lo ilustra además de Veracruz (véase Argyriadis y Juárez Huet 2008) el caso de la Península de Yucatán, particularmente Mérida, cuyos vínculos con Cuba se remontan al menos cinco siglos atrás (Bojórquez 2000; Novelo 2009) pero en donde la santería tiene apenas una veintena de años. Lo anterior llama la atención porque la Península de Yucatán y Cuba forman parte de un espacio cultural compartido, el Caribe geohistórico al que alude Antonio García de León (2002). Como bien señala Rogelio Martínez Furé, director del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba, “el Gran Caribe

<sup>16</sup> Entrevista a Néstor F., Mérida Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

no es sólo isla sino tierra firme”.<sup>17</sup> Este parentesco cultural, sin embargo, no es lo suficientemente reconocido (Pérez Montfort 2007; Cunin 2009). En este lado del sureste, al menos en Mérida, la gente común y corriente habla del Caribe mexicano refiriéndose siempre a la Riviera Maya pero no a Yucatán. Tampoco se escucha que el mexicano de esta región se asuma explícitamente como caribeño. Mucho menos se integra el componente africano que forma parte de la conformación de la identidad cultural caribeña más amplia (Mariñes 1988, 149). En general el lazo con Veracruz ha sido el maridaje caribeño más estudiado en México, mientras que con Yucatán queda en una especie de concubinato de largo aliento todavía por explorar con mayor profundidad.

### *La fantasía del espectáculo y los cuadros negros*

No es en la maleta de migrantes donde viaja la santería a Mérida por vez primera, sino en los camerinos y las puestas en escena de los artistas cubanos que circulaban en las ciudades turísticas más importantes de la Península en la década de 1990. El ámbito artístico ha sido uno de los espacios más fértiles de la interinfluencia cultural entre Cuba y México,<sup>18</sup> el cual constituye *stricto sensu* el punto de partida de la presencia de la santería en el país. De manera más específica, de allí parten los referentes de su universo simbólico (música, danza y deidades de culto) que circulaban en México desde al menos la primera mitad del siglo xx gracias a las redes de diversos artistas y empresarios y después, las de las industrias de la música, del espectáculo y del cine, insertando la santería en amplios circuitos transnacionales. Varios de los artistas de esa época eran practicantes de esa religión, aunque en ese entonces su fe no estaba legitimada socialmente y por lo tanto no existía una adscripción de la que el cubano común hablara sin reparo públicamente. La santería cubana era considerada propia

<sup>17</sup> Entrevista a Rogelio Martínez Furé, Mérida, Yucatán, 14 de enero de 2008.

<sup>18</sup> Para el caso del teatro bufo véase Pulido (2010) y Cunin (2009).

de “negros y pobres”.<sup>19</sup> Quizá esto explica por qué los trabajos sobre la migración cubana en Mérida antes de la década de 1990 no hacen mención alguna sobre los cultos afrocubanos (Urzáiz 1949; Bojórquez 2000; Bojórquez y Guerra 2003). Ni siquiera en las memorias de la primera mitad del siglo xx de los migrantes cubanos en Yucatán que recoge Victoria Novelo,<sup>20</sup> a pesar de que la autora narra parte de la vida cotidiana tanto en Cuba como en Mérida (2009, 154).

Como se señaló en el capítulo uno, hasta entrado el siglo xx, las religiones afrocubanas sin reconocimiento social fueron perseguidas y su parafernalia religiosa incautada por las autoridades, confinándolas a la marginación y estigmatización (López Valdés 1988, 37; Martínez Furé 1979, 185-186). Esta situación obligaba a sus practicantes a mantenerse bajo el agua y, por lo tanto, las posibilidades de los santeros para hacer contacto con extranjeros eran escasas. A pesar de la revaloración estética de su música, su danza y su cosmología del universo en el campo intelectual, el trato en la vida diaria por parte de la sociedad no era en lo absoluto de respeto. Esta situación no mejoró después de la Revolución, cuando el Estado se proclamó ateo y la religión se consideró opio del pueblo (Argyriadis 2006, 48). Los efectos de la Revolución se reflejaron también en la movilidad de personas entre ambos países. En el caso concreto entre Cuba y Yucatán, de acuerdo con Novelo, este flujo “se detuvo para no volver a reanudarse sino varios lustros después con objetivos turísticos y de intercambio musical” (2009, 15). La autora agrega que hasta 1959 “el tránsito de personas y barcos entre Cuba y Yucatán era tan amplio y asiduo que existió el plan de establecer un servicio de *ferry-boats* dentro de un proyecto de comunicaciones Circuito del Golfo y del Caribe” (65). Esta relación exclusiva entre la Isla y Yucatán lleva a Urzáiz a afirmar que “el primer viaje de todo yucateco pudiente era a La Habana” (1949, 78).

<sup>19</sup> Notas de campo. La Habana, Cuba, marzo de 2013.

<sup>20</sup> Cabe señalar que el trabajo de Victoria Novelo (2009) aborda la migración inversa, es decir, de Yucatán hacia Cuba.

En el marco ideológico de la Guerra Fría se concentran las políticas migratorias que provocaron esta importante merma en el flujo de artistas a México. Uno de los primeros músicos cubanos iniciado en la santería, que vino con su espectáculo a Mérida a finales de 1980, expresa su experiencia respecto a las restricciones impuestas a la gente de su gremio:

Cuba es un país muy rico en música [...] pero todo funciona a base de la política... El músico en Cuba estaba limitado [...] el que tocaba *jazz* era contrarrevolucionario [...] el que tocaba música pop [...] eso fue de cuando se formó la cortina de hierro. De Cuba ¡no salía a viajar nadie!, nomás que dos o tres personas, nadie era confiable [...] para nosotros los músicos para salir ¡era un investigación! que si estabas integrado, que si ibas a las reuniones de los CDR [Comités de Defensa de la Revolución] ¡¿qué tiene que ver eso con la música?! [...] entonces no les bastaba [al gobierno] que fuéramos músicos [para salir del país].<sup>21</sup>

Ya hice mención en el primer capítulo de que a la circulación de la santería fuera de la Isla la coadyuvó la crisis económica de los años 1990, derivada de la perestroika y del desenganche gradual del estado soviético con el que mantenía el 80% de sus intercambios económicos y una fuerte alianza en materia de relaciones internacionales (Rodríguez Beruff 1995, 11-13). Esta situación condujo a una apertura masiva del turismo y con ello a una consecuente flexibilización de las reglas migratorias (Argyriadis y Capone 2004). Para cuando el tránsito de personas entre Cuba y México se reanudó bajo nuevas reglas, la santería comenzaba a cobrar fuerza en la Ciudad de México, donde se afianzó gracias a los lazos con santeros de Estados Unidos. Paralelamente, de acuerdo con los datos del Ministerio de Turismo de Cuba en México, nuestro país se situó, a mediados de la década de 1990, entre las primeras siete naciones emisoras de turistas hacia Cuba. Es también en esta década cuando se observa un mayor incremento de inmigrantes cubanos en la capital yucateca (Miyar 2002), ciudad que ha sido siempre uno de los destinos preferidos

<sup>21</sup> Entrevista a M. Valdés, Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

de esa población. Actualmente, Mérida se erige como la cuarta ciudad del país con más habitantes cubanos, en 2010 sumó un total de 908. Este lugar lo ha mantenido desde 2005 cuando radicaban 548. En 2010, los cubanos residentes en Yucatán eran más del doble que en Veracruz (436), estado que mantiene el quinto lugar. El Estado de México ocupa el tercer lugar (1 085), Quintana Roo el segundo (1 546) y la Ciudad de México está a la cabeza con 3 474. Sin embargo, si consideramos estos números en proporción con la población de las entidades mencionadas, podemos decir que viven más cubanos en Quintana Roo, en Yucatán y en Veracruz, que en la Ciudad de México y en el Estado de México.<sup>22</sup>

Más allá de la migración, los símbolos de cubanía retoman un nuevo impulso en la industria del espectáculo y del entretenimiento. Al inicio de la década de 1990 se da una copiosa contratación de bailarines, coreógrafos, músicos y grupos originarios de la Isla cuyos espectáculos atraían a mucho público en Mérida. Parte de ese éxito residió en el gusto de raigambre histórico que existe en esta ciudad —y en general el país— por los ritmos bailables afrocubanos (véase Pérez Montfort 2007). Varios de estos grupos circularon por distintas ciudades de México antes o después de presentarse en Mérida. Es el caso, por citar un ejemplo, de Los Trillizos, hijos de Jesús González, quien formó parte de la Banda Gigante de Benny Moré. Vinieron a México por vez primera en 1989, con el espectáculo del Tropicana (Vázquez 1997, 10), y Mérida fue una de las ciudades donde se presentaron. Uno de sus integrantes temporales, hoy residente en esta ciudad, comenta:

<sup>22</sup> A diferencia de Estados Unidos —que se mantiene como el destino preferido de los emigrantes cubanos y donde residen más de un millón—, en México, de acuerdo con el Inegi y las cifras del censo 2010, viven 961 121 extranjeros, el doble de los que había en el año 2000. En 2005, del total de extranjeros en México, 6 647 eran cubanos, es decir, sólo el 1.3%. En 2010 el porcentaje permaneció igual pero la población de cubanos casi se duplicó, con un total de 12 108. Yucatán se mantiene como uno de los doce estados con menor población extranjera, en contraste con Quintana Roo, que ocupa el primer lugar en este rubro (“Conociendo...nos todos” 2011).

Los Trillizos habían venido a Mérida antes de que yo estuviera con ellos. Cuando vinieron [...] por primera vez, Mérida era una plaza muy grande para Cuba, había muchos *shows* de bailarines. Creo que este fue el primer lugar al que vinieron, vinieron con Niurka Marcos y de aquí se fueron a Mazatlán, luego consiguieron el contrato para el Distrito [Federal], pero se les fue el pianista y por su papá me contactaron [...] y me fui para México [...] luego consiguieron contrato para un hotel en Puerto Vallarta, conseguimos luego un contrato con la [cervecería] Superior, estuvimos un año [en Mérida], tocábamos en el Mesón de Palanca [...] era un *show* con acróbatas y bailarinas.<sup>23</sup>

Los Trillizos, como varios de los grupos cubanos que han pisado tierra mexicana, tenían un repertorio variado con especial énfasis en la músicaailable de su natal Cuba: “El son, el chachachá, la guaracha, el mambo, el guaguancó, la rumba, los toques afrocubanos como son los de santería o los de makuta” (Vázquez 1997, 10). Efectivamente, a este grupo de músicos lo mismo se los veía en las discotecas, restaurantes bar y centros nocturnos que en los toques de tambor (ceremonias con música y danza de santería dedicadas a los orisha) en la Ciudad de México. Los pioneros en contratar grupos, bailarines y músicos cubanos para montar estos espectáculos fueron los dueños de restaurantes bar y centros botaneros, allí se programaban espectáculos variados y vistosos, algunos “estilo Las Vegas”, a decir de mis entrevistados. A cientos de estos bailarines con sus *shows* los contrataron ejecutivos para eventos privados, empresas turísticas, industrias de entretenimiento o cerveceras.<sup>24</sup> En la época de mayor auge llegó a haber diariamente tres o cuatro espectáculos cubanos, algunos llegan a afirmar que se realizaban seis por día. Entre los espacios de divertimento más citados se encuentran Los Tulipanes y El Tucho, como los precursores; seguidos de Ciudad Maya (conocida como El Tucho 3), El Mesón de Palanca, Azul Picante, Eladio’s (sucursal Itzaes conocida como El Tucho 2), La Xtabay y Las Velas (en Puerto Progreso). Además de Los

<sup>23</sup> Entrevista a R. González, Mérida, Yucatán, 28 de abril de 2011.

<sup>24</sup> Entrevista a Carlos I., Mérida, Yucatán, 4 de mayo de 2011.

Trillizos y La Familia, otros grupos y artistas que sonaron en esta época fueron Los Reyes 73, Carlos Fa, Juana Bacallao, Sonia Caridad, Mirtha Medina e Isaac Delgado.



El Tucho. Fuente: *Por Esto!*, 13 de abril de 1991. Mérida, Yucatán. Sección Espectáculos.

En muchos de estos centros el formato del espectáculo era vespertino y la variedad consistía en intercalar jarana, comediantes, músicaailable y a menudo un número cubano para cerrar. Se rotaba a los artistas cubanos en distintos restaurantes bar o bien, se presentaban en más de un centro el mismo día, pues los empresarios que los contrataban —normalmente por seis meses— eran dueños de más de uno de estos espacios de divertimento.

Los primeros y más exitosos cantantes y grupos de este periodo<sup>25</sup> tenían en su espectáculo números —algunas veces

<sup>25</sup> Aunque en la década de 1970 empresarios del espectáculo contrataron artistas cubanos, sobre todo en la Ciudad de México, en realidad eran muy escasos en comparación con la época prerrevolucionaria y con la década de los noventa.

Mérida, Yucatán, viernes 31 de diciembre de 1993

# Feliz 94, de Cuba con sabor

Los Trillizos, Fiesta Cubana del Cuarteto Bantú: el show

Por Delia Penín Díaz  
fotos Eloisa Gómez

Por estas fiestas de año nuevo para todos los nombres de buena voluntad, les damos el Diario POR ESTO!, el diario de la Libertad, Identidad y Soberanía, y también la sección cultural del mismo.

Para el último día del año, además de presentar a la recepción ofrecida por el Instituto de Cultura, donde estuvo la mayoría de la comunidad cultural meridana (entre que con excepciones), nos fuimos a ver qué tal la pasan las personas que quieren divertirse, y como el centro de atención donde llegamos no se publicaba en nuestra página, le dejamos al lector el trabajo de adivinar dónde está el mejor show cubano de Mérida.

Los hermanos Fabido García, Juan Carlos, y Ricardo Echemendía, con el acompañamiento del conjunto musical de "Los Trillizos", y con sus voces caribeñas nos cuentan la canción:

*... y es la cadencia de tu voz sin estruendo,  
son tuos y argentinada,  
de ignota idealidad,  
que impresionada  
me dejó tan encantado,  
se comovió mi lira  
y me me la inspiración..."*

que pueden competir con el espectáculo que ofrecen el cuerpo de baile, las bailarinas solistas, y el "Cuarteto Bantú".

Comiéntanos aparte, el show "Fiesta Cubana" con su declarada intención de entretener y divertir, sin la menor pretensión de pasar a la historia, pero con la más contundente expresión de la identi-

dad cubana, resulta uno de los espectáculos más motivadores que hayamos disfrutado en los últimos tiempos.

La belleza de la mujer cubana ha sido aprovechada en la selección de las bailarinas con la misma justicia que las damas del público pueden apreciar el arte acrobático y la agilidad muscular del bailarín Aramis y del cuarteto Bantú: cuatro hombres cuyo atractivo va más allá de los cánones absurdos de la belleza prefabricada que nos imponen las transnacionales del cine.

En el Show "Fiesta Cubana", la música es cubana, con una marcada preferencia por los clásicos del repertorio tradicional, aunque no falta el arreglo de uno de los hits del último LP de Gloria Stefan: "Mi tierra".

La belleza de las bailarinas es variada e impresionante: desde la hermosura provocativa de Marta Luisa bailando "La mujer de Anonio", hasta la orgullosa expresión de la elegante mulata lleana en "La negra Francisca", con la culminación del show en el infantil e irresistible encanto de Niska Marcos, la primera bailarina.

Y lo mejor de todo es que, como dice el director artístico y coreógrafo Tomás Morales, autor del espectáculo: "Nos proponemos que el público tenga un espectáculo completo, donde se baile bien y de verdad, donde haya calidad y esencia cubana". A lo que ayuda el cuarteto musical de los hermanos González (los trillizos más su hermano mayor), y el espectacular ballet erótico "El sacrificio del amor" (título improvisado por la que suscribe), donde la actuación del Cuarteto Bantú, Aramis e Ivonne en amor y acrobacia, se combinan en el mejor ¡Feliz Año Nuevo! imaginable...

*La belleza del cuerpo humano: en la gracia y voluptuosidad de la mujer, y el atlético emular de Apolo en los varones. Una combinación irresistible de cadencia, ritmo caribeño, Fiesta Cubana y mucho entusiasmo, para complacer y divertir. Una contundente expresión de la identidad cubana.*



Cuba con sabor. Fuente: *Por Esto!*, 31 de diciembre de 1994. Mérida, Yucatán. Sección Espectáculos.

improvisados— que evocaban y retomaban elementos del universo religioso afrocubano. Por ejemplo, Sonia Caridad, una cantante y bailarina cubana—según recuerda una de sus fieles espectadoras— “hacía despojos tipo limpias a la gente del público, con

una rama de albahaca [...] una vez alguien me comentó que en esos *shows* a alguien se le había... ¿cómo se llama? ¡Ah sí eso! se le montó el muerto a alguien”.<sup>26</sup> Aquellos grupos que contaban con bailarinas y cantantes montaban cuadros negros, es decir, “números folclóricos afrocubanos”.<sup>27</sup> Al respecto, Mayito Valdés, integrante de La Familia, nos relata:

Cuando hacíamos *show*, en el *show* preparábamos una panorámica de la música cubana general [...] empezábamos con el son, con el del Trío Matamoros, con “mamá yo quiero saber/de dónde son los cantantes” (“Son de la loma”, esa canción recorrió el mundo entero) [...] luego venían los danzones, que aquí hay mucha influencia de danzones [...] luego hacíamos el chachachá, yo creo que se bailaba más chachachá en México que en Cuba, es increíble [...] luego hacíamos los boleros, que para mí, México es el número uno de los boleros, ese es el fuerte de ustedes [...] después... llegábamos a las raíces de nosotros, porque en Cuba todos tenemos familia de africanos... esos africanos fueron traídos por los españoles [...] muchos eran religiosos. Pero, ¿cómo tú ibas a permitir que un negro religioso entrara a la iglesia? Eso era imposible, no permitían que entraran a la iglesia... ellos le pidieron a Olofi, que en la religión africana [santería] es Dios. En la religión católica la virgen de la Caridad del Cobre, que en la religión africana [santería] es Ochún. El niño de Atocha es Eleguá. Entonces hacíamos un cuadro de fantasía con los cantos religiosos auténticos y con los tambores batá<sup>28</sup> y se hacía un canto a Eleguá, Yemayá, Changó, Ochún, Obatalá, o sea con el toque a cada orisha y después lo terminábamos. Ahí venía la fantasía de la religión con la música y le metíamos *afrojazz* [...] y metíamos los trajes de ese siglo al actual [...] era la fantasía del espectáculo.<sup>29</sup>

Por su parte Lupita R., una de las primeras y más importantes promotoras de la danza afrocubana adaptada para el espectáculo

<sup>26</sup> Montar muerto significa que el espíritu de un fallecido toma posesión del cuerpo de una persona. Conversación personal con Nuri S., Mérida, Yucatán, 17 de diciembre de 2011.

<sup>27</sup> Entrevista a Nelson Valdés, Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

<sup>28</sup> Los tres tambores percutidos, consagrados y utilizados en ciertas ceremonias rituales en la santería.

<sup>29</sup> Entrevista a M. Valdés, Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.



Ciudad Maya. Fuente: *Por Esto!*, 22 de marzo de 1991.  
 Mérida, Yucatán. Sección Espectáculos.

en Mérida y sus alrededores, y encargada por un tiempo de la parte artística del restaurante Ciudad Maya, comenta que así como “todos los *shows* en Cuba tienen su parte afro”, el número afrocubano de este famoso restaurante yucateco era una puesta en escena de san Lázaro (sincretizado con Babalú Ayé en la santería) y a menudo se incluían canciones a los orisha.<sup>30</sup> El éxito de los grupos cubanos despertó el interés de las cerveceras. Primero entró en escena la Superior —cervecería que forma parte del grupo Cuauhtémoc Moctezuma y propietaria del Mesón de la Hacienda— y, de acuerdo con una bailarina y cantante de uno de los elencos, había “dos *shows* diarios, tipo cabaret pero de día, la escenografía era maravillosa, era como para cien personas y ¡se llenaba! [...] eran unos espectacularos, de martes a domingo, había uno a las 4 [de la tarde] y otro a las 7 [de la noche], se comía y veía el *show*”.<sup>31</sup> Después vino Corona (parte del grupo Modelo), que junto con la Superior, comenzó a contratar bailarines y músicos cubanos para promocionar sus marcas en eventos fuera de estos espacios de divertimento. Posteriormente se sumó Coca Cola.

Ya bien entrada la segunda mitad de los años 1990, la *gran plaza* que había sido Mérida para los músicos y bailarines cubanos quedó abandonada y desapareció la euforia que una vez la

<sup>30</sup> Entrevista a Lupita R., Mérida, Yucatán, 20 de junio de 2011.

<sup>31</sup> Entrevista a M. García, Mérida, Yucatán, 13 de abril de 2011.

EN MÉRIDA... “ASÍ SE FUE METIENDO LA SANTERÍA”

CENTRO NOCTURNO



# X'tabay

Calle 60 x 55 y 57  
CON LOS MEJORES SHOWS NOCTURNOS



## JUVENIA 2000

**"AIRE ACONDICIONADO"**

**ESPECTACULO CUBANO TRASLADESE A LA  
PARADISIACA ISLA DEL CARIBE**

Xtabay. Fuente: *Por Esto!*, 8 de mayo de 1991. Mérida, Yucatán. Sección Espectáculos.

acompañó. El declive gradual se debió a varias razones. De acuerdo con la versión más socorrida, la competencia entre empresarios propició ciertas prácticas consideradas desleales por algunos, como la contratación de lo que ciertas personas llaman bailarinas

de esquina, que pusieron los pelos de punta a la sociedad celosa de las “buenas costumbres”. El testimonio de artistas y santeros de la época dice que varias mujeres de la élite yucateca no tardaron en manifestar su descontento y ejercer presión a los empresarios —otros dicen que al cónsul— para que ya no trajeran cubanas. La petición se debió al comportamiento de las bailarinas visto como inapropiado y provocador, cuya supuesta ligereza con los hombres casados causaron inestabilidades matrimoniales que acabaron en divorcios. Aunque esta versión también incluyó a maridos molestos, pues varios bailarines cubanos recuerdan bien que no faltaron nunca “mujeres de sociedad”, “señoronas casadísimas” —como se expresa uno de aquellos bailarines— que una vez acabado el espectáculo se encandilaban con ellos y con los músicos.

Sobre los sucesos mencionados en el párrafo anterior, M. García, una de las bailarinas cubanas y después anfitriona y conductora de algunos de los espectáculos posteriores señala:

Yo tengo entendido que hace varios años hicieron una carta las mujeres de sociedad pidiendo que no vinieran las cubanas [...] por eso teníamos tantas restricciones en el hotel, a las tres había que entrar [...] teníamos a un tipo encargado de vigilarnos [...] si llegabas más tarde, al otro día te mandaban pa Cuba, era un régimen terrible, igual a los músicos [...] Ya cuando yo llegué era así... ¿qué pasa?, que realmente los empresarios —ya tú sabes que en Cuba todo mundo baila y es común ver una mujer guapa que baila—, aquí los empresarios no iban a las escuelas, veían a mujeres bonitas con buen cuerpo y no eran bailarinas, sino bailadoras, porque las bailarinas tenemos técnicas y estudios [...] y un respeto por nuestro trabajo, no puedes terminar de trabajar e irte a sentar a una mesa, eres una artista, y entonces muchas veces traían a ese tipo de mujeres [...] a la vez que tú respetas tu trabajo haces que tu *show* se respete, nos interesaba mantener el contrato por seis meses, lo que no le pasaba a estas niñas [las bailadoras] que venían y lo que les importaba era llenar su cuarto de pacotilla,<sup>32</sup> cosa que en dos meses hacían, y así dejar su problema ya resuelto [...] y esa es la diferencia.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Todo tipo de chucherías que son difíciles de conseguir en Cuba.

<sup>33</sup> Entrevista a M. García, Mérida, Yucatán, 13 de abril de 2011.

En un reportaje sobre el tema, publicado en el *Diario de Yucatán*, algunos de los entrevistados agregan que estas “bailarinas de esquina”:

Eran jóvenes sin preparación formal en danza y música, contratadas por empresarios improvisados para ahorrar costos [...] Aceptaban el trabajo por motivos económicos y muchas buscaron quedarse ilegalmente en Mérida, ya sea mediante matrimonios simulados o ejerciendo en forma controlada y sutil la prostitución. En ocasiones había hasta 100 jovencitas de La Habana, algunas menores de edad, trabajando simultáneamente en Mérida [...] en las madrugadas al final de los shows, había decenas de yucatecos en lujosos automóviles esperando la salida de las bailarinas (Casares 2004, 7).

Algunos investigadores han señalado las peculiaridades del poder que ejercen las mujeres yucatecas de clase media y alta. El poder está “respaldado por las redes familiares y sociales que refuerzan las tradiciones y costumbres” en esta ciudad (Abud 2009, 68). En esa época, la presión ejercida por las mujeres de la élite yucateca parece haber tenido cierto efecto, aunada a las quejas de empresarios afectados. Una nota publicada en el *Diario de Yucatán* señala que en 1995, con la llegada a Mérida de un nuevo cónsul cubano, esta situación sufrió un cambio, respaldada en políticas migratorias establecidas desde los respectivos gobiernos. El nuevo cónsul declaró que su intención era que Cuba fuese reconocida no sólo “como exportadora de bellas coristas”. Esto implicó limpiar el escenario local y “sólo se permitió la entrada de grupos artísticos que demostraran cierta trayectoria”. En la nota se especificaba que “de acuerdo con datos recabados en el Consulado y la Delegación del INM, en 1994 había en esta ciudad siete grupos de cubanos que saturaron con sus bailarinas los principales centros nocturnos y bares. Actualmente [1998] sólo hay un grupo, con 19 integrantes, de los cuales seis son músicos, un coreógrafo y un director artístico, dos cantantes y nueve bailarinas” (“La situación” 1998, 15). El texto también recalcó que el Instituto Nacional de Migración dispuso medidas más estrictas: entre ellas la restricción de que no hubiese

más de tres grupos artísticos en Yucatán de manera simultánea, tampoco se otorgarían visas prorrogables después de seis meses, se negaba el permiso de matrimonio, tenían que comprobar no tener antecedentes penales, y constatar que tenían una trayectoria profesional (15).

Por otro lado, más allá de los rumores y supuestos estragos ocasionados por las poderes sexualizados atribuidos a bailarines (as) para incitar a la lujuria,<sup>34</sup> el cese de la fiebre cubana también tuvo que ver con los cambios en los formatos del entretenimiento. Las cerveceras y Coca Cola, para vender sus marcas y patrocinar a grupos musicales, se mostraron cada vez más interesados en ritmos bailables y no tanto folclóricos o culturales; los eventos masivos dejaron fuera los espectáculos tradicionales de restaurantes bar o centros botaneros. De esta manera, se puso mayor interés a eventos como el Carnaval o las fiestas masivas en la playa. Los músicos cubanos señalan que hoy el trabajo es más escaso que antaño y a diferencia de lo que sucedía durante el auge de los espectáculos en vivo a principios de 1990, “ahora sólo hacemos *covers* y música para bailar”.<sup>35</sup>

Otra de las razones que complicó a los empresarios contratar cubanos tenía que ver con las medidas migratorias establecidas por México en relación con los nacionales de la Isla que deseaban ingresar como turistas. Además de la larga lista de trámites, se les impuso una fianza que en los años 2000 era de treinta mil pesos. Normalmente esa cantidad debía ser pagada por quien extendía la carta de invitación como una forma de asegurar que el turista en cuestión no saldría de territorio mexicano. En el último espectáculo de la cervecería Superior (año 2000), según recuerda uno de mis entrevistados, “se fugaron diez cubanos” y los costos de tal hecho los tuvo que absorber la empresa.<sup>36</sup> En

<sup>34</sup> Un ejemplo en la prensa fue la nota periodística que describe la llegada de las cubanas: “Irrumpieron en la escena nocturna yucateca hace unos tres años. La publicidad de boca a boca de inmediato les atrajo gran público. Vinieron con muy poca ropa como toda ‘vedette’ de ahora y mucho, mucho salero, como por raza les viene” (“El ‘escándalo’ ” 1996, 8).

<sup>35</sup> Entrevista a Mayito, 15 de diciembre de 2011.

<sup>36</sup> Entrevista a Rigel Patrón, 20 de noviembre de 2012.

2008, durante el Festival de la Ciudad en Mérida, cuando el país invitado fue Cuba, también hubo problemas con Migración por la misma razón. En entrevista a una funcionaria de la Secretaría de Cultura, se me explicó que se dejó en manos de los empresarios los asuntos vinculados a las invitaciones y fianzas porque el Gobierno del Estado no podía sufragarlas, menos aún absorberlas en casos de fugas.

### *Los olorishas de Yucatán*

A pesar de las restricciones, el flujo de artistas, entre ellos santeros y babalawos, no fue inexistente. Todos conformaron uno de los primeros canales de circulación en Mérida. Entre los que se quedaron no faltó el que eventualmente trajera a su familia o formara una en México, ya fuera ritual o biológica. Así se recoge en varios testimonios.

Por ejemplo, Lupita R., que además de bailarina y coreógrafa es una de las primeras santeras yucatecas, asegura que “nunca faltaba [entre estos artistas] el babalawo, santero o palero”, pues el cubano, según afirma —reproduciendo un dicho muy común en la Isla que alude al legado africano en la historia de Cuba— “lo que no tiene de congo lo tiene de carabali”. Reitera que entre ellos sí se consultaban o se ayudaban y se “hacían sus trabajitos” (limpias y obras para regularizar situaciones adversas). Conforme la gente se fue enterando y se corrió la voz, los consultantes de oráculos fueron en aumento y “así se fue metiendo [la santería]”.<sup>37</sup>

Por su parte, Javier Z., babalawo yucateco de hace algunos años, afirma que “la religión [santería] es una consecuencia del arte, porque primero llega el arte y los artistas y la gente empiezan a conocer un poco más de la cultura cubana y ¡claro! de la religión”.<sup>38</sup> La afirmación se sustenta en su propia experiencia, pues señala que aunque a Cuba se iba y venía de Mérida como algo común, “no oías de religión”. Fue hasta la década de 1990 —al conocer a uno de los artistas de los espectáculos afrocubanos contratados por la

<sup>37</sup> Entrevista a Lupita R., Mérida, Yucatán, 20 de junio de 2011.

<sup>38</sup> Entrevista a Javier Z., Mérida, Yucatán, 13 de agosto de 2008.

Superior— cuando nació en él el interés por la religión afrocubana que hoy, junto con el catolicismo, profesa.

Ocurrió algo similar con M. Moreno, un progresseño al que en 1993 le leyeron los caracoles (oráculo santero) y recibió a partir de ahí una iniciación menor (collares), de manos de algunos maestros cubanos de los bailes temáticos presentados en una iniciativa empresarial llamada Mundo Mágico, sólo que “luego se fueron y me quedé con las ganas”.<sup>39</sup> Mundo Mágico era un parque turístico concebido para Cancún, iniciativa encabezada por empresarios yucatecos que de acuerdo con Felipe Casas (1993) incluía una sección caribeña. El elenco de los diecisiete espectáculos en vivo, al estilo “Broadway o Las Vegas”, tendría un elenco aproximado de “setecientas personas, entre bailarines y actores”. En Mérida, coreógrafos bailarines y directores nacionales y extranjeros de primera talla serían los encargados de montar todo (Casas, 1993).

Por su parte, de 1993 al 2000, los espectáculos de la Superior que iban de gira a Campeche, Villahermosa, Cancún, Monterrey, entre otras ciudades, incluyeron sus *shows premier*. Cada año se montaban con diferente nombre y se promocionaban con eslóganes como: “Ritmo y sabor superior”, “Okú Alé”,<sup>40</sup> “El habanísimo superior”. Desde un inicio siempre se incluyó un cuadro negro. Uno de los maquillistas oficiales en los espectáculos de este periodo, el yucateco Rigel Patrón, recuerda muy bien que en estos cuadros negros o cuadros criollos (refiriéndose a la versión cubana de lo afro), siempre estuvo presente la santería, pero más allá de los escenarios. Directores, músicos, bailarines y cantantes, en su mayoría cubanos, de una u otra forma estaban ligados a la religión: “El director artístico, Tomás Morales, que era el que montaba el *show*, tiene hecho Obatalá, su esposa artista tiene hecho Oyá, Guillermo Frago, director de la orquesta, era babalawo, uno de los más prestigiados de Cuba”. Y aunque se cuidaban mucho los detalles de música, vestuario y ejecución, “la gente [en Mérida] lo veía como un baile más sin tener una idea de qué era,

<sup>39</sup> Entrevista a M. Moreno, Mérida, Yucatán, 15 de enero de 2008.

<sup>40</sup> Saludo a la tierra, en yoruba.

pues no se presentaba de manera especial, nunca se daba mayor explicación, ni [se decía] qué simbolizaba”.<sup>41</sup> Rigel, que es santero, conoció en este medio a su padrino de Orula, que era el director de la orquesta, sin embargo, su primer contacto con la religión no fue en este medio: “La primera santera que conocí no es cubana, yo ya conocía santeros yucatecos que se habían ido a iniciar a Cuba antes de que conociera a mi padrino de Orula”.<sup>42</sup>

Las primeras santeras que conoció en la década de 1990 son en su mayoría yucatecas de primera generación, iniciadas todas en Cuba por Juan Carlos Machín Pérez. Algunas de ellas, por ejemplo N. Herrera, fungieron como intermediarias para las iniciaciones de otras personas de Yucatán, las cuales se convirtieron en la segunda generación de santeros iniciados por el mismo padrino,<sup>43</sup> a quien después trajeron a México, país donde falleció. A partir de 1994, este cubano, cuya primera ahijada extranjera era de Mérida, anduvo yendo y viniendo a México durante diez años. De acuerdo con su hijo, Juan Alberto Machín, el lazo con varias de sus ahijadas mexicanas era estrecho, incluso una de la primera generación de iniciadas lo adoptó en un sentido metafórico, luego de que Machín Pérez murió. Cuenta que sus ahijados iban muy seguidos a ver a su padre, “había un compromiso religioso y muy fuerte que a raíz de su fallecimiento, pues se pierde”.<sup>44</sup> Recordemos que la santería, como el resto de las variantes de la tradición orisha, es una religión iniciática y parte del principio de que toda persona es hija de un orisha principal al que popularmente se le llama ángel de la guarda. Éste se asienta simbólicamente en la cabeza del neófito mediante una ceremonia conocida como “coronación de santo”, (referida también como “hacer santo”). Los fundamentos materiales del ahijado nacen de los del padrino o de los de la madrina, por lo que iniciarse implica también formar parte de una casa de santo o familia de religión, organizada por relaciones de parentesco cuyos lazos

<sup>41</sup> Entrevista a Rigel Patrón, Mérida, Yucatán, 20 de noviembre de 2012.

<sup>42</sup> Entrevista a Rigel Patrón, Mérida, Yucatán, 20 de noviembre de 2012.

<sup>43</sup> Entrevista a Conchis S., Mérida, Yucatán, 14 de agosto de 2008.

<sup>44</sup> Entrevista a Juan Alberto Machín, La Habana, 24 de abril de 2011.

rituales se extienden a generaciones anteriores y posteriores formando una rama genealógica.

En lo que respecta a las primeras iniciaciones en Mérida, las realizó Bárbara B., una santera iniciada a mediados de la década de 1980 en su natal Cuba. Esta mujer nació en 1950 en Guanabacoa y a los 41 años dejó la Isla, “su más grande sueño” desde que tenía uso de memoria. Fue la primera santera de su familia, la cual no aceptaba muy bien la religión. La Ciudad de México se convirtió en su primer destino. Llegó con visa de turista por medio de amistades y con toda la voluntad de quedarse. Esa voluntad le permitió soportar las dificultades que padecen los inmigrantes en México para legalizarse. Debíó dejar a su familia y como muchos cubanos, recurrió al matrimonio arreglado como estrategia de salida. Se casó con un residente de la capital, pareja de una amiga muy cercana, pero nunca pudo adaptarse a esa megalópolis: “Demasiada altura, demasiada contaminación”. Un par de años después, ya con sus hijos, se fue a Miami siguiendo el famoso sueño americano: “La gente te habla del sueño americano pero no te lo explica. El sueño americano es tener siempre sueño porque ¡hay que trabajar las 24 horas! Es un país de oportunidades, hay lo que tú quieras lograr, pero hay que trabajar mucho. No es como aquí [Mérida], aquí podemos salir todos los días si queremos, allá la gente llega agotada a su casa”.

En Miami, ciudad en la que los cubanos son la población hispana más importante del condado, Bárbara vivió cerca de diez años. Cuenta que su existencia transcurría entre Miami y Mérida: “Y en esta vida de migrantes eternos en lo que nos han convertido a los cubanos, cada vez los días se alargaban más en Mérida, hasta que regresé para quedarme”. Visitó esta ciudad por vez primera en la década de 1990 por invitación de una amiga de la infancia:

Cuando llegué me quedé así [abre los ojos en señal de impresión]. Algo que no se ve, pero se siente, es como una magia [...] Yo me muevo por muchos lugares por la religión, y en donde me siento en casa es en Mérida. Yo soy un error geográfico. Vivi diez años

en Miami, todo es muy *nice*, hay mucho confort [...] sin embargo, cuando regreso a Mérida, regreso a casa, así con las paredes sin pintar, es como la mamá vieja, como oler el calor de mamá, de su comida [...] por eso digo que en otra vida yo no fui negra sino maya.

En 1993, año de su llegada, recuerda que uno podía encontrar santeros y babalawos entre los músicos y bailarines cubanos que trabajaban o residían en la ciudad, una que otra “gente fraudulenta que daba guerreros y collares sin tener santo hecho”, y otros mexicanos iniciados en Cuba con los que no se mezclaba. Por todas estas razones trajo a su padrino de Cuba y junto con uno de sus ahijados y otros allegados de la Ciudad de México y de Miami —ocho en total— efectuó, en diciembre de 1998, las primeras ceremonias de iniciación en Mérida. Se trataba de dos personas a las que las coronó Oshún, con una semana de diferencia. Luego inició a un matrimonio de la Ciudad de México, antes de irse de nuevo a Miami, en 1999, por más tiempo.<sup>45</sup>

Por su parte, Eugenio Motta, el primer santero que llegó Yucatán a principios de la década de 1990, específicamente a Progreso, añade: “Las iniciaciones no eran tan sistematizadas, mucha gente aún no se conocía, trabajaban en la Ciudad de México o bien en Cuba”.<sup>46</sup> No había una casa santoral lo suficientemente estructurada o arraigada, y por lo tanto, tampoco existían iniciados con las jerarquías y competencias rituales fundamentales para las grandes ceremonias de iniciación en la santería. No había tampoco un actor focal o líder reconocido. Se trataba de practicantes con redes dispersas, ancladas en la Ciudad de México, Cuba y Miami y que se mantuvieron a lo largo del tiempo, incluso quince años después se incorporó Nigeria. A mediados de la década de 1990, este santero, originario de la Ciudad de México, vino acompañado de un espiritista llamado Josué, nacido en el Estado de México, porque uno de los objetivos era hacer misas espirituales: “Él era el único [de su confianza] que montaba [médium] en ese tiempo [aquí en Mérida] y necesitaba que la gente supiera

<sup>45</sup> Entrevista a Bárbara B., Mérida, Yucatán, 12 de septiembre de 2012.

<sup>46</sup> Conversación con Eugenio Motta, Mérida, Yucatán 22 de enero de 2012.

cómo atender al muerto”.<sup>47</sup> Eugenio, que había llegado a Progreso en 1984, asegura que no había santeros en aquella época pero sí espiritistas, una doctrina con la que había hecho contacto y conocía bien desde la Ciudad de México.

Varias personas de la primera generación de santeros yucatecos (en su mayoría mujeres), que fueron iniciadas en Cuba en la primera mitad de la década de 1990, hicieron su primer contacto con la santería por mediación de Eugenio Motta, quien a su vez se inició en esta religión, también en Cuba, a finales de la década de 1980. Es el primer ahijado de uno de los más prolíficos santeros de la Ciudad de México. Su padrino, Armando Alba Luna, líder de un templo espiritualista trinitario mariano, tiene como espíritu guía a Cuauhtémoc, el último emperador azteca, razón por la cual muchos los llaman los santecas (Juárez Huet 2013).

Fue a principios del 2000 que se realizaran iniciaciones en Mérida de manera más continua, a raíz de la llegada de una pareja de cubanos que provenían de Miami y a quienes hice referencia en el primer capítulo, es decir, N. Ifasegun y su esposa. Fueron ellos los que capitalizaron los recursos humanos con conocimiento en materia religiosa, aglutinando a los ya iniciados o familiarizados con la religión. Esta casa santoral concentró desde 2002 el mayor número de las iniciaciones de las generaciones posteriores de santeros y babalawos mexicanos, cubanos y algunos otros extranjeros. Hasta principios de 2010, cuando la pareja se separó y la mujer regresó a Miami, se desempeñaron como los padrinos de referencia obligada. Durante su etapa protagónica local, la Ciudad de México fungió como un lugar en el campo transnacional orisha. La oferta de sus especialistas rituales contribuyó de manera importante a la consolidación de esta casa, pues las personas que dirigían las ceremonias de iniciación (conocidas como ceremonias de santo) y los músicos rituales especializados eran traídos a la Ciudad de México y su zona metropolitana.

<sup>47</sup> La expresión “atender al muerto” implica que así como a los orishas, a los espíritus de los muertos también se les procura y se les atiende. Lo anterior desvela la estrecha relación de la santería con el espiritismo y el palo monte.

Ciertamente la capital, además de concentrar la producción masificada de materia prima y parafernalia utilizada en la santería (lo que le permite fungir como el proveedor más importante de los negocios del resto de la República dedicados a comercializar este tipo de productos), alberga el mayor número de santeros a nivel nacional (cubanos y mexicanos), no sólo en un sentido numérico sino en un sentido de edad religiosa. Los años del iniciado son uno de los criterios más importantes en el establecimiento de jerarquías y sus respectivas competencias rituales, algunas de las cuales resultan indispensables para los procesos iniciáticos dentro de la religión.

Esto explica en gran parte la razón por la cual toda la tercera generación de santeros (que rebasa las cincuenta personas), fue iniciada dentro de un cuarto ritual dirigido por iniciados provenientes de la Ciudad de México, tanto cubanos como mexicanos.<sup>48</sup> Entre los más conocidos se encuentra el legendario Noelio Camejo, enfermero de profesión e iniciado en la santería hace más de cincuenta años. Radicado en la capital desde 1997, este santero cubano es el que tiene más edad religiosa en la Ciudad de México y probablemente en todo el país. Sus redes de parentesco son de gran alcance y es muy reconocido en el medio (Juárez Huet 2014). Su tarea ritual, en calidad de oriaté, es decir, el encargado de orquestar la iniciación en santo, se la dejó después a su hijo, Tito, quien por problemas de salud tuvo que partir a Cuba. Por un tiempo se mantuvo en su lugar Roger R., un mexicano que desde jovencito se adentró en el mundo de esta religión<sup>49</sup> y además es cantante y tamborero ritual, cuyo desempeño sigue vigente en varias casas de Mérida. A partir de 2012, otra casa santoral, con dos yucatecas a la cabeza, se ha posicionado de manera importante en el campo local. Fueron ellas las que luego trajeron al oriaté cubano Jorge Perdigón.

Con el paso del tiempo, otras ceremonias comunes dentro de la santería, como los toques de tambor (fiestas con baile y

<sup>48</sup> Otras iniciaciones se realizaron por cuenta propia en La Habana y en la Ciudad de México.

<sup>49</sup> Entrevista a Roger R., Ciudad de México, 11 de octubre de 2011.

música en honor a los orisha), son posibles gracias a la proliferación de músicos especializados en este arte ritual, aunque como señalé, la mayoría de los percusionistas que llegan a Mérida son de la Ciudad de México. Para la primera generación de santeros yucatecos esto era impensable, no sólo por la escasez de músicos, sino porque según afirman, “salía carísimo”, lo que empujaba su preferencia hacia Cuba para dichos menesteres, aprovechando el capital humano religioso que existe en la Isla. Se constata, así, la importancia que ha tenido para Mérida no sólo su cercanía con Cuba, sino también y de manera importante, la consolidación y crecimiento de esta religión en la Ciudad de México.

## 4. Relocalizaciones de la santería en México: ¿mezcla *ad infinitum*?

### INTERACCIONES Y COMPLEMENTARIEDADES ¿SUMA CERO?

A partir de mediados de la década de 1990 se puede identificar que los estratos socioeconómicos de iniciados en la santería y de consultantes<sup>1</sup> son diversos, a diferencia de la década de los setenta, que eran predominantemente medios y altos. De manera paralela, la circulación de la santería se hace más intensa y extensa en ámbitos heterogéneos, influyendo en los matices de sus representaciones y en las reformulaciones de sus usos. Este último periodo (el de la década de 1990) es el que he clasificado como la tercera etapa de la transnacionalización de la santería (Juárez Huet, 2014) y es el contexto en el que se enmarca, de manera predominante, la reflexión del presente capítulo.

En otro texto demostré que la santería en México es a menudo complementada por o complementaria de diversas prácticas y sistemas de creencias, tanto de raigambre histórico como de circulación relativamente más reciente (Juárez Huet 2014). Tales prácticas abarcan principalmente:

1. La medicina tradicional indígena: una denominación genérica que designa “la combinación resultante de toda una pluralidad de creencias, conceptos, técnicas y prácticas en torno a la salud, a la enfermedad, a la vida y a la muerte, que a lo largo de 500 años de sincretismo cultural, aún aluden a un remoto

<sup>1</sup> Personas que consultan a los santeros sin estar iniciadas.

pasado indígena” (Gallardo 2002, 14; véase también Aguirre Beltrán 1980).

2. El espiritualismo trinitario mariano: credo de carácter milenarista dedicado a la curación mediante la posesión y la medicina tradicional (Lagarriga 1991, 2008; Lagarriga y Ortiz 2007).<sup>2</sup>

3. La oferta neoesotérica, en el sentido de Magnani (2013), es decir, aquella que se nutre de cinco fuentes principales: filosofías de oriente, sociedades esotéricas, cosmologías indígenas, prácticas precristianas europeas, y lecturas de la ciencia (neurolingüística y física cuántica).

4. La neomagia: consiste en la reformulación de prácticas y creencias populares en torno a la brujería y la magia (negra, blanca) de diversas tradiciones.

Estos procesos de interacciones y complementariedades se dan en distintos niveles y distintas direcciones, por lo que metodológicamente consideré más útil identificar las matrices de sentido a partir de las cuales las complementariedades toman forma y fondo, con límites y posibilidades particulares. De esta manera, ciertas interacciones echan raíces, otras se mantienen en la superficie y estética —en este caso, equiparaciones entre deidades con atributos similares—, y otras cohabitan sin fusionarse. Se trata en todo caso de procesos siempre en movimiento, con lógicas que también establecen sus propios límites, dependiendo del contexto.

Varios estudios sobre la diversidad religiosa en México, y en América Latina en general, han mostrado, por un lado, el desfase que existe entre pertenencia, creencia y práctica, y por el otro, la copiosa simultaneidad de credos provenientes de distin-

<sup>2</sup> El espiritualismo trinitario mariano es considerado por sus especialistas una de las expresiones más importantes dentro del marco de la religiosidad popular en México. Sus practicantes se organizan en templos o casas de oración donde se practica la curación mediante la posesión de espíritus y de prácticas de la llamada medicina tradicional mexicana que funge como uno de los sistemas médicos más socorridos en el país (Lagarriga 2004). La denominación “trinitario mariano” obedece a la creencia en una trilogía divina compuesta por el Gran Jehová, Jesús y Elías, pero además sus practicantes creen en la virgen María y sus advocaciones (Lagarriga 1991).

tas matrices culturales (De la Torre 1999; Hernández Madrid 2005; Gutiérrez Zúñiga 1996; Higuera Bonfil 2011; Hernández Hernández 2016). Toda esta situación ocurre dentro de un contexto histórico y sociocultural que, además de una fuerte presencia del catolicismo, ha tenido soterrada una diversidad religiosa que en los últimos años se hace más visible. No pretendo agotar tal diversidad, sin embargo, el proceso de circulación de la santería me ha permitido percibir una presencia importante del espiritismo y del espiritualismo trinitario mariano a los cuales, junto con los rosacruces y los masones, se les puede ubicar en el país desde el siglo XIX. Durante los siglos XX y XXI este subsuelo religioso primero incorporó las corrientes de la nueva era de la década de 1970 —herederas de las escuelas esotéricas y ocultistas del siglo XIX—; luego, en la década de 1990, esas corrientes fueron cobrando un carácter exotérico y se difundieron de manera fragmentaria y masiva en los *mass media*, en los circuitos neoesotéricos (De la Torre 2013; Gutiérrez Zúñiga 2008) y en los neomágicos.

¿Hasta qué punto los adscritos a la santería o sus consultantes son representativos de la tendencia que disloca las adscripciones religiosas en relación con las creencias y prácticas. Si los santeiros pueden identificarse de manera simultánea como católicos, espiritistas, brujos, paleros, lectores de cartas españolas o del tarot, numerólogos, meditadores, practicantes de reiki, rosacruces, masones, o creer en algunos de los preceptos del budismo, entonces ¿cómo pueden aprehenderse estas complementariedades? ¿Cómo puedo hacer asequible dentro de estas adiciones, el lugar que ocupa la santería?

Es en el terreno de las trayectorias y de la praxis cotidianas e íntimas donde se puede encontrar la urdimbre sobre la que se construye esta complementariedad. Si bien la santería de origen es constitutivamente complementaria con el espiritismo, el palo monte y la devoción a vírgenes y santos, en México, este carácter se refuerza, pero ¿cuáles son sus bisagras?

Por otra parte, quiero subrayar que las manifestaciones de la complementariedad a menudo son objeto de descalificación por

quienes se asumen como los abanderados de tal o cual tradición. Las tensiones en torno a ésta, no son sólo un cuestión del ámbito transnacional, sino más bien una característica común que se encuentra en varios niveles. Es siempre el otro el que no hace las cosas como “deben ser”. Como muestra, uno de mis dialogantes, contrariado, afirma: “Me emputa ver tanto pendejo en la Ciudad de México, actualmente esa mezcla de la Santa Muerte con la santería, de san Judas con la santería, la de los santecas [...] una serie de pendejadas que no me ligan, que se las inventó un cabrón que no sabe [...] todo mundo es santero, todo mundo es babalawo y todo mundo hace lo que quiere, eso es una mamada, se ha perdido mucho”.<sup>3</sup>

En Yucatán, a la gente que mezcla prácticas fuera del universo más ortodoxo, a menudo se las tacha de chapuceras, y como en todos lados, en el discurso siempre se habla en términos de pérdida, digamos una visión de suma cero, pero en la práctica lo que se observa es más bien una sinergia que contradice este discurso.

Muchos de los espacios en México donde se propician y se observan estas interacciones, históricamente han sido lugares privilegiados de tales procesos. Me refiero a los mercados, yerberías y centros esotéricos, pero también a los templos consultorios que tienen a menudo un carácter más privado y en donde cada uno es rey de su propia casa. En los espacios de comercialización y dentro del marco de otras ritualizaciones, la santería y sus elementos se convierten en mercancías que adquieren atributos simbólicos que no son propiamente parte de su matriz original de sentido. Las estanterías exotéricas (Gutiérrez Zúñiga 2008) hacen posible que sus elementos puedan ser leídos bajo la matriz neoesotérica, neomágica, e incluso bajo la influencia de la gramática híbrida, holística y relacional del *new age* (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2013). Pero también podemos encontrar el caso inverso, aquel donde la santería o variantes de la tradición orisha son las matrices bajo las cuales se realizan lecturas analógicas y complementarias de otras tradiciones o prácticas.

<sup>3</sup> Comunicación personal, Emilio O., 23 de noviembre de 2013.

Durante los sesenta años en los que la santería cubana ha ido insertándose en el campo religioso mexicano, distingo de manera general tres niveles principales donde se observan sus relocalizaciones:

1. El nivel de la praxis religiosa.
2. El nivel de los símbolos, refiriéndome sobre todo a sus deidades de culto y parafernalia ritual.
3. El nivel de las nociones o conceptos (véase Argyriadis y Juárez Huet 2008).

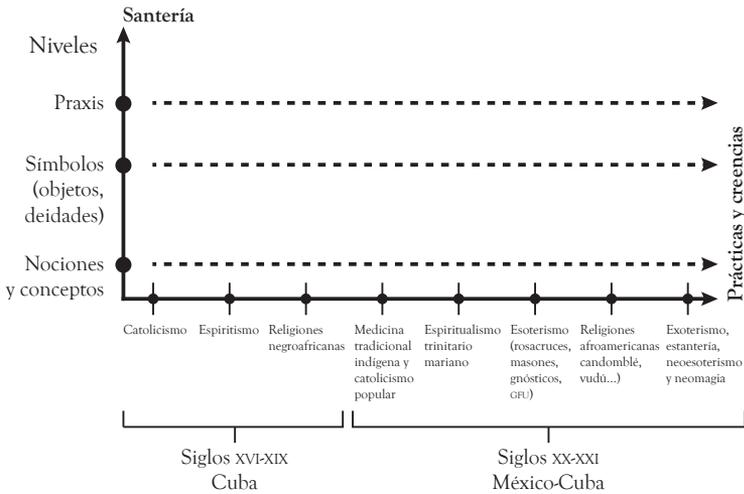
Y también tres principales tendencias:

1. La criolla, es decir, la cubana o la más fiel a su modelo (si es que acaso pudiésemos hablar de un modelo).
2. La reafricanizada o tradicionalista, inserta en redes políticas y liderada sobre todo por babalawos.
3. La mexicanizada, que conjunta el espiritismo, el espiritua-lismo trinitario mariano, y las prácticas de la medicina tradicional mexicana y sus formas alternativas de sanación espiritual, imbricadas en ocasiones en la oferta neoesotérica y neomágica y otros entrecruces en los tres niveles mencionados arriba (véase cuadro 8).

## RETRATOS ETNOGRÁFICOS

En un trabajo anterior, si bien mencioné algunas de estas tendencias en la Ciudad de México, mi enfoque se centró sobre todo en aquella que prevalece en los rituales y creencias de la santería propiamente dicha, o al menos delinee con mayor amplitud su corpus ritual (ceremonias de iniciación y métodos de adivinación), particularmente dentro del modelo (o modelos) cubano (Juárez Huet 2014). En el presente trabajo quise enfocarme más en los anclajes mexicanizados, que si bien no agotan el universo de posibilidades, permiten comprender las dislocaciones entre prácticas, creencias y adscripciones a partir de las articulaciones que hacen posible las heterodoxias y heteropraxias.

Pienso en la idea de retrato porque de manera similar a lo que sucede en la fotografía, este análisis es una disección de la



Cuadro 8. Interacciones y complementariedades.

individualidad, del ámbito íntimo del sujeto, de sus propias lógicas de elección de credo y de práctica; pero también porque este retrato captura esas lógicas en un momento y en una circunstancia que quizá no sea la misma más adelante y que evidentemente no fue la misma en el pasado. Así sucede en el terreno de las complementariedades: la renovación sobre ciertas bases es una constante y al mismo tiempo una condición de existencia.

La selección de retratos etnográficos que sigue a continuación pretende ser en cierta medida representativa de las formas y de los modos más comunes que he observado sobre las relocalizaciones de la santería y sobre el subsuelo que las hace posibles. Incluyo detalles pormenorizados de las trayectorias de personas que sí se han iniciado en la santería, pero con distintos grados de involucramiento, de modo que esta religión no es siempre la matriz de sentido dominante. En un segundo momento abordé las experiencias de los consultantes, un universo que nos permite ver el otro lado de la moneda. Aunque destaco el contexto de la Península de Yucatán, incluí una etnografía inédita sobre

una de mis experiencias en el Mercado de Sonora, lugar clave en la producción y distribución de la parafernalia y de las mercancías ligadas a la santería, la neomagia y el neoesoterismo. Finalmente, en un tercer apartado, trato de articular la circulación de objetos, los dispositivos que lo hacen posible y los mediadores comerciantes que fungen como agentes clave de las resemantizaciones de los símbolos y de las prácticas de la santería en estos circuitos.

### *Practicantes*

#### Juan, el curandero esotérico

Ya le dije que soy curandero, que soy rosacruz, que soy espiritista, usted ya sabe que soy santero, y que sé medio palo, todo esto en forma integral [...] le vuelvo a decir, tengo una atracción natural al esoterismo.

Don Juan B. nació en 1949, en Tekax, un pueblo ubicado a 112 kilómetros de la ciudad de Mérida, donde radica desde 2007. Estudió pedagogía, psicología, tiene una carrera trunca en literatura, cursó una maestría en educación, trabajó en la Universidad Pedagógica y ejerció el magisterio muchos años. Este hombre dice que siempre quiso ser médico, una carrera que no pudo cursar debido a las precarias condiciones económicas de su numerosa familia, de modo que su padre no pudo mantenerlo estudiando en la capital yucateca. Su infancia y adolescencia las vivió en un contexto bilingüe, razón por la cual habla maya sin dominarlo. Afirmo que se hizo curandero imitando a su abuela, quien sanaba con yerbas y sabía hacer otras cosas, cuestión que para Juan la colocaba en un nivel por encima del *hmen* (médico tradicional maya), es decir, del chamán.

Era una sabia. Aquí la gente les llama brujos, son esas personas que saben hacer mucho de cosas que no podemos explicar. Yo aquí en mi medio soy brujo, porque yo curo por hierbas, no para mis veci-

nos [en Mérida] que están en como... en otro contexto, yo me voy a mi pueblo [...] Yo me llamo curandero porque me dedico a curar enfermedades físicas y del alma, un poco por mi carrera de psicólogo, aunque no curo enfermedades esotéricas [es decir] las que son generadas por alguna energía negativa, como brujería, para eso te puedo canalizar a donde sé que te curan [...] Cuando vivía en Tekax lo canalizaba con un amigo que era *hmen* y así lo ayudaba.<sup>4</sup>

Juan B., como una vasta mayoría de mis dialogantes y entrevistados, cree en los espíritus y en la posibilidad de entablar comunicación con ellos recurriendo a los médiums. Esta creencia surgió en él durante la infancia, gracias a su tía abuela, quien lo llevaba a un centro espiritista en Tekax, y agrega que en Yucatán hay muchos. De acuerdo con su visión sobre el espiritismo, es importante partir de un orden. A los espiritistas les asigna el sinónimo de brujo: “Para que nos entendamos, porque es brujo, no hay de otra”. El camino que pueden tomar es bueno y malo o ambos.

Al bueno lo vamos a llamar *hmen* y a los malos *pulya*.<sup>5</sup> Estamos hablando de espiritistas. En Yucatán hay de todo y de acuerdo a mi experiencia necesitamos diez *hmen* para combatir a un *pulya*. Al *hmen* lo puedes encontrar casi en cualquier lado, mientras que los *pulya* trabajan más en el anonimato y siempre trabajan fuera de su población de residencia. Trabajan con mucha energía de aire y la gente busca protegerse de ellos.

Asegura que su abuela materna tenía un centro espiritista que se llamaba Fe, Esperanza y Caridad, “había mucha gente que la buscaba [...] curaba con bueno y curaba con malo, muy famosa

<sup>4</sup> Entrevista a Juan B., Mérida, Yucatán, 10 de marzo de 2010.

<sup>5</sup> De acuerdo con el *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*: “Los mayas prehispánicos denominaban con el nombre genérico de *ah pul yaah* al hechicero causante de enfermedades. Reconocían gran número de ellos y se les distinguía de acuerdo con el tipo de enfermedad que acostumbraban echar”. “En Quintana Roo [por ejemplo] se dice que el conocimiento que éste posee proviene de un pacto que hace con el diablo, *cizin*, quien le otorga poderes sobrenaturales a cambio de su alma” (2012).

[en el pueblo] por ser casadora y descasadora”. Su abuela usaba el término específico de espiritista para describir lo que practicaba. El centro sin embargo, “lo manejaba un señor Iván, de barba, alto, impresionaba verlo por su tamaño y aspecto, él no sé si nació ahí, yo lo conocí de niño pero me acuerdo de él”.

Su tía abuela, en contra de la voluntad de la madre de Juan, lo llevaba al centro porque quería que aprendiera a hacer espiritismo. Juan define al espiritista como “aquella persona que puede incorporar espíritus, es decir, ser médium”, sin embargo, él se considera espiritista “por la creencia y la asistencia a los templos”, no por el don de la mediumnidad. Califica su primera experiencia de incorporación como accidental, ya que sin saberlo, un día leía en voz alta una invocación que vio como una simple lectura: “Me mareé y me caí, no me acuerdo de lo demás, me llevaron al centro, supuestamente me santiguaron, me limpiaron y al mismo tiempo me costuraron el cerebro por orden de mi mamá porque ella no quería que yo hiciera eso”.

Para él, el don de la mediumnidad fue una suerte efímera en su vida. No buscó desarrollarla porque después de que le “costuraron el cerebro, la perdió”. Y actualmente con más razón, pues al ser una persona mayor queda imposibilitado, ya que incorporar espíritus implica —según me señala— un gran desgaste físico. Los médiums normalmente incorporan espíritus de familiares o de personas que conocieron y que están ahí para proteger y ayudar. A partir de su experiencia, agrega que en Yucatán “los espiritistas cuando muere un chamán o brujo famosos se lo pe-le-an, al espíritu se lo pelean, empiezan a llamarlo y le dicen ‘ven a acá, yo te voy a atender’, le empiezan a hacer ofrendas”. A diferencia del palo cubano (palo monte, en el que se trabaja con los espíritus de muertos), aquí “no voy a agarrar ningún hueso de esas personas. Aquí más bien se maneja una piedra que se llama *sastún* que significa ‘piedra clara’”. Asegura que normalmente se usan “de uno a dos, máximo tres [pues] para nosotros los yucatecos y en especial los que trabajamos el esoterismo espiritual 3, 7 o 9 son los números cabalísticos de los mayas, se lo puedo comprobar científicamente en las pirámides. Todo es múltiplo de 3, 7, 9”.

Esa piedra, utilizada además como protección, asegura que no es otra cosa que un cuarzo: “Y yo tipo [estilo] santería le pongo a mi piedra adivinatoria esto, el poder del espíritu fulano de tal, tiro cartas y lo mezclo para curar, de ahí viene mi afán”. Los “*h'menes* usan cuarzo y ellos saben que es un multiplicador de energía [...] es una piedra adivinadora, es la que te dice no vayas por ese camino x o y”. Sólo que Juan no es *hmen* y no posee en sentido estricto un *sastún*, pues éste es un objeto ritual propio de un especialista reconocido entre comunidades mayas. De acuerdo con el antropólogo Mario Ruz: “Un hombre únicamente podrá adueñarse de la piedra ‘cuando es su destino’ ” (2000, 107). O bien, existen otras comunidades “en las que se piensa que son los aluxes, enanitos propios de la cosmovisión maya y sucesores de las antiguas deidades de barro, quienes proporcionan a los especialistas en medicina los cristales, orientándolos para localizarlos en la vecindad de las ruinas prehispánicas previo consentimiento de la deidad llamada X-Kikicán” (107-108). Pero más allá de las formas de obtención de la piedra, hay que destacar que el *sastún*, en su forma tradicional, es usado para “mirar dentro del cristal [...] el mal viento que enferma a los hombres” (108).

Por su parte, sobre esta piedra de luz —como Juan B. la llama— y su uso en la época colonial, el historiador Juan Carrillo, señala que “era un vehículo de interacción entre las deidades y aquellas personas que interpretaban los signos etéreos, ya sea para identificar las enfermedades o para pronosticar el destino del enfermo sometido al ritual” (2010, 178), pero también, continúa el autor, era el vehículo por medio del cual era posible entablar comunicación con las deidades y saber “su reciprocidad hacia los hombres y [...] su plena concordia o enojo” (180).

Juan posee sus cuarzos y según él, al estilo *hmen* los usa para curar, salvo que en lugar de mirar dentro del cristal a la usanza de la supuesta tradición, lo mantiene como vehículo de comunicación con un espíritu. Su utilidad radica en su cualidad intrínseca de “multiplicador de energía” que complementa con su amplio conocimiento en hierbas. No es fortuita su incursión en la cristaloterapia, la cual se ha difundido en muchos de los

circuitos neoesotéricos vinculados a la salud como una forma de medicina alternativa que se basa en el uso de cristales para equilibrar el estado energético de una persona. Conoció esta técnica durante la década de 1990, gracias a una mujer radicada en Mérida, quien además le enseñó la digitopuntura (técnica de curación basada en la acupuntura) y la reflexología (técnica de curación aplicada sobre zonas reflejas del pie). “Todo esto —continúa— lo aplico en el aspecto esotérico, llámese santería, llámese espiritismo, llámese lo que sea y sigo en lo mismo, que es curar. Mi fin es curar”.

Juan antes que nada se define curandero y la matriz dominante de su interpretación está vinculada, además del espiritismo, a la cosmovisión asociada a los médicos tradicionales mayas, pues durante quince años fue ayudante de un *hmen*. Esta ayuda la desempeñaba en el marco de tres ceremonias: para calmar la tierra, pedir lluvia y darle gracias al Dios por la cosecha lograda. Ceremonias que implican, entre muchas otras cosas, rezos y el sacrificio de un pavo, aunque aquí “[la diferencia de la santería] la sangre no es de interés”.

La comunicación con las entidades espirituales y el manejo de energía y uso de hierbas para curar han sido ejes fundamentales en esta madeja espiritual de sus prácticas y creencias. A pesar de que su madre rechazaba que él asistiera a los templos, asegura que nunca dejó de hacerlo y aunque frecuenta varios, tiene especial inclinación por uno compuesto de trece mujeres a las que llama shamanas y “todas pasan muerto, todas”, es decir, incorporan espíritus (aunque utiliza el término “pasar muerto”, que proviene de la santería). Su interés por este templo se debe a que en él: “Llegan a mí [se le manifiestan] los famosos aluxes”. Juan dice tener tres aluxes protectores a los que les da de comer cada martes o viernes porque son los días en los cuales “los espiritistas creemos que las cosas pasan”. Recurriendo a los médiums él pudo comunicarse con estas entidades y otros espíritus, eso es lo que “me llama, me atrae, siempre les pido el don de la curación y la salud”.

En la década de 1980 conoció a una persona de fuera, es decir, no yucateco, que lo introdujo al mundo de los rosacruces,

donde permaneció cuatro años. Asegura que en Mérida hubo una “especie de convención para llamar adeptos”. El evento se llevó a cabo en un hotel del centro, logró reunir aproximadamente a cien personas, con una cuota económica de por medio; ahí se enganchó. La imagen de sí mismo, según me describe, es la de una persona que no se conforma con la información y enseñanza que otros le dan, investiga siempre por su cuenta. Fue así que practicó un tiempo esta doctrina y al mismo tiempo logró desarrollarse: “Toda esta evolución la vio mi amigo *hmen* [...] Cuando empiezo a ser rosacruz él es testigo de lo que yo podía hacer y sabía el poder que estaba desarrollando... no quise avanzar porque me asusté y simplemente me retiré”.<sup>6</sup>

#### La santería en sinergia espiritual

Por medio de su mujer, en 2006 conoció a un santero que eventualmente se convirtió en su padrino. A partir de este primer contacto, como regularmente sucede, los oráculos de la santería ejercieron gran atracción en Juan. Esta cuestión motivó su interés para seguir tratando a aquel hombre, con quien empezó a intercambiar información y además de quien dice sentirse agradecido por los libros que le prestó y Juan devoró.

En este proceso, su futuro padrino un día le dijo: “Tú con la santería vas a ser un chingón curando”. Juan, atraído por ese pronóstico, aceptó irse a Cuba para iniciarse en esta nueva práctica. Reitera que a pesar de que pasaban mucho tiempo juntos, su padrino nunca le ofreció registrarlo, sin embargo, siempre se tomaba su tiempo para “explicarle todo”. De esta forma, Juan comenzó a llevarle clientes “para que los curara y los ayudara, porque nuestros sistemas son distintos”.

A casi un año de haber conocido a su padrino emprendió su viaje a Cuba para la iniciación. Ahí “le hablaron de sus dones [...] había personas que me decían cosas muy reales de lo que me ha tocado vivir [...] y cosas que se auguraban buenas para mí, y eso me llama la atención”. Durante el ritual de adivina-

<sup>6</sup> Entrevista a Juan B., Mérida, Yucatán, 2 de marzo de 2012.

ción mediante el cual se sabe qué orisha será el guía principal del iniciado, se pensó por un momento que sería Oyá o Yemayá pero “que cae [...] Changó señores [...] casi lloro de la emoción y eso me emociona porque me identifico mucho con él, de la vida desordenada de Changó yo tengo mucho”.<sup>7</sup>

La presencia de sus aluxes también se confirmó en una de las misas espirituales que normalmente se efectúan antes de la coronación de santo y en donde los médiums determinan el cuadro espiritual, es decir, la corte de espíritus que acompañan al recién nacido. En estas misas se le indicó que varios de los espíritus correspondían a religiosos que le ayudaban en esta vida, por lo tanto, lo aconsejable era acudir a la iglesia a rezarles y agradecerles. Juan cree en el espiritismo pero no en todos los espiritistas. Él ha desarrollado su propia estrategia para saber “cuándo sí y cuándo no” está frente a un médium de verdad. Su experiencia con el espiritismo —que normalmente va de la mano con la santería cubana— no fue ningún detonante, pues a pesar de algunos aciertos, “no pasaron su prueba”, la cual consiste en contestarle correctamente una pregunta —siempre la misma— que él considera prueba irrefutable, pues se piensa que un verdadero espíritu sabe todo sobre uno.

En contraste, lo que respecta al uso de las hierbas, mancias y los ebó (sacrificio) de curación (procedimientos derivados de las consultas para regularizar la situación de los consultantes) es lo que mantiene a la santería como una parte complementaria de su práctica de curación. Su conocimiento sobre las plantas y hierbas fue reconocido —según afirma— por los santeros de Cuba: “De los omieros (preparado especial de hierbas) de mis ebós, sólo una sola hoja no supe reconocer. Las conocía todas”. No en vano le dijeron que seguramente tenía camino de Osain (orisha dueño de las hierbas). De hecho “me tienen dicho que yo debo ser babalawo porque éste tiene que tener Osain”.

A esta razón atribuye el primer distanciamiento con su padrino, ya que la jerarquía de babalawo es vista normalmente como la más alta en la santería y su padrino no gozaba de ella.

<sup>7</sup> Entrevista a Juan B., Mérida, Yucatán, 2 de marzo de 2012.

Además, en el itá (un mapa de vida personal que se da en la ceremonia de iniciación) de Juan su destino marcaba que desbancaría a su padrino. En ese momento sintió que éste lo hizo a un lado: “Yo esperaba algo que no se dio, él me ofrece ‘yo te voy a enseñar’ [...] y yo le creo, porque buscaba quien me enseñara, pero en mi famoso itá [...] dice que voy a ser mejor que mi padrino y mi padrino enseguida lo resintió y me fue relegando y no me enseñó nada. Nunca me dejó que yo conociera a otros [santeros]. Me alejé de él”.<sup>8</sup> Este distanciamiento afectó su interés en la santería a pesar de considerarla “una experiencia extraordinaria de la que *no me arrepiento*”.

Cuando termina de narrar su historia me pide que le dé la mano: “¿Sabe?, yo también leo la mano y puedo decirle que usted tiene manos de bruja ¿sabía? Le auguro una vida muy longeva”. También lee las cartas, para lo cual, “le pongo un toque de psicología”. Lo que quiere decir es que aplica a la cartomancia las pruebas que realizaba en su carrera “para leer personalidades y temperamentos”.

Su práctica y su lenguaje se nutren de la afición a leer tratados de magia, astrología, clásicos de la santería, libros esotéricos, astrología, *El libro de los médiums* y *El libro de los espíritus* de Allan Kardec, *El alquimista* y *El peregrino* de Paulo Coelho, y todo lo esotérico que tenga que ver, según dice, con la curación. Libros que compra “en donde caiga y haya”. El acceso a estos temas se vincula a una vasta producción editorial que forma parte de una industria cultural más amplia (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Juárez Huet 2013). Se trata de una literatura vinculada al campo de la sanación y la salud alternativa al estilo hágalo usted mismo.

### Chari en la tríada palo, santería y espiritismo

La yucateca Reina del Rosario Sierra, de sobrenombre Chari, nacida en 1956 y practicante de la santería y el palo monte, recuerda muy bien a Rita, la Negra, una señora entrada en edad que era espiritista y curaba. Vivía en un casa de madera cerca de la

<sup>8</sup> En la santería es común la ruptura entre padrinos y ahijados.

estación de camiones Mérida-Progreso: “Tenía el pelo así, rizado, se me hacía muy negra y yo no me explicaba por qué era tan negra, no podía entenderlo, yo era una niña, tenía seis años, mi mamá decía que era beliceña y que era buenísima [espiritista]”.

Chari y su hermana Conchi evocan en su historia a una figura central: su bisabuela Gumercinda, a la que todos llamaban la Chichí Gum,<sup>9</sup> también beliceña, que “ya vieja escapó de la casa en la que trabajaba y se vino con sus tres hijos a Yucatán”. Se instaló en Progreso, no sabía leer ni escribir pero sí curar. Su nuera —la abuela materna de estas hermanas— era quien la asistía en sus trabajos espirituales y de curación. El don de la Chichí Gum lo heredaron dos de sus bisnietas y sólo Chari lo desarrolló. Su abuela tendría hoy, en 2015, 83 años, por lo que probablemente, la Chichí Gum llegó a Yucatán finales del siglo XIX o principios del XX.

Estas dos beliceñas, la Chichí Gum y Rita, la Negra, “trabajaban juntas, hacían cadena, hacían sesión espiritista”. Durante años, cuentan Chari y Conchi, curaron a mucha gente en Progreso, donde, como en el resto de la Península, el espiritismo se practicaba fuera de las élites del siglo XIX, asiduas a la filosofía espírita, al igual que en diversas partes de México y del mundo (Cervera 2004; Leyva 2005). Chari recuerda “desde que tiene uso de razón [que] en Progreso había mucha gente que curaba”. Hace más de cincuenta años lo observaba: “Mi abuelita trabajaba con unas señoras que le servían de oradoras a otras señoras que incorporaban [médiums]. Estas señoras curaban martes y viernes, nunca entendí, porque era una tradición que ellas mismas se hacían, yo no entiendo eso, porque mi abuela curaba cualquier día que la fueran a ver. Ponia sus manos en la mesa, se incorporaba y describía lugares y personas”. Su memoria también guardó el recuerdo “de una viejita espiritista mestiza [...] y era muy buena”. En la segunda mitad de la década de 1960 también “había un templo [espiritista], con el triángulo ése [el ojo avizor de Elías]”, sello característico de los templos trinitarios marianos. Ahí “había personas que pasaban muerto, pero luego salieron

<sup>9</sup> *Chichí* es una palabra maya que significa abuela.

con que era Agustín Lara y Pedro Infante [los espíritus que bajaban] así que mejor nos fuimos [en señal de incredulidad].<sup>10</sup>

Conchi, apenas cuatro años menor que Chari, desde niña había mostrado sus cualidades de médium. En su experiencia, parece menos complicado identificar el origen del don de la mediumnidad —frecuentemente descubierto por el mensaje de un agente divino, por un sueño, por herencia, por una marca corporal o por una posesión súbita— que el asunto de dominarlo. Tal como lo muestran los casos de los médiums en muchas partes de América, la experiencia de lidiar con espíritus que invaden el cuerpo —llamado también “materia” o “caballo”— implica un gran conflicto. Goodman, por ejemplo, para varios de los casos de posesión que estudió, incluyendo una comunidad en Yucatán, expone cómo este conflicto tiene lugar entre los espíritus y el dueño del cuerpo que quieren poseer; los síntomas que se manifiestan son mareos, temblor en el cuerpo, pérdida de conciencia, entre otros (1988, 3). El caso de Chari no es excepcional y por esta razón sirve para ejemplificar el proceso:

Yo comencé con mis problemas, sentía que se me bajaba la presión, tenía mareos, me acostaban hasta tres horas... quedaba postrada [inconsciente] pero no sabía qué me estaba pasando, y eran los espíritus que se me metían... cuando yo me vi mala, tenía entonces veintisiete [...] hablaba varios idiomas, bailaba de todo, bailaba sobre los dedos gordos así, como bailarina, me dijeron que estaba loca, hasta el psiquiátrico fui a dar. Luego, en la clínica Mérida, estuve ocho días [debido a dolores de cabeza insoportables]. Cuando me entraba aquello [los espíritus] aventaba hasta ocho hombres, de todo me entraba, espíritus buenos y malos. Me iban a quitar a mis hijos. Me hicieron hasta un exorcismo [...] como en la película. [Lo llevó a cabo] un padre de Mérida, era un hombre pulcro, porque sólo los pulcros pueden hacerlo [Fue] en Progreso, que no había padre, me lo hicieron en casa de mi suegra, me echaban el agua bendita y sacaba humo de mi cuerpo, mi hermana y mi abuelita decían que en ese estado, yo decía: “Somos muchos no van a poder conmigo”. Pero con el exorcismo no quedé bien.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Conversación con Concepción, La Habana, Cuba, 19 de marzo de 2013.

<sup>11</sup> Entrevista a Chari, Progreso, Yucatán, 25 de agosto de 2008.

Aunque desde los dieciséis años Chari comenzó con esta situación que llama “problemas”, fue hasta los veintisiete, en 1985, cuando la situación la llevó a recurrir a varios especialistas de la medicina oficial y otros alternativos para que pudieran aliviarla. Ante sus síntomas físicos, padecidos de manera intensa y dramática, la primera opción para su familia fue acudir a una espiritista:

Me hicieron muchas obras, con vísceras de paloma. Me hicieron limpias... en la última curación se me hizo una comida a la orilla del mar, se puso de todo en la arena, se hizo un rosario [...] Me vistieron como el sagrado corazón de Jesús. Me metieron a un bote lleno de flores en un primero de noviembre y me llevaron al mar... mientras me rezaban, la ropa la tenía que llevar a la iglesia del santo Niño de Atocha acá en Mérida [...] Entré de rodillas hasta el pie del santo [...] se tuvieron que hacer obras porque mi marido me quería sacar de la casa y no quería saber nada de mí.

Durante su trayectoria de búsqueda la llevaron después con otro espiritista, esta vez de Chixchulub pueblo (que hoy pertenece a la zona metropolitana de Mérida), a quien Chari clasifica dentro de los “espiritistas normales”:

O sea los que pasan espíritus, que te curan [...] Me llevaron para ver si en verdad yo pasaba muerto. Mucho antes de la santería, yo recorrí muchos lugares, era tanto lo que me postraban [los espíritus] que yo no quería, tenía miedo de que el espíritu se quedara en mi cuerpo... Este señor de Chixchulub era viejito, vivía en casita de paja, hablaba maya, español y era médium [...] Me clavó unos espinos para ver si estaba yo postrada, digamos pasando muerto, si el espíritu estaba en mí o me hacía yo [es decir, si estaba fingiendo] para ver si era mediumnidad o no, y me clavó espinas.

Pero Chari, a pesar de estas obras, no lograba resolver. Su madre llevó a otro señor a su casa, otro espiritista, “no sé de dónde lo trajo mi mamá, porque yo ahí caí enferma, era un mestizo<sup>12</sup> y me enterró un pollo en el centro del patio y amarró

<sup>12</sup> En Yucatán se le llama mestizo a la persona que por su vestimenta y fenotipo se le asigna la categoría de maya.

las cuatro esquinas para que no entrara brujería en la casa”. En 1990, luego de haberse “ganado un dinerito”, se fue a Veracruz. En Acayucan conoció a una espiritista “muy buena que vino a curar mi casa, porque la querida de mi esposo era la que me estaba echando brujazos”. Pero la brujería no parecía ser la causa principal de sus padecimientos, a decir de los resultados fallidos, pues persistieron aquellos síntomas que la orillaron a buscar la ayuda de estos especialistas. Felicita, su abuela meridana, ya le había dicho que “su circunstancia” se debía a que “tenía abierto el cerebro”.

#### Juntos pero no revueltos

Finalmente, a principios de la década de 1990, Chari conoció el mundo de la santería gracias los primeros mexicanos practicantes en Yucatán de esta religión y originarios de la Ciudad de México. El primero en atenderla fue Eugenio Motta. Ella asegura que cuando él la vio incorporar a su espíritu le dijo: “¿Sabes qué?, yo no puedo ayudarte, tú tienes que trabajar el muerto<sup>13</sup> y desarrollarte”. Entonces acudió con Josué, espiritista y palero (practicante de palo monte). Él dedicó varias sesiones a investigar el origen los síntomas que, en palabras de Chari, “la prostraban”. Finalmente ofreció como solución hacer un “pacto con el muerto”, el cual en la religión de palo monte se conoce como rayamiento o rayarse en la prenda. Sin embargo, el precio que Josué solicitaba por la ceremonia —veinticinco mil pesos a principios de la década de 1990— era muy elevado para Chari. A pesar de que este hombre “tenía un muerto muy bueno, muy bueno”, decidió buscar la solución en otro sitio. En 1996 conoció a Nidia H. —recordemos que es una de las santeras yucatecas de la primera generación—, quien le hizo obras, le montó su bóveda espiritual<sup>14</sup> y después la llevó a Cuba para su rayamiento. En

<sup>13</sup> Tanto en el palo monte como en el espiritismo se les da asistencia a los muertos de diversas maneras. Significan un centro de devoción fundamental en estas prácticas.

<sup>14</sup> Para el espiritismo que —junto con la santería— proviene de Cuba, la bóveda espiritual es un espacio devocional destinado a los muertos.

1997, Chari tenía que desembolsar 85 dólares para tener derecho a su padrino cubano de rayamiento y pagar el boleto de avión de Nidia, pues fue ella quien estableció el contacto. La suma total era más accesible en comparación con la tarifa de Josué.

Su experiencia en Cuba con un mundo del que aún no sabía mucho la describe de la siguiente manera: “Yo pasaba cualquier espíritu, mi abuela, mi abuelo, cualquier espíritu que quería decir algo. Cuando llegué a mi rayamiento me fui sin saber nada de palo, yo tenía miedo [...] llamé a mis protectores, les decía: ‘si esto es bueno estén conmigo, que no vaya a ser malo’”. Asegura que gracias al rayamiento pudo tomar “más control [pues] los espíritus me tomaban en la calle, trabajando... Es difícil acostumbrarse a desarrollar [tener control, domesticar] Llegué a estar hasta cinco horas postrada y no se quería ir el espíritu, fue gracias al rayamiento que pude tomar más control. El pacto con el muerto me ayudó”. Poco tiempo después, Chari decidió hacerse santo, como popularmente se le conoce a la iniciación en la santería. Volvió a Cuba y asegura que en la experiencia “con el santo me sentí bien, hice una promesa [...] hasta pedí prestados veinte mil pesos para irme, ahí fue en donde por primera vez algo pasó... me ha dado mucha fuerza para salir adelante. En la santería encontré salud por fin, yo me sentía bien, es que como yo no aceptaba desarrollar, me postraba”.

Y aunque ella ya sabía de limpiezas espirituales y contaba con sus espíritus protectores, es decir, espíritus que a lo largo de su trayectoria descubrió e identificó, fue dentro del marco interpretativo de la santería y el palo monte que pudo desarrollar su mediumnidad, es decir, logró domesticar a los espíritus que la montaban y con ello poner remedio a los padecimientos que veía como problemas, los cuales la condujeron por varios caminos. Fue también en este recorrido que conoció a un cubano con el que contrajo matrimonio. Vivió en Progreso con ella pero después él emigró a Miami. Con este hombre aprendió a trabajar el palo monte durante dos años ininterrumpidos. Chari cuenta que el muerto de su ex marido le enseñó mucho<sup>15</sup> y fue durante

<sup>15</sup> Entrevista a Chari, Progreso, Yucatán, febrero de 2012.

este periodo que comenzó a “pasar a sus muertos africanos” (a través de la mediumnidad). Uno de ellos, “su negro”, como le llama a su muerto congo, es el que habita su prenda (receptáculo de metal) y con él trabaja para cosas fuertes. Por ejemplo, indica que:

Me ha pasado que hay personas que son devotas de la Santa Muerte y les trae problemas. Se quieren deshacer de sus cosas [parafernalia, efigies, etcétera] cuando hago el trabajo [La Santa Muerte] se presenta, tengo que luchar con ella, es cuando entra el negro y saca al personaje [del individuo al que atiende], hay que hacer nueve misas y entregar todo al cementerio, les hago rompimiento, los baño, los santiguo y les riego la cabeza.

Pero tiene también entre su corte de espíritus a otros seres de luz y a una gitana. De esta manera, en su praxis cotidiana, cura con el palo, en parte con la santería y con el espiritismo en su variante mexicana-yucateca y cubana, consulta mediante misas espirituales y lee cartas “según el entendimiento de su gitana” que —asegura—, “le dice las cosas y le indica qué hacer”. Santiagua, hace rompimientos y limpias. Después de todo, para Chari, la “religión yucateca”, como la llama, “tiene mucho que ver con Cuba”. Y con toda la naturalidad se adscribe como católica.

Chari fue también parte de la casa de santo del cubano N. Ifasegun —al que me referí en el primer capítulo—, asistió a los talleres de cultura yoruba y estuvo presente en muchas de las ceremonias tradicionalistas que se hicieron en esa casa, sin embargo, reitera que su santería es criolla, es decir cubana.

Viejos aliados: espiritismo y santería

Tanto en la historia de Juan como en la de Chari se observan algunas menciones comunes que nos pueden hablar de particularidades del subsuelo cultural y religioso de la Península. De manera particular me refiero a la cuestión del cerebro abierto: en cierta zona de la cabeza existe una apertura simbólica que permite la entrada de espíritus y denota el don de la mediumnidad.

Esta noción también la conocen los espiritistas de México, especialmente los espiritualistas trinitarios marianos. Por ejemplo Chari, después de ir a Catemaco —donde hay “puro charlatán”, de acuerdo con su opinión—, tomó camino hacia Minatitlán y ahí unos espiritualistas le pusieron un gallo abierto sobre la cabeza para cerrarle el cerebro. El *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana* señala que el término “cerebro abierto” es “propio de los terapeutas espiritualistas de la Península de Yucatán” (2012). Más que referirse a una zona de la cabeza, lo define como “un estado de hipersensibilidad al que llega un curandero cuando es poseído por el espíritu de otro terapeuta ya fallecido, quien funge así como maestro o consejero durante la terapia que el primero realiza” (2012). Se explica que esta condición es hereditaria, manifestándose en aquellas personas que poseen el don natural de curar. Por lo tanto, el estado de cerebro abierto es una condición de la técnica curativa de los médiums, utilizada por los espiritualistas, especialmente los trinitarios marianos” (2012). Cabe mencionar que no siempre existe una distinción precisa entre la praxis de los que se denominan espiritistas y de los que se denominan espiritualistas. El intercambio y el préstamo de términos y prácticas hace compleja la distinción, además, en la Península de Yucatán se suma la interrelación con la cosmología maya.

Chari hace una clara distinción entre tener el cerebro abierto respecto a una de las creencias más extendidas entre los mayas peninsulares y sus curanderos, es decir, tener abierta la mollera. La corona encefálica se considera uno de los dos puntos abiertos del cuerpo cuando nacemos, por lo tanto, “debe de tenerse cuidado extremo con estas partes porque a través de ellas el niño puede ser ‘ojeado’ [mal de ojo] o infectado por las personas que son contaminantes” (Quintal *et al.* 2013, 75). Tener el cerebro abierto, afirma Chari, es diferente “porque eso es tener una mediumnidad, hay quienes ven y oyen, otros pasan el espíritu”. En la medicina tradicional de la Península, el cuerpo humano —en términos simbólicos— no es considerado hermético, razón por la cual es susceptible de ser penetrado “a través de las coyun-

turas o ‘llaves’ [...] Los agentes de esta invasión son los ‘malos vientos’ (*k’aakas iik’o’ob*) que producen enfermedades y que deben ser expulsados mediante un ritual de curación” (87).

La técnica de santiguar —mencionada por Juan y Chari— forma parte de los procedimientos que ya se observaban en el espiritismo de la década de 1930. Asael T. Hansen, en su investigación sobre el espiritismo de aquella época, habla de la versión urbanizada —a partir del procedimiento en el que se “daban pases para expulsar el fluido magnético dañino”— de una ceremonia rural —registrada por Redfield y Villa— conocida como santiguar, la cual se utilizaba para expulsar a los vientos (Hansen y Bastarrachea 1984, 273). Según mis pesquisas etnográficas, en el presente siglo ya no se habla de fluido sino de energía y se agregó la oración a san Luis Beltrán.<sup>16</sup> La bula de canonización de este santo indica que san Luis Beltrán “poseía el don de las lenguas, la clarividencia, la profecía y los milagros”. Dos de sus principales atributos iconográficos son una copa de donde es expulsada una serpiente, símbolo del veneno del que una vez se libró, y un rifle con el que le dispararon pero cuyo cañón, al estallar, se transformó en una especie de cruz que no dio jamás en el blanco (“San Luis Beltrán” 2012).

Aún no sabemos con precisión a partir de qué momento se hizo presente el espiritualismo trinitario en Yucatán, sin embargo, en Mérida, de acuerdo con la investigación historiográfica

<sup>16</sup> Entre las versiones más populares se encuentra la siguiente: “Criatura de Dios yo te bendigo en el nombre de la Santísima Trinidad. Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Te bendigo poniendo como intercesora a la santísima virgen María, concebida sin mancha de pecado original. Virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Te bendigo invocando también como intercesores al glorioso patriarca san José, a san Roque, a san Sebastián, a santa Marta, a santa Gertrudis, a san Luis Beltrán y a todos los santos y santas del Cielo. Te bendigo venerando la gloriosísima encarnación de Nuestro Señor Jesucristo, su gloriosísimo nacimiento, su santísima pasión, su gloriosísima resurrección. Por tan grandes y santísimos misterios que creo y venero, suplico, Señor, a tu divina majestad, poniendo como intercesora a la santísima virgen María, nuestra abogada, que sanes a esta afligida criatura de esta enfermedad que padece y la libres de brujería y cualquier otro mal. Amén”.

fica de Ricardo Rodríguez (2015), su presencia se ubica a mediados del siglo xx. Lo que sí se puede aseverar es que su mezcla con las llamadas prácticas tradicionales mayas es anterior y se incorporó como parte de las técnicas de los curanderos mayas, como el popular *hmen* al que se refiere Juan. Aunque éstos se encuentran presentes en la ciudad desde hace varias décadas, resulta curioso que no hayan despertado el interés de los estudiosos sobre estas tradiciones en contextos urbanos de la Península. Uno de los pocos interesados fue Asael T. Hansen, quien llegó a Mérida en la década de 1930 con la intención de hacer una monografía de la ciudad. El tema de la medicina y la magia fue el que más lo sedujo. Clasificó las prácticas de magia como parte de la medicina informal y distinguió dos áreas dentro de esta última: la primera, como parte de las “formas tradicionales yucatecas de curación” y, una segunda, integrada a las “curaciones por medio del espiritismo, muy mezcladas en el área de Mérida a principios de los años 30” (Hansen y Bastarrachea 1984, 267). Loewe, uno de los raros autores que trabajó el tema en Yucatán, manifiesta su desconcierto porque el espiritismo es un tópico ignorado entre los estudiosos de la medicina tradicional peninsular. En Maxcanú, su comunidad de estudio, asegura que “casi desconocen a los *hmenes* o *chamanes*” descritos en los estudios clásicos de los años cincuenta y ochenta sobre Yucatán;<sup>17</sup> más bien la gente habla de curanderas conocidas como espiritistas las cuales alivian diversas enfermedades y “continúan algunas de las prácticas médicas mágicas de los *hmenes*”; de esta manera, leen las cartas, contrarrestan la brujería, santiguan, hacen cirugías invisibles y formulan recetas de yerbas, entre otras (Loewe 2003, 40).

En aquellos años, los espiritistas estaban presentes en los pueblos y en la ciudad, y hacían sinergia en la capital yucateca con las prácticas de la llamada medicina tradicional maya, la cual parte del principio de que la “enfermedad, sea por imprudencia y desatención del cuerpo, o por accidente, tiene una explicación cosmológica” (Quintal *et al.* 2013, 61).

<sup>17</sup> Las obras de los autores citados por Loewe son Redfield (1950; 1990), Villa Rojas (1980; 1987), Bartolomé (1978; 1988) y Hanks (1984).

Desde muy temprano, el espiritismo ha sido una opción alternativa al sistema de atención médica dominante en México; además, los espíritus con los que se trabaja en este medio están vinculados a indígenas prehispánicos (Ortiz y Lagarriga 2000; Hansen y Bastarrachea 1984; Loewe 2003) o curanderos locales ya fallecidos pero con cierta reputación que los legitima, como ocurre en el caso de don Mario en este mismo capítulo.

El espiritismo practicado en estratos sociales distantes de las cúpulas adonde llegó primero parece tener más arraigo de lo que se podría esperar. Las notas de prensa lo confirman, como el ejemplo sobre la hechicera Quintana que cité para abrir el capítulo tres. Vale la pena destacar dos datos relevantes respecto a esa nota y los hallazgos de Hansen. El primero de ellos es que el espiritismo y las prácticas curativas en la ciudad de aquella época al parecer eran practicadas sobre todo por mujeres. El segundo dato a destacar es que el espiritismo tenía menos adeptos y más consumidores que buscaban en sus técnicas un medio terapéutico o de curación. Sobre esta distinción entre la praxis religiosa y el consumo cultural volveré más adelante en este capítulo. Por el momento resalto un fragmento de la etnografía de Hansen en el que nos muestra, además, los elementos que hicieron posible articular las dos áreas que integran la medicina y magia en la ciudad:

Aun cuando el culto [espiritista] tiene un gran número de adeptos en Mérida, su número dista de ser una evaluación adecuada de su influencia. Por cada persona que se considera a sí mismo un espiritista y que ve el espiritismo como una institución religiosa, existen cientos de otros que la consideran únicamente como una técnica para relacionarse con lo sobrenatural. *Para ellos es únicamente un procedimiento para curar enfermedades, para localizar lo que se ha perdido o robado o para castigar a los enemigos personales.* Con el espiritismo es posible hacer cualquier cosa que se practique con otras clases de magia. Sus elementos constituyentes esenciales son: el concepto de flujo magnético que puede ser inducido a introducirse o a abandonar el cuerpo de las personas; el empleo profuso de flores en las ceremonias; la idea de que los espíritus de los muertos pueden

tomar posesión de los cuerpos de los vivos, los cuales pueden ser obligados a hacer lo bueno o lo malo (Hansen y Bastarrachea 1984, 268, las cursivas son mías).

Ronald Lowe, al retomar también la etnografía de Hansen en Mérida, subraya que en los años de 1930 “todavía se hablaba de flujos magnéticos, pero ya se les confundía con los malos vientos de los *hmenes*, y se veía la necesidad de quitárselos [...] Los espiritistas del siglo XIX no creían que hubiera malos flujos pero los del siglo XX sí” (Hansen citado en Lowe 1984, 43). Además, el espiritismo fue perdiendo su carácter filosófico y se fue adoptando y adaptando para otros usos. Para investigadores como Cervera (2004), Rugeley (2012), Loewe (2003) y Hansen y Bastarrachea (1984), el espiritismo “de la clase baja” en su contacto con las prácticas terapéuticas mayas fue resemantizándose al grado de que “por poco y perdía su identidad”. Con el paso del tiempo, este espiritismo, como lo muestran las historias de Chari y de Juan, se sigue reinterpretando en el diálogo de la praxis y de las creencias a partir de otros marcos, como el de la santería, intrínsecamente vinculada al palo y al espiritismo cubano.

En Cuba, esta doctrina traspasó los ámbitos de la élite y la incorporaron los practicantes de las religiones afrocubanas. Roberto Menéndez señala: “Nunca pudo imaginar Kardec, en sus orígenes como pedagogo de la escuela de Pestalozzi y lector de los enciclopedistas, que sus teorías derivaran en el Caribe en estos ritos donde se invoca la ‘comisión india’ y la ‘africana’ y en los que siempre resulta de excepcional poder algún congo, antiguo esclavo, que pone en lengua del poseído un ininteligible dialecto, mechado de palabras castizas” (2008).

El espiritismo cubano<sup>18</sup> llegó en la segunda mitad del siglo XIX a Yucatán por medio de cubanos instruidos. Menéndez menciona el caso del principense José Ramón Simoni, “liberal y masón, que abogó [...] por el fomento de los círculos espiritistas, en los que participaba su hija Amalia y que, durante los años de la guerra

<sup>18</sup> En Cuba tampoco se puede hablar de un solo tipo de espiritismo pues existen variantes regionales.

de 1868, emigrados en Mérida, Yucatán, llevaron hasta allí las prácticas mediúmnicas” (R. Menéndez 2008). Bojórquez Urzaiz documenta el caso de Amalia Simoni, quien fue profesora de la cátedra de canto del Conservatorio Yucateco, inaugurado en 1873. De acuerdo con este autor, durante su exilio en Yucatán, Amalia y su padre “se integraron a un círculo espírita” con el que mantuvieron contacto desde Estados Unidos, hacia donde emigraron poco tiempo después. Simoni era soprano y médium (2008, 26-38).

El espiritismo en realidad fue una doctrina de gran impacto en varios países del mundo por su carácter contestatario contra el catolicismo. Terry Rugeley señala que “cualquier discusión seria de las ideologías religiosas disidentes del siglo XIX comienza con el espiritismo” (2012, 281). En nuestro país, esta doctrina tuvo tal impacto que a mediados del siglo XIX —nos señala el mismo autor— “México ocupaba el quinto lugar mundial en cuanto al número de periódicos espiritistas; únicamente lo sobrepasaban Estados Unidos (con 7), Francia (6), España (5) e Inglaterra (5)” (283). Su presencia abarcaba varias de las principales ciudades del país. Respecto a la Península de Yucatán, los círculos espiritistas podían encontrarse, de acuerdo con Rugeley, en “Campeche, Valladolid, Progreso, Izamal, Temax, Acanceh y Carmen” (283). A pesar del declive que sufrió entre las élites urbanas después de la década de 1870, el espiritismo, junto con otras creencias alternativas al catolicismo, no muere. Rugeley afirma que en 1920 “hizo un retorno sensacional en la forma de la teosofía [que también] compartía virtualmente todas las doctrinas espiritistas” (288-289).

Las trayectorias y praxis de Chari y de Juan nos muestran que no existe un solo espiritismo o una sola tradición maya, sino variantes de ambos y de sus entrecruzamientos. En su versión contemporánea, como mostré, el espiritismo en la Península se ha alimentado de otras circulaciones del siglo XX. Podría uno preguntarse si este mismo espiritismo no es quizá el que ha hecho germinar algunas de las religiones evangélicas tan difundidas en la Península. Estas prácticas, que según las predicciones de Han-

sen y Bastarrachea desaparecerían con el tiempo, una vez que la modernidad penetrara con mayor amplitud, hoy se adaptan a ella, se renuevan y se mantienen.

### Mario, el brujo blanco

En contraste con los usos y significados que Juan y Chari confieren a la santería en su praxis complementaria cotidiana, Mario nos muestra que en estos procesos de sinergia la santería puede quedar al margen, es decir, en este caso sus elementos quedan subordinados al marco interpretativo de la neomagia. Él nació en Mérida en 1945 y actualmente, en esta ciudad, es dueño de un centro de magia que anuncia por medio de publicidad en la calle y en internet. En mi caso, supe de su existencia utilizando esta red informática, donde anuncia “trabajos con magia blanca, roja, negra africana”. Es devoto de la Santa Muerte y se define como brujo blanco porque “domino todo el arte, curo, así como quito, pongo” y es igualmente espiritista y católico pero “fuera de la Iglesia”. Sus dones los trae de nacimiento gracias a sus abuelos —todos originarios de Mérida— y con ellos realiza sus trabajos. Lee las cartas españolas pero, como sucede con Chari y a menudo con los espiritistas, son los espíritus los que definen los consejos y la dirección de las obras que realiza para resolver las dificultades de sus clientes. En los últimos treinta años ha incorporado entre sus guías espirituales a un chino, pero el resto son yucatecos que, asegura, fueron brujos, varios de ellos mayas legendarios como “Maruchita May que fue espiritista y bruja negra”, la misma que evocan los curanderos con los que trabajó Ruth Gubler (1996) en la zona Puuc de la Península. Hansen también habla de María May como una magnífica yerbatera que “para hacerlo llegó a matar a su propia madre”, y menciona que ya desde los años de 1930 era un espíritu que realizaba por igual maldades o “magníficas curaciones”; además, sólo hablaba “en lengua maya” (Hansen y Bastarrachea 1984, 286). Algunos de los espíritus de don Mario no son de Mérida, como Jacinto Lee, quien “es de pueblo, de Camino Real [Campeche], el otro es de Halachó.

Fue por ellos que aprendí a leer las cartas, el tarot y a curar con hierbas. Tengo otro que llamo ‘arcano’, es un señor que viene y me da su poder, ya es difunto, lo que hago es darle ofrendas”.<sup>19</sup> Don Mario también estudia las técnicas que aplica en libros de “pura magia negra y blanca” que compra desde joven. Asegura que entre sus clientes hay “gente del extranjero” además de la región y la ciudad de Mérida: “Vienen acá para hacerse limpias, baños y trabajar a la distancia. Vienen a curarse, a vengarse, a separar una mujer, o separar a un marido, a atraer a su marido, para quitarse un daño. El 90% viene [por] odio-rencor, el 50% es [por] amor y [por] la salud, un 30-35% o son por [atender a sus] niños o son personas mayores”.<sup>20</sup>

#### Santería: magia africana “más brutal”

Don Mario me señala que no es la magia de acá, es decir de Yucatán, la que utiliza para ciertos trabajos ya que es “más alta y más suave”. Es por eso que usa lo que él llama la magia africana:

Estamos hablando de rituales, en un cementerio, en una iglesia caída, una iglesia abandonada, donde llamamos a los espíritus [...] hacemos los signos cabalísticos y ponemos las velas, veladoras, invocación total y el ritual adentro. Es lo que muchos no lo entienden [...] quieren hacer sólo un ritual o sólo quieren hacer lo que leen en un libro, el libro nunca te va a decir [...] la magia africana es más brutal, es más los hechos de sangre [...] Es magia africana, ¿por qué? Porque es la que ya tenemos completamente conocida, vamos a hablar de santería de Cuba, aquí tengo agarrado a su muñeco, aquí lo tengo jodido para que no me chingue, porque si no ya me mataría tres veces.<sup>21</sup>

Don Mario considera que la santería es la magia africana, pues es la referencia más familiar que tiene sobre una práctica de este tipo. Parte de su “brutalidad y fuerza [es] puro hecho de sangre”, refiriéndose a los sacrificios de animales de varios de sus

<sup>19</sup> Entrevista a don Mario M., Mérida, Yucatán, 25 de noviembre de 2011.

<sup>20</sup> Entrevista a don Mario M., Mérida, Yucatán, 25 de noviembre de 2011.

<sup>21</sup> Entrevista a don Mario M., Mérida, Yucatán, 9 de julio de 2011.

rituales a los que llama “brujería negra”; a diferencia de lo que denomina magia, en su caso, una categoría de “la maya popular, la combinada”. Por tal motivo, sus trabajos no son costosos, además, debido a su oficio, él se arriesga a perder años de vida y salud para ayudar a otros: “Yo soy cargador [que absorbe las energías de otros] y tengo que quitarlo después, ¿qué es lo que nos pasa a nosotros? Nos enfermamos si no nos descargamos y ahí se dejan años de vida”. A pesar de ello, su oficio, considerando la complementariedad que emplea, es redituable en lo económico y en lo simbólico (efectividad). Como analogía de esta sinergia me comenta: “Antiguamente no le ponías mucho cemento a las construcciones, no tardaba mucho y se derrumbaba, ahora utilizamos más cemento entonces ya se conservan más las cosas”. A lo que define como magia maya, eventualmente le ha incorporado la santería, desde su versión muy personal. Esta combinación comenzó con una clienta que tuvo un amante cubano y santero. Cuando ella terminó con él, supuestamente la mujer recibió amenazas y recurrió a don Mario. En casa de ella, el santero cubano tenía todos sus santos, es decir, los fundamentos materiales que los representan y que se obtienen luego de las iniciaciones. Don Mario asegura que con ayuda de la mujer enojada los sacó de ahí y “yo los trabajé para que me sirvan a mí ahora”. Desde su perspectiva, estos objetos son ahora, luego de ciertos rituales, herramientas complementarias de su trabajo de magia personal.

A sus consultantes, normalmente les menciona cuál es el método más indicado a seguir de acuerdo con lo que se deba resolver, o bien, con base en el interés del cliente. Ninguno ha sido santero pero varios han hecho referencia a la santería.

El caso de don Mario contrasta con el de Juan y Rosario, pues a pesar de su complementariedad, no estamos frente a un iniciado sino más bien frente a un consumidor-mediador (un bróker) que resemantiza la santería como una herramienta poderosa y nos revela hasta dónde la santería y sus elementos pueden circular de manera bastante independiente de su matriz de origen y sentido.

## Falokun. El babalawo “acusado” de esotérico

Falokun F. es un babalawo estadounidense iniciado a fines de los años de 1980 en la ciudad de Ode Remo, Nigeria. Es músico de jazz y abogado de profesión. Ha escrito varios libros sobre temas vinculados a la praxis religiosa yoruba y tiene un centro virtual de estudios en la materia en donde da cursos en línea, con una página web desde hace casi veinte años. Cuando lo entrevisté, radicaba en la Ciudad de México, donde inició a varios nacionales e impartía talleres sobre distintos aspectos de la religión yoruba. Estaba familiarizado con la tradición orisha en su variante cubana y la polémica que existe en Estados Unidos entre afroamericanos y cubanos sobre la misma, pues su esposa había sido, según afirma, la primera afroamericana iniciada en California a finales de los años de 1980, una de las razones por la que prefirió irse a Nigeria en lugar de Cuba. Llegó a México en los años 2000 y radicó en el país cerca de diez años.

## Pasando ashé y desbloqueando chakras

Recordemos que cada iniciado en la santería es hijo simbólico de un orisha coronado en la cabeza durante la iniciación. Este ritual marca un nacimiento simbólico en el que se lleva a cabo la “imposición del aché” (L. Menéndez 2002, 121). A menudo se escucha entre los iniciados en la tradición orisha que el ashé es una porción del poder del creador Olodumare, una fuerza positiva que circula y se transmite en las ceremonias religiosas dentro de la tradición orisha en todas sus variantes. Recibir ashé significa recibir la gracia, la bendición y la fuerza de los orishas. En palabras de Falokun, “el ashé es la alineación perfecta con el ser interior y el yo superior”.<sup>22</sup>

Es por eso que para este babalawo, “la iniciación [en esta religión] no consiste en que te den algo de afuera hacia adentro [...] sino abrir algo dentro de ti hacia fuera. En la iniciación no se te puede dar algo con lo cual tú no hayas ya nacido. Todo lo que puedo hacer es abrirlo, destrabarlo dentro de ti”. Esto es

<sup>22</sup> Entrevista a Falokun F., Ciudad de México, 17 de julio de 2004.

lo que él llama “pasar ashé”. El cuerpo —afirma— tiene distintos centros de energía o puntos en donde están los chakras y éstos a su vez están asociados con la energía, con el ashé de determinados orisha.

1. El de la cabeza (mollera) corresponde a Obatalá (orisha de la sabiduría).
2. Eshu, el orisha mensajero de Dios (Olodumare) en la tierra, habita en la séptima vértebra.
3. Yemayá, dueña de las aguas, corresponde al área de la garganta.
4. Ogún, la deidad de los metales y del hierro, corresponde al área del corazón (*anahata chakra*).<sup>23</sup>
5. Oshún, la dueña de los ríos, se encuentra a la altura del ombligo.
6. Oyá, la dueña de las puertas del cementerio, debajo de Oshún.
7. Changó corresponde al chakra base o de los órganos sexuales.

Para este babalawo, iniciarse implica “limpiarse de las obstrucciones” en cada uno de estos chakras: “Si tú te aferras al enojo, miedo, coraje [...] traumas de niño [...] esa es una obstrucción para poder conectarte con un determinado espíritu. Si tú inicias o haces una ceremonia donde las personas tienen uno o más de estos chakras obstruidos, el ashé va a abrir ese chakra, va a empujar la obstrucción y hacerte experimentar emociones relacionadas con la transformación del ser”.<sup>24</sup> Es por eso que el ashé se cultiva y se desarrolla.

Esta transformación del ser tiene como finalidad encontrar en nosotros mismos la compasión y la empatía por otros. La iniciación significa también poder acceder a dimensiones interconectadas con el mundo invisible, con los espíritus, con los ancestros, con los orisha. La espiritualidad yoruba, desde la interpretación

<sup>23</sup> El *anahata* es, de acuerdo con las tradiciones budistas e hinduistas, el cuarto centro de energía o chakra en el cuerpo humano.

<sup>24</sup> Entrevista a Falokun F., Ciudad de México, 17 de julio de 2004.

de este babalawo, provee las tecnologías y herramientas que te dan acceso a estas dimensiones; se accede a ellas mediante la oración, los encantamientos, los odun (signos del oráculo). Falokun sostiene igualmente que el planeta está interconectado por puertas interdimensionales que unen diversos sitios del mundo, similar —según su visión— a lo que promueve la física cuántica es decir, que todo en el universo está interconectado. A pesar de que el ashé es la alineación del ser interior con el superior o divino, existen agentes externos del mundo invisible que pueden intervenir a favor de la persona mediante la invocación y la palabra. En el taller de ancestros que impartió a un grupo de mexicanos —y en el que fungí de traductora—, insistió en el importante papel que desempeñan los ancestros al apoyar la elevación y la transformación espiritual.<sup>25</sup>

La forma en la que expresa la visión de lo que él llama su espiritualidad yoruba constata la integración de nociones y vocablos como “chakras”, “karma”, “energía”, “interdimensional” y “física cuántica”, que han sido incorporados por la influencia léxica del *new age* pero también por su gramática (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga 2013). Algunas concepciones de Falokun manifiestan una asimilación de elementos que pueden ser parte del núcleo *new age*, identificados por Alejandro Frigerio (2013). Muestra de ello es una visión holista del mundo que vincula el *sacred self* con el universo y la naturaleza, pero interpretada desde una matriz de la tradición orisha (yoruba): el igbodu —cuarto o área de iniciación— por ejemplo, lo considera una puerta para acceder a otras dimensiones. La iniciación es un medio para sanar el espíritu mediante el desbloqueo de puntos en el cuerpo que permiten hacer fluir la energía o ashé de la que está hecha el cosmos —y por lo tanto el individuo—, de modo que a través de la misma sea posible lograr una transformación y cultivar la consideración por otros. Las nociones de los chakras y los canales energéticos, así como su correspondencia con los orisha y el ashé, cobran sentido en el cuerpo y en los rituales de la tradición orisha. La praxis religiosa de este babalawo se fundamenta dentro de su tradición

<sup>25</sup> Taller de ancestros, Ciudad de México, 24 de julio de 2004.

yoruba, pero el campo semántico incorpora y asimila correspondencias de sentido de nociones como la transformación del ser y la sanación.<sup>26</sup>

### *New age* y religiones afro: una discusión entre inclusión y exclusión

La matriz de sentido del *new age* promueve que el individuo —y no una institución— “es el que construye a partir de una nueva disponibilidad de técnicas, doctrinas y pertenencias ocasionales, su propio marco subjetivo de interpretación” (Gutiérrez Zuñiga 1996). Es decir, está muy presente el sesgo autonómico (denominado religión del *self*) que identifica Carozzi como un aspecto distintivo del *new age* (1999). Esta práctica —siguiendo a esta autora— puede entenderse como la sucesora del movimiento contracultural de la década de 1960 nacido en los Estados Unidos. Ese movimiento se conformó gracias a una vasta red de redes que propone la transformación individual y la sacralización del *self* como una dirección de cambio (Carozzi 1999, 21-22), el mismo que Hanegraaff distingue como el *new age* en un sentido amplio y posterior (*sensu lato*) al que llama *new age, sensu stricto*, de la segunda posguerra (1996, 98-103).

En México, el *new age* no sólo recuperó la dimensión étnica de los saberes iniciáticos, además, se difundió y se conectó ampliamente en el área de la “medicina alternativa” (Gutiérrez Zuñiga 1996; García Medina 2010; De la Torre 2011, 151), también llamada campo de la sanación espiritual, que circula como una

capacitación técnica ofertada en cursos, manuales, demostraciones; como servicio terapéutico (masajes, sesiones); como instrumental de apoyo (cristales, fragancias, agujas, mesas para masaje) y ambientación de entornos (inciensos, adornos, grabaciones musicales); y el incentivo sostenido de mejorar mientras más técnicas de sanación

<sup>26</sup> Este babalawo afirma que el número de chakras a los que se refiere no coinciden con los de la India: “Los que mencioné fueron los que tienen correspondencias más sencillas con ciertos orishas. En Ifá hay al menos como treinta chakras”.

se conozcan [y] la producción editorial de manuales de autoayuda (Hernández Madrid 2005, 23).

El uso corriente de nociones de chakras y energía, las correspondencias astrológicas con los signos de los oráculos, las visiones holistas que circulan de manera internacional en estos amplios circuitos neoesotéricos y neomágicos, no implican que todo pueda ser definido bajo la categoría *new age* con el modo y visión de vida que propone, sobre todo para una clase urbana de estrato socioeconómico medio alto.

Aunque la santería en México parece haber encontrado un subsuelo más fértil en los circuitos neomágicos, esta situación no anula el hecho de que parte de la gramática *new age* y mucho del vocabulario que pone en circulación ha permeado el universo santero a partir del cual dichos elementos se reinterpretan. Hasta el momento, el universo religioso afroamericano en América Latina parece haber quedado excluido de las prácticas de los *new agers*, como asegura Alejandro Frigerio (2013), pero no así en todos los países ni en el sentido inverso. Por ejemplo, Silas Guerriero (2013) habla de cómo el circuito *new age* en Brasil amplió sus horizontes en la búsqueda de tradiciones exóticas y comenzó a incluir religiones populares incluyendo las de raíz africana. Por su parte, Stefania Capone muestra cómo los cultos afroamericanos son reinterpretados a menudo por europeos —e incluso por estadounidenses— bajo una óptica *new age*, mediante analogías compatibles entre ambas prácticas, tales como el concepto “energía cósmica”, que corresponde a la noción de ashé de los cultos de base yoruba (2001-2002, 10). La estrecha relación de su cosmología con la naturaleza, de acuerdo con esta autora, hace susceptibles a las religiones afroamericanas como al *new age* de interpretarse como religiones ecológicas. Las divinidades yoruba, asociadas con diversos elementos de la naturaleza, son seres a los que se venera en aras de lograr un equilibrio con el cosmos que “pasa por un reequilibrio de las energías” (11). Tomando como caso particular la umbanda brasileña en París, Viola Teisenhoffer (2007) demuestra cómo la lógica de acumulación, movilidad

y plasticidad de sus rituales la comparte el universo *new age* —con la que se entrelaza— y cómo sus practicantes se apropian de ambos universos bajo la lógica “todo es uno”, más allá de si esta religión ha sido o no popularizada en Europa.

Para el caso de Cuba, Lorraine Karnoouh (2011) y Emma Gobin (2014) exploran el universo *new age* mediante la relación con las prácticas religiosas afrocubanas, y muestran distintas formas y grados de apropiación entre ambos universos de significado. Los préstamos y las reinterpretaciones se dan en ambas direcciones. Los casos etnográficos de Gobin muestran el de un hombre iniciado en la santería y el culto a Ifá, pero también reikista, que para alimentar sus objetos rituales sustituye el sacrificio de animales y la sangre con energía, haciendo compatibles puntos irreconciliables. Sus hallazgos la llevan a preguntarse si estamos ante un *new age* afrocubano (2014).

#### *Consultantes: consumidores culturales frecuentes y esporádicos*

El tema de los consumidores culturales de la santería no ha sido objeto central en el análisis antropológico del tema, al menos en español. En este apartado me centraré en aquellos individuos, cada vez más numerosos, que recurren a la santería con el fin de probar o resolver, mediante sus iniciados especialistas, aquello que los aqueja o inquieta en su vida cotidiana, en una circunstancia precisa, sin que esto implique necesariamente una iniciación y por lo tanto un compromiso más profundo. Para explicar lo anterior, me baso en las experiencias relatadas de los consultantes y aquellas que yo observé en el trabajo de campo.

#### Fernando, el pequeño burgués y su mar de búsquedas

##### La santería: una alternativa de baja vibración

Entre las pilas de cajas de una mudanza inconclusa, producto de la resistencia del inquilino en cuestión para habitar un departamento que no se adecuaba al nivel de vida que hasta hace poco acostumbraba tener, una inquietud completamente extraña para

él lo había estado acechando días atrás. Todo comenzó, según narra Fernando, cuando una noche, mientras trataba de conciliar el sueño, de pronto sintió que lo tocaban fuertemente en un hombro, de momento pensó que quizá era una de esas “sacudidas extrañas que tienes cuando estás dormitando, o sea que no estás completamente dormido pero tampoco despierto”, así que no le prestó mayor atención. Pero el evento se repitió sucesivamente en las noches posteriores, “la cosa se ponía peor”. Mientras Fernando me decía: “Mira, ¡haz de cuenta que te hacen así!”, hundió tres veces y con fuerza dos de sus dedos en uno de mis hombros, supongo que con la intensidad intentaba dejarme claro que era más un golpeteo que un simple roce. Los últimos días —menciona—, lo único que le venía a la cabeza cada vez que sentía ese golpeteo era decir el mantra *om nama shivaia*, que significa “me inclino, respeto, adoro a mi ser interior, a la divinidad que habita dentro de mí”. Era una manera de “protegerse, era por decirlo así una herramienta espiritual”, para encontrar cierta calma. He visto que algunos de mis dialogantes hacen lo mismo en experiencias similares, es decir, en aquellas donde asumen que existe una relación con el mundo sobrenatural (espantos, apariciones, manifestación de espíritus...) y por tal motivo, generan el impulso o la necesidad de rezar o de hacer alguna oración, casi siempre católica, ante el temor o el miedo.

A pesar de que la preocupación de Fernando se acrecentaba con el paso de las noches, hasta ese momento no la había externado a nadie, pues aún no estaba seguro de qué tan cierta era “esta sensación tan extraña” para él. Una tarde recibió la visita de una amiga a la que pasó a su recámara y dejó esperando un momento mientras le preparaba algo para beber. De pronto —continúa—, su amiga “salió corriendo del cuarto: ‘¡alguien me tocó el hombro!’”, exclamó asustada y cuando describió con detalle su experiencia, era la misma sensación que había tenido Fernando en los días previos. Reconoce que se inquietó pero también sintió alivio, “¡no estaba loco!”, alguien más a quien no le había dicho nada sintió lo mismo. De inmediato contactó a una señora que se dedicaba a hacer limpias con hue-

vos y con la que había estado yendo durante un año. Sin adelantarle los acontecimientos hizo una cita para que lo viera lo más pronto posible. Fernando decidió no decirle nada “para ver si ahí salía algo”. Durante el encuentro, según narra, cuando la mujer le pasó el huevo y lo quebró en un vaso con agua “¡hasta fuego le salió al copal! [que tenía la señora junto al vaso]”. Ella le dijo: “Tú traes una entidad gris, pegada, que te tienes que quitar, yo ya te la quité ahorita pero tienes que limpiar tu casa con chiles secos y cáscara de ajo”.

Hasta ese momento compartió su experiencia con la mujer, quien insistió en que siguiera el procedimiento indicado para deshacerse de tal entidad. En un comal —a falta de sahumero— Fernando asó los ingredientes indicados, luego tomó el utensilio del mango y esparció el humo por todo su departamento. Salió unas horas con la esperanza de que la limpia hubiera surtido efecto. Con temor, volvió a su domicilio, y cuando entró afirma haber sentido “como una presencia que me envolvía y me presionaba el cuerpo”. Llegó la noche y, temeroso, se fue a acostar. Mientras trataba de conciliar el sueño sin éxito, acurrucado de lado, sintió de pronto que “¡se me metían entre los brazos [...] haz de cuenta que alguien se te mete por los pies y se te sube hasta los brazos! [segundos después] ¡estalló el espejo del baño, así en cachitos, y que tú dijeras el clavo estaba mal no, no, para nada, estalló!”. Su temor creció de tal manera que salió inmediatamente de su departamento y pidió posada a una amiga, quien entre la incertidumbre, el desconcierto y el temor de Fernando, le recomendó que fueran con un babalawo.<sup>27</sup> Él decidió intentarlo, después de todo “nada tenía que perder”. Al día siguiente lograron concertar una cita para que le hicieran un registro:

Me leyó el Ifá [...] el babalawo me sacó como unos caracoles [...] secos, amarrados de una cadena...<sup>28</sup> eran como diez, ocho... no me acuerdo, y los tiraba y hacía anotaciones, yo creo que era una cosa matemática [...] Yo llevaba a mi traductora [su amiga] porque ya ves

<sup>27</sup> Entrevista a Fernando Soriano, 12 de mayo de 2012, Cancún, Quintana Roo.

<sup>28</sup> Se refiere al ekuele, instrumento de adivinación del babalawo.

cómo hablan los cubanos ¡no se les entiende nada! [...] Me dijo, cuando me leyó el Ifá, que yo tenía una entidad que estaba pegada a mí y que su misión era llevarme hasta la muerte [...] Si no nos deshacíamos de ella me podía matar [...] seguramente me habían hecho un trabajo [...] una mujer [...] y fíjate que ya que me lo dijo pues sí tengo candidatas, pienso en una que pues... la dama no quedó muy contenta conmigo después de la relación [...] Me dijo que tenía que limpiar mi casa y bueno, eso me salía en 2 500 pesos, lo estuve pensando pero la verdad al final me decidí [...] el babalawo y una chava, yo creo que su asistente, fueron a mi casa. Me dijo que me pusiera una playera blanca y que consiguiera una casita de estas de barro o de cerámica [...] Llegaron con dos gallos negros [...] hierbas, trapos [...] Primero en una palangana machacaron todas las hierbas con agua, después con cascarilla —ahora sé que así se llama y la hacen con cáscara de huevo— [...] me marcaron en todas las articulaciones y las extremidades en los tobillos, en las rodillas [...] en los pies, en las manos, en los codos, cintura, hombros, cuello, cabeza [...] como para protegerme. Él hizo lo mismo y fíjate que en todas las religiones hablan de las articulaciones, son como puntos energéticos [...] Luego pintó un círculo en el piso con la cascarilla, tenía que estar cerrado, eso sí me acuerdo, y sobre la orilla fue poniendo los trapos que traía [...] creo que eran amarillos, negros y rojos [...] En los trapos estos ya traía pintado lo mismo que había anotado cuando me consultó [...] agarró un gallo y ¡zas!, le cortó la cabeza [...] ¡Ah!, pero antes tenía como un recipiente de madera con piedras y comenzó a decir, ya sabes, “raou araou raou raou...” no le entendía nada [...] la sangre del gallo la puso ahí [...] Luego con el otro gallo... lo pasó por toda la casa y a cada rato me preguntaba mi nombre [...] y no se qué tantas cosas decía, al final el gallo lo puso en el centro del círculo, amarrado de... las patas. El cuerpo del otro gallo lo agarró con la mano, creo que era la izquierda y le había amarrado haz de cuenta una trenza de hierbas [...] así que con una mano lo tenía agarrado y con la otra la trenza esa, y luego [...] me dijo que no mirara hacia abajo, y pues yo obediente no miré, me metí al círculo y me dijo que me parara sobre el gallo [...] y me dijo que diera vueltas, imagínate mi cuerpo sobre un gallito [...] luego me dio un empujón, ¡más bien un madrazo! ¡Sí!, aquí en la espalda y eso me sacó del círculo [...] Levantó todo y lo envolvió en los trapos de colores, yo no podía verlo a los ojos, así me lo pidió [...] luego nos pusimos cascarilla de

nuevo [...] él se fue al cementerio a tirar eso en una bolsa negra que me pidió y yo por mi lado me tenía que ir con la casita debajo del brazo a darle una vuelta a la manzana, y luego nos quedamos de ver en la puerta [...] Llegó veinte minutos después, no nos podíamos mirar, ya que llegó me puso el brazo sobre el hombro y nos subimos abrazados así [me abraza y me hace caminar con él] llegamos y listo [...] ¡funcionó!”<sup>29</sup>

Fernando es arquitecto y pintor. Nació en la Ciudad de México en 1956. Se consideró durante gran parte de su vida adulta una persona escéptica hasta antes de haber hecho contacto con “la cuestión espiritual”. Para él, este concepto incluye lo que él define como las disciplinas espirituales de Oriente, es decir, algunas prácticas relacionadas con dimensiones a las que no todas las personas pueden o tienen la capacidad de acceder —como el caso de la señora que hace limpias con huevos—, y en cierta medida, aunque de manera ambigua, la santería, con la que no había tenido contacto y sobre la que además había escuchado muy poco. Haber aceptado ir con un babalawo, por sugerencia de su amiga, no es el simple resultado de dejarse “llevar por la circunstancia” —en este caso el miedo y la inquietud que le generó aquello catalogado posteriormente como una entidad negra o gris—, sino la posibilidad de “permitirte vivir otra alternativa”. Pero, ¿qué factores hicieron posible que Fernando se permitiera “vivir otra alternativa” como la santería? ¿Hasta qué punto podemos pensar que se trata de un caso de cliente de ocasión o un potencial iniciado? Esta pregunta nos obliga a ir un poco más atrás en su historia de vida, particularmente en su trayectoria espiritual.

A mediados de la década de 1990, Fernando encuentra su puerta de entrada a la cuestión de la espiritualidad, es decir, el siddha yoga. Una amiga fotógrafa, a la que describe como una “chava muy preparada”, lo invitó a asistir a “un curso de meditación” impartido en un ashram (lugar de meditación y enseñanza espiritual de tradición hindú), de la colonia Condesa en la Ciu-

<sup>29</sup> Entrevista a Fernando Soriano, 12 de mayo de 2012, Cancún, Quintana Roo.

dad de México. Fue en este lugar donde dejó atrás su “escepticismo” y tuvo su “primera revelación espiritual”, la cual surgió

a la hora de cantar un mantra —según explica, sonidos que surgen de la vibración interna, de la respiración y que tienen muchas funciones, entre ellas la de protección mental— sentí... que mi corazón se abrió y tuve una experiencia que ¡puta!, cuando dije ¡¿qué es esto?! ¡¿Qué me está pasando?! ¿Por qué siento esta apertura de mi corazón? ¿Por qué siento esta sensación de amor incondicional sin ni siquiera buscarla? Y fue tan fuerte que quedé convencido de que la espiritualidad existe.

El impacto de esta experiencia fue un factor nodal en su decisión de formar parte de este ashram por cinco años, donde desempeñó “trabajo comunitario desinteresado” y se introdujo en la meditación y en la espiritualidad, las cuales proponen “encontrar la divinidad dentro de ti, en tu interior”. Con el paso del tiempo, sin embargo, decidió salirse de este centro debido a las políticas monetarias de la organización, que nunca acabaron por convencerlo, aunado al desencanto que sufrió respecto a la actitud de varios de sus miembros:

En ese grupo te cobran una lana por un intensivo y vas a profundizar en tu espiritualidad pero tienes que ir pagando, ¿me entiendes? Es como una contradicción [...] entonces para despertar la energía espiritual dentro de ti hay que tomar un intensivo de meditación [...] tu avance espiritual da un brinco digamos, pero entonces, ¿qué fue lo que me pasó la primera vez que vine?, ¿por qué me dicen que tengo que pagar un intensivo para poder despertar eso que ya se me despertó? [...] ¿entonces ustedes mismos me están negando la experiencia que tuve? Y sí, bueno, tomé algunos intensivos, pero además luego empecé a ver que en estas organizaciones hay una lucha y unos egos impresionantes: que el que es más espiritual, que el que medita más, que el que sabe más, y ya fue de plano cuando lo abandoné [...] No niego definitivamente que la experiencia espiritual es maravillosa y que el siddha yoga fue mi plataforma de entrada a la espiritualidad, pero siento que... que fue eso, nada más.

Habría que señalar que Fernando creció dentro de una familia católica, sin embargo, no se considera practicante de esa religión. Para él, la espiritualidad no tiene que estar ligada necesariamente a una institución. De hecho, después de su salida del ashram, continuó cultivando el interés por su cuenta y se fue “metiendo más en diferentes corrientes espirituales, empecé a enterarme y a leer lo que es el budismo, el taoísmo, el budismo zen”. Y “estas cosas como la santería, por ejemplo, pues las veía como una forma sucia de manipular la energía”. Fernando considera que la energía es “un fluido que permea todo lo que existe, lo material, lo mental, lo espiritual y que se manifiesta en diferentes intensidades o en niveles de calidad”. De esta forma, para él existe “la energía de baja vibración como somos nosotros, lo material [y] la energía de altísima vibración que es lo espiritual”. Fernando considera todos los apegos energías de baja vibración y cuando una persona se libera de ellos “eso es vibrar en alto nivel”.

Esta visión se nutre, como lo reconoce, de las diversas disciplinas espirituales de Oriente en las que se ha introducido y que a diferencia del catolicismo, al menos para él, le ofrecen una alternativa plausible que le permite explicar parte de su realidad. Por ejemplo, Fernando considera que existe un Dios, quien, como nosotros, es energía, “aunque la gente convencional no se de cuenta de que [eso] somos”. Dios no es un ser externo que te castiga, porque “la divinidad está dentro de ti, tú eres el actor de todo lo que te sucede”. Para él, el Diablo no existe y en todo caso éste sería “todo lo que nos aleja de la espiritualidad”, es decir, los apegos o, en otras palabras, “las energías de baja vibración”. Todas estas orientaciones interpretativas le permiten construir una visión personal de la santería, basada en su experiencia y en lo poco que ha escuchado sobre ella “por ahí”. Justamente para él, los santeros trabajan con energías de baja vibración:

A ver, ¿qué quieres, volverte rico?, te hacemos un trabajito; o ¿que te quieres chingar a la vieja que te dejó plantado?, te hacemos otro trabajito, porque los santeros te pueden hacer de todo ¿eh?, desde las cosas más horrorosas hasta las más bellas, eso es trabajar con

energía de baja vibración, porque estás apegado a una mujer, a un coche, al poder, a cosas materiales [En contraste, dentro de] las disciplinas espirituales nunca va a haber nada que te resuelva nada, tú eres el actor de todo lo que te sucede, lo bueno y lo malo.

Cabe destacar, sin embargo, que si bien Fernando, hasta cierto punto, ha interiorizado la visión que plantean algunas disciplinas de Oriente, no significa que no las cuestione, pues no siempre parecen del todo suficientes o al menos adecuadas para explicar experiencias como la que lo llevó a consultar con un babalawo. Es aquí donde podemos observar las zonas de ambigüedad y desfase que no siempre hacen congruentes las creencias con las prácticas. Para Fernando, su experiencia con la supuesta entidad no era producto de su interior sino más bien de “algo externo que nunca antes había sentido”, dando cabida a la posibilidad de que efectivamente se tratara de un trabajo (brujería) que le había hecho una mujer. Y agrega: “Tú dices, bueno, la santería es una secta que maneja bajas vibraciones, supersticiosas, porque usan cocos y [...] tienen santos: Orula, Obatalá... tiene ritos medio raros y matan animales y la chingada, ¿no? ¡Qué horror!, ¡qué espanto!, sí, ¡qué horror!, pero a mí me estaba chingando un muerto en mi casa y un santero me lo quitó, ¿explicame eso!”.

Antes de acceder a la recomendación del babalawo respecto a la obra que éste tenía que efectuar en su casa para quitarle de encima la entidad que estaba “pegada a él”, Fernando no estaba muy seguro de lo que sucedería. Además de su “miedo y angustia”, sin duda factores un tanto decisivos para que aceptara, otros elementos intervinieron en su decisión final. El primero de ellos tiene que ver con la confianza que el babalawo le inspiró en su primer registro (someterse al oráculo) y en su efectividad:

El babalawo es un cuate muy serio, pero buena onda, me cayó bien, buena vibra, entonces todo esto me lo ha dicho en su papel de... de maestro, ¿de qué será?, ¿de esa secta o cómo le llamo? Bueno, esa esfera de conocimiento, pero sí tiene lo suyo, está cabrón, me cae que sí, te lo digo sinceramente, no sólo de la lectura del Ifá, que te da resultados sorprendentes de eso que me dijo de mi mente, sino

de la entidad que me estaba espantando físicamente. El siguiente paso era salir en calzones en la noche pero no llegué a eso, entonces, pues dije qué pedo con eso, si funciona y bueno por 2 500 pesos, sin dañar a nadie, ¡eh! Pero funcionó.

Esta confianza se vio reforzada porque a la amiga que lo llevó con el babalawo, que además no está iniciada en la santería, Fernando la considera una persona “leal y confiable” y para él “es muy importante quién te lo recomiende”. Esto destaca el papel fundamental que ocupa la difusión de boca en boca de la santería, que se mantiene desde un inicio como una de las vías principales de su expansión y circulación.

Finalmente, Fernando valoró de manera positiva la efectividad del ritual que el babalawo llevó a cabo en su domicilio. Su primera impresión fue que la santería “sí funciona”, no solamente porque la entidad que lo molestaba desapareció, también porque una semana después tuvo la oportunidad de cambiarse del departamento que tanto le disgustaba, coyuntura que considera consecuencia de la obra del babalawo. Su experiencia lo ha llevado incluso a tener en cuenta la posibilidad de recibir mano de Orula (iniciación menor), sugerencia que le hizo el babalawo durante su primer registro (consulta). Esa primera experiencia con un santero (o babalawo) es un elemento detonante que tuvo efectos en la disposición de creer y mantenerse como consultante, o bien seguir en el camino de la iniciación.

La consulta no se restringe a una cuestión meramente pragmática de resolver, tampoco es una simple predicción del futuro. La interacción y el diálogo que pueden desarrollarse entre el consultante y el especialista permite la reflexión de sí mismo, por lo tanto, la persona se enfrenta a la complejidad de su propia imagen (Argyriadis 1999). Esto es muy claro en el caso de Fernando cuando señala que:

Soy un pequeño burgués que quiere conocerse a sí mismo, siempre he sido libre pensador, liberal, y me gusta experimentar y expandir umbrales, entonces yo me quiero explicar qué onda, qué sucede, dónde estoy, qué me pasa, y luego, ¿qué? Mira, estuve cinco años en

psicoanálisis, o sea, le he buscado... y cuando tú vives esto ya empiezas a ver que esas cosas son parte tuya, que las tienes que enfrentar y eso te va a llevando a otros rollos, te metes en la onda espiritual o todas estas cosas y todas esas disciplinas... ¿Qué hay para conocerte a ti mismo?, es interminable el asunto... entonces te empiezas a meter en una cantidad de cosas que tienen una profundidad, que tienen un sentido y una razón... Después de esta trayectoria empiezas a ver las cosas desde otro punto de vista, y bueno eso fue lo que me llevó a la santería. ¿Que es la santería?, pues el manejo de energía de baja vibración, pero bueno, eso me funcionó. Yo nunca había tenido una situación de estas, había oído de los muertos, de los fantasmas, de los espantos, como algo que sucede y le daba su lugar, pero a mí nunca me había pasado nada hasta que un día sucedió, y yo ya lo viví, no te lo puedo negar, porque me cae de madre que a mí me zarandearon y me metí con una de estas opciones y funcionó. Y ¿sabes qué?, después de conocer todo, yo he llegado a la conclusión de que lo que importa y tiene validez es lo que te está funcionando para resolver tu vida hacia adelante y tu crecimiento personal, sin dañar a nadie, eso sí es lo primero, si vas a utilizar esas fuerzas para dañar a alguien yo creo que ya te estás metiendo en otras dimensiones, pero si a ti te funciona para ir resolviendo, tu crecimiento, tu búsqueda, adelante. Ahí está el uso del libre albedrío, no dejarte llevar por una fórmula, ese tipo de cosas, hay otra alternativa y te permites vivirla.

La experiencia de Fernando con el mundo de los muertos o espíritus, sumada a sus apremiantes circunstancias económicas y laborales parecían contradecir sus creencias previas, pero en realidad ¿las contradice o las reinterpreta? Fernando da cabida a otras alternativas —a otros enfoques que tienen su propia validez— y se permite vivirlas como consecuencia de la propia visión que tiene de su persona, es decir, de libre pensador que le gusta expandir umbrales; no sólo eso, su inmersión previa en la cuestión espiritual lo preparó de alguna forma para su experiencia con la santería. Como analogía, me señala: “Es como cuando uno aprende otro idioma sabiendo más de tres o cuatro”. Más allá de su concepción o comprensión cabal de la santería, lo que quisiera destacar es que tiene claro que él no llegó por el camino de la superstición sino por un “mar de búsquedas”.

## Clara y su red karmática

Clara, una mujer de 42 años, de estrato socioeconómico medio alto, hizo su primer contacto con un santero de forma “accidental”, es decir, no hubo intención explícita de su parte para contactarlo, lo conoció en el marco de un evento en el que se celebraba un equinoccio. Asegura, sin embargo, que ya sabía de la santería porque tenía varias amigas que habían acudido a “hacer limpias con santeros” aunque veía que “sus vidas no eran como ejemplares, eran conflictivas, en fin, para mí no había congruencia, por eso no me atraía, porque yo no veía que a ellas les ayudaran en algo”. En el marco de este equinoccio —al que Clara había asistido para introducirse en la experiencia del temazcal, guiada por unos chamanes—, la abordó un santero, quien, después de presentarse, afirmó que ella pertenecía a su red, es decir, a una urdimbre que entrelaza a personas de otras vidas con ésta, algo como una “red karmática”. Entre otras cuestiones, él le comentó que se dedicaba a trabajar con artistas, es decir, actores y cantantes de la industria televisiva, afirmación que Clara comprobó tiempo después. Este santero —que no se presenta como tal en la televisión— aparecía en algunos programas dando sus pronósticos sobre los artistas que participan en algunos *reality shows*. El hombre estaba interesado en hablar con Clara para que lo pusiera en contacto con una amiga de ella a la que llamaremos B.R. —quien también pertenecía a la red karmática— y la cual, según se lo manifestó el santero, era “artista y estaba mala de las piernas”.

Clara se desconcertó en un primer momento ya que su única amiga en ese medio era una cantante famosa con un problema grave en las extremidades inferiores y cuyo lazo de amistad no lo podía conocer el santero, pues Clara no es figura pública y afirma que nunca había cruzado palabra alguna con aquel hombre. Finalmente, a pesar de la resistencia que dice haber tenido, él logró convencerla de concertar una cita con B.R. Después de insistir sobre el asunto a su amiga, dada la desconfianza de ésta para recibir al santero en su casa, días después Clara pactó un encuentro. Cuenta que cuando el santero llegó al domicilio de

B. R. expresó: “Aquí hay unos santos”. En efecto, B.R había compartido casa con dos cubanas hacía muchos años:<sup>30</sup>

Iba mucha gente pero a [B. R.] no le gustaba nada de eso. Un día le pidieron que bajara a la sala que porque sabían que se iba a enfermar cabrón y que la tenían que curar, ella cagada de miedo no conocía, y le dieron esos aparatos, esos fierros [los guerreros], haz de cuenta una versión de la guadalupana con puro y tequila y le dijeron: “Son tus protectores”, pero ella no creía en nada de esto y además le causaba miedo, su nana, que era india con muchas tradiciones, era la que los cuidaba [...] Imagínate, yo en mi rollo, adecuar que esto eran dioses y protectores pues dije ¿qué pex?, ¿qué es esto?, ¿unos fierros son unos dioses?<sup>31</sup>

El santero —de acuerdo con Clara— le dijo a B.R. que esos santos (a los que Clara llama fierros y aparatos) “hay que ponerlos a trabajar, no crees en ellos y tus caminos están cerrándose, hay que trabajarlos así que o los das para que alguien los use o te pones a trabajar con ellos”. B.R. no dudó en regalárselos al santero, quien expresó que ahora cobraba sentido que ella estuviera en su red, es decir, el encuentro no había sido casual sino causal y la finalidad de verla en su domicilio era ir “a recoger esto”. El santero quedó muy agradecido con Clara, a quien le extendió una invitación para acudir a una consulta en su casa. No dejó pasar mucho tiempo para ir a verlo y en aquella ocasión la acompañó su hermana:

Entrar a su calle era peor que Tepito, pero había carros chingones, gente con guardaespaldas y chóferes, gente picuda, políticos y de todo. Desde que entré a esta calle me dio miedo: “¡Ay, cabrón!”. Era como una vecindad [...] ¡infestados en lana y viven en un condominio de vecindad! Son agradables pero la sensación energética no es la mía, no es un lugar en el que sientas armonía, yo decía: “¡Me van a robar o a romper los vidrios!”. En su casa había un cuarto con cientos de fotos, velas, santos y en el centro, los aparatos de

<sup>30</sup> Una de estas cubanas era Ana Luisa Guillot, quien fue madrina de algunos santeros mexicanos de las primeras generaciones.

<sup>31</sup> Entrevista a Clara, Cancún, Quintana Roo, 12 de mayo de 2012.

B. R., había animales, monas negras [muñecas] [...] Empezó a hacer algo con mi hermana, yo empecé a hacer meditación: “Si es gente que dé luz, papá Dios manifiéstate, y si no, ¡bótame de aquí!”. De pronto me dice mi hermana: “Clara, te toca”. Este hombre se pone una túnica blanca y empieza a limpiarme, con ramas de hierbas, corporalmente simulaba tener como un machete que cortaba algo, y de pronto cerró los ojos [...] se te acerca y te hace: “Buaaaaa” por atrás, te empuja y una chava por enfrente te cacha y ¡tú cagada de miedo! Aguanté el empujón. La chava te abraza y de pronto el hombre saca mil madres y sale y como si vomitara, lo ves en el suelo y él volviendo el estómago, como si cortara, absorbiera, escupiera, entiendo una limpia, la alineación de chakras, de un trabajo energético, pero cuando está vomitando —porque le dio tres vueltas a tu cuerpo— pues como que no, es un sistema, una forma en la que te limpian y que te abren caminos, pero su forma no me parece creíble; respeto su forma, escupitajos, órale, pero ¿cuál es el resultado? Yo mal vibré desde que llegué. Nada es agradable, si quiero sanar mi espíritu, medito, observo el mar, inhalo, exhalo. Este camino a través de la naturaleza me expande, pero la santería me contrae, es mucho *show* y al final tienes que dar 1 500 pesos y tienes que ir cinco o doce veces.<sup>32</sup>

El santero en cuestión es también espiritista y, de acuerdo con Clara, trabaja con el espíritu “de una tal doctora Montserrat. Tú no la ves, habla entre dientes y dice que tal tiene x o y”. No duda de la efectividad de santeros que también sean espiritistas: “Como médium tienes contacto con seres espirituales que te pueden dar información y puedes ayudar, eso me convence, sin embargo, nunca me ha interesado”. Le consta que a los hijos de una amiga que fueron secuestrados los encontraron en un mapa de la ciudad mediante el espíritu del médium, pero el sacrificio de animales lo considera innecesario. Para ella, en la santería no hay congruencia, “se queda en el nivel superficial, no llegan a la profundidad, sanar significa tener paz, armonía, tranquilidad, y en ellos no lo encuentro, el santero no te va a sanar, no llega a la raíz, nadie bloquea tu camino y un santero no te lo va a resolver”. La santería como experiencia de consumo, para consultantes

<sup>32</sup> Entrevista a Clara, Cancún, Quintana Roo, 12 de mayo de 2012.

como Clara —que se declara católica y muy influida por la literatura de Osho—, muchas veces lejos de atraer —como sucedió con Ramiro—, repele y refuerza sus marcos interpretativos previos.

Una tarde con un santero en los pasillos del Mercado de Sonora<sup>33</sup>

En una de mis visitas al Mercado de Sonora recibí, como en otras ocasiones, un volante de manos de un joven que le decía a cuanta persona circulaba frente a él:

—Pasen con confianza, hacemos registros, con tarot, con chamalongos, caracoles.

Me detuve y le pregunté si era santero. Me dijo que sí y le expliqué por qué el interés de mi pregunta. Entonces me ofreció sentarme en una pequeña banca que tenía a la entrada del local para conversar. Me aclaró que él era ingeniero, entretanto, de su cartera sacaba su cédula profesional para mostrármela. Pasé varias horas en el local. Nuestra conversación se vio interrumpida numerosas veces por breves y largos espacios, dadas las actividades que realizaba en el lugar. Este hombre, al que llamaré Juan R., de aproximadamente 35 años e iniciado en la santería en 1992 y en palo mayombe en 1986, era un pequeño empresario que en sus ratos libres ayudaba a su familia ritual atendiendo clientes en una de las botánicas de la que eran dueños.

Antes de continuar con nuestra conversación, me invitó a pasar detrás de una cortina, de piso a techo, donde había un pequeño altar con la foto de un hombre que se hizo santo y también, en Cuba, se inició en Ifá hacía varios años y cuyo puesto en este mercado originalmente sólo se dedicaba a vender lo relacionado con la herbolaria y daba servicios vinculados a la llamada brujería. Tomó entonces los chamalongos (utilizados como oráculo entre los practicantes de palo) y con ellos tocó mi frente mientras me presentaba con el difunto diciendo mi nombre y pidiendo su bendición para mí. Inmediatamente después preguntó:

<sup>33</sup> Ciudad de México, 12 de octubre de 2002.

—Padre, ¿es Nahayeilli una persona con la que se pueda hablar?  
Arrojó los chamalongos al suelo, los observó y volvió a preguntar:

—¿Me confirma?

Los volvió a arrojar, los levantó y me dijo:

—Puedo hablarte con confianza pero no de corazón, lo que significa que puedo decirte cosas pero no todo.

Le di las gracias y le reiteré mi interés, el cual no pretendía ir más allá de los límites que se me estipularan. Haciendo a un lado la cortina volvimos a la banca mientras otro jovencito ayudaba al volanteo.

Dos señoras de estrato socioeconómico modesto se detuvieron con curiosidad a ver la botánica, Juan les ofreció un volante y les indicó el tipo de consultas que ofrecía. Una de ellas mencionó que últimamente se había sentido mal y cansada. Juan le indicó:

—Mire, tenemos que abrir el preámbulo para saber quién le abre el camino, pero el registro del caracol es el más completo porque ahí va todo. Ahí dice si hay que hacerle una limpia, que con animales es más caro el costo, está especificado en los manuales que tenemos, los patakís.<sup>34</sup>

La señora preguntó entonces:

—¿Y cuándo viene otra vez?

Juan le proporcionó un teléfono para que se comunicara con él, aclarándole que no iba al local a menos que hubiera una cita.

—Yo lo que quiero es con caracol—, afirmó la señora.

—Pues llámeme y nos ponemos de acuerdo—, le replicó finalmente Juan.

A los pocos minutos, otra señora, de condición humilde, portando como parte de su indumentaria el delantal característico de mujeres de sectores populares de la ciudad, se acercó de forma tímida hacia nosotros. Juan amablemente le dijo:

—Pásele señora, siéntese.

<sup>34</sup> Los patakís son historias míticas ligadas a los orishas, las cuales corresponden a cada uno de los distintos signos de los oráculos que se manejan en la santería.

La señora a punto de llorar expresó:

—Es que tengo muchos problemas con mis hijos y no se qué hacer.

En la mano traía la revista *Semanario Esotérico*,<sup>35</sup> abierta en una página que contenía una receta para “*La armonía en el hogar*”. Mientras se la mostraba a Juan, le decía:

—Quería saber si lo que dice aquí puede ayudarme, sólo que no sé cómo hacerlo.

—A ver señora —le contestó Juan mientras leía la hoja de la revista—, ponga un vaso de agua con la foto de sus familiares y prenda una vela.

—¿Cuándo debo ponerla? —preguntó la mujer.

Juan se fue unos segundos detrás del espacio cubierto por la cortina y al que no tiene acceso el público que transita por ahí. Sólo se asomaban sus zapatos y un par de los chamalongos que arrojó al suelo en el momento. Volvió y le dijo a la mujer:

—En luna nueva, señora.

—¿Y cuándo es eso?

—Cuando no se ve —contestó Juan.

La señora le dio las gracias y se fue, pero unos minutos después volvió y nos dijo, esta vez sin contener las lágrimas:

—Es que ya no sé qué hacer, mis hijos están desunidos, cada quién por su lado, fíjese que hace unos días a uno de mis hijos lo dejó la mujer y le pedí a la Santa Muerte, bendito sea Dios ayer volvió con él.

—A ver señora, saque todas las cosas que compró y présteme su revista.

Juan se refería a la lista de cosas que venían en la receta, la cual leyó rápidamente. Mientras la señora colocaba todo en el suelo, él le devolvió la revista y la llevó con todas sus cosas al altar detrás de la cortina. Desde donde yo estaba sentada, alcancé a escuchar cómo Juan pedía ayuda para la señora y su familia, con el fin de que “el mal se alejara de ellos”; pidió la bendición a “la santísima Caridad del Cobre”, a la que la señora, por petición de

<sup>35</sup> Publicada por la editorial Mina, encargada del tiraje de la revista *Mundo Esotérico*, enciclopedias esotéricas y otras publicaciones relacionadas con el tema.

Juan, le dio un derecho (ofrenda). El monto que su voluntad y sus posibilidades le permitieron fue de tres pesos.

No podría decir si la señora se sintió más tranquila. Con su pena en hombros, recogió sus cosas, las guardó en una bolsa de plástico, dio las gracias y se retiró después de prometer hacer lo que Juan le había indicado siguiendo la receta mencionada. La petición que había hecho con anterioridad a la Santa Muerte se había cumplido y después de su contacto con Juan, quizá tener la bendición de la virgen de la Caridad del Cobre a la que se le pidió ayuda le pudiera servir de algo. En todo caso, solicitar el auxilio de los abogados del milagro, reconocidos o no por la Iglesia católica, parecía no ser algo extraño para ella. Juan no le intentó ofrecer ni dar explicación alguna sobre el tipo de consultas o registros que hacía, pues según él, “el caso no lo ameritaba”.

La mujer tampoco expresó interés alguno sobre algo que parecía desconocer. Sus necesidades parecían otras y para tratar de unir a su familia, así como recurrió a la Santa Muerte o a seguir la receta de una revista, solicitó la orientación de Juan, aunque bien pudo haberse topado con alguien más que se interesara de algún modo en su pena. Aquí, el factor de la contingencia, de la casualidad, también interviene en las interacciones. Juan sencillamente se remitió a orientar, a partir de sus recursos interpretativos y de forma muy somera, a una mujer, que como muchas otras personas, recurre a estos lugares buscando el apoyo de diversas mediaciones, sin que necesariamente esto implique un involucramiento más allá.

Las posibilidades económicas e intereses de esta mujer mostraban un marcado contraste con el siguiente cliente. Un hombre aproximadamente en sus cuarenta que inmediatamente después de recibir el volante que repartía Juan, preguntó cuánto costaba la consulta con caracol. Se le indicó que el monto era de 150 pesos y aceptó sin dudarle. Cuando Juan le comentó si tenía algún inconveniente en que yo presenciara la consulta, el hombre levantó los hombros y dijo que no había problema. Los tres pasamos al espacio más privado del local, detrás de la cortina

que cubría el altar. Al hombre se le indicó quitarse los zapatos, Juan hizo lo mismo mientras sacó la estera.<sup>36</sup> Ambos se sentaron sobre el suelo y yo me senté detrás del consultante, en un banquito que estaba por ahí.

Juan tomó los caracoles y mientras los acomodaba en dos hileras de ocho me preguntó si había visto aquello antes. Le contesté afirmativamente. Después se los mostró al hombre aclarándole que eran dieciséis pero el registro se haría con menos pues, debido a su nivel, a partir del signo trece a él ya no le correspondía leer el caracol sino a otro sacerdote que estaba “arriba de mí” (babalawo). Después de seguir el procedimiento de adivinación común en la santería y obtener el signo o la letra correspondiente a la posición de los caracoles, consultó el libro —de la investigadora cubana Natalia Bolívar Arostegui (1994)— *Opolopo owo: Los sistemas adivinatorios de la regla de ocha*, para señalarle al cliente:

—En esta letra habla Changó, ¿te has sentido intranquilo últimamente?

—Sí —respondió el consultante.

—Para que veas, aquí lo dice —le reiteró Juan.

—Yo lo que quiero saber es por qué ha cambiado mi suerte en el trabajo y con las mujeres y también si el hijo de una ex novia que tuve es mío —le aclaró el hombre sin rodeos.

—No te preocupes, también podrás hacer preguntas. ¿A qué te dedicas?

—Soy contador.

Juan tiró los caracoles de nuevo, consultó una vez más en el libro mencionado el patakí correspondiente al signo que había obtenido y continuó el diálogo con el consultante:

—Para cambiar tu suerte en la chamba tienes que hacer relaciones con tu jefe, fuera de la oficina, ¡invítalo a comer!, ¡pláticale tus propuestas! Otra opción es que inicies un negocio por cuenta propia pero fuera de la ciudad, porque si no, no la vas a hacer.

<sup>36</sup> Tapete parecido al petate, de uso común entre santeros y babalawos. Se utiliza para sentarse y para colocar los instrumentos de adivinación.

—¡Fuera de México?! Eso está difícil porque conseguir la lana para eso lo veo muy complicado. Mira, que lo de mi jefe ya había pensado en hablar con él pero ha salido mucho y no he podido, pero bueno, le intentaré por ahí.

El consultante inmediatamente pasó a una cuestión que parecía preocuparle un poco más:

—Quiero saber si el hijo de mi ex es mío.

El signo que obtuvo Juan indicaba que no. El hombre no pareció quedar satisfecho con la respuesta e insistió:

—¡Es que me confunden!, en unos lados me dicen que sí y otros, como tú, me dicen que no. Mira, yo sabía que ella se metía con otros hombres al mismo tiempo que conmigo, pero yo sabía que los otros se salían antes y yo no.<sup>37</sup> Lo que sucede es que se parece a mí, yo tengo los pies planos y el niño tiene un pie plano también, su mamá me dice: “¡Mira, camina idéntico a ti!”, y así otras cosas, entonces, pues yo la verdad dudo.

Ante tal inquietud, Juan se quedó pensando un momento, tomó los chamalongos y los arrojó al suelo, para confirmar el signo del caracol, según me dijo después. De nuevo la predicción fue negativa. Juan le pidió a la mujer que estaba sentada detrás del mostrador que se acercara. Era la esposa del dueño del local.

—Dame aché —exclamó mientras le acercaba hacia la boca los caracoles con los que estaba registrando.

La mujer se inclinó y sopló de manera enérgica una vez sobre sus manos. Juan tiró de nuevo los caracoles y movió la cabeza de un lado a otro. La respuesta volvió a ser negativa:

—No, no es tu hijo, mira, le llamé a esta mujer por que ella es hija de Yemayá, la dueña de los mares y de la maternidad; además, estas letras son muy fuertes, no es tu hijo. Puede ser tu hijo por afinidad pero no consanguíneo, lo que pasa, señor contador, es que tienes que aceptar tu necesidad de paternidad, pero ese hijo no es tuyo.

—Oye —replicó el cliente—, ¿puedo preguntar si es hijo de un hombre ya mayor del que me han hablado?

<sup>37</sup> Es decir, durante el acto sexual, la penetración se interrumpe antes de eyacular.

Juan tiró los caracoles de nuevo:

—No, tampoco es hijo de este hombre. ¿Tienes alguna otra pregunta?

El consultante, quizá con su confusión sin resolver, expresó la preocupación que lo aquejaba respecto a sus dos hijos (ambos pequeños), a quienes no sabía cómo ayudar. El mayor de ellos tenía problemas en la escuela, su relación con otros niños era conflictiva y lo molestaban todo el tiempo. Juan tiró los caracoles, leyó el patakí que correspondía a la letra obtenida y dedujo:<sup>38</sup>

—Mira, señor contador, seguramente tu hijo luce bien y los demás niños lo molestan por eso, por envidia. Que una chica nos encuentre agradables es un halago, pero que un chico de la cuadra nos vea así pues también trae problemas, por envidia. Tú dile, habla con él, mira, es mejor que tengan problemas porque se madrearon a alguien, que al contrario, disculpa que te lo diga así pero somos hombres. Ahora voy a preguntar cómo podemos ayudarlo.

Juan preguntó mediante el caracol si era necesario hacer algún ebó<sup>39</sup> y la respuesta fue afirmativa. Ahora era necesario investigar qué solicitaba el orisha para ayudar al consultante. Después de varias preguntas e indagaciones con el caracol, en conjunto con las posibilidades que venían a la mente de Juan, se concluyó que el consultante debía comprar “una medalla de la virgen de Guadalupe con su cadenita de oro” y colocarla dentro de un vaso con agua, echarle miel y ponerle flores durante cinco días. Transcurrido ese tiempo, debía regalársela a su hijo para que estuviera protegido.

<sup>38</sup> La historia hablaba de un loro cuyas plumas eran muy bellas. En el pueblo donde vivía se iba a organizar un concurso de plumaje. Los demás pájaros, envidiosos de la belleza del loro, decidieron hacer algo para perjudicarlo y lograr que su plumaje comenzara a caerse. El loro, de camino al concurso, se encontró a Eleguá, quien le dijo que lo llevaría con Olofi para que lo ayudara. Olofi, justo como siempre, dio el premio al pájaro más bello y compensó al loro por el perjuicio que le habían hecho.

<sup>39</sup> Ebó significa en yoruba “sacrificio”, por lo tanto, se encuentra ligado a la ofrenda que se da a un orisha a cambio de un favor. A cada signo le corresponde un ebó.

Sobre su hijo menor, el consultante manifestó que era muy retraído y casi no tenía amigos. Juan preguntó con el caracol si se debía ayudar a este niño. La respuesta fue negativa:

—Mira, no es necesario hacer nada, tu hijo está bien, quizá esa es su personalidad, lo que hace falta a lo mejor es que te acerques más a ellos, plátcales para que les des confianza.

La siguiente inquietud del consultante era saber por qué había dejado de tener suerte con las mujeres. El resultado se basó en el signo que le salió y en la interpretación del patakí hecha por Juan:

—Pues aquí dice que te han hecho un amarre, ¿sí sabes lo que es?

—No.

—Mira, es un recurso de mujeres. Es una cosa que hacen para que su hombre sea sólo para ellas, son de las que dicen: “¡Si este hombre no es mío, no va a ser de nadie!”. Agarran un muñeco y lo amarran con siete listones rojos.

—¿Y qué voy a hacer?! —dijo el consultante con el rostro un poco sorprendido.

—Bueno, es necesario que te haga un desamarre, pero ahorita vamos a ver el ebó, o sea, una limpia para ayudarte. Aquí dice también que tienes que ir a la iglesia a pedirle al Santísimo para que te ayude, para que tu suerte cambie.

De nuevo, Juan tomó el *Opolopo owo* y leyó el ebó correspondiente al último signo, enlistando al consultante todo lo necesario para realizar la limpia: “Un coco, una gallina negra, un gallo, un puro, cascarilla, miel, aguardiente y cinco calabazas”. Entonces le preguntó:

—¿Quieres que te haga el ebó en este momento?<sup>40</sup>

—Bueno, pero primero, ¿cuánto cuesta eso del ebó?

—Ciento cincuenta pesos y el material tú lo compras.

—¿Y cuánto es de material?

<sup>40</sup> Hay ocasiones en las que el ebó correspondiente al registro (es decir, consulta) se realiza en otro momento, generalmente porque no se tiene a la mano la materia prima necesaria o porque tiene que realizarse en otro lugar (en el río, en el mar, en algún monte, en el panteón, etcétera).

—Mmmm, déjame ver, un kilo de calabazas... mira, de las gallinas son como 50 de cada una y de lo demás... mmmm... como 150 pesos, si quieres ahorita mando a que compren todo.

El consultante se quedó pensando un momento y después aceptó. Juan anotó en un pedazo de hoja lo necesario para la obra y se dirigió a uno de los chicos que trabajaba en el local:

—Trae todo esto, ¡pero en fa!”<sup>41</sup>

Minutos después, el mandadero llegó apresurado con todo lo solicitado. En el ínterin, el registro estaba por terminar. Había que preguntar si el ebó sería suficiente. Al final, y de acuerdo con la interpretación de la lectura de los caracoles, para ayudar a limpiarle el camino sólo haría falta soplarle cascarilla en todo el cuerpo. Una vez cerrado el registro, el hombre preguntó cómo le iban a hacer con el desamarre. Juan le dijo que para eso era necesario verse en otra ocasión, debía llamarlo para hacer una cita y no olvidar traer consigo una muda de ropa con alguna prenda color blanco, ropa interior y sandalias; además, tenía que llegar vestido con ropa vieja.

Una vez terminado el registro se procedió al ebó. Éste se realizó frente al altar del difunto en donde estaban colocados sobre el suelo unos receptáculos que contenían a algunos orishas y había además una pequeña “prenda portátil” de la que Juan era dueño.<sup>42</sup> A los animales se les lavaron las patas y el cuerpo, fueron rociados con aguardiente y miel, y se les arrojó una bocanada de puro. Al consultante se le pasaron uno a uno los animales por todo el cuerpo y debajo de sus brazos, después fueron degollados y su sangre se virtió sobre la pequeña prenda a la que Juan también asperjó un poco de miel y aguardiente. Colocó el cuerpo decapitado de la gallina a los pies del cliente y le pidió

<sup>41</sup> Expresión coloquial que significa “rápido”.

<sup>42</sup> Se llama prenda al receptáculo, generalmente en forma de caldero de metal, donde está contenida una entidad espiritual denominada muerto. A este ente se le atiende y se le dan ofrendas a cambio de favores y protección. Juan le llamaba prenda portátil a un receptáculo pequeño donde había montado una muestra de todos los elementos que conforman su prenda. Su fabricación obedecía a una cuestión práctica porque le resultaba más fácil transportarla de un lugar a otro para poder trabajar con ella.

que lo pisara con fuerza, lo mismo se hizo con el gallo. Tomó las cinco calabazas y las dejó al pie del altar. Después, sopló un poco de la cascarilla pulverizada, que tenía en sus manos, sobre todo el cuerpo del consultante, cuyo rostro quedó teñido de blanco.

Tomó los chamalongos y preguntó a la prenda si era suficiente lo que había hecho. La respuesta fue afirmativa. Finalmente, preguntó a su muerto en dónde tenía que ir el ebó, es decir, cuál sería el destino de los animales y del resto del material utilizado. El oráculo dio respuesta afirmativa cuando Juan sugirió al pie de una palmera. Echó los cuerpos de los animales decapitados junto con sus cabezas y las calabazas a un costal. El consultante preguntó en dónde había palmeras. Juan le sugirió unas que se encontraban en el camellón, pasando la avenida principal frente al mercado. El cliente pagó 450 pesos como derecho<sup>43</sup> y se le pidió colocarlos dentro de la representación de la entidad espiritual que recibió la ofrenda. De pronto, Juan se dio cuenta de que había olvidado el coco, le pidió al señor que no se fuera, lo llevó a una de las esquinas externas del local, levantó el fruto entre sus manos y lo azotó contra el piso enérgicamente. Vertió el agua en aquella esquina, dijo: “El coco es para refrescar la casa” y lo arrojó al costal del ebó. El cliente pidió una bolsa negra para echar el costal mientras decía:

—No me vaya a ver un policía dejando esto y para qué quieres.

No era la primera vez que el consultante se registraba con un santero, esto explica que preguntara directamente por el registro con caracoles. En ocasiones previas había asistido a varios lugares donde se lee el tarot, se hacen limpias, e incluso a uno en el que hacen “psicología aplicada o algo así, te pasan huevos y te limpian también”. A partir de su experiencia me comentó:

—Hay mucho charlatán en esto, te podría decir que el noventa por ciento son charlatanes. Desafortunadamente, yo no tengo a nadie que me recomiende personas como éstas.

<sup>43</sup> En la tradición orisha y sus distintas variantes, el derecho es el pago que se realiza a los iniciados que prestan servicios y a los orisha de los que son intermediarios.

Se ha enterado de este tipo de servicios mediante anuncios, por ejemplo, en la sección de mensajes del periódico *El Universal*, o en volantes, carteles y letreros que ponen en este tipo de lugares. A pesar de que no todos lo convencen y de la cantidad de charlatanes que en el camino puede encontrar, él no se detiene y se sigue arriesgando a experimentar con distintas personas que, como en este caso, nadie le recomendó. Quizá este riesgo valga la pena —y también los 450 pesos que la media de la población no puede desembolsar por cuestiones meramente triviales— porque en su experiencia: “De los pocos buenos que me he encontrado, pues sí me han dicho cosas que me han ayudado”.

Respecto a la consulta que le hizo Juan, me expresó: “En algunas cosas yo creo que sí tiene razón”. Al menos en lo relacionado a la comunicación deficiente con sus hijos, por tal motivo, hablar más con ellos, como le dijo Juan, le pareció bien. En cuanto a la protección recomendada para el mayor de ellos, considera que “nunca está de más” y de todas formas, él es devoto de la virgen de Guadalupe. La duda sobre el hijo de su ex novia no pareció haberla disipado por completo. Respecto a su mala racha con las mujeres, lo del amarre tiene sentido para él, pues no todas sus relaciones sentimentales habían terminado en buenos términos y “uno nunca sabe, ya ves cómo son [las mujeres]”. Sin duda, considera la posibilidad de que una de ellas haya recurrido a “estos trabajitos” para salarlo, porque “de que la brujería existe, existe”, aseguró. Aunque Juan nunca utilizó la palabra brujería, para el consultante el amarre está asociado a ella.

Este cliente, como puede suceder a menudo con los esporádicos, no mostró mayor curiosidad por preguntar sobre algunos aspectos que no le eran familiares y sobre los que Juan hizo mención sin detenerse demasiado a explicarlos. Las dudas e inquietudes del consultante eran concretas, y con base en ellas, Juan proporcionó algunos detalles sobre los elementos que consideró necesarios. Me explicó que él debe adaptar sus explicaciones al tipo de gente que atiende y a los problemas que tengan. Por ejemplo, este consultante no tenía idea de quién es Changó, Olofin o Eleguá; de hecho, sus nombres no los había retenido en

la memoria cuando le pregunté por ellos, incluso me comentó: “Mientras me ayuden, pues los nombres es lo de menos”. Sobre estos orishas, Juan señaló que Yemayá era dueña de los mares y la maternidad pero no dio mayores detalles.

Para el cliente, el ebó, tal como se lo indicó Juan, fue una limpia —término con el que se manifestó familiarizado—, y si en este caso se hizo con animales, se debe a que “así le hacen los santeros”. Dado que no era la primera vez que lo experimentaba, no pareció mostrarse impactado al respecto, como llega a suceder con otros consultantes, sin embargo, para él sí existe la posibilidad de que una limpia de ese tipo pueda tener un efecto más fuerte, o al menos, así lo esperaba. Su contacto con la santería podríamos calificarlo de tangencial y sin ninguna otra pretensión que obtener ayuda. Su percepción sobre esta práctica se basa exclusivamente en la experiencia esporádica con los especialistas, quienes conforman una opción entre muchas otras. Efectiva, sí, pero hasta ahí.

#### DISPOSITIVOS DE CIRCULACIÓN Y ESPACIOS DE MERCANTILIZACIÓN

El caso del Mercado de Sonora, descrito en la sección anterior, nos da cuenta de cómo estos espacios donde se comercia con productos no sólo de santería, sino de una amplia gama neoesotérica y neomágica, impulsan una distribución y una circulación importantes para un público cada vez más amplio. Mis pesquisas etnográficas en la Península de Yucatán —específicamente en Mérida, Progreso, Cancún y Chetumal—, hasta el momento indican que, a diferencia de la Ciudad de México, la divulgación y la circulación de la santería no es tan masiva en los mercados, aunque sus referentes siempre están presentes. Las botánicas en Mérida no rebasan la decena y la mayoría abrió a partir del presente siglo.

La capital del país se ha mantenido como un lugar clave en la producción y distribución de toda esta materia prima y parafernalia en los negocios del resto de la República. Sin excepción, todos

estos espacios en Mérida y en Progreso se surten fundamentalmente en la Ciudad de México, ya sea que los propietarios de los negocios viajen personalmente a la ciudad a comprar su mercancía o bien, la más de las veces, trabajen con proveedores o hagan el pedido por correo. El alcance del Mercado de Sonora llega hasta La Habana, específicamente a la botánicas más importante de los alrededores del mercado Cuatro Caminos, cuyo dueño va y viene a México para surtirse pero también para surtir.<sup>44</sup>

En Mérida predominan los comerciantes no iniciados, pero normalmente tienen contacto con santeros y espiritistas a quienes conocen mediante sus puestos y los recomiendan con aquellos clientes que llegan solicitando consultas a los comercios. En Progreso, la única botánica atendida por santeros no duró abierta ni un año. De cualquier manera, estos espacios se vuelven relevantes porque la circulación participa de las reformulaciones en los usos de ciertos símbolos y de sus significados.

*La ruta de los objetos y sus relocalizaciones en espacios mercantiles: de Rey de Oyó a Changó Macho*

Entre las deidades yoruba del trueno (Oramfe y Agbona), Changó es el más popular y el único cultuado en el continente americano (Bascom 1972, 3). Esta deidad del sudoeste de Nigeria, que llega a América con los esclavos de origen yoruba, ha circulado y se ha hecho camino por distintos espacios geográficos y culturales. Así, en un primer momento podría decirse que su difusión se dio sobre todo gracias a la movilización de personas. A partir de la segunda mitad del siglo xx, ese recorrido se ramifica, crece debido a las industrias del cine y de la música, y se intensifica en las dos últimas décadas gracias al crecimiento de las industrias culturales y de la tecnología de comunicaciones.<sup>45</sup> Pero los caminos

<sup>44</sup> Entrevistas con Papito, La Habana, 19 de abril de 2011.

<sup>45</sup> El término “industria cultural”, de acuerdo con lo que señala Roncagliolo, “pasa a denominar [...] un conjunto creciente de actividades industriales y, sobre todo [...] posindustriales y cibernéticas: las actividades que tienen que ver con la producción masiva de bienes simbólicos” (1999, 67).

recorridos hasta ahora desde hace al menos tres siglos, también han marcado las representaciones de Changó y la diversidad de apropiaciones por parte de sus devotos y simpatizantes, y por el mercado. De esta manera, el orisha Changó, cuarto rey de Oyó, aparece en los últimos años en diversas yerberías, botánicas, mercados y centros esotéricos de México, ya no sólo como un orisha, también como el espíritu de la buena suerte. A Changó macho se le puso charola en lugar de hacha —su atributo primordial—, se le sentó simulando una *padmasana* (postura de yoga) o flor de loto, y se le dotó de la dualidad, cuyo lado femenino se observa en sus senos al aire. Esta representación no sólo está presente en la imagen católica de santa Bárbara, con la cual se le sincretizó en Cuba y se popularizó en México.

*De cómo este orisha, “epítome del macho”, ahora tiene senos*

Changó, en la tradición orisha, es la deidad del relámpago y del trueno utilizados para fulminar todo lo que toca y su símbolo es el oshé (hacha doble). Es dueño de un tipo particular de piedras llamadas piedras de rayo por su forma similar a una punta de flecha, las cuales deja en la tierra como prueba de su paso por ella. En estas piedras reside su ashé (Verger 1995, 162), es decir, se trata de la parcela de energía vital que Olodumare, el dios creador, depositó en él, tal como hizo con el resto de las deidades yoruba. Changó, deidad de culto entre los yoruba de África y miles de afrodescendientes en América, se extendió debido a la trata de esclavos, luego floreció en el Nuevo Mundo en un contexto colonial predominantemente católico, por lo tanto, se establecieron similitudes con el santoral de esa Iglesia, que todavía hoy se conservan. Así, cada localidad le dio una particularidad. Por ejemplo, mientras en Río de Janeiro, de acuerdo con Ramos (citado en Bascom 1972, 7), se identifica a Changó con san Miguel Arcángel, Bascom aclara que en Salvador de Bahía, mayoritariamente se lo asocia con san Jerónimo. En Cuba está vinculado con santa Bárbara. De hecho, en Bahía, a esta santa la equiparan con la orisha Oyá, dueña de la centella y del

viento y esposa de Changó (8),<sup>46</sup> mientras que en Cuba, Oyá se sintetiza con santa Teresa y en la Ciudad de México se la asocia con la Santa Muerte.

Changó llegó a México proveniente de Cuba. En un primer momento su nombre circuló y se hizo famoso gracias a las industrias culturales del cine y de la música. Este orisha fue tema musical en algunos cantos y bailes hechos en su honor en el cine mexicano de la década de 1940 y 1950. Pero en estos medios de comunicación masiva, a Changó todavía no se le representaba materialmente, no tenía una apariencia específica, y se popularizaba como una deidad abstracta y pagana a la que se le invocaba o se le rendía honor por medio del sonido del tambor y de la danza. La santería no era en lo absoluto parte del campo religioso y apenas se conocía en México.

Hacia finales de la década de 1980, Changó, de deidad abstracta, se difundió con su representación católica nacida en Cuba, es decir, santa Bárbara, y también como una de las llamadas siete potencias africanas. Probablemente, la divulgación de este septeto de deidades en México ocurrió, primero, gracias a la difusión del espiritismo puertorriqueño y después a la santería cubana en Estados Unidos (ambos provocados por sus respectivas olas migratorias en dicho país). Por su parte Pérez y Mena señala que la fuente de designación de estos orisha como parte de un septeto proviene de una de las famosas canciones del puertorriqueño Rafael Caraballo y su conjunto, el cual popularizó con la canción *Las siete potencias*, en la segunda mitad del siglo xx (1998, 22). George Brandon afirma que sobre estas siete potencias africanas no se hace ninguna mención en las obras canónicas de los cubanos Lydia Cabrera o Fernando Ortiz, ni tampoco en las investigaciones de los especialistas que trabajaban sobre santería en Miami (1993, 108-109). En razón de lo anterior es probable que la imagen del septeto conocida en México haya provenido originalmente de las botánicas o expendios de herbolaria y parafernalia ritual establecidas desde la década de 1920 por los puer-

<sup>46</sup> Además, el autor señala que Changó también fue equiparado con Xevioso, una deidad de origen fon de Benin (8).

torriqueños de Nueva York. A partir de la década de 1960, esos comercios incluyeron artículos de santería y palo monte (González-Whippler 1994, 283-284), lo cual devino en lo que hoy se conoce como santerismo (Brandon 1993, 108).

Todo indica que en México, Changó-santa Bárbara, comenzó a popularizarse hacia finales de 1980 y principios de 1990 por medio de su presentación en polvos llamados “de las siete potencias africanas” (originalmente machacados de hierbas), los cuales se vendían en los mercados, yerberías y, al parecer, hasta en algunos centros espiritistas de la Ciudad de México. La representación de esas siete potencias se correspondía con el santoral católico. Changó circulaba bajo la imagen de santa Bárbara, dueña de los rayos y de las centellas. Los polvos estaban acompañados de una oración que se debía recitar para que estos espíritus o potencias propiciaran la suerte, el amor, la fortuna y la salud... o bien se hacían limpias con ellos. De acuerdo con una yerbera radicada en Chetumal y con más de treinta años en este negocio, originalmente (en los años de 1980) ya venían como “polvos de las siete potencias”. Tiempo después se les agregaron las imágenes de santos católicos y posteriormente se les llamó polvos de las siete potencias africanas.

Posteriormente, otra imagen de Changó circulaba paralelamente, pero esta vez, según la misma yerbera, “como un negrito parado” (es decir, la figura de hombre negro de pie). A la par del crecimiento y la notable visibilidad de la santería en México, especialmente hacia finales de la segunda década de 1990, la circulación de las representaciones materiales de Changó consistían en la imagen de un hombre fornido, mulato o negro, con corona y hacha, a veces en taparrabo, otras veces en pantalones cortos, pero siempre resaltando un aspecto viril, guerrero y fuerte. Aproximadamente a principios del 2000, comenzó a circular una representación de Changó con un estilo hindú y bajo el nombre de Changó Macho, el espíritu de la buena suerte que porta a menudo la charola de la abundancia, incluidos todos sus productos derivados: jabón de oro y plata para que traiga la buena suerte, polvos, aceites y aerosoles.

La misma versión pero con senos circulaba a la par. Se dice que es el avatar femenino de Changó pero en su versión africana. De acuerdo con un artículo de Bascom publicado en 1972, la equiparación de Changó con santa Bárbara condujo a algunos de sus informantes a afirmar que este orisha era hermafrodita, aunque para la mayoría se trataba de una confusión (12). Hoy, los comerciantes de estas figuras explican que la representación femenina de Changó Macho con senos justifica su existencia en el patakí cubano (historia mitológica ligado a los oráculos) mediante el siguiente relato: Changó, para escapar de la furia y persecución de sus enemigos, se metió a casa de Oyá, su esposa predilecta; ésta cortó sus trenzas para ponérselas y le dio su ropa y accesorios; vestido de mujer, Changó timó a sus enemigos, quienes respetuosamente le abrieron paso pensando que era Oyá (Feijoo 1986, 257-258). Y aunque algunos santeros señalan que esta historia es una invención, ciertamente la figura del Changó es cada vez más popular en los mercados.

Conforme la representación de Changó Macho se ha ido masificando —pues lo mismo se le puede encontrar en la Ciudad de México que en Caracas, Barcelona, Mallorca, Madrid, Miami, Nueva York, Los Ángeles, entre otras ciudades—, más difícil se vuelve identificar con precisión el origen de tal innovación, especialmente cuando varios de los productores y distribuidores de la imagen dicen tener la marca registrada. Se podría pensar que esa figura procede de Estados Unidos (quizá de la frontera sur, Nueva York, Los Ángeles o Miami) y después llegó a la Ciudad de México para redistribuirse en otras redes comerciales en el resto de la República. O bien, puede suponerse que de México pasó a Estados Unidos y en algún momento intervino China, país que actualmente ha invadido el mercado.

Un yerbero mexicano, por ejemplo, me asegura que muchos artículos comercializados en Los Ángeles se fabrican en la Ciudad de México, donde “cualquier modelito del producto que les lleves [a estos comerciantes] te lo reproducen en dos, tres días”.<sup>47</sup> En algunos sitios web extranjeros efectivamente encontramos

<sup>47</sup> Comunicación personal, Ray X., 20 de junio de 2012.

productos de Changó Macho importados de México, aunque al mismo tiempo en los mercados y botánicas de la capital —la principal surtidora de estos objetos en todo el país—, se observa una producción creciente de efigies y figuras de uso religioso hechas en China que, junto con México ocupa un lugar destacado en la piratería mundial. Venezuela es también un productor y exportador importante; sus productos, entre los que existe una marca registrada Changó con su línea de jabones, aerosoles y polvos, son más comunes en México que los de Brasil. En los mercados de Cuba esta figura no parece tener popularidad. A todo lo anterior debemos agregar el auge de la parafernalia neoesotérica y neomágica diseminada masivamente en todos estos espacios de comercialización, que muy probablemente haya influido en la representación de Changó como espíritu de abundancia.

Pero más que tratar de buscar en dónde surge la representación de Changó, me interesa subrayar cómo estos espacios físicos y virtuales (muchas de estas botánicas y comercios tienen sus páginas web) hacen posible una circulación capaz de alcanzar ciudades donde, a pesar de no haber una presencia importante de la santería, sus deidades o elementos logran colarse entre la población, justamente mediante el mercado y sus propias reformulaciones. Así lo revela la experiencia y praxis del dueño de un importante expendio de plantas medicinales, ubicado en Chetumal, Quintana Roo, México, cerca de la frontera con Belice.

### *Changó, de coronado a santiguado*

“Yo elegí a Changó”, afirma el dueño del expendio de plantas medicinales, a diferencia de lo que normalmente dirían los iniciados en la santería, pues es el orisha quien normalmente elige al neófito y no al revés. A los orisha se les fundamenta ritual y materialmente en piedras (otán), y a varios de ellos se les representa por medio de figuras o imágenes a menudo antropomorfas. Estas piedras se depositan dentro de ciertos receptáculos, por lo tanto, no son el orisha sino las depositarias de su ashé,

esa energía otorgada por Olodumare y que es susceptible de ser manipulada o propiciada mediante encantamientos, cantos, obras o trabajos (Caban 2004, 120-121). Aquí se observa, pues, el intercambio y contrato de reciprocidad entre orisha e iniciado: “Ayúdame que yo te ayudaré”.

Ramiro, de 43 años, se define como curandero. Aprendió esta “profesión empírica”, como él la llama, de su madre y la complementó con sus estudios de herbolaria en la Universidad Autónoma de Chapingo de la Ciudad de México. Su abuelo materno, al que se refiere como un curandero callejero dedicado a vender santitos, curar dolores con hierbas y hacer limpias y desalojos, fue quien inició el negocio que hoy sus nietos y viuda dirigen. En este expendio medicinal, Ramiro, la cabeza de la familia, tiene también su consultorio privado donde atiende entre cuarenta y cincuenta personas a la semana. Se trata de un espacio mediano perfectamente ordenado y limpio, con una pantalla, computadora, escritorio, un altar y un diván como de psicoanalista. Su oficio implica “recoger, pasar y absorber la mala vibra”, pero también ayudar a sanar el alma y el espíritu de la gente que a veces sólo necesita ser escuchada, o quizá una regresión para sacar sus traumas. En otras ocasiones, se requieren trabajos más fuertes, especialmente cuando se trata de posesión o de embrujo. Su misión es ayudar a otros, aunque, señala, “soy como el doctor pero también como la prostituta, los conozco a todos porque necesitan ayuda y al mismo tiempo requieren de mi discreción”,<sup>48</sup> pues Ramiro pertenece a un contexto en el cual los curanderos y yerberos siguen siendo vistos como alternativas para ignorantes que se vuelven presa fácil de la charlatanería.

El negocio se inauguró en 1991, año en el que él llegó a radicar a Chetumal. Antes vivía en Cancún, a donde emigró desde la Ciudad de México cuando se quedó sin empleo. A mediados de la década de 1990 comenzó a conocer “cosas de santería” por la misma venta de sus productos, pues su expendio, además de plantas medicinales, incluye también, según anuncia el espectacular de su entrada, “la venta de artículos místicos, esotéricos,

<sup>48</sup> Entrevista a Ramiro, Chetumal, Quintana Roo, 21 de abril de 2011.

religiosos, y literatura de ciencias ocultas y místicas”. Hoy maneja cerca de cuatro mil productos diferentes y tiene proyecciones de expansión hacia Centroamérica.

Ramiro conoció a Changó mediante libros y revistas que circulan en los mercados de la Ciudad de México, especialmente en el Mercado de Sonora, donde surte su negocio. Dice haberse identificado con ese orisha por sus atributos: “Yo busqué este oricha como protector, como defensa, como un resguardo, y lo elegí sobre todo por su dualidad [...] por esa doble fuerza [...] y por su carácter guerrero”. Esto explica por qué en su consultorio y junto a su altar personal —ocupado también por una figura de más de un metro de altura de la Santa Muerte, de la cual es devoto hace ya varios años—, se encuentra, sentado sobre un elefante, Changó Macho en su avatar femenino: “Mi Changó está santiguado” —afirma Ramiro—, es decir, bendecido. El sentido de santiguar que concibe Ramiro es diferente al que conciben Chari y Juan desde el espiritismo y la llamada medicina tradicional. Para Ramiro el carácter bendito proviene de un ritual basado en la experiencia empírica de su oficio de curandero, en la incorporación de elementos de santería y en la oferta neoesotérica y neomágica de las cuales forman parte las miles de recetas para conjurar amor, propiciar la suerte y la fortuna, aplacar a un enemigo, etcétera. Gracias a todas esas fórmulas, Changó se transformó en una especie de santo-talismán: el santo protector Changó Macho cargado de energía, al cual Ramiro venera dentro de una estructura más cercana al catolicismo de las devociones populares, donde el margen de interpretación y praxis está menos constreñida: “Claro que allá [en Cuba] lo representan con tambores y de otra forma, un santero cubano diría que no es Changó, pero no es cierto, la figura es de México, pero todo lo espiritual, lo filosófico y esencial es de Cuba [...] [Yo] sí le hago su culto, le doy fruta, le pongo licor, tabaco, y se le prende una veladora de vez en cuando”.

Él mismo ha entregado una decena de este santo-talismán a los clientes que quieren “uno como el suyo”. Compra la figura en México para luego prepararla y cargarla:

Pues no la preparas de un día a otro, te tardas [...] esto lleva su procedimiento, de treinta a cuarenta días, porque hay que hacer sus oraciones, prender sus veladoras, hacerle un hueco, llenarlo [...] ponerle semillas [...] Se los preparo con hierbas y algún rito en el río [...] o hacemos una limpia en las pirámides [...] Se hace el rito del aguardiente, del tabaco todo como debe ser, sí, nunca lo voy a hacer igual que los cubanos, yo lo hago en base a como yo lo aprendí [...] Yo sé todo esto por mi ascendencia pero [...] como un investigador, no me quedo en la costumbre. Yo he estado en esto toda mi vida, he visto muchas cosas [...] con los chamulas, en Catemaco, en Oaxaca. Y vas aprendiendo [...] ves cómo hacen una limpia, el santero, el chamán [...] y te das cuenta que no hay nada nuevo [...] te das cuenta que todo sigue siendo lo mismo, namás que cada quien se acomoda como puede, como sabe, realmente es eso.

Ramiro no está interesado en iniciarse en la santería, pero sí incorporó a Changó en su práctica espiritual cotidiana como un símbolo representativo de su mundo trascendente. Changó, para este curandero, es la parte fuerte de toda la santería cubana y la cualidad principal es “su dualidad, su capacidad de ser seis meses hombre y seis mujer, esa doble fuerza que contiene, el yin y yang [...] La Santa Muerte y Changó, para mí eso representan: metamorfosis, cambios y transformación, yo creo que eso (es lo que ubico) es lo que tiene sentido en mi vida”.

A pesar de los altares y el culto a estas dos figuras, afirma: “Cuando vas conociendo muchas cosas te vas dando cuenta que la fuerza no está en los seres que tú adoras, sino en tu interior”. Este discurso de la divinidad del ser interior lo encontramos entre personas que están al margen de los circuitos *new age*. Ramiro asume esta postura como parte de los argumentos en los cuales se basa la agencia e innovación ritual en su trayectoria espiritual como curandero urbano, aunque en su paxis, los agentes externos no han perdido relevancia.

Las personas como Ramiro se distinguen de aquellos comerciantes que carecen de las aptitudes simbólicas para singularizar sus productos, sacándolos de la “esfera de mercancía normal” (Kopytoff 1986, 74) dándoles un valor agregado mediante su

ritualización (Mora 2002, 117; Guillot y Juárez Huet 2012). La acumulación de las prácticas y de los saberes puede capitalizarse favorablemente en estos espacios porque se encuentran insertos en un comercio competitivo que se articula con mercados nacionales e internacionales. La sinergia en esta lógica de acumulación no es azarosa, tiene sus reglas y sus lógicas de continuidad, y al mismo tiempo, posee una flexibilidad que permite la adaptación a las demandas de la clientela.

El proclamado “desencantamiento” del mundo y el vaticinio weberiano que anunciaba que la racionalidad instrumental de la modernidad terminaría por replegar y eventualmente desaparecer la religión, se frustró en la vitalidad de la religión practicada y vivida en América Latina. Tal como lo ilustra México, lo que observamos en la región, sobre todo en las últimas tres décadas, es una redefinición y reorganización de este amplio campo religioso y las formas de practicar y creer. No estamos solamente ante una proliferación de agrupaciones religiosas sino también ante transformaciones en los vínculos con las instituciones de adhesión y pertenencia religiosa (Hernández, Zúñiga y De la Torre 2016). A lo anterior se suma la multipertenencia y diversas modalidades de movilidad religiosa (Garma 1999).

La lógica de mercado que enmarca una amplia circulación de mercancías vinculadas a diversas tradiciones o matrices religiosas, resemantizándolas, es otro de los aspectos relevantes de este proceso, aunque no es del todo nuevo. Raquel Romberg por ejemplo lo demuestra muy bien para el caso de Puerto Rico, donde, al igual que en México, concurren prácticas de santería, espiritismo, *new age* y brujería. Esta última, de acuerdo con la autora, “ha mercantilizado sus prácticas en los últimos años convirtiéndose en una fuerza local emergente que trabaja en conjunto con, más que en oposición a, los valores del capitalismo consumidor” (2003, 2). El mismo Loewe, en el caso de los médiums con los que trabajó en Maxcanú, Yucatán, menciona: “Los espiritistas han logrado adaptarse al mundo capitalista con más éxito que los *hmenes*”. En la década de 1930, estos espiritistas no cobraban pero actualmente sí. Además, continúa el autor,

“participan en transacciones mercantiles a varios niveles; compran medicinas y tés de México de los merolicos para revenderlos a sus clientes, y en algunos casos trabajan como intermediarios para tiendas especiales en Mérida que venden polvos mágicos y cosas de este género” (Loewe 2003, 48).

Lo mismo se observa en el caso de Ramiro y Mario, cuyos respectivos negocios en el circuito neomágico les permiten vivir un poco mejor en comparación con el resto de la población que los rodea y en un contexto económico bastante adverso donde el índice de desempleo es alto. La afirmación anterior indica la existencia de industrias muy organizadas que cuentan con manufacturas, fábricas y redes de distribución y comercialización en circuitos neomágicos y neoesotéricos. Lo anterior nos permite explicar por qué podemos encontrar un mismo objeto en el Mercado de Sonora, en las botánicas de Tijuana, las yerberías de Chetumal, o en Venezuela, Puerto Rico y Los Ángeles, entre otras ciudades, aunque sus usos y sentidos cambien.

## Notas finales

Las circulaciones de la tradición orisha en México, interconectadas en un campo social transnacional, revelan diversas tensiones y trayectorias. Resalta la tensión histórica en torno a lo tradicional, la cual muchas veces se interpreta en términos de pérdida o de deformación provocando que las relocalizaciones y las innovaciones queden, al menos por un tiempo, en un relativo entredicho. En la búsqueda de una supuesta pureza y autenticidad, subyacen pugnas por la legitimidad que nos permiten observar cómo entran en juego factores como la nacionalidad, el origen, el género, la edad y el linaje ritual, y cómo en realidad muchas veces esa legitimidad es definida por los contextos y las coyunturas. En este sentido, la tradición es, como lo ha señalado Matory, una negociación estratégica (2015, 79). Las tensiones derivadas de estas negociaciones crean entre los practicantes de la tradición orisha, alianzas y rupturas que van reforzando o bien construyendo nuevas tradiciones, además de resignificar muchas veces las raíces que las respaldan. Las tensiones sobre los modos correctos de hacer tal o cual ritual, tienen también diversas intensidades y muchas de sus soluciones ocurren en el grupo pequeño (subred), en la comunidad afín y en la praxis personal.

Otras tensiones pueden observarse a partir de las características de los contextos locales. Para el caso de México aún prima una ideología que inferioriza las religiones distintas a los cristianismos, lo cual se refleja, por ejemplo, en el ámbito del reconocimiento jurídico y en sus candados legales para grupos religiosos no dominantes. En México, estamos todavía lejos de un verdadero pluralismo religioso que incluya y respete la diversidad

en este campo. Esta postura también se aprecia en las representaciones de los practicantes de las religiones afro en los medios de comunicación, frecuentemente nutridos de los imaginarios que hacen ver esas religiones como anomalías de primitivos, de ignoros, de crédulos; o como indicadores de crisis económicas e incluso de valores.

Aun así, la santería, como otras prácticas con las cuales se emparenta, sigue creciendo. La pregunta es ¿por qué? Una herramienta heurística con algunas pistas para tratar de responderla es pensar la santería a partir del concepto de religión vivida, propuesta por Robert A. Orsi. Este autor propone concebir la religión no como un medio que explica y modela la realidad, sino más bien en términos de redes de relaciones entre el cielo y la tierra (o entre en un mundo trascendente y visible). Esas redes incluyen personas y figuras sagradas (santos, espíritus, ancestros, fantasmas, ángeles...) en tanto agentes y actores, cuyos vínculos están moldeados por las dimensiones y las complejidades de las relaciones humanas, es decir el amor, la decepción, la esperanza, el odio, el apego, entre otros. Vínculos que permiten sortear el mundo y el sí mismo. Pensar en esos términos, nos señala el autor, “nos libera de cualquier noción de prácticas religiosas como buenas o malas. Las religiones son tan ambiguas o ambivalentes como los lazos que las constituyen, y sus efectos no pueden ser generalmente anticipados pero sí conocidos en la práctica y experiencia” (Orsi 2005, 2). A lo largo de esa obra presenté una gama de maneras o trayectorias en las que la tradición orisha y sus elementos son parte de las experiencias y vida de las personas, y el papel que desempeñan las figuras sagradas dotadas de un poder especial para los creyentes y los consultantes. También se pudo constatar que los agentes del mundo invisible y la visión del mundo trascendental que propone la santería no operan en oposición a los valores y prácticas de los mexicanos, por el contrario, éstos incorporan la santería como parte de su praxis religiosa cotidiana.

Los orisha y los muertos (o espíritus) se erigen como figuras fundamentales de aceptación entre los mexicanos, así como la

posibilidad de contar con medios y técnicas para comunicarse con ellos. En México, la santería encuentra su cauce en el espiritismo —y sus diversas variantes— y en la llamada medicina tradicional mexicana que trabaja con santos, agentes divinos y mancias. Existe una fuerte convicción de la injerencia de los espíritus en la vida cotidiana para bien (protección, buena fortuna, salud, entre otros) y para mal (brujería, mal de ojo, mala fortuna). Estas creencias no sólo abarcan a los iniciados en la santería sino a sus consultantes. Se trata de un subsuelo cultural muy vital en nuestro país. Pew Research Center, por ejemplo, reporta que México es el segundo país —de un total de 19 en toda América Latina— con la mayor proporción de población (44%) que cree en espíritus, en el mal de ojo, en la brujería, en la magia negra, y que además practica limpiezas (2014). Todas estas prácticas se vinculan de uno u otro modo a la santería, por lo cual ha podido florecer en este subsuelo. Asimismo, a pesar de la existencia de ejes estables en sus normas y praxis ritual, se mantiene relativamente flexible y abierta, cuestión que la hace más atractiva para quienes creen en algunos de sus preceptos, consultan sus oráculos y demandan los servicios de sus iniciados, aunque sin estar obligados a adscribirse a la misma o pertenecer a una familia ritual. La investigación etnográfica demostró igualmente que es potencialmente útil para aquellos que creen y hacen uso de sus símbolos pero no pertenecen ni se adscriben como santeros aunque sí como espiritistas, terapeutas, curanderos, entre otros.

La etnografía de las relocalizaciones de la santería en la Península de Yucatán ofreció suficientes elementos para entender el nivel de tensión entre inclusión y exclusión, para aprehender de manera más fina las bisagras de estas articulaciones y distinguir la profundidad de sus interacciones. Muchos de los elementos de la santería, revitalizados en los dispositivos de circulación de la oferta neoesotérica a partir de la individualización de usos prácticos y funcionales, no necesariamente nos permiten hablar de una praxis religiosa apegada a algún modelo de tradición orisha aunque se utilicen sus símbolos. En efecto, varios casos ilustran que los contactos y préstamos pueden quedarse en la superfi-

cie, y también denotan la fuerza voraz de la religiosidad popular mexicana para apropiarse de otros símbolos, en este caso de origen yoruba (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet 2013). En este terreno particular se observa de manera más clara que una de las razones por las que la santería se muestra fértil es que contiene en efecto “prácticas y símbolos transportables”, pensados en los términos de Csordas (2007). Su circulación dentro de los espacios mercantiles (mercados, yerberías, industrias esotéricas, entre otros) no denota una oposición a los valores del capitalismo, sino una adaptación a ellos que la catapultan.

Desde las escalas más íntimas se revela que, para comprender mejor las reconfiguraciones subjetivas de las creencias y prácticas en el contexto contemporáneo, no podemos partir de una visión de doctrinas o adscripciones religiosas con fronteras tajantes y claramente delimitadas. De manera similar, las prácticas religiosas y sus resignificaciones —como lo ilustra la tradición orisha en México— se llevan a cabo mediante un recurso similar al *sfumato* empleado por Da Vinci en una de sus obras emblemáticas; es decir, los contornos de estas complementariedades pueden considerarse similares a las comisuras de los labios y extremos de los ojos de *La Gioconda*, los cuales el artista italiano dejó “deliberadamente en el incierto, haciendo que se fundan con sombras suaves. Por este motivo nunca llegamos a saber con certeza cómo nos mira Mona Lisa” (Gombrich 1995, 303).

Por otro lado, la dislocación entre creencia y práctica —no sólo entre iniciados, también entre consultantes— muchas veces está determinada por las coyunturas. Recordemos el ejemplo del consultante cuya afinidad espiritual circundaba en el marco de las enseñanzas de tradición hindú (Brahma Kumaris, ashrams, budismo) y sobre el cual construyó su impedimento personal para involucrarse de manera más profunda en la santería: el argumento principal se sustentaba en su oposición al sacrificio de animales, práctica que va en contra del principio hindú de la no violencia (*ahimsa*), sin embargo, en un momento de apremio, la restricción se pasó por alto debido a la eficacia simbólica vivida. De esta manera, la santería, concebida previamente

como negativa, se reacomoda y queda latente como una opción a la cual recurrir. Ejemplos hay muchos, pero lo que me interesa recalcar es que en este *sfumato* se proyectan fronteras móviles y permeables.

Por otra parte, respecto a la movilidad y el desplazamiento, la investigación demostró que si bien estamos frente a una dinámica de redes donde el desplazamiento físico no es obligado, las distancias sí afectan cierta continuidad de las relaciones de los iniciados con sus padrinos en el extranjero, y por lo tanto, también se perjudican los procesos de aprendizaje y de colaboración ritual. Las cabezas de las familias de religión a veces tienen posibilidad de viajar, aunque con poca frecuencia y en un radio geográfico menos amplio que los protagonistas de la corriente del tradicionalismo al estilo yoruba de Nigeria. La circulación es fundamental para acrecentar el capital político y social de estos actores, pues quienes se desplazan tienen mayor oportunidad de establecer colaboraciones rituales y de capitalizar estas relaciones.

Internet y las redes sociales no deben ser desdeñadas en estos procesos de circulación. Para los practicantes de la tradición orisha, en sus diversas variantes, son un medio que ha acrecentado las posibilidades de informarse, aprender y ofrecer servicios. No me refiero solamente a los sitios o blogs, sino también, y de manera importante, a Facebook. Esta red social permite el establecimiento de lazos de colaboración, facilita el uso común de archivos visuales y posibilita el flujo de recursos materiales en varios sentidos. El uso de estas herramientas tecnológicas implica otras formas de construir vínculos y hasta cierto punto las hace horizontales; además, reduce los intermediarios y hace posible el contacto directo de iniciados menores con figuras enarboladas, por ejemplo, líderes a nivel transnacional que en otros momentos hubiera sido más complicado contactar. Por este medio, hoy es posible comunicarse con un babalawo en Nigeria y contratar sus servicios desde México, intercambiando, de este modo, recursos capitalizables en ambas direcciones. El envío de fundamentos o las consultas a larga distancia no son cosa nueva, salvo que actualmente el radio geográfico se amplió. Con esta

afirmación no le quito valor a la complejidad simbólica y esotérica de los rituales. Tampoco le resto importancia a los sistemas de adivinación de la tradición orisha en el ámbito más ortodoxo, pues éstos, contrariamente a los objetos, en definitiva requieren de “conocimientos esotéricos restrictivos y complejos”: no todo en la tradición orisha es portátil o móvil en amplias escalas. Cabe destacar que mi interés en la presente obra ha sido hacer menos énfasis en rituales iniciáticos, de adivinación o prácticas dentro de ortodoxias con una larga trayectoria que han sido un tema ampliamente estudiado; por el contrario, me ha interesado subrayar las trayectorias y la diversidad de los usos heterodoxos de la tradición orisha, varios de los cuales se distancian ampliamente de las matrices más tradicionales.

Por otro lado, quiero insistir que la santería, como otras religiones afroamericanas, no está confinada a los márgenes o campos exclusivamente espirituales y religiosos. La dimensión mercantil de esta circulación tampoco se agota en los dispositivos de circulación mencionados en esta obra (mercados, yerberías, botánicas, centros esotéricos, entre otros), sino que se observa igualmente en los campos de la patrimonialización y del turismo cultural que van de la mano. Como bien señala Guillermo de la Peña “las pugnas patrimoniales no son simplemente por conceptos y valores, sino que, en ellas intervienen, asimismo, intereses materiales que se esfuerzan por mercantilizar los emblemas identitarios o en dotar a ciertas mercancías de valor patrimonial” (2011, 16). Actualmente nos enfrentamos a un contexto en el cual se observa un cambio sobre la visión del patrimonio: de su carácter material pasamos a uno inmaterial. Esta coyuntura, como se mostró en el primer capítulo, ha favorecido las iniciativas de diversos agentes en el campo transnacional orisha, quienes capitalizan el patrimonio yoruba de formas muy diversas en los campos locales.

Finalmente, quiero señalar que la santería se erige como un medio de empoderamiento y un espacio de aceptación para las personas (por ejemplo, mujeres y hombres homosexuales) que generalmente han quedado fuera de las posiciones de privilegio

en las religiones dominantes como la Iglesia católica o ciertas iglesias protestantes con una visión patriarcal y transversal a muchos otros credos. Las paradojas y las contradicciones en las relaciones de género en la tradición orisha quedan como una tarea por desarrollar: ¿hasta qué punto generan visiones alternativas a las patriarcales? Quizá se podría partir indagando cómo interviene el género en el movimiento del tradicionalismo, en donde los hombres son los líderes de este campo y, al mismo tiempo, la iniciación de mujeres en Ifá es una de las cuestiones más polémicas.



## Anexos

### ANEXO 1. ASOCIACIONES RELIGIOSAS EN MÉXICO

	Matriz	Derivadas	Total
<b>Oriental</b>	17		17
Hinduistas	2		2
Budistas	13		13
Krishna	2		2
<b>Judía</b>	2	8	10
<b>Cristiana</b>	4425	4569	8994
Ortodoxo Patriarcado	5		5
Ortodoxo Tradicionalista	26	2	28
Católico, Apostólico, Romano Nunciatura	1		1
Católico, Apostólico, Romano CEM	1	3	4
Católico, Apostólico, Romano Arquidiócesis	19	1216	1235
Católico, Apostólico, Romano Diócesis	71	1205	1276
Católico, Apostólico, Romano Prelatura	6	14	20

	Matriz	Derivadas	Total
<b>Cristiana</b>	<b>4 425</b>	<b>4 569</b>	<b>8 994</b>
Católico, Apostólico, Romano Eparquía	1	1	2
Católico, Apostólico, Romano Congregación M	116	240	356
Católico, Apostólico, Romano Congregación F	470	38	508
Protestante Luterano	15		15
Protestante Anglicano	2	3	5
Protestante Presbiteriano Nacional	1	112	113
Protestante Presbiteriano Independiente	20	1	21
Evangélica Metodista	7		7
Evangélica Bautista Nacional	7	1 212	1 219
Evangélica Bautista Anabautista	1		1
Evangélica Bautista Menonitas	2		2
Evangélica Bautista Independiente	491	148	639
Evangélica Ejército de Salvación	1		1
Evangélica Pentecostés Pentecostal	2 701	293	2 994
Evangélica Pentecostés Neopentecostés	364	33	397
Evangélica Pentecostés Interdenominación	16		16
Evangélica Adventista Séptimo Día	1	44	45

## ANEXOS

	Matriz	Derivadas	Total
<b>Cristiana</b>	<b>4 425</b>	<b>4 569</b>	<b>8 994</b>
Evangélica Adventista Israelita	13		13
Evangélica Iglesia del Dios Vivo la Luz	1	4	5
Evangélica Espiritualista	54		54
Evangélica Científica Cristiana	4		4
Cristiana Bíblica no Evangélica Ijsud	6		6
Cristiana Bíblica de los Testigos de Jehová	2		2
Islámica	3		3
<b>Nuevas expresiones</b>	<b>10</b>		<b>10</b>
<b>Totales</b>	<b>4 457</b>	<b>4 577</b>	<b>9 034</b>

Fuente: Asociaciones religiosas, 2018. <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx>.

## ANEXO 2. PANORAMA DE LAS RELIGIONES EN MÉXICO, 2010

Religión	Población
Católica	92 924 489
Protestante/pentecostal/cristiana evangélica	8 386 207
Protestante histórica o reformada	820 744
Anabautista/menonita	10 753
Bautista	252 873
Iglesia del Nazareno	252 874
Metodista	25 370
Presbiteriana	437 690
Otras protestantes	53 832
Pentecostal/Cristiana/Evangélica	7 565 463
Pentecostal	1 782 021
Cristiana y evangélica sin sustento actual pentecostal	5 783 442
Iglesia de Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	188 326
Otras cristiana evangélicas	5 595 116
Bíblica diferente de evangélica	2 537 896
Adventistas del Séptimo Día	661 878
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones)	314 932
Testigos de Jehová	1 561 086
Origen Oriental	18 185
Judaica	67 476
Islámica	3 760

## ANEXOS

Religión	Población
Raíces étnicas	27 839
Espiritualista	35 995
Otras religiones	19 636
Sin religión	5 262 546
No especificado	3 052 509
Ministros de culto	68 041
Asociaciones religiosas	7 616 de las cuales 3 223 son católicas y 4 393 de otras tradiciones religiosas

Fuente: Inegi. Fuente: *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Inegi, 2011.

ANEXO 3. CUBANOS EN MÉXICO  
POR ENTIDAD FEDERATIVA, 2010

Aguascalientes	121
Baja California	344
Baja California Sur	91
Campeche	164
Coahuila de Zaragoza	100
Colima	78
Chiapas	82
Chihuahua	104
Distrito Federal	3 474
Durango	24
Guanajuato	191
Guerrero	126
Hidalgo	135
Jalisco	754
México	1 085
Michoacán de Ocampo	168
Morelos	270
Nayarit	96
Nuevo León	439
Oaxaca	88
Puebla	322
Querétaro	267
Quintana Roo	1 546
San Luis Potosí	95

## ANEXOS

Sinaloa	97
Sonora	141
Tabasco	153
Tamaulipas	139
Tlaxcala	33
Veracruz de Ignacio de la Llave	436
Yucatán	908
Zacatecas	37
<b>Total</b>	<b>12 108</b>

Fuente: Inegi. Censo de Población y Vivienda, 2010.

ANEXO 4. DISTRIBUCIÓN REGIONAL DE LOS MUNICIPIOS DEL ESTADO DE YUCATÁN\*

Regiones (municipios que las integran)		
I. Poniente	II. Occidente	III. Centro
Celestún	Abalá	Cuzamá
Chocholá	Acanceh	Hocabá
Halachó	Baca	Hoctún
Hunucmá	Chicxulub Pueblo	Homún
Kinchil	Conkal	Huhí
Kopomá	Ixil	Izamal
Maxcanú	Kanasín	Katunil
Opichén	Mérida	Sanahcat
Samahil	Mocochá	Sudzal
Tetiz	Progreso	Tekal de Venegas
	Seyé	Tekantó
	Tahmek	Tepakán
	Tecoh	Teya
	Timucuy	Tunkás
	Tixkokob	Xocchel
	Tixpeual	
	Ucú	
	Umán	
	Yaxkukul	

\* Vigente a partir de octubre de 2008.

ANEXO 4. DISTRIBUCIÓN REGIONAL DE LOS MUNICIPIOS  
DEL ESTADO DE YUCATÁN (CONTINUACIÓN)

Regiones (municipios que las integran)			
IV. Litoral centro	V. Noroeste	VI. Oriente	VII. Sur
Bokoba	Buctzotz	Chankom	Akil
Cacalchén	Calotmul	Cantamayec	Chapab
Cansahcab	Cenotillo	Chacsinkín	Chumayel
Dzemul	Espita	Chemax	Dzán
Dzidzantún	Panabá	Chichimilá	Mama
Dzilam de Bravo	Río Lagartos	Chikindzonot	Maní
Dzilam González	San Felipe	Cuncunul	Mayapán
Dzoncauich	Sucilá	Dzitás	Muna
Motul	Tizimín	Kaua	Oxkutzcab
Muxupip		Peto	Sacalum
Sinanché		Quintana Roo	Santa Elena
Suma		Sotuta	Teabo
Telchac Pueblo		Tahdziú	Tekax
Telchac Puerto		Tekom	Tekit
Temax		Temozón	Ticul
Yobain		Tinum	Tixméuc
		Tixcacalcupul	Tzacacab
		Uayma	
		Valladolid	
		Yaxcabá	

Fuente: Indemaya. <http://www.indemaya.gob.mx/pdf/ESTUDIOREGIONALDELAMIGRACION.pdf>.

ANEXO 5. PANORAMA DE LAS RELIGIONES  
EN LA PENÍNSULA DE YUCATÁN

Religión	Población		
	Campeche	Yucatán	Quintana Roo
Católica	519 023	1 554 805	839 219
Protestante/ pentecostal/ cristiana evangélica	135 763	211 109	191 559
Protestante histórica o reformada	28 947	55 628	29 828
Anabautista/ menonita	2 907	-----	830
Bautista	6 790	13 962	6 720
Iglesia del nazareno	233	1 016	128
Metodista	34	114	103
Presbiteriana	18 441	39 063	20 542
Otras protestantes	542	1 473	1 505
Pentecostal/ cristiana/ evangélica	106 816	155 481	161 731
Pentecostal	50 550	53 283	53 741
Cristiana y evangélica sin sustento actual pentecostal	56 266	102 198	107 990
Iglesia de Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo	844	2 068	1 577
Otras cristianas evangélicas	55 422	100 130	106 413
Bíblica diferente de evangélica	37 415	62 673	61 271
Adventistas del séptimo día	14 208	16 175	23 843

## ANEXOS

Religión	Población		
	Campeche	Yucatán	Quintana Roo
Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones)	3 133	10 547	6 517
Testigos de Jehová	20 074	35 951	30 911
Origen oriental	35	548	510
Judaica	155	651	1 016
Islámica	31	43	151
Raíces étnicas	21	100	165
Espiritualista	439	155	217
Otras religiones	67	279	313
Sin religión	95 035	93 358	177 331
No especificado	34 457	31 856	53 826
Las asociaciones religiosas católicas y otras tradiciones religiosas	63 cuatro son católicas y 59 de otras tradiciones religiosas	103 cuatro son católicas y 99 de otras tradiciones religiosas	49 cuatro son católicas y 45 de otras tradiciones religiosas
Ministros de culto	235	576	221

Fuente: Inegi. Fuente: *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Inegi, 2011.

ANEXO 6. ADSCRITOS A LAS RELIGIONES DE ORIGEN  
AFRO POR ENTIDAD FEDERATIVA

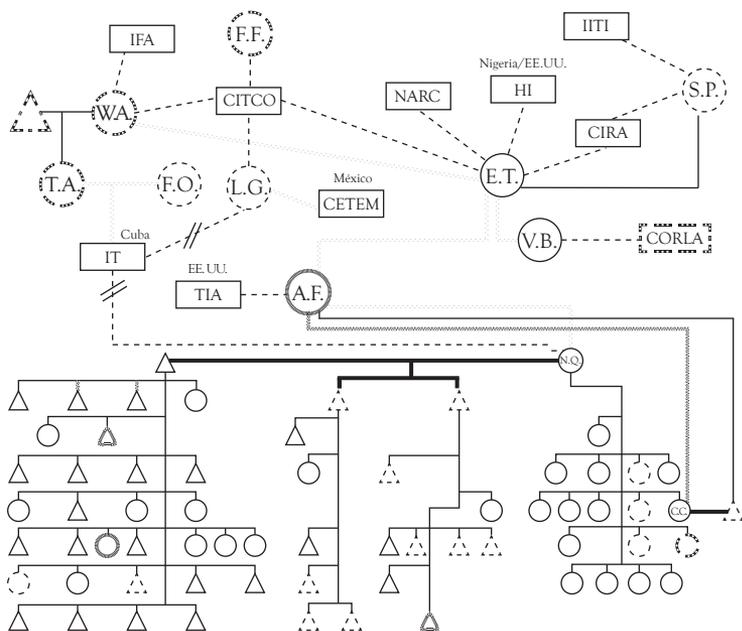
	Raíces étnicas	Origen afro
<b>Total</b>	<b>27 839</b>	<b>7 204</b>
Distrito Federal	3 355	3 162
México	2 873	2 673
Jalisco	15 313	185
Quintana Roo	165	144
Baja California	175	139
Yucatán	100	88
Querétaro	92	79
Hidalgo	88	76
Veracruz de Ignacio de la Lave	106	71
Morelos	80	63
Oaxaca	103	60
Puebla	74	53
Michoacán de Ocampo	77	49
Guanajuato	63	44
Nuevo León	60	42
Sinaloa	48	29
Guerrero	35	26
Sonora	26	23
Tlaxcala	28	23
Chihuahua	50	22
Durango	39	20
Tamaulipas	26	19

## ANEXOS

	Raíces étnicas	Origen afro
Campeche	21	16
Coahuila de Zaragoza	25	16
Colima	26	16
Nayarit	4 388	16
Baja California Sur	34	12
Tabasco	11	11
San Luis Potosí	27	9
Aguascalientes	12	8
Chiapas	272	8
Zacatecas	47	2

Fuente: Inegi. Censo de Población y Vivienda, 2010.

ANEXO 7. REDES DEL CAMPO SOCIAL  
TRANSNACIONAL ORISHA



**Asociación**

- Parentesco consanguíneo ———
- Parentesco ritual - - - - -
- Membresía en asociación ·····
- Adopción ·····/
- Colaboración ritual ·····~

**Nacionalidades**

- Cubano [dashed box] [dashed triangle] [dashed circle]
- Nigeriano [dotted box] [dotted triangle] [dotted circle]
- Mexicano [solid box] [solid triangle] [solid circle]
- Otra [dashed box] [dotted triangle] [dotted circle]

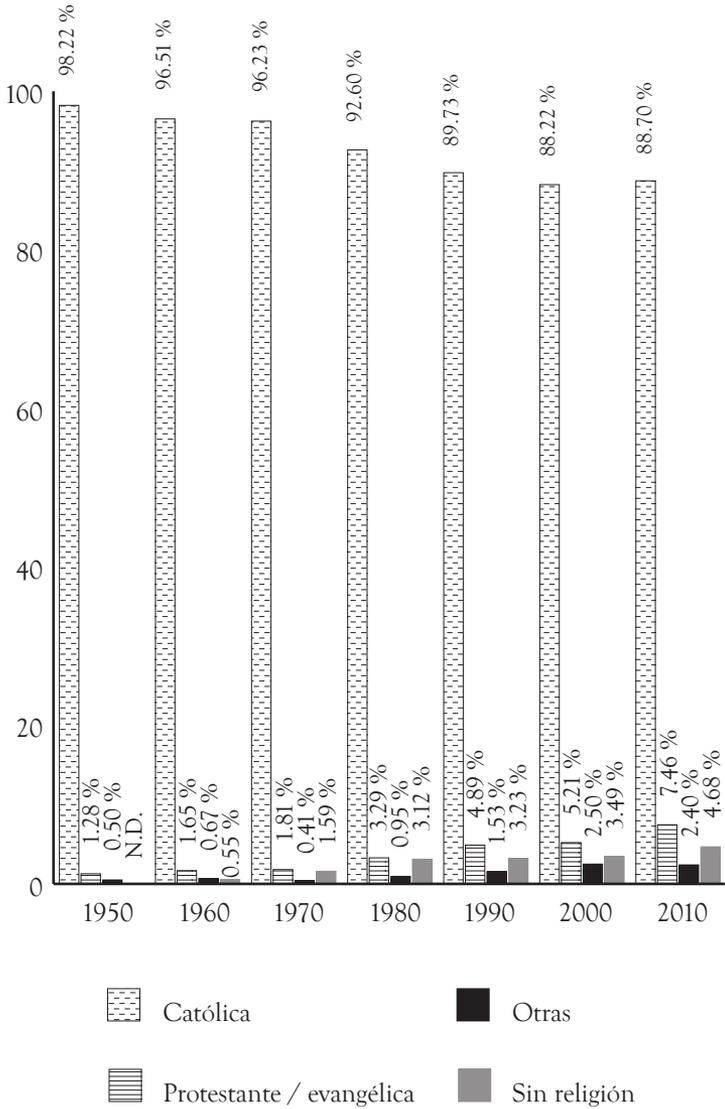
**Abreviaturas**

- A.F. babalawo puertorriqueño
- C.C. babalawo mexicano
- E.T. babalawo mexicano
- F.F. babalawo nigeriano
- F.O. babalawo cubano
- L.G. babalawo cubano
- N.I. babalawo cubano
- S.P. babalawo nigeriano
- T.A. babalawo nigeriano
- V.B. babalawo cubano
- W.A. babalawo nigeriano

**Siglas**

- CETEM Centro de Estudios Teológicos Yoruba de México
- CIRA Concilio Internacional para la Religión de Ifá
- CITCO Congreso Internacional de la Tradición y Cultura Orisha
- CORLA Comisión Organizadora de la Letra del Año
- HI Hattaff International
- Ifá Ifá Heritage Institute
- IITI Instituto Internacional de Instrucción de Ifá
- IT Ilé Tuntun
- NARC National African Religion Congress
- TIA Templo Ijo Asáforitfá

ANEXO 8. PANORAMA DE LA DIVERSIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO



Población por religión, México, 2010	
Población total	112 336 538
Católica	92 924 489
Ortodoxos	5 143
Protestantes históricas o reformadas	820 744
Pentecostales/ evangélicas/ cristianas	7 565 463
Bíblicas diferentes de evangélicas	2 537 896
Origen oriental	18 185
Budismo	14 062
Hinduismo	1 930
Otras orientales	2 193
Judaica	67 476
Islámica	3 760
Raíces étnicas	27 839
Origen afro	7 204
Religiones indígenas	17 585
Otras raíces étnicas	3 050
Espiritualistas	35 995
Espiritualistas trinitarios marianos	9 215
Otros espiritualistas	26 780
Otras religiones	14 493
Cultos populares	5 627
<i>New age</i> y escuelas esotéricas	5 534
Otras religiones	3 332
Sin religión	5 262 546
No especificado	3 052 509

Fuente: Inegi. Censo de Población y Vivienda, 2010.

## Glosario

**Ashé** (*aṣe*, *aché*): término de origen yoruba cuyo significado es “que así sea”. Se refiere también a una fuerza sagrada o energía vital presente en todos los elementos del cosmos, la cual circula y se transmite en distintas ceremonias rituales. Además, se utiliza como sinónimo de bendición o suerte.

**Apetebí:** mujer encargada de atender a **Orula**.

**Àràbà:** título oficial que designa al jefe o líder de los **babalawo** de cada estado y región entre los yoruba.

**Babalawo:** en lengua yoruba significa padre del secreto o del misterio. Es el especialista de los vaticinios según el sistema de adivinación **Ifá**.

**Babalocha:** padre de **ocha**. Hombre que ha iniciado a otras personas en la **regla de ocha** y que es llamado coloquialmente padrino. Esta terminología hace referencia al parentesco ritual de la santería y otras variantes de la tradición orisha, que convierte a un iniciado en **hijo de santo** de su iniciador o padrino.

**Bajar en la materia:** en el espiritismo y en el espiritualismo, el término materia designa al cuerpo. Bajar en la materia de alguien significa que un espíritu ha poseído un cuerpo.

**Bembé:** ceremonia pública de música y danza para los **orisha** en la santería.

**Candomblé:** religión afrobrasileña fruto del encuentro de las prácticas religiosas africanas con el catolicismo popular y algunas creencias amerindias. Las deidades de culto son los *orixá*. En Brasil estas deidades se identificaron con los santos católicos.

**Caurís:** caracoles empleados para la adivinación con el **dilogún**.

**Collares:** collares de chaquiras montados con los colores asociados a los principales **orisha**. Se consagran y se reciben en una ceremonia privada. Son considerados el primer paso de una iniciación en **ocha**. Fungen también como resguardos.

**Coronación de santo:** término con el que comúnmente los santeros designan la ceremonia de iniciación en **ocha**. Al iniciado le asientan o coronan simbólicamente a un **orisha** en la cabeza.

**Chamalongs:** oráculo que consta de cuatro pedazos de coco seco con superficies cóncavas y convexas, de cuyas combinaciones se obtienen respuestas concretas.

**Derecho:** en la tradición orisha y sus distintas variantes, es el pago que se realiza a los iniciados que prestan servicios y a los **orisha** de los que son intermediarios.

**Dilogún:** sistema de adivinación compuesto de dieciséis caracoles. Se practica en la **santería** cubana y en el **candomblé** brasileño.

**Ebó:** término de origen yoruba que significa sacrificio. Se encuentra ligado a la ofrenda que se da a un **orisha** a cambio de un favor o de una obra (limpia, baño, ritual) que la persona en cuestión efectúa para regularizar una cierta situación de la vida cotidiana.

**Ekuele:** también llamado opele. Es una cadeneta de la que penden simétricamente cuatro mitades de cáscara de coco seca o de otros materiales. A partir de sus combinaciones se obtienen tetra-

gramas paralelos que forman signos. Se utiliza para el oráculo de **Ifá** y es de uso exclusivo del **babalawo** o de la **iyanifá**.

**Familia de religión:** parentesco ritual que se establece entre todos aquellos que han sido iniciados por una misma persona (padrino o madrina) en primera, segunda o más generaciones.

**Foribale:** véase **moforibale**.

**Guerreros:** en la santería, conjunto formado por cuatro **orisha**. Sirven para vencer y abrir los caminos y son fundamentos que forman parte del proceso iniciático.

**Hijos de santo:** véase **omo orisha**.

**Ifá (oráculo):** sistema de adivinación yoruba practicado en África Occidental y en América. A menudo, Nigeria se señala como el lugar de origen de este sistema (ciudad de Ife). Además del oráculo, Ifá hace referencia al **orisha** Orunmila (u Orula), deidad de la adivinación, del destino, de la sabiduría. A los varones iniciados en el culto a Ifá se les designa con el nombre de **babalawo** y a las mujeres, **iyanifá** o **iyaonifá**. A la jerarquía de **babalawo** o **iyanifá** le corresponde el dominio del oráculo de Ifá donde se emplea una cadena adivinatoria de la que penden ocho mitades de coco seco u otras semillas.

**Itá:** ceremonia que forma parte del proceso más amplio de la de iniciación y en la cual, mediante la adivinación, se le da voz a las entidades espirituales llamadas **orisha**. De esta ceremonia se desprenden una serie de reglas y consejos particulares para el iniciado que deberá observar durante un tiempo o de por vida.

**Iyanifá:** en lengua yoruba significa madre de la adivinación o la sabiduría. Sacerdotisa de Ifá. También llamada **iyanoifá**. Especialista en el sistema de adivinación de **Ifá**.

**Iyalorisha:** iniciada y madre ritual de otros iniciados en la **santería** o **regla de ocha**. Por lo general, sus hijos de santo la llaman madrina, haciendo alusión a la influencia que tuvo el parentesco ritual del catolicismo en esta religión.

**Iyawo:** recién iniciado en la **santería**.

**Iyalawo:** véase **Iyanifá**.

**Iwapele:** buen carácter en lengua **yoruba**.

**Mano de Orula:** primer paso de iniciación en **Ifá**. Lo otorga un **babalawo** en un ritual.

**Moforibale:** saludo, postración. Se trata de una acción corporal en la que se coloca la cabeza en el piso y simboliza la diferencia entre rangos.

**Moyuba:** tributo genealógico en honor a los ancestros y a los mayores recitado antes de todo ritual.

**Muertos:** tanto en la **santería** como en el **palo monte** y el espiritismo, se cree que los espíritus de los difuntos acompañan y guían a los vivos o, por el contrario, los perturban. Por tal razón se habla de darles atención o luz. Se manifiestan mediante sueños, videncia, posesión y adivinación. Los muertos se representan en figuras o muñecos cargados ritualmente.

**Muerto de prenda:** muerto que puede ser un espíritu de luz u oscuro. Vive dentro de un caldero o prenda conocida como **nganga** (cristiana para lo bueno, o judía para lo malo).

**Nganga:** fundamento del iniciado en el culto al **palo monte** que consiste en un caldero cuyo contenido incluye diversos elementos de la naturaleza (piedras, tierra, palos, etcétera) y en donde reside el espíritu de un muerto al servicio del **palero**.

**Obá-oriaté:** véase **oriaté**.

**Obra:** término que comprende trabajos rituales (misas, ofrendas) y limpias con el fin de propiciar la mejora o el bienestar de quien los recibe.

**Obí:** oráculo del coco, está conformado de cuatro pedazos de coco con cáscara, cuyos lados cóncavos y convexos arrojan combinaciones asociadas a signos con respuestas específicas.

**Ocha:** contracción de oricha.

**Odun:** letra o signo vinculado a los sistemas de adivinación de **ocha** e **Ifá**.

**Oluwo:** maestro de los secretos y conocimientos en **Ifá** y adivinación.

**Omiero:** preparado líquido hecho a base de diversas hierbas que contienen el **ashé** de los **orisha**.

**Omo orisha:** hijo de un **orisha** y consagrado como tal mediante la iniciación. Es parte de una familia ritual. En la **santería** es conocido también como hijo de santo.

**Opele:** véase **ekuele**.

**Orí:** en **yoruba** significa cabeza, fuerza espiritual interna y destino.

**Orisha:** se refiere a las deidades a las que se les rinde culto en la tradición orisha y sus variantes. Están asociadas a elementos de la naturaleza actividades sociales como la caza, la guerra o a enfermedades y son repositarias del **ashé**. *Òrìsà* es el término yoruba utilizado en Nigeria y Benin. En las diásporas, su forma de escritura y pronunciación ha creado variantes. Oricha en Cuba, orisha u oricha en México, *orisha* en Estados Unidos y *orixá* en Brasil.

**Oriaté/obá-oriaté:** especialista del **dilogún**, encargado de dirigir los rituales de iniciación en la variante cubana de la tradición orisha y de realizar el **itá**.

**Orula:** véase **Orunmila**.

**Orunmila:** también llamado **Orula**. Entre los **yoruba**, deidad de la adivinación, del destino, de la sabiduría y dueño del oráculo de **Ifá**.

**Otán:** piedra en la que residen los atributos y poderes de los **orisha**.

**Oyugbona:** persona que funge como segundo padrino o madrina de un **iyawo** al que atiende y cuida durante la iniciación.

**Rogación de cabeza:** ritual de limpieza para refrescar la cabeza, lugar nodal en el universo simbólico de la santería, pues ahí reside el **orisha**.

**Palera(o):** practicante de **palo monte**.

**Palo monte:** vertiente religiosa cubana de origen bantú en la cual los adeptos, llamados **paleros**, realizan pactos con muertos, también llamados **nfumbes**, que trabajan para ellos. Estos muertos residen en un caldero llamado prenda o **nganga**.

**Patakí:** relato de un tiempo pasado relacionado con cada uno de los signos que conforman los oráculos principales de **ocha** e **Ifá**.

**Pinaldo:** cuchillo que se recibe en una ceremonia para obtener firmeza y la competencia ritual que autoriza el sacrificio de animales.

**Prenda:** véase **nganga**.

**Reafricanización:** proceso mediante el cual ciertos líderes religiosos de la tradición orisha en América Latina y Europa incorporan en su práctica religiosa elementos rituales, simbólicos y teológicos de la región **yoruba** que según sostienen, se perdieron en la diáspora.

**Regla de ocha-Ifá:** véase **santería**. Históricamente, lo que hoy se conoce como santería emergió y se constituyó con dos sistemas rituales complementarios y conflictivos: la regla de ocha, compuesta por el panteón de los **orisha** y sus sacerdotes y sacerdotisas, y la regla de Ifá, de **Orunmila** (u **Orula**) y los **babalawo**.

**Santería:** vertiente religiosa cubana de la tradición orisha descrita como de origen **yoruba** en la cual los adeptos le rinden culto a los **orisha**. Cada ser humano es considerado como hijo(a) de un orisha en particular el cual es incorporado ritualmente en las ceremonias de iniciación. Los orisha se manifiestan ante los vivos mediante sueños, videncia, posesión y adivinación. A la santería se le conoce también como religión lucumí o **regla de ocha-Ifá**.

**Sopera:** vasija de cerámica, madera y otros materiales en la que se depositan las piedras (**otán**) y representaciones materiales de los atributos asociados a los **orisha**.

**Terreiro:** casa de culto de **candomblé** o de **umbanda**.

**Toque de tambor:** fiesta con música y danza en honor a los **orisha**.

**Umbanda:** religión sincrética nacida en Brasil a principios del siglo xx como fruto del encuentro del espiritismo de Kardec con las tradiciones africanas y amerindias. Rinde culto a grupos de espíritus que se encarnan en sus médiums.

**Yoruba:** término con el que se designa a la población originaria del territorio que se extiende desde el sudoeste de Nigeria hasta la parte oriental de Benin. Otros grupos de ascendencia yoruba se ubican en Togo y Ghana.

## Bibliografía

- Abímbólá, Wándé, edición  
1975 *Yoruba Oral Tradition. Poetry in Music Dance and Drama*. Nigeria: Universidad de Ife.
- Abud, Gustavo  
2009 “Situación y evolución demográfica de Mérida”. En *Diagnóstico sobre la realidad social, económica y cultural de los entornos locales para el diseño de intervenciones en materia de prevención y erradicación de la violencia en la región sur: el caso de la zona metropolitana de Mérida, Yucatán*, coordinación de María Cruz, 49-60. México: Conavim.
- Adéwálé-Somadhi, Àiná Mosúnmolá (Chief FAMA)  
1993 *Fundamentals of the Yorùbá Religion (Òrìsà Worship)*. s. l.: Ilé Òrúnmilà Communications.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo  
1980 (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI-SEP.  
1989 (1946). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE-UV-INI-Gobierno del Estado de Veracruz.
- Alberro, Solange  
1988 *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*. México: CEMCA.
- Alfonso Fraga, Juan Carlos  
2009 “Una transición demográfica temprana y completa. La evolución de su población en el siglo xx. Antecedentes y perspectivas”. *Colección de Artículos 5* (junio): 1-27.

Alonso Platas, María

2002 “Viejos estereotipos y nuevas representaciones: el nacimiento del cine feminista afro-americano”. Universidad de Zaragoza. Consultado el 15 de mayo de 2012. <http://wzar.unizar.es/siem/articulos/Premios/Viejosestereotipos.pdf>.

Amselle, Jean-Loup

2001 *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Mineápolis-Londres: University of Minnesota Press.

Apter, Andrew

1991 “The Embodiment of Paradox: Yoruba Kingship and Female Power, Reviewed Work(s)”. *Cultural Anthropology* 6, núm. 2 (mayo): 212-29.

Arellano, Saúl

2013 “Las revistas que leemos y la crisis del sector editorial”. *Zona Franca. Tu Visión Crítica del Entorno*, 1 de agosto. <http://zonafranca.mx/las-revistas-que-leemos-y-la-tesis-del-sector-editorial>.

Argyriadis, Kali

1999 *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris: EHESS.

2000 “Des noirs sorciers aux ‘babalaos’: analyse du paradoxe du rapport à l’Afrique à La Havane”. *Cahier d’Études Africaines* 40 (160): 649-674.

2005 “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos* 18: 29-52.

2006 “Les *batá* deux fois sacres: la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine”. *Civilisations* LII (1-2): 45-74.

2012 “Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y bienes simbólicos”. En *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre y André Mary, 49-61. México: CIESAS-IRD-Academia L’Harmattan.

- Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, coordinación  
2008 *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Jalisco: Coljal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.
- Argyriadis, Kali, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, edición  
2012 *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-IRD-Academia L'Harmattan.
- Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet  
2007 "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México". En *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, coordinación de Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia, Arlene Tickner y Nielan Barnes, 329-356. México: Miguel Ángel Porrúa-ITAM.
- 2008 "Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano". En *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 344-383. Jalisco: Coljal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre  
2012 "Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad". En *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre y André Mary, 13-26. México: CIESAS-IRD-Academia L'Harmattan.
- Argyriadis, Kali y Stefania Capone  
2004 "Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse". *Civilisations* LI (1-2): 81-137.
- Argyriadis, Kali y Stefania Capone, edición  
2011 *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. París: Hermann.
- Arias, Patricia y Jorge Durand  
2009 "Migración y devociones transfronterizas". En *Migración y Desarrollo* 12 (enero): 5-26.

- Awolalu, Joseph Omosade  
1996 (1979). *Yoruba Beliefs and Sacrificial Rites*. Brooklin: Athelia Henrietta Press.
- Ballent, Anahí  
1998 “El arte de saber vivir: modernización del habitar doméstico y cambio urbano (1940-1970)”. En *Cultura y comunicación en la Ciudad de México. La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios, primera parte*, coordinación de Néstor García Canclini, 64-131, México: UAM-Grijalbo.
- Barcia Zequeira, María del Carmen, Andrés Rodríguez Reyes y Milagros Niebla Delgado  
2012 *Del cabildo de “nación” a la casa de santo*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Barnes, Sandra T.  
1997 *Africa’s Ogun, Old World and New*. 2ª ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas, coordinación  
2013 *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. II, *Pueblos mayas*. México: INAH.
- Bascom, William  
1969 *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.  
1972 *Shango in the New World*. Austin: University of Texas at Austin.
- Bastide, Roger  
1971 (1967). *African Civilisations in the New World*. Nueva York: Harper and Row Publishers.
- Blancarte, Roberto  
1999 “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”. En *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, compilación de Patricia Galeana de Valadés, 249-258. México: AGN.
- Bojórquez Urzáiz, Carlos Eduardo  
2000 *La emigración cubana en Yucatán (1868-1898)*. México: Ediciones Imagen Contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

- 2008 “Amalia Simoni de Agramonte: Fragmentos de su exilio en Mérida y Nueva York (1871-1878)”. En *Entre mayas y patriotas: José Martí en Yucatán*, 15-39. Mérida: UADY.
- Bojórquez Urzáiz, Carlos Eduardo y Sergio Guerra Vilaboy, edición  
2003 *Chacmool. Cuadernos de trabajo cubano-mexicanos*, tomo I. México: Cámara de Diputados, LVIII Legislatura.
- Bolívar Arostegui, Natalia  
1994 *Opolopo owo: Los sistemas adivinatorios de la regla de ocha*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.  
1995 “La regla de ocha o santería. Bosquejo histórico”. *Temas* 4: 33-37.
- Borge Martín, Miguel  
1988 “Palabras de bienvenida”. En *Memoria del Festival Internacional de Cultura del Caribe*, 19-22. México: SEP.
- Brandon, George  
1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bricker, Victoria Reifler  
1989 *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Traducción de Cecilia Paschero. México: FCE.
- Bristol, Joan Cameron  
2007 *Christians, Blasphemers, and Witches, Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventh Century*. Nuevo Mexico: University of New Mexico Press.
- Bronfman, Alejandra  
2001 “La barbarie y sus descontentos: raza y civilización, 1912-1919”. *Temas*, núms. 24-25: 23-33.
- Brown, David  
2003 *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago.
- Buitrón, Rubén Darío  
1997 “La sangre como espectáculo”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* 60 (diciembre): 20-23.

Bustamante, Mauricio

- 2015 “Les politiques culturelles dans le monde. Comparaisons et circulations de modèles nationaux d’action culturelle dans les années 1980”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 206-207: 156-173.

Cabán Torres, José Alberto

- 2004 “*So dí oríla*, deificación o imposible ancestralización: surgimiento de las deidades entre los yoruba”. Tesis doctoral. Colmex.

Cabrera, Lydia

- 1980a (1974). *Yemayá y Ochún*. Nueva York: Ediciones Universal.
- 1980b *Koeko Iyawó: aprende novicia, pequeño tratado de la regla lucumí*. Miami: Ediciones Universal.
- 1986 (1979). *Reglas de Congo: palo monte/palo mayombe*. Miami: Ediciones Universal.
- 1996 (1954). *El monte*. La Habana: Editorial SI-MAR.

Campos García, Melchor

- 2005 *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afroestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*. Mérida: Conacyt-UADY.

Cantón, Manuela

- 2001 *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Capone, Stefania

- 1999 *La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- 2000 “Entre Yoruba et Bantou : l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”. *Cahiers D’Études Africaines* 40 (157): 55-77.
- 2001-2002 “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie Africaine* XXXI (1): 3-16.
- 2004 “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations* LI, núms. 1-2 (enero): 9-21.
- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.

- Capone, Stefania y Alejandro Frigerio  
 2012 “Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una ‘nación yoruba imaginada’”. En *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre y André Mary, 175-196. México: CIESAS-IRD-Academia L’Harmattan.
- Carozzi, María Julia  
 1999 “La autonomía como religión: la nueva era”. *Alteridades* 9 (18): 19-38.
- Carpio Pacheco, Carla  
 2013 “Cuando el cuerpo se vuelve plegaria. Aproximaciones al estudio de la danza afrocubana en la Ciudad de México”. Tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales. UNAM.  
 2017 “Trayectorias danzadas. Circulación de la danza afrocubana y las formas de su relocalización en la Ciudad de México”. *Desacatos* 53: 38-55.
- Carrera, Magali  
 2003 *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Texas: University of Texas Press.
- Carrillo, Juan  
 2010 “El *sastún* y el copal: la ritualidad maya en el contexto colonial”. Tesis de maestría en Historia. CIESAS.
- Casanova Vázquez, William José  
 2008 “Creencias y supersticiones. Cada vez más gente sabe de los santeros, brujos, el zodiaco...”. *Diario de Yucatán*, 28 de octubre.
- Casares Cámara, Hernán  
 2004 “El reinado de las bailarinas”. *Diario de Yucatán*, 22 de julio.
- Casas, Felipe  
 1993 “Derroche de ingenio. México mágico”. *Istmo*, 1 de mayo, ejemplar 206, sección Miscelánea. Consultado el 6 de febrero de 1994. [http://istmo.mx/1993/05/derroche\\_de\\_ingenio\\_mexico\\_magico](http://istmo.mx/1993/05/derroche_de_ingenio_mexico_magico).

Casillas R., Rodolfo

2007 “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)”. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinación de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 137-160. México: CIESAS-Coljal-Colef-Colmich-UQroo-Segob-Conacyt.

Castañeda García, Rafael

2012 “Piedad y participación femenina en la cofradía de negros y mulatos de San Benito de Palermo en el Bajío novohispano, siglo XVIII”. En *Cofradías de negros y mulatos en la Nueva España: devoción, sociabilidad y resistencias*, coordinación de Rafael Castañeda García. Consultado el 27 septiembre de 2013. <http://nuevomundo.revues.org/64478>.

2015 “La devoción a santa Ifigenia entre los negros y mulatos de Nueva España, siglos XVII-XVIII”. En *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en el mundo hispánico. Horizontes socioculturales*, edición de Aurelia Martín Casares, 151-176. Granada: Universidad de Granada.

Castañeda García, Rafael y María Elisa Velázquez

2012 “Introducción”. En *Cofradías de negros y mulatos en la Nueva España: devoción, sociabilidad y resistencias*, coordinación de Rafael Castañeda García. Consultado el 27 septiembre de 2013. <http://nuevomundo.revues.org/64475>.

Castells, Manuel

1999 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 1. México: Siglo XXI.

Cauch López, Wilbert del Jesús

2009 “Programas esotéricos en la Radio de Mérida, Yucatán”. Tesis de licenciatura en Comunicación Social. UADY.

Cervera, José Juan

2004 “El primer movimiento espiritista en Yucatán 1869-1879. Recursos simbólicos y conciencia ciudadana en una perspectiva evolucionista”. Tesis de licenciatura en Antropología. UADY.

2009 “Yucatán en la ruta del espiritismo”. *Navegaciones Zur* 49 (marzo-mayo): 15-17.

- Chaves, Margarita, compilación  
 2011 *Indígenas, afrodescendientes. La multiculturalidad estatalizada*. Colombia: Icanh.
- Chi Chablé, Ricardo Ermilio  
 En proceso “Procesos de difusión de la Santa Muerte entre jóvenes de la ciudad de Mérida”. Tesis de licenciatura en Antropología. UADY.
- Clarke, Kamari Maxine  
 2004 *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham: Duke University Press.
- Cohen, Peter F.  
 2002 “Orisha Journeys: The Role of Travel in the Birth of Yorùbá-Atlantic Religions”. *Archives de Sciences Sociales des Religions. Les Religions Afro-Américaines: Genèse et Développement dans la Modernité* 47, núm. 117 (enero-marzo): 17-36.
- Collí Collí, Mario Baltazar  
 1992 *Presencia negra en Quintana Roo, periodo 1800-1820*. Quintana Roo: Conaculta-Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Quintana Roo-Programa Nacional de Nuestra Tercera Raíz.
- “Conociendo...nos todos”  
 2011 *Informativo oportuno. Boletín informativo. Censo de Población y Vivienda 2010* 1 núm. 2 (marzo). México: Inegi.
- Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah  
 1978 *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*. México: Siglo XXI.
- Cousin, Saskia y Jean-Luc Martineau  
 2009 “Le festival, le bois sacré et L’Unesco”. *Cahiers d’Études Africaines* XLIX (193-194): 337-364.
- Csordas, Thomas J.  
 2007 “Introduction: Modalities of Transnational Transcendence”. *Anthropological Theory* 7 (3): 259-272.

Cunin, Elisabeth

2009 “Negros y negritos en Yucatán en la primera mitad del siglo xx. Mestizaje, región y raza”. *Península IV*, núm. 2 (otoño): 33-53.

2014 *Administrar los extranjeros: raza, mestizaje, nación. Migraciones afrobeliceñas en el territorio de Quintana Roo, 1902-1940*. México: CIESAS.

Cunin, Elisabeth, edición

2010 *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. México: INAH-CEMCA-UNAM-IRD.

Cunin, Elisabeth y Nahayeilli Juárez Huet, coordinación

2011 “Introducción”. *Afrodesc Cuaderno de Trabajo núm. 12. Antología de textos sobre afrodescendientes en la península de Yucatán*: 6-14.

De la Torre, Renée

1999 “El catolicismo: ¿un templo en el que habitan los dioses?”. En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinación de Patricia Fortuny Loret de Mola, 101-131. México: CIESAS-Conaculta-INAH.

2011 “Les rendez-vous manqués de l’anthropologie et du chamanisme”. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 56, núm. 153 (enero-marzo): 145-158.

2013 “Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 17-29. México CIESAS-Coljal.

De la Torre, Renée, Alma Dorantes, Patricia Fortuny Loret de Mola y Cristina Gutiérrez Zúñiga

1999 “El campo religioso de Guadalajara: tendencias y permanencias”. En *Creyentes y creencias en Guadalajara*, coordinación de Patricia Fortuny Loret de Mola, 33-72. México: Conaculta-INAH-CIESAS.

De la Torre, Renée, coordinación

2012 *El don de la ubicuidad. Rituales étnicos multisituados*. México: CIESAS.

- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga  
y Nahayeilli Juárez Huet, edición  
2013 *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*.  
México: CIESAS-Coljal.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga  
2013 “Introducción”. *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del  
new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez  
Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 8-13. México: CIESAS-Coljal.
- Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional mexicana*  
2012 Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana. Con-  
sultada el 25 de noviembre. [http://www.medicinatradicional-  
mexicana.unam.mx/alfa.php?opcion=D&p=a](http://www.medicinatradicional-mexicana.unam.mx/alfa.php?opcion=D&p=a).
- “El ‘escándalo’ de las cubanas. Un problema de doble sentido  
que refleja una crisis social”  
1996 *Diario de Yucatán*, 22 de enero.
- Espinosa Morales, Luis Alberto  
1981 *La religión pura del vudú. Zambia palo monte*. México: Caelin  
Impresores.
- “Estafados por los ‘brujos’ ”  
2008 *Diario de Yucatán*, 10 de mayo.
- “Estudio regional de la migración en el estado de Yucatán”  
2009 Mérida: UTM-Indemaya-Cobay.
- Farris, Nancy  
2012 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Artes de  
México.
- Feijoo, Samuel  
1986 *Mitología cubana*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- Fernández Repetto, Francisco  
1988 “Resistencia cultural y religiosidad popular. Los gremios en  
Chuburná de Hidalgo, Mérida, Yucatán”. Tesis de maestría.  
UABJO.
- 1995 “Celebrar a los santos: sistema de fiestas en el noroccidente  
de Yucatán”. *Alteridades* 5 (9): 51-61.

Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra

1995 *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Mérida: UADY.

2010 “Catolicismo popular en Yucatán: fiestas patronales y santuarios”. En *Estampas etnográficas de Yucatán*, edición de Francisco Fernández Repetto, 77-103. Mérida: UADY.

Figueroa Magaña, Jorge E.

2013 “El país como ningún otro: un análisis empírico del regionalismo yucateco”. *Estudios Sociológicos* 31, núm. 92 (mayo-agosto): 511-550.

Fortuny, Patricia

1981 “El protestantismo en Yucatán. Estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada”. *Yucatán: Historia y Economía* 25: 35-47.

1994 “El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”. *Nueva Antropología* XIII (45): 49-63.

Frigerio, Alejandro

1999 “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades* 9, núm. 18 (julio-diciembre): 5-17.

2004 “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations* LI (1-2): 39-60.

2013 “Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 40-69. México: CIESAS-Coljal.

Gallaga Murrieta, Emiliano, edición

2010 *¿Dónde están? Investigaciones sobre afroamericanos*. México: INAH-Unicach-Conaculta.

Gallardo Ruiz, Juan

2002 *Medicina tradicional p'urhépecha*. México: Colmich-Instituto Michoacano de Cultura.

Gámez, Leonel

1995 “Los pasos de Añá en México”. *Santería, Ciencia y Religión* 3, núm. 13 (octubre): 26-28.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

García de León Griego, Antonio

2002 *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunteo*. México: Siglo XXI-Gobierno del Estado de Quintana Roo.

García Medina, Jesús

2010 “De GFU a MAIS. La recuperación de la sabiduría ancestral indígena y la Nueva Era en Guadalajara, 1967-2002”. Tesis de maestría en Historia. Universidad de Guadalajara.

Garma Navarro, Carlos

1999 “Conversos, buscadores y apóstatas. Estudio sobre la movilidad religiosa”. En *Perspectivas del fenómeno religioso*, compilación de Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas, 129-178. México: Segob-Flacso.

“General Principles”

2018 National African Religion Congress. Consultado el 14 de diciembre. <http://www.narcworld.com/generalPrin.html>.

Germeten, Nicole von

2006 *Black Blood Brothers. Cofraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Gainesville: University Press of Florida.

Gleason, Judith

1989 “Oya, Black Goddess of Africa”. En *The Goddess Reawakening: The Feminine Principle Today*, edición de Shirley Nicholson, 56-67. Londres: Theosophical Publishing House.

Gobin, Emma

2003 “Les religions d’origine africaine à La Havane. Ethnologie d’une harmonie rêvée”. Tesis de maestría. Universidad de París X.

Gobin, Emma

2008 “La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana”. En *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 255-278. Coljal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.

2014 “¿Un *new age* afrocubano? Creatividad ritual y procesos de apropiación de nuevas espiritualidades en Cuba”. Ponencia presentada en el Taller de Antropología Social y Cultural Comparada (Francia, México, Cuba). Historia, Implicaciones Sociales, Métodos, La Habana, Cuba, 14 al 26 de abril.

Gombrich, E. H.

1995 *La historia del arte*. Londres-Nueva York: Phaidon.

González Huguet, Lydia

1968 “La casa-templo en la regla de ocha”. *Etnología y Folklore* 3 (enero-junio): 31-64.

González Torres, Yólotl

2007 “La santería en México”. *Diario de Campo. Religiosidad Popular México-Cuba*, suplemento 44 (septiembre-octubre): 56-67.

2008 “Las religiones afrocubanas en México”. En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, compilación de Aurelio Alonso. Buenos Aires: CLACSO. Consultado el 10 de octubre de 2014. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf>.

González-Wippler, Migene

1994 (1989). *Santería: The Religion*. Minnesota: Llewellyn Publications.

Goodman, Felicitas

1988 *How about Demons?: Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press.

Gubler, Ruth

1996 “El papel del curandero y la medicina tradicional en Yucatán”. *Alteridades* 6 (12): 11-18.

Guedj, Pauline

2008 “Una religión ‘inclusiva’: panafricanismo e identidad ‘akan’ en Estados Unidos”. En *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 309-362. Jalisco: Coljal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.

Guerriero, Silas

2013 “El proceso de resignificación de las religiones tradicionales y las nuevas corrientes espirituales en la sociedad brasileña”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 252-299. México: CIESAS-Coljal.

Guillot, Maïa y Nahayeilli Juárez Huet

2012 “Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal”. En *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, edición de Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, 63-84. México: CIESAS-IRD-Academia L’Harmattan.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso

2018 “Las cofradías de negros en la América hispana. Siglos XVI-XVII”. África Fundación Sur. Consultado el 10 de agosto. <http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>.

Gutiérrez Estévez, Manuel

1992 “Mayas y ‘mayeros’: los antepasados como otros”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1. Imágenes interétnicas*, edición de Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva, 417-422. Madrid: Siglo XXI.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina

1996 *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Guadalajara: Coljal.

2007 “El protestantismo histórico”. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinación de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 50-60. México: CIESAS-Coljal-Colef-Colmich-UQroo-SEGOB-Conacyt.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina

- 2008 “La danza neo-tradicional como oferta espiritual en la estantería exotérica *new age*”. En *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, coordinación de Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 363-392. Jalisco: Coljal-CEMCA-IRD-CIESAS-ITESO.

Hagedorn, Catherine J.

- 2001 *Divine Utterances: The Performance of Afro-Cuban Santería*. Washington-Londres: Smithsonian Institution Press.

Hall, Stuart

- 2010 *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto de Estudios Peruanos-Enviación Editores.

Hampaté Bá, Amaduo

- 2003 “Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización”. En *Hacia el universo negroafricano. Estudios africanos*, vol. 1, antología de Fabien Andonon, 165-196. México: UNAM.

Hanegraaff, Wounter J.

- 1996 *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Nueva York: State University of New York Press.

Hansen, Asael T. y Juan R. Bastarrachea M.

- 1984 *Mérida. Su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*. México: INAH-SEP.

Hernández Hernández, Alberto, coordinación

- 1999 “Las iglesias evangélicas y la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”. *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, compilación de Patricia Galeana de Valadés, 237-248-258. México: AGN.

- 2016 *La Santa Muerte. Espacios, cultos y devociones*. México: Colef-Colsan.

- Hernández Hernández, Alberto, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre, coordinación general  
2016 *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas ENCREER/RIFREM 2016*. México: Conacyt-Rifrem-Colef-Coljal-CIESAS.
- Hernández Hernández, Alberto y Carolina Rivera Farfán, coordinación  
2009 *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: Colef-CIESAS-Colmich.
- Hernández López, José de Jesús, Mónica Beatriz Rotman y Alicia Norma González de Castells  
2010 *Patrimonio y cultura en América Latina: Nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. México: Universidad de Guadalajara.
- Hernández Madrid, Miguel J.  
2005 “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos* 18: 15-28.
- Hernández Ramírez, Javier  
2007 “El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la Ciudad de México”. *Dimensión Antropológica* 14 (41): 7-44.
- Herrejón, Carlos  
1994 “Tradición. Esbozo de algunos conceptos”. *Relaciones* 15 (59): 135-149.
- Herskovits, Melville  
1938 *Acculturation. The Study of Culture Contact*. Nueva York: J.J. Agustin Publisher.
- Higuera Bonfil, Antonio  
2007 “Testigos de Jehová en Quintana Roo”. En *Atlas de la diversidad religiosa en México*, coordinación de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, 297-304. México: CIESAS-Coljal-Colef-Colmich-UQROO-SEGOB-Conacyt.
- 2015 “Fiestas en honor a la Santa Muerte en el Caribe mexicano”. *Liminar* XIII, núm. 2 (julio-diciembre): 96-109.

Hoffmann, Odile

2006 “Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. *Revista Mexicana de Sociología* 68, núm. 1 (enero-marzo): 103-135.

2007 “Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica”. En *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, edición de Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, 363-397. México: CEMCA-CIESAS-Icanh-IRD.

2008 *Patrimonio cultural*. Tomo 3 de *De “negros” y “afros” en Veracruz*. Atlas del patrimonio histórico y cultural de Veracruz. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz-UV.

Hoffmann, Odile y Christian Rinaudo

2014 “The Issue of Blackness and *Mestizaje* in Two Distinct Mexican Contexts: Veracruz and Costa Chica”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 9 (2): 138-155.

Holloway, Joseph E.

1990 “Introduction”. En *Africanisms in American Culture*, edición de Joseph E. Holloway, IX-XXI. Bloomington: Indiana University Press.

Hurbon, Laënnec

1998 (1994). *Los misterios del vudú*. Barcelona: Bailén.

Idowu, Bolaji

1962 *Olodumare. God in Yoruba Belief*. Londres: Longman.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi)

2011 *Panorama de las religiones en México 2010*. México: Inegi.

James, Joel, José Millet y Alexis Alarcón

2007 *El vudú en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Juárez Huet, Nahayeilli

2012 “Lo ‘afro’ en las industrias de la música y el cine: el caso afrocaribeño en México”. En *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, edición de Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo, 165-188. México: CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-Afrodesc.

- 2013 “Santería y *new age*: interacciones, límites y complementariedades”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 191-208. México: CIESAS-Coljal.
- 2014 *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. México: CIESAS-UV-Colmich.
- Juárez Huet, Nahayeilli y Christian Rinaudo, edición
- 2017 “Presentación. Expresiones ‘afro’: circulaciones y relocalizaciones”. *Desacatos* 53: 8-19.
- Karnoouh, Lorraine
- 2011 “Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age”. En *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, dirección de Argyriadis Kali y Stefania Capone, 211-242. París: Hermann.
- Knight, Allan
- 2004 (1990). *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Kopytoff, Igor
- 1986 “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process”. En *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, edición de Arjun Appadurai, 64-91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kumari, Ayele Fa’Se’guntunde’
- 2014 “*Iyanifá: Women of Wisdom, Insights from the Priestesses of the Ifa Orisha Tradition, Their Stories and Plight for the Divine Feminine*”. Amazon: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Lagarriga Attias, Isabel
- 1991 (1975). *Espiritualismo trinitario mariano. Nuevas perspectivas de análisis*. Xalapa: UV.
- 2004 “Silvia Ortiz Echániz. *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano*”. *Dimensión Antropológica* 31 (mayo-agosto): 171-176. Consultado el 22 de enero de 2019. <http://dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=771>.

Lagarriga Attias, Isabel y Silvia Ortiz Echaniz

2007 “Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la Ciudad de México”. En *Enfermedad y religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*, compilación de Juan Luis Ramírez Torres, 211-226. México: UAEM.

“La ‘hechicera’ Quintana Rodríguez protesta servir a Dios y no al Diablo”

1921a *El Popular: Diario Informativo de la Tarde*, núm. 63, año 1, 27 de diciembre. Mérida, Yucatán.

1921b *El Popular: Diario Informativo de la Tarde*, núm. 63, año 1, 28 de diciembre. Mérida, Yucatán.

Lara, Gloria

2007 “El recurso de la diferencia étnico racial en las lógicas de inclusión política, el caso de Pinotepa Nacional, Oaxaca”. En *Los retos de la diferencia, los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*, coordinación de Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez, 81-110. México: CEMCA.

Lara Nuño, Elsa María

2014 “Capoeira no Mayab: la capoeira como práctica cultural e identitaria en la península de Yucatán”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales Aplicadas a los Estudios Regionales. UQROO.

“La situación ha cambiado. La ‘importación’ de bailarinas cubanas se prestó a abusos”

1998 *Diario de Yucatán*, 4 de octubre.

Levitt, Peggy

2007 “Redefining the Boundaries of Belonging: The Transnationalization of Religious Life”. En *Everyday Religion. Observing Religious Lives*, edición de Nancy Ammerman, 103-120. Oxford: Oxford University Press.

Leyva, José Mariano

2005 *El ocaso de los espíritus. El espiritismo en México en el siglo XIX*. México: Ediciones Cal y Arena.

Lins Ribeiro, Gustavo

- 2011 “Antropología de la globalización: Circulación de personas, mercancías e informaciones”. *Cuaderno Urbano* 10 (10): 159-186.

Loewe, Ronald

- 2003 “Cambio y continuidad en la folkmedicina de Yucatán: renombre, resistencia y profecía”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 18, núm. 226 (julio-agosto): 40-49.

Lomas García, Carlos

- 2007 “¿Somos lo que vemos? Identidades culturales y sociedad del espectáculo”. En *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales* 51: 26-36.

López Austin, Alfredo

- 1967 “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”. *Estudios de la Cultura Náhuatl* 7: 87-117.

López Valdés, Rafael

- 1988 “Las religiones de origen africano durante la República Colonial”. *Del Caribe* V (12): 33-40.

Magnani, José Guilherme Cantor

- 2013 “El movimiento *new age* y el chamanismo urbano en Brasil”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, edición de Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet, 70-98. México: CIESAS-Coljal.

Mahler, Sarah

- 2005 “Toward a Transnationalism of the Middle: How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami”. *Latin American Perspectives* 32 (1): 121-46.

Mákanjúólá Ilésanmí, Thomas

- 1991 “The Traditional Theologians and the Practice of Òrìṣà Religion in Yorùbáland”. *Journal of Religion in Africa* 21, fasc. 3 (agosto): 216-226.

Maldonado Aranda, Salvador

- 2012 “Cultivos ilícitos, territorios y drogas en Latinoamérica: perspectivas comparativa”. *Dilemas* 5 (4): 569-595.

- Marcus, George E.  
2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades* 11, núm. 22 (julio-diciembre): 111-127.
- Mariñes, Pablo  
1988 "Problemas de identidad cultural en el Caribe". En *Memoria del Festival Internacional de Cultura del Caribe*, 147-174. México: SEP.
- Martínez Furé, Rogelio  
1979 *Diálogos imaginarios*. La Habana: Arte y Literatura.
- Mary, André  
2003 "L'invention chrétienne de l'identité yoruba Les racines missionnaires d'une nation africaine". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 124 (octubre-diciembre): 49-61.  
2018 "Eglises indépendantes africaines". *Relitans. Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation*. Consultado el 7 de agosto. [www.ird.fr/relitans/spip.php?article416&lang=fr](http://www.ird.fr/relitans/spip.php?article416&lang=fr).
- Mary, André y Sandra Fancello  
2012 "Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa". En *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, edición de Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, 217-237. México: CIESAS-IRD-Academia L'Harmattan.
- Masferrer Kan, Elio  
2011 *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Matory, J. Lorand  
1994 "Rival Empires: Islam and the Religious of the Spirit Possession Among the Òyò-Yorùbá". *American Ethnologist* 21 (3): 495-515.  
1998 "Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830-1950". *Horizontes Antropológicos* 4, núm. 9 (octubre): 263-292.  
1999 "The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yoruba Nation". *Comparative Studies in Society and History* 41 (1): 72-103.

## BIBLIOGRAFÍA

- 2001 “El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí”. En *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, edición de Rafael Hernández Rodríguez y John H. Coastworth, 167-188. La Habana: CIDCC Juan Marinello-University of Harvard.
- 2005 (1994). *Sex and the Empire That Is No More. Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*. Nueva York: Berghahn Books.
- 2015 (2005). *La religión del Atlántico negro. Tradición, transnacionalismo y matriarcado en el candomblé afrobrasileño*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe-Editorial de Oriente.
- Mendoza Zuany, Rosa Guadalupe  
2002 “Algunos aspectos de la identidad religiosa del maya yucateco”. *Revista de Humanidades* 12: 237-248.
- Menéndez, Lázara  
2002 *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Menéndez, Roberto  
2008 Consultado el 6 de agosto. [http://www.cubaalamano.net/voces/index.php?option=com\\_content&task=view&id=111&Itemid=34](http://www.cubaalamano.net/voces/index.php?option=com_content&task=view&id=111&Itemid=34).
- Mintz, Sidney W. y Richard Price  
2012 (1976). *El origen de la cultura africano-americana: una perspectiva antropológica*. México: CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana.
- Miranda Ojeda, Pedro  
1998 “El ‘encantamiento de hombres’. La hechicería erótica en la provincia de Yucatán durante el siglo XVII”. Tesis de maestría en Antropología Social. CIESAS.
- Miyar Bolio, María Teresa  
2002 “La emigración Cubana a Mérida: 1990-1999”. Tesis de maestría en Ciencias Antropológicas. UADY.
- Montejo Arrechea, Carmen V.  
2004 *Sociedades negras en Cuba 1878-1960*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello-Editorial Ciencias Sociales.

Monsiváis, Carlos

2009 (1994). *Los mil y un velorios. Crónica de la nota roja en México*. México: Asociación Nacional del Libro, A. C.

Mora Rosas, José Manuel

2002 “Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido”. En *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, compilación de Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora, 105-123. Colima: Alttexto.

Moreno Fraginalls, Manuel

1977 “Africans in Cuba: A Quantitive Analysis of the African Population in the Island of Cuba”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 291: 187-201.

Murphy, Joseph

1993 (1988). *Santería, African Spirits in America*. Boston: Beacon Press.

Naveda Chávez-Hita, Adriana

1987 *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz*. Xalapa: UV.

Ngou-Mve, Nicolás

1994 *El África bantú en la colonización de México (1595-1640)*. Madrid: CSIC-AECID.

Novelo, Victoria

2009 *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*. México: CIESAS-Conaculta-ICY.

Olmos, José Gil

2010 *Los brujos del poder: el ocultismo en la política mexicana*. México: Editorial Debolsillo.

Orsi, Robert A.

2005 *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Ortiz Echániz, Silvia e Isabel Lagarriga Attias  
 2000 “Incorporación de la santería en un templo espiritualista trinitario mariano”. Ponencia presentada en el II Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba. Centro de Investigaciones Socio-Religiosas de La Habana, Cuba e IIA, UNAM-SMER-UAM, Iztapalapa, Ciudad de México, 18 al 20 de septiembre.
- Ortiz, Fernando  
 1992 *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales-Colección Fernando Ortiz.
- Pacheco Cruz, Santiago  
 1960 (1947). *Usos, costumbres, religión y supersticiones de los mayas*. Mérida: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística-Academia de Geografía e Historia de Guatemala.
- Parker, Cristian  
 2011 “Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad”. En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinación de Antonio Higuera Bonfil, 15-40. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes-RIFREM.
- Parra, Eduardo Antonio  
 2005 “Norte, narcotráfico y literatura”. *Letras Libres* VII (83). Consultado el 15 de enero de 2015. <https://www.letraslibres.com/mexico/norte-narcotrafico-y-literatura>.
- Peel, John David Y.  
 2000 *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press.
- Peña, Guillermo de la  
 2011 “Introducción”. En *La antropología y el patrimonio cultural de México*, coordinación de Guillermo de la Peña, 13-22. México: Conaculta.
- Pérez Amores, Greycy  
 2010 “Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 8 (1): 167-184.

Pérez Montfort, Ricardo

2007 “De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920”. En *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, 211-236. México: CIESAS.

Pérez Montfort, Ricardo y Christian Rinaudo

2011 “Introducción”. En *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, edición de Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo, 11-34. México: CIESAS, México.

Pérez y Mena, Andrés I.

1998 “Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism: a Multicultural Inquiry into Syncretism”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 37, núm. 1 (marzo): 15-27.

Pew Research Center

2014 “Chapter 3: Religious Beliefs”. *Religion in Latin America*. Consultado el 15 de marzo de 2016. <http://www.pewforum.org/2014/11/13/chapter-3-religious-beliefs>.

Prandi, Reginaldo

1998 “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”. *Horizontes Antropológicos* 4, núm. 8 (junio): 151-167.

Pulido Llano, Gabriela

2010 *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana, 1920-1950*. México: INAH.

Putman, Lara

2012 “Foráneos al fin: la saga multigeneracional de los antillanos británicos en América Central, 1870-1940”. En *La negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces*, edición de Lowell Gudmundson y Justin Wolfe, 367-404. Costa Rica: Universidad Estatal a Distancia.

Quecha Reyna, Citlali

2014 “Experiencias de conversión religiosa entre los afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca. El caso de los migrantes de retorno”. *Revista Dimensión Antropológica* 62: 66-86.

- Quezada, Noemí  
1989 *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial.* México: UNAM.
- Quintal Avilés, Ella Fanny, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón y Jorge Gómez  
2013 “El cuerpo, la sangre y el viento: persona y curación entre los mayas peninsulares”. En *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, vol. II, *Pueblos mayas*, coordinación de Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, 57-93. México: INAH.
- Quintal Avilés, Ella Fanny y Lourdes Rejón Patrón  
2011 “La religión entre los grupos indígenas. Historia, estructura y pluralidad religiosa en Yucatán”. En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinación de Antonio Higuera Bonfil, 95-114. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes-RIFREM.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso  
2012 “Una solitaria metrópoli bajo el sol. Prólogo”. En *Mérida metropolitana. Propuesta integral de desarrollo.* Alfonso Iracheta Cenecorta y Jorge Bolio Osés, 13-18. Mérida: Fundación Plan Estratégico de Yucatán A. C.
- Ramírez, Mario Teodoro  
2000 “El tiempo de la tradición”. *Relaciones* 21 (81): 163-185.
- Redondo, Brígido  
1994 *Negritud en Campeche.* Campeche: H. Congreso del Estado de Campeche, LIV Legislatura.
- Restall, Mathiew  
2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan.* Stanford: Stanford University Press.
- Reyes Costilla, Nora y Martín González de la Vara  
2001 “El demonio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII”. *Colonial Latin American Historical Review* 10 (2):199-221.

Rinaudo, Christian

- 2011 “Lo ‘afro’, lo popular y lo caribeño en las políticas culturales de Cartagena y Veracruz”. En *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, edición de Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo, 37-67. México: CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-Afrodesc.
- 2012 *Fromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el Puerto de Veracruz*. Xalapa: UV-IRD.

Rincón, Omar

- 2009 “Narco.estética y narco.cultura en Narco.lombia”. En *Nueva Sociedad 22* (julio-agosto). Consultado el 21 de enero de 2018. <http://nuso.org/articulo/narcoestetica-y-narcocultura-en-narcolombia>.

Rivera Farfán, Carolina

- 2009 “Pluralidad confesional en el sureste mexicano”. En *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, coordinación de Alberto Hernández y Carolina Rivera, 25-61. México: Colef-CIESAS-Colmich.

Rodríguez Balam, Enrique

- 2006 “De diablos, demonios y huestes de maldad. Imágenes del Diablo entre los pentecostales de una comunidad maya”. En *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, edición de Mario Humberto Ruz, 335-347. México: UNAM.
- 2010 *Pan agrio, maná del cielo. Etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*. México: UNAM.

Rodríguez Beruff, Jorge, compilación

- 1995 *Cuba en crisis. Perspectivas económicas y políticas*. San Juan: Universidad de Puerto Rico.

Rodríguez, Ricardo

- 2015 “Del espiritismo de élite decimonónico, a las prácticas espirituales populares. Reconstrucción histórica del espiritualismo trinitario mariano en Mérida, Yucatán durante el siglo xx”. Tesis de maestría en Historia. CIESAS.

Rodríguez, Sergio

- 2003 *Huesos en el desierto*. Barcelona: Anagrama.

- Romberg, Raquel  
2003 *Witchcraft and Welfare. Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*. Austin: University of Texas Press.
- Roncagliolo Rafael  
1999 “Las industrias culturales en la videosfera latinoamericana”. En *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, coordinación de Néstor García Canclini y Carlos Juan Moneta, 57-73. Buenos Aires: Eudeba.
- Roush, Laura  
2014 “Espectacularidad y fe privada en la evolución de la Santa Muerte”. Ponencia presentada en el XVII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso, Ciudad de México, 9 al 11 de julio.
- Rugeley, Terry  
2012 *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*. México: UADY.
- Ruz, Mario Humberto  
2000 “El resplandor de la tradición. Estampas médicas entre los mayas contemporáneos”. En *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los Indios de América*, edición de Manuel Gutiérrez Estévez, 107-156. Madrid: Casa de América.
- Ruz, Mario Humberto, coordinación  
2006 *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM.
- Ruz, Mario Humberto y Carlos Garma Navarro, edición  
2005 *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México: UNAM-UAM.
- Saldívar Arellano, Juan Manuel  
2009 “Orishas, demonios y santos. Un acercamiento al sincretismo de la santería, caso Catemaco, Veracruz”. *Gazeta Antropológica* 25 (1). Consultado el 15 de noviembre de 2018. <http://www.ugr.es/%7Eepwlac/Welcome2009-1.html>.
- “San Luis Beltrán”  
2012 *Dominicos Chile*. Consultado el 9 de diciembre. [http://www.dominicos.net/santos/san\\_luis\\_beltran/san\\_luis\\_beltran.html](http://www.dominicos.net/santos/san_luis_beltran/san_luis_beltran.html).

- Sansone, Livio  
2003 *Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sarracino, Rodolfo  
1988 *Los que volvieron a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Segato, Rita  
1993 “Una paradoja del relativismo: El discurso racional de la antropología frente a lo sagrado”. *Supplementa Scripta Ethnologica* 10: 46-60.
- Serna, Juan Manuel de la  
2004 “Periodos, cifras y debates del comercio de esclavos novohispano, 1540-1820”. *América Latina en la Historia Económica* 21 (enero-junio): 49-58.
- Shaw, Rosalind y Charles Steward  
1994 “Introduction: Problematizing Syncretism”. En *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, edición de Rosalind Shaw y Charles Steward, 1-26. Nueva York: Routledge.
- Silva Lotero, Nicolás  
2014 “‘El delito y la magia’. Criminalización mediática del devoto. Entrevista a Juan López Fianza y Darío la Vega en *Diario Norte de Corrientes*”. *Diversa. Red de Estudios de la Diversidad Religiosa en Argentina*, 3 de noviembre. <http://www.diversidadreligiosa.com.ar/blog/entrevista-a-juan-lopez-fianza-y-dario-la-vega-en-diario-norte-de-corrientes>.
- Simmel, Georg  
2012 *El extranjero. Sociología del extraño*. España: Sequitur.
- Solís Herrera, Ricardo Javier  
2015 *De la mano de Changó. Perfil histórico de la ocha (santería cubana) 1825-1944*. México: UNAM.
- Solís Robleda, Gabriela  
2005 *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: CIESAS-ICY-Porrúa.

Sotomayor, Alejandra

2015 “La Jama’at Ahmadía de Mérida, México”. Ponencia presentada en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Mérida, Yucatán, 15 al 17 de abril.

Soyinka, Wole

1997 “Wole Soyinka on Yoruba Religion. A conversation with Ulli Beier”. *Sokan Yoruba Magazine* III (III). Consultado el 21 de septiembre de 2012. <http://yoruba.org/Magazine/Summer97/File3.htm>.

Suárez, Víctor M.

1979 *El español que se habla en Yucatán*. Mérida: Ediciones de la Universidad de Yucatán.

Taylor, William B.

1999 *Ministros de lo sagrado*, vol. I. Traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey. México: Segob-Subsecretaría de Asuntos Religiosos-Colmex.

Teisenhoffer, Viola

2007 “Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l’implantation de l’umbanda à Paris”. *Ateliers du LESC* 31. Consultado el 22 de enero de 2019. <http://ateliers.revues.org/document872.html>.

Tiesler, Vera y Pilar Zabala

2010 “La presencia africana en Yucatán durante los primeros dos siglos de la Colonia: llegada, asimilación y muerte de una población negroide en la Ciudad de Campeche”. En *¿Dónde están? Investigaciones sobre afromexicanos*, edición de Emiliano Gallaga Murrieta, 67-88. Tuxtla Gutiérrez: Unicach.

Tornero, Pablo

1988 “Desigualdad y racismo. Demografía y sociedad en Cuba a finales de la época colonial”. *Revista de Indias* LVIII (212): 25-46.

Tzec, Gabino

2008 “Polémica por la santería”. *Diario de Yucatán*, 8 de octubre.

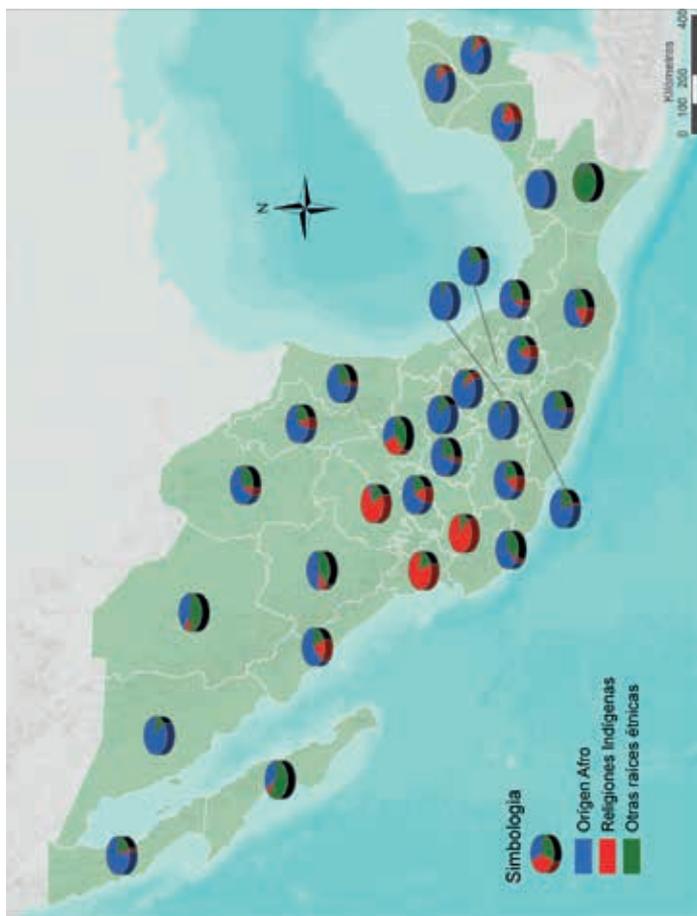
- Urzáiz Rodríguez, Eduardo  
1949 *La emigración cubana en Yucatán*. Mérida: Editorial Club del Libro.
- Varela Huerta, Itza Amanda  
2014 “Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis”. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas* 3 (5): 53-67.
- Vázquez, José Agustín  
1997 “¡Y ahora con ustedes... Los Trillizos!”. *Bembé* 1 (4): 10.
- Velázquez, María Elisa, edición  
2011 *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. México: INAH-CEMCA-UNAM-IRD.
- Velázquez, María Elisa y Ethel Correa, edición  
2005 *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. México: Conaculta-INAH.
- Velázquez, María Elisa y Gabriela Iturralde  
2012 *Afrodescendientes en México, una historia de silencio y discriminación*. México: INAH-Conapred.
- Velázquez, María Elisa y Odile Hoffmann  
2007 “Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología”. *Diario de Campo* 91: 62-68.
- Verger, Pierre Fátúnbi  
1995 (1954). *Dieux d’Afrique*. París: Revue Noire.
- Victoria Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer  
2001 “La aventura imperial de España en la revolución haitiana. Impulso y dispersión de los negros auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán”. *Secuencia*, nueva época, 49 (enero-abril): 70-87.
- Villa-Flores, Javier  
2007 “El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo y esclavitud entre mujeres africanas en la Nueva España durante el siglo XVII”. *Itinerarios* 1 (1): 125-153.

## BIBLIOGRAFÍA

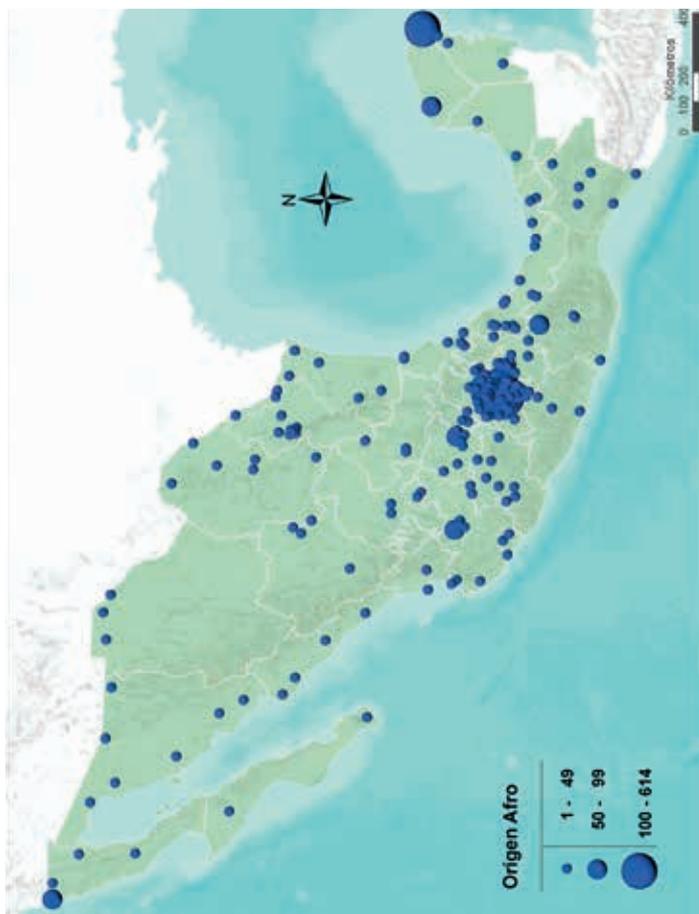
- Vinson III, Ben y Boby Vaughn  
2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: CIDE-FCE.
- Viqueira, Juan Pedro  
2010 “Reflexiones contra la noción histórica del mestizaje”. *Nexos*, 1 de mayo. <https://www.nexos.com.mx/?p=13750>.
- Villa Rojas, Alfonso  
1992 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: INI.
- Wolf, Eric R.  
1982 *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.
- Yelvington, Kevin A.  
2001 “The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions”. *Annual Review of Anthropology* 30: 227-260.



## Apéndice de imágenes



Mapa 1. Población por adscripción y por entidad federativa. Subcategoría raíces étnicas.



Mapa 2. Población por adscripción a religiones de origen “afro” a nivel nacional.



Representación de Egungun. Osogbo, Nigeria, octubre 2012. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Babalawo en consulta con su tablero de Ifá. Odewale, Nigeria, septiembre 2012. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Anuncios de templos a la orilla del camino. Estado de Osun, Nigeria, octubre, 2012. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Escultura en honor al orisha Oshún en su río homónimo. Bosque Sagrado de Oshún. Oshogbo, Nigeria, octubre 2012. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Exposición permanente de parafernalia de la santería. Altar en alusión a los orisha. Museo Histórico de Guanabacoa, Cuba. 2010. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Eugenio Motta y Concepción Sierra. Dos de los santeros de la primera generación en Yucatán. Mérida, Yucatán, noviembre 2011. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Taller sobre cultura yoruba. Mérida, Yucatán, enero 2009. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Iniciación a usanza yoruba. Hija de Changó. Mérida, Yucatán, junio 2009. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Altar en honor a Ogún, Mérida, Yucatán, julio de 2011.  
Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Bailarinas cubanas contratadas por la cervecería Superior en la década de 1990. Mérida, Yucatán. Cortesía del álbum personal de Rigel Patrón.



Grupo Bantú, contratado por la cervecería Superior en la década de 1990. Mérida, Yucatán. Cortesía del álbum personal de Rigel Patrón.



Chari y sus agentes divinos. Progreso, Yucatán, febrero 2011. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Moisés Moreno en su altar durante el aniversario de su iniciación.  
Mérida, Yucatán, 2010. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Don Mario en su Centro de magia. Mérida, Yucatán, 9 de julio de 2011. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Puesto de productos esotéricos incluyendo objetos de santería en el Mercado. Mérida, Yucatán, 2011. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.



Changó, santo-talismán. Chetumal, Quintana Roo, 2011.  
Foto: Nahayeilli Juárez Huet.

*Dos narizones no se pueden besar.  
Trayectorias, usos y prácticas de la  
tradición orisha en Yucatán*

editado por el CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES y por el CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, siendo el jefe de Publicaciones SALVADOR TOVAR MENDOZA y la subdirectora de Difusión y Publicaciones DULCE MARIANA GÓMEZ SALINAS, respectivamente, se terminó de imprimir el 21 de mayo de 2019 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chicahualco, C.P. 52170, Metepec, Estado de México. El texto estuvo al cuidado de SALVADOR TOVAR MENDOZA y de DANIELA MALDONADO CANO, con el apoyo de MARIO BRITO. La formación (en tipos Goudy Old Style, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) la llevó a cabo SALVADOR TOVAR MENDOZA. El diseño de los forros lo realizó SAMUEL FLORES OSORIO. Los diagramas y los cuadros fueron hechos por MORAMAY JUÁREZ HUET. La elaboración de los mapas corresponde a CARLOS ALBERTO GONZÁLEZ DE LUNA. El tiraje consta de 500 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos y papel cuché mate de 150 gramos.