

**ETNOGRAFÍAS DE LA SANTERÍA E IFÁ CUBANAS EN
ESCENARIOS LATINOAMERICANOS ***

Ethnographies of cuban santeria and ifá in latin american places

Juan M. Saldívar **

Universidad de Los Lagos, Chile
ORCID: 0000-0002-8890-3807

Resumen

El artículo presenta hallazgos etnográficos sobre el ensamblaje transnacional de la santería e *ifá* cubanas en cuatro contextos latinoamericanos. Siguiendo las biografías de los emigrados cubanos en ciudades intermedias y capitales de México, Perú, Bolivia y Chile, logramos conocer las dinámicas de una tradición religiosa en expansión, motivada por factores políticos, económicos y culturales que determinaron sus estilos de adaptación en cada uno de los espacios de asentamiento. En este sentido, se analizaron los procesos de legitimación e institucionalización mediados por la difusión colectiva y en medios de comunicación, la incorporación de usuarios indígenas y afrodescendientes, la formación de casas templo y familias rituales, la circulación de mercancías y las crecientes redes de agentes que se consolidaron entre cubanos y extranjeros en cada uno de los países de anclaje.

Palabras clave: religiones transnacionales, santería cubana, etnografías en movimiento, Latinoamérica.

Abstract

The article presents ethnographic findings on the transnational blend of Cuban santeria and *ifa* in four Latin American contexts. We have been able to know the dynamics of an in-expansion religious tradition, by following biographies of migrated Cubans in the countries of Mexico, Peru, Bolivia and Chile, which motivated by political, economic and cultural factors, determined their forms of adaptation in every settling space. It analyses the legitimation and institutionalization processes mediated by the collective diffusion and in means of communication, the incorporation of indigenous and Afro-descendants, the rising of temple-homes and ritual families, the circulation of goods and the increasing agent networks which have been consolidated between Cubans and other foreigners in every anchor country.

Keywords: transnational religious, Cuban santeria, Ethnographies in motion, Latin America.

Introducción

El artículo muestra hallazgos etnográficos sobre las prácticas religiosas de la santería e *ifá* cubanas localizadas en cuatro escenarios latinoamericanos: Catemaco, México; Lima, Perú; La Paz, Bolivia; y Santiago, Chile, lugares donde se desarrolló el trabajo de campo entre los años 2007-2008, 2009-2010 y 2012-2015. Si bien es cierto que los primeros acercamientos con el mundo de los *orichas* fueron en México, otros espacios permitieron caracterizar sus dinámicas religiosas, sobre todo las estancias intermedias en La Habana, Cuba, donde se lograron conocer algunos antecedentes que permitieron la transnacionalización de la religión hacia diferentes contextos latinoamericanos. El estudio etnográfico desarrollado en Lima mostró una serie de hallazgos que vinculaban otros escenarios geográficos, precisamente lugares recientes de anclaje que señalaban a las ciudades de Santiago, Chile y La Paz, Bolivia. La intención de etnografiar estos espacios devino del interés por mapear las trayectorias migratorias de cubanos, la relocalización de prácticas y la circulación de mercancías religiosas a través de sus principales agentes. Estos fueron santeros(as) y *babalawos* cubanos que se desplazaban hacia diferentes lugares del continente en búsqueda de mejores condiciones de vida, motivados por la masificación del mercado religioso a través de la formación de *ilés* o casas templo y el reconocimiento de usuarios extranjeros a partir de la consolidación de familias rituales.

Una de las hipótesis centrales que acompañaron las experiencias etnográficas, fue comprender a la santería e *ifá* como un sistema transnacional religioso en función de las redes de practicantes que se solidificaban a través de la circulación de personas, saberes, mercancías e identidades ensambladas en diferentes locaciones. Concretamente, la apertura de nuevos mercados globales de lo religioso, en los cuales se insertaba la religión de los *orichas*. De manera que los objetivos generales fijaron la mirada en las dinámicas de una tradición religiosa en expansión, motivada por diversos factores que determinaron sus estilos de adaptación en cada uno de los espacios de asentamiento. Este tipo de prácticas religiosas en movimiento permitieron reflexionar sobre el desdibujamiento del sistema-mundo, a propósito de la flexibilidad de los Estado-naciones y la porosidad de las fronteras, que provocaban la extensión de los mercados globales y la circulación creativa de objetos, creencias, saberes e identidades en nuevos contextos geográficos. En este sentido, habría que cuestionarse sobre: ¿cuáles son las redes transnacionales que permitieron la masificación y popularización de la santería e *ifá* entre Catemaco, Lima, La Paz y Santiago? ¿Cómo este sistema religioso, revestido de una serie de significados ancestrales,

se adapta en nuevos escenarios geográficos, reconfigurando no solo prácticas simbólicas, sino también las identidades y las cotidianidades de sus participantes no cubanos?

Algunos antecedentes hacen referencia al *boom* de las industrias culturales en México en los años cuarenta, particularmente del cine y la música (Juárez, 2007); a los desplazamientos migratorios de cubanos hacia Estados Unidos en los sesenta después del triunfo de la revolución y durante los ochenta (marielitos); también a quienes lograron trasladarse hacia países como Perú, Costa Rica y Venezuela, en calidad de refugiados (Saldívar, 2015). A finales de los años ochenta las relaciones económicas entre Cuba y el resto de países miembros del bloque socialista iniciaban un largo periodo de transición debido al colapso de la Unión Soviética y el embargo estadounidense hacia la isla, hechos que provocaron la restricción del capital y el inicio del llamado Periodo Especial. Este proceso de inestabilidad significó una coyuntura para que la religión se expandiera fuera de las fronteras nacionales, pues el turismo local, en especial el religioso, se erigió como una de las estrategias que asumió la población civil para la acumulación de divisas (Argyriadis, 2005). Dicho periodo también provocó el retorno de asilados chilenos y bolivianos (miembros del MIR) a sus países de origen junto a sus familias cubanas (esposos-as e hijos-as), creciendo las oleadas con la llegada de otros cubanos mediante la carta de invitación (Saldívar, 2018). La migración de cubanos al exterior significó una poderosa alternativa para la expansión religiosa en diferentes contextos históricos latinoamericanos.

Estudios recientes sitúan a las religiones cubanas en perspectiva transnacional, debido al protagonismo en lugares de asentamiento. Sobre todo la visibilización de redes extensas de cubanos y extranjeros que interactúan de manera simultánea buscando consolidar espacios de práctica (*ilés* o casas templo), la formación de familias rituales y la mercantilización de objetos, servicios y saberes que circulan a través de las fronteras globales. Se observa una producción científica desarrollada en lugares como México (Juárez, 2014), Estados Unidos (Beliso De Jesús, 2013), Francia (Argyriadis, 2001; Capone, 2002), España (Sánchez, 2008) y Alemania (Roszbach, 2007). Se ha avanzado en el conocimiento sobre la formación de las crecientes redes religiosas entre Cuba y México (Argyriadis y Juárez, 2007) y Cuba y Estados Unidos (Argyriadis y Capone, 2002). En Sudamérica, algunos estudios se han centrado en países como Colombia, Perú, Bolivia y Chile, logrando comprender los significados transnacionales de una práctica en expansión que busca consolidarse entre personas, lugares y países (Castro, 2022; Saldívar, 2018). Uno de los conceptos abordados por los investigadores de las religiones

afroamericanas/afrocubanas ha sido el de campos sociales transnacionales de los *orichas*, haciendo referencia a las conexiones de larga distancia que mantienen los practicantes, mayormente entre países y continentes, simultaneidad, participación de redes e intercambios (Argyriadis, 2005; Capone, 2008; Juárez, 2018).

El enfoque metodológico para estudiar este tipo de prácticas religiosas en movimiento fue el etnográfico. En un primer momento, abordado desde una perspectiva clásica, que implicaba un trabajo unilocal, es decir, en un espacio de anclaje, sin pensar en sus redes de largo alcance. Después de conocer los vínculos que estas redes generan en diferentes escenarios geográficos, se consideró avanzar hacia la etnografía multisituada propuesta por George Marcus (2001), una estrategia relevante para los estudios que se desarrollan en diferentes escalas geográficas. La empleabilidad de la estrategia multisituada consiste en el seguimiento circunstancial de personas, objetos, dramas y vida social, haciendo referencia a un nivel de comprensión subjetivo del fenómeno, donde priman las narrativas de los sujetos deslocalizados. Algunos autores sostienen que "... la importancia de la etnografía multisituada tiene sus raíces en la cognición de que el 'campo' de la investigación etnográfica no es simplemente un lugar geográfico que espera para ser introducido, sino más bien un 'espacio conceptual' cuyos significados y límites se negocian de forma continua por el etnógrafo y sus informantes" (Gallo, 2009, p. 89). Shinji Hirai, menciona cómo "... los pioneros del transnacionalismo utilizaron dicha estrategia de seguir e hicieron trabajo de campo tanto en los lugares de destino como en los lugares de origen; así lograron trazar múltiples vínculos extendidos más allá de las fronteras nacionales" (2012, p. 78). Reconociendo la propuesta de Marcus, Marck Falzon resalta la necesidad de avanzar en "... un campo espacialmente disperso a través del cual el etnógrafo se mueve -en realidad, a través de estancias en dos o más lugares o conceptualmente, por medio de técnicas de yuxtaposición de datos" (2009, p. 2).

Las fases etnográficas para el desarrollo del trabajo de campo (Gupta & Ferguson, 1996) fueron mediadas por etapas donde se utilizaron técnicas y herramientas, como la observación con participación (Hermitte, 2002), las entrevistas en profundidad (Guber, 2001), el análisis de comunidades virtuales o ciberetnografías (Boellstorff, 2012), los grupos de discusión (Gutiérrez, 2011) y las biografías e historias de vida (Atkinson, 1998). La recolección de información derivó de una serie de recorridos circunstanciales en diferentes espacios, sobresaliendo aquellos lugares clave como restaurantes, discotecas, pubs, escuelas de música y danza, mercados populares, cabinas telefónicas y las comunidades virtuales como páginas chat,

foros de discusión y Facebook. Se lograron georreferenciar las casas templo en áreas urbanas de Catemaco, Lima, La Paz y Santiago; no así para el caso de La Habana, donde el terreno implicó un trabajo mayormente concentrado en la observación y registro. Estos espacios permitieron el desarrollo de etnografías en movimiento, sobre todo por la simultaneidad de las prácticas religiosas en diferentes lugares, lo cual implicaba aproximaciones físicas y también acercamientos desde la pantalla de un ordenador. Las etapas de análisis consistieron en dos procesos comparativos de largo alcance. El primero fue la clasificación y sistematización *émic* y *étic* y el análisis sociológico del discurso, principalmente de eventos registrados y narrativas orales tales como las entrevistas, las biografías y las historias de vida (Coffey, 1999; Geertz, 1998; Gonçalves, 2008). El segundo fue un proceso de análisis de álbumes fotográficos de familias rituales y vídeos de ceremonias religiosas. El trabajo de campo en cada uno de los países consideró una estructura basada en tres tópicos: 1) rutas y trayectorias migratorias; 2) legitimación e institucionalización de la santería e *ifá* y 3) circulación de mercancías y extensión de mercados religiosos en contextos urbanos.

Experiencias etnográficas en contextos multisituados. Punto de partida: Catemaco, México.

Uno de los primeros acercamientos con el sistema religioso de la santería e *ifá* cubanos sucedió durante el año 2006 en Catemaco, Veracruz, localizado en la zona de los Tuxtlas, litoral del Golfo de México. El interés en el lugar era conocer las creencias locales, denominadas en el argot popular como brujería y/o hechicería, además de la reciente incorporación de la santería, en un contexto cultural de procedencia indígena. Las referencias de la cultura popular enaltecían entidades como la Santa Muerte y el Chango Macho, manifestadas en festivales como el que se desarrollaba el primer viernes de marzo conocido como el Día del Brujo. El trabajo de campo etnográfico logró precisar la circulación de significados simbólicos materializados en lugares de culto: centros, consultorios y botánicas de índole esotérico. Las conversaciones con los interlocutores fueron canales de conexión con el objeto de estudio; doña Josefina y don José, practicantes de santería, hacían referencia a la incorporación de la religión entre los "brujos mayores"¹ de Catemaco y, también, entre un público de participantes no iniciados y seguidores de otras religiones populares (De la Torre, 2021). Estos argumentos fueron claves en la posición de la mirada hacia un contexto más amplio de observación y reflexión etnográfica. El interés en conocer a diferentes líderes espirituales aumentó, sobre todo entre quienes hacían

¹ Quienes poseen conocimiento sobre la ecología local y siguen linajes hereditarios.

referencia a ciertas categorías como la brujería y la hechicería, evidencias para comprender las tradiciones y creencias del contexto local. Los interlocutores más cercanos fueron los hermanos Gueixpal, quienes reconocían practicar la magia negra, además de otros sistemas como el espiritismo y la santería. Ellos recordaban sus ceremonias de iniciación en un espacio conocido como la Cueva del Diablo, lugar donde también realizaban ceremonias como las misas negras², limpiezas y despojos. A propósito, Pedro recordaba que durante su iniciación "... en la cueva, hicieron el llamamiento a Luzbel, Astaroth y otras entidades quienes me reconocieron y me otorgaron el poder, la videncia y la sabiduría para hacer trabajos de todo tipo" (comunicación personal, 3 de diciembre de 2006). Los participantes que se relacionaban con los brujos mayores eran, por lo regular, personas que buscaban soluciones a problemas afectivos, económicos, de salud y, sobre todo, relacionados con la brujería, es decir, que presentaban ciertas características como el desgano, la ansiedad, la mala suerte, entre otras aflicciones. Si bien es cierto que los brujos eran reconocidos como sanadores espirituales, también legitimaban sus conocimientos en la medicina tradicional, o como componedores de huesos, tarotistas y videntes.

Los objetivos etnográficos centraron la mirada en la circulación de significados religiosos en un contexto complejo de interacción simbólica. Los resultados mostraron relaciones entre ciertos niveles de comprensión sobre el uso de la magia y sus atribuciones de poder a los objetos, la ecología y las entidades locales. Además, estas relaciones rejerarquizaban los contextos donde se desenvolvían personas con ciertos conocimientos, a saber, los llamados brujos mayores, quienes también se adjudicaban motes como el de "santeros", es decir, practicantes de santería, incluso sin haberse sometido a ceremonias de iniciación propias del estilo cubano o de la diáspora. La santería en Catemaco se visibilizaba como un sistema religioso recientemente incorporado, que se relacionaba con significados locales como el caso del Chango Macho equiparado con Changó, la Santa Muerte con Oyá y la imagen del Diablo con Echú. En una segunda etapa de trabajo de campo en el año 2007, la mirada se concentró en la mercantilización de objetos de índole esotérica en el Mercado Municipal de Catemaco, lugar donde se lograron registrar experiencias sobre el comercio esotérico local. En este sentido, Loreto, encargada de una de las botánicas, reconocía que "... es reciente la llegada de artículos procedentes del exterior, antes solo se comercializaban elementos locales o nacionales, ahora la gente busca

² Sesiones de invocación de espíritus de ancestros familiares directos, quienes a su vez indicaban la forma de contactarse con entidades a quienes reconocían como Belcebú, Astaroth, Lucifer, Amón.

fetiches de Cuba, Haití o Brasil, mayormente de Cuba, collares de protección, amuletos y libros” (comunicación personal, 10 de diciembre de 2006). Los mercados populares en México son espacios donde se localizan objetos culturales de origen indígena y, recientemente se ha incrementado la demanda de productos asociados con los nuevos movimientos religiosos, pero también con tradiciones religiosas de ancestro africano como la santería e *ifá*, el “palo monte”, el candomblé, el vudú, entre otros sistemas africanos/afrocubanos.

La tierra de los *orichas*: La Habana, Cuba

Era de tarde cuando el avión aterrizaba en el aeropuerto José Martí; así lo confirmaba la azafata: “... damas y caballeros, en breves minutos estaremos aterrizando en la ciudad de La Habana, ajusten sus cinturones y enderecen el respaldo de sus asientos” (notas de campo). Mientras terminaba las indicaciones de rigor, con el brazo erguido sosteniendo el comunicador, lograba apreciarse una diminuta pulsera amarilla con verde que rodeaba su muñeca izquierda. Era el *idé* que representaba la mano de Orula³, uno de los primeros ritos de paso en el sistema religioso de la santería e *ifá*. Durante el recorrido hacia la búsqueda del equipaje, observé a dos personas vestidos de blanco, con la cabeza cubierta con una especie de gorro o *akete* del mismo color. En la parte superior del pecho se notaban los collares, eran los *ilékes*, representación de cada uno de los *orichas* cuando desarrollan la ceremonia de *kari ocha*, *yoko ocha* o hacer el santo, misma que sitúa a los *iyawos* o recién iniciados, en un proceso liminal de cumplimiento anual antes de ser considerados como santeros. Eran Dámaris y Pepe, una pareja de ecuatorianos que llegaban a la isla para elaborar su ceremonia de *ebó meta* o el sacrificio de los tres meses, de la mano de Zoila, su madrina, quien los esperaba para conducirlos a su *ilé* o casa-templo, donde se desarrollarían los cumplimientos. La casa de la Zoila se localizaba en la parada número 3, en Alamar, reparto de La Habana, en un segundo piso de un edificio color café. En el interior del departamento, al abrir la puerta, se localizaban los guerreros, Elegguá, Oggún y Ochosi; frente a ellos se encontraba su fundamento de santo, Ochún ibú kolé, la tiñosa, revestida en colores amarillo y carmelita, con un collar de mazo que recubría la sopera decorada por abanicos y plumas de pavo real. Le seguían los fundamentos de Yemayá, después el de Obatalá, abajo el de Oyá, en una esquina se encontraban los *orichas* del fuego, Changó arriba de su pilón y, a su lado, Aggayú Solá en un pilón más pequeño.

³ Awo faka para los varones y Kofá para las mujeres.

Después de la etnografía en casa de Zoila, la intención era localizar a un santero conocido como El Chivo, padrino de doña Josefina y don José, los antiguos interlocutores en Catemaco. La estancia en casa del Chivo fue productiva: se lograron observar espacios en los cuales se desarrollaban ceremonias religiosas, tanto de santería como también de "palo monte" y espiritismo. En algunas se desarrolló observación con participación, sobre todo de la misa espiritual que realizó Teresita, amiga de Chivo, para uno de sus ahijados que venía del *yuma* (extranjero). En la misa se presentaron diferentes espíritus, "... el indio, el negro congo, el chino, el árabe, la gitana y uno que no se deja ver la cara" (notas de campo). Algunos de esos espíritus pertenecían a su cordón espiritual, otros eran espíritus que había que retirar mediante una ceremonia de sacrificio por la espalda conocida como *oparaldo*. La estancia en Cuba permitió presenciar el contexto religioso y sus redes de largo alcance hacia cubanos que residían en países sudamericanos. Algunos de ellos, incluso, mencionaban sus estadías en Lima, Perú, quienes a su vez, habían sido parte de *ilés*, apoyando a los santeros y *babalawos* en la elaboración de ceremonias rituales. Los comentarios que sostenían los interlocutores inspiraban a recorrer el contexto peruano, sobre todo por tratarse de un espacio de anclaje religioso poco conocido en Sudamérica. Estos antecedentes fueron corroborados después, cuando se lograron conversaciones con historiadores de La Casa de África, quienes se referían a los sucesos políticos ocurridos en los años ochenta, los cuales provocaron diversas oleadas de cubanos que fueron asilados en Costa Rica, Perú y Venezuela.

Los contextos andinos de los *orichas*: Lima, Perú

Las migraciones de cubanos hacia el Perú han sido poco estudiadas, siendo este uno de los mayores desplazamientos registrados a principios de la década de los ochenta, sucedido meses antes del éxodo del Mariel hacia Estados Unidos. El Perú alojó aproximadamente a 1.800 cubanos en calidad de refugiados en el Parque Zonal Túpac Amaru del distrito de San Luis, en Lima. Si bien es cierto que el estudio sobre refugiados o exiliados cubanos no correspondía a los intereses de la pesquisa, la temática se volvió relevante debido a la información que arrojaba sobre los indicios de la santería en la ciudad. En una ocasión visitando la casa-templo Ilé Ifá Omí, se logró contactar a Martha Suárez, refugiada cubana que llegó al país en la década de los ochenta. Las conversaciones con Martha fueron cruciales, sobre todo porque permitieron conocer la conexión histórica sobre los indicios de la religión, en un primer momento, instalada en las carpas del parque zonal del distrito de San Luis y, tres años más tarde, localizada en el arenal del distrito de Villa el Salvador, conocido como el Barrio de los Cubanos. Según Martha, uno de los actores clave para el desarrollo

de la religión en el país, fue precisamente “mamá negra”, santera cubana que había llegado al Perú con sus fundamentos, la primera santera que desarrollaba ceremonias religiosas entre la comunidad de cubanos instalados en el parque zonal. Algunas de estas eran las consultas con los caracoles (*diloggúnes*) y la entrega de fundamentos como *Elegguá* espiritual⁴. Otros allegados de mamá negra coincidían con lo que afirmaba Martha; este fue el caso de Natalia, quien recordaba sus inicios en la religión a partir de un “*Elegguá* espiritual, era en un coco seco, ella lo confeccionaba de esa forma, era espiritual, lo hacía para que no perdiéramos la fe, no teníamos elementos como para iniciarnos como se hace en Cuba, pero de alguna forma nos ayudaba a salir de la candela [problemas]” (historia de vida). El contexto histórico de asentamiento religioso en Lima puede comprenderse a partir de tres etapas de transnacionalización: 1) 1980-1990, 2) 1990-2000 y 3) 2000-2015.

La primera etapa se sitúa en el distrito de Villa el Salvador, donde mamá negra desarrollaba ceremonias entre cubanos. Fueron mayormente mujeres cubanas, trabajadoras domésticas, quienes comentaban sobre las “experiencias de bienestar” (Olivas, 2022) que recibían de los *orichas* sus empleadores peruanos, extendiendo así una creciente red de usuarios locales que buscaban las bondades de los “santos cubanos”. La segunda etapa se caracterizó por la intensificación de redes de practicantes que se sometían a ceremonias de iniciación, es decir, se incorporaban a la santería como práctica religiosa (Rabelo, 2022), que les permitía experimentar dimensiones de la religión vivida (Orsi, 2004) que ascendía en los imaginarios culturales peruanos como una religión de migrantes (Mansilla, et al., 2018) cubanos en el país. Algunos antecedentes se vieron marcados por el acercamiento que mantuvieron peruanos y cubanos en el extranjero, sobre todo en Estados Unidos, Italia, España y México, consolidando redes más amplias en los centros de trabajo, lugares de residencia o matrimonios binacionales. Simultáneamente esto coincidía con la llegada de grupos musicales cubanos y la apertura de espacios de ocio, como fueron las primeras salsotecas: el Cohiba Club Café, Aché pa’ ti, Tumbao y Oshún. Estos lugares fueron poderosos canales de masificación religiosa, eran puntos de encuentro donde los cubanos también se relacionaban con los peruanos, en ocasiones brindando consejos e incluso, negociando acercamientos de carácter religioso. La tercera etapa se relacionó con las migraciones de cubanos de segunda y tercera generación, quienes se interesaban en la formación de casas templo e iniciaciones activas de limeños. Las etapas de legitimación e institucionalización (formación de casas-

⁴ Las ceremonias de iniciación en la santería e *ifá* no siguen un orden lineal, algunas son representativas, como la entrega de *Elegguá* espiritual.

templo y familias rituales) de la santería, se visibilizan a partir de la práctica activa entre limeños y el reconocimiento en el extranjero, principalmente de usuarios de Estados Unidos, México, Bolivia y Chile, quienes pretendían iniciarse en *ilés* capitalinos.

Durante el trabajo de campo, se observaron una serie de prácticas religiosas; entre las más comunes se encontraban las consultas mediante el oráculo de *ifá*, así como también ceremonias destinadas a la entrega de guerreros y de "mano de Orula", elaboradas exclusivamente por *babalawos*. Los santeros(as) desarrollaban ceremonias como el recibimiento de Olókun, Aggayú Sola, Ibeyis y otros *orichas* del panteón afrocubano. Sin embargo, existían ceremonias donde coincidían tanto los *babalawos* como también los santeros y los espiritistas, esta ceremonia correspondía a "hacer el santo"⁵. Durante una visita ocasional a la casa-templo se encontraba en desarrollo una ceremonia iniciática, de la cual se lograron registrar algunos episodios. Estos registros de campo aludían a las siguientes descripciones. Las estrofas alargadas de los *suyeres* retumbaban en las mejillas de los santeros que se encontraban ayudando a parir el santo de José, en aquel cuarto color café de la casa que había sido arrendada en la avenida Bolívar en Pueblo Libre. La habitación se encontraba adornada con una serie de atributos en colores azul y blanco que hacían referencia a *Yemayá*, su *oricha* tutelar. El objetivo de la ceremonia era el desarrollo de una serie de rituales elementales de confirmación que reconocen a los *aleyos* (neófitos) en *iyawós* o recién iniciados, quienes se encuentran con su ángel de la guarda o guía protector que los rige de manera permanente. Al día siguiente, se logró saludar a José, que se encontraba vestido de gala debajo de su trono; era el "día del medio", espacio ceremonial donde se reciben visitas de personas allegadas al novicio; estas pueden ser iniciadas o no en la "regla de *ocha*". En algún momento, Matilde, su madrina cubana, envió un guiño a los presentes, señalando la mesa, para degustar el arroz congrí que se había cocinado para recibir a los invitados. Durante el almuerzo, las conversaciones de los presentes hacían referencia a los significados, en tanto recursos simbólicos que envuelven a este tipo de prácticas que, para algunos, eran desconocidas. En su momento, Matilde explicaba los atributos que intercalados mostraban diferencias en las figuras antropomorfas de los *orichas*. En la casa, se lograba apreciar vestigios de sacrificios, sangre entre las comisuras del piso, animales colgados detrás de la puerta y diversas formas de representación basadas en lenguajes y comportamientos jerárquicos. Los siguientes días se desarrollaron

⁵ En Cuba se conocen cuatro formas de desarrollo iniciático: *yoko ocha* o *kari ocha*, santo lavado, de pata y cabeza y el santo parado o santo de dotación.

ceremonias secretas donde los *orichas* se comunicaron con José mediante el *dilogún*, sentenciando, aconsejando y advirtiendo.

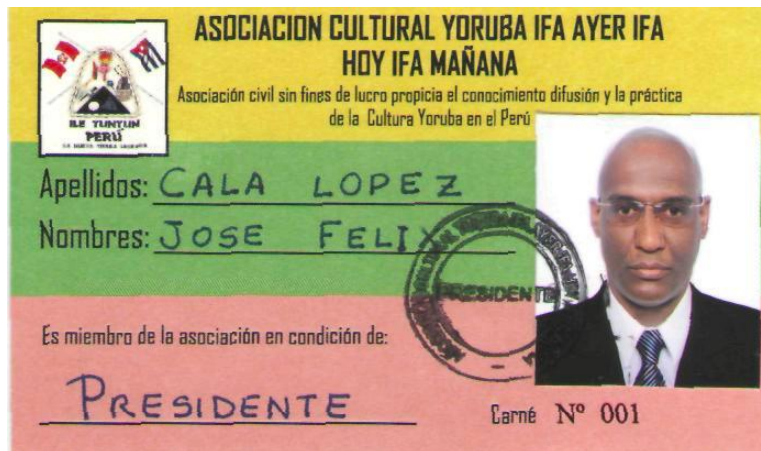
Algunos de los hallazgos etnográficos más sobresalientes en *ilés* capitalinos, fue la creciente visibilización de *ifá* por sobre otras prácticas como la santería, el “palo monte” o el espiritismo, debido a la difusión que hacían los *babalawos* en medios de comunicación (Facebook, páginas y otros espacios) y a la extensión de boca en boca que realizaban sus principales allegados, amigos y ahijados. Si bien es cierto que la casa-templo Ilé ifá Omí gozaba de mayor reconocimiento en la ciudad, otras de menor jerarquía también mantenían redes con seguidores y participantes peruanos y extranjeros. De esta manera lo expresaba Efraín:

...llegué de Cuba hace dos años y tengo más de 200 ahijados de mano de Orula, a veces me invitan de Bolivia donde está un *ekobio* [hermano] mío para hacer *plantes* [ceremonias], también he viajado a México y Panamá por invitación de ahijados pero siempre vuelvo al Perú (comunicación personal, 23 de agosto de 2013).

La trascendencia de los *ilés* se asociaba con el reconocimiento que poseían sus principales líderes, a saber, *babalawos* con jerarquías religiosas establecidas a partir del *ifaísmo*, como el haber recibido lo que ellos denominaban los pilares: Orún, Ozaín, Oduddúa, Olofí). Esto los dotaba de ciertos grados de prestigio y de conocimiento religioso; en consecuencia, podían atraer adeptos a sus linajes y mantener un sólido parentesco ritual. También se consideraban otros aspectos, como las redes con ahijados extranjeros y el mantener un número creciente de iniciados en Lima. Estas características permitían sostener conexiones con líderes de casas templo a nivel mundial y, sobre todo, seguir una biografía que los consolidaría en la gestación del proyecto de la Asociación Yoruba del Perú. En este sentido, Félix Calá, *babalawo*, cubano fallecido, fue quien emprendió dicho proyecto en el año 2012, registrando la asociación como Asociación Cultural Yoruba Ifá ayer, Ifá hoy, Ifá mañana, con la intención de “... unificar a los *babalawos*, *iyalochas* y *babalochas* cubanos y extranjeros en una misma comunidad que nos identifique, respalde y reconozcan en Cuba” (notas de campo). Una de las mayores controversias que desencadenó este proyecto fue el parentesco religioso al que pertenecía Félix, el movimiento religiosos Ilé TunTun, promovido en Cuba por su padrino Frank Cabrera (*ogbeche*) y liderado a nivel mundial por el *babalawo* nigeriano Taiwo Abimbola, hijo de Wande Abimbola, vocero de la religión *yoruba* y perteneciente a uno de los linajes ancestrales de mayor reconocimiento en Nigeria. El principal motivo hacía referencia a las discrepancias sobre la práctica de la santería e *ifá* al estilo cubano y las formas ortodoxas propias del

tradicionalismo africano. A continuación, veamos una imagen del carné de la asociación donde aparece Félix en calidad de presidente (Figura 1).

Figura 1. Carné Asociación Yoruba.



Fuente: gentileza de Félix Calá.

Cruzando el Titicaca: La Paz, Bolivia

Los primeros acercamientos con el mundo religioso de la santería e *ifá* en La Paz, fueron a partir de la invitación de Gerardo, *babalawo* cubano, para visitar la casa-templo Ilé Oniwasú (la casa de la profecía), donde celebrarían su cumpleaños de *ifá*. Durante la visita, se observaron ceremonias que elaboraba Gerardo, rodeado de personas a quienes reconocía como ahijados. La mayoría eran bolivianos, destacando algunos grupos de afrobolivianos y aymaras, también cubanos y de otras nacionalidades. En algún momento de la ceremonia, el *babalawo* exclamó "...iIború Iboyá ibocheché para todos mis ahijados que están presentes, bendición pido a esta *ará* [tierra] por todo lo que me ha dado, a Orula, a mi ángel de la guarda, a los *Eggún* [ancestros fallecidos] y todos los *ochas* que me cuidan, protegen y me dan inmunidad!" (notas de campo). Eran las palabras de Gerardo, mientras saludaba a su fundamento de *ifá* postrado en un reluciente trono verde y amarillo, acompañado de ofrendas, que iban desde variedades de frutas hasta vinos, comidas y otros obsequios. Las personas que llegaban a la casa reconocían a Gerardo como su padrino. Los que se encontraban vestidos de blanco, e recostaban en la estera (tapete de palma) pidiendo ser "levantados" por el *babalawo*, tradición que siguen aquellos iniciados al encontrarse con un religioso de mayor jerarquía. Durante la reunión, Gerardo les conversaba detalladamente sobre sus signos (*odúnes*) de mano de Orula,

mientras ellos expresaban sus deseos de “hacer el santo” o al menos “coger santos” para su protección.

En dicho contexto, resultaba interesante observar el interés que demostraban los seguidores de origen afroboliviano y aymara por iniciarse en la religión de los *orichas*, en algunos casos de manera informal, es decir, que recurrían a consultas oraculares y posteriormente desarrollaban las recomendaciones que arrojaban los signos, que regularmente terminaban en ceremonias religiosas. En otros casos, se recomendaba recibir ciertos “santos” para desarrollo espiritual o simplemente la solución de problemas cotidianos. Aquellos que decidían aproximarse al mundo de los *orichas* de manera formal, se iniciaban a través de ceremonias como la mano de Orula y/o recibir los guerreros (Echú, Oggún, Ochosi y Ozún). Quienes se interesaban por avanzar en la formación y consolidación espiritual, iniciaban los preparativos para “hacerse el santo”, ceremonia dirigida por santeros(as), que lograba la transformación de los neófitos en *iyawós* o recién iniciados. Las primeras ceremonias de *yoko ocha* en La Paz fueron elaboradas para dos mujeres, Carmen y Gloria, en el argot popular cubano era un santo *jimagua* o santo doble. La primera de ellas, de origen afroboliviano, resultó ser hija de Elegguá, la segunda, hija de Yemayá. Era recurrente observar el vínculo que mantenía Gerardo, líder de la casa templo Ilé Oniwasú y presidente de la Asociación Cultural Ifá Yoruba Boliviana-Cubana, con integrantes de las comunidades de afrobolivianos, sobre todo con uno de sus líderes, en su momento Asambleísta Nacional por el Departamento de La Paz. El acercamiento logró construir una serie de vías que legitimaban las tradiciones *yorubas* cubanas entre ciertos grupos étnicos, a través de un discurso político identitario que promulgaba la unificación de los pueblos afrodescendientes, una especie de panafricanismo que se visibilizaba a través de agendas culturales y también religiosas. Veamos la siguiente imagen (figura 2).

Figura 2. *Babalawo* cubano y saya afroboliviana.



Fuente: gentileza de Lester Mejías.

La cercanía con los religiosos cubanos permitió comprender varias aristas del objeto de estudio, sobre todo lo relacionado con la circulación de objetos religiosos, localizados regularmente en botánicas personales de santeros y *babalawos*, por ejemplo, vino seco, cascarilla, manteca de cacao, de corajo, hierbas, palos, polvos, herramientas, cargas para los *orichas*, telas para la confección de trajes ceremoniales, pieles de animales, entre otros. Los practicantes preferían utilizar elementos traídos de Cuba, pues consideraban que estos tenían más *aché*, incluso por sobre los mismos objetos que llegaban de otros lugares, como Argentina, Brasil o Venezuela. Durante la celebración del primer aniversario religioso de Mirtha, santera cubana, logramos acompañarla para buscar “las cosas para el santo”, elementos que se necesitarían para el desarrollo de la ceremonia que se llevaría a cabo ese mismo día por la noche. Inicialmente nos acercamos donde Mariela, santera boliviana que se había comprometido en hacer “el trono a Ochún”, a saber, necesitaría una serie de elementos que deberíamos de adquirir a la brevedad. Entre estos, las telas para la confección del trono, las tortas, los vinos y otros menesteres básicos. Nos dirigimos al centro de la ciudad con la intención de encontrar las flores blancas, los girasoles, el melao de caña y los animales que se ofrecerían en sacrificio. Mariela recomendó visitar el Mercado Uruguay, donde precisamente localizamos los animales, dos palomas para Eggún, tres pollitos para Elegguá y dos gallinas para Ochún. Después de hacer las compras, regresamos a casa de Mirtha; mientras se iniciaban los preparativos, Mariela hacía

el trono, la festejada acomodaba jerárquicamente los santos en sus respectivas soperas, sus hijos limpiaban la casa, también cocinaban el *ochinchin*, uno de los platillos de agrado de Ochún, hasta esperar la llegada de los invitados. El festín se llevó a cabo pasadas las ocho de la noche. La mayoría de los asistentes eran cubanos, notoriamente se apreciaban sus collares, pulseras y otras características que diferenciaban a los santeros de los *babalawos* e *iyawoses*.

Si bien es cierto que los objetos que se necesitaban para celebrar el aniversario de Mirtha fueron adquiridos a través de las botánicas personales de santeros y *babalawos* cubanos, otros espacios también eran importantes canales de comercialización de elementos, sobre todo las tienditas localizadas en la calle Linares, conocida también como la "calle de las brujas", centro histórico de La Paz. Cabe destacar que estos espacios de venta los había recorrido anteriormente acompañado de María José, tarotista boliviana, quien se había convertido en interlocutor durante el trabajo de campo desarrollado en Bolivia. En estos lugares, se logró observar la extensa producción de objetos religiosos que se ofertaban entre las tienditas y otros espacios recurrentes. Fue precisamente María José quien nos aproximó hacia el mundo andino a través de los objetos, debido a que ella también comercializaba elementos en un puesto de venta a escasas cuadras de la Iglesia San Francisco. Durante los recorridos, era peculiar escuchar las voces que incitaban la adquisición de los objetos: "¡tengo las siete potencias. ¡Tengo amuletos para el amor, para la suerte, para el dinero!" (notas de campo). En ese momento, era complejo pensar en localizar objetos religiosos afrocubanos en un contexto mágico-religioso de carácter andino. Sin embargo, en una de las tienditas se apreciaban significados que hacían alusión al candomblé brasileño: Iemanjá, Oxúm, Obaluajé, Preto Velho aparecían en múltiples presentaciones. Hacían su aparición elementos locales como los fetos de llamas disecadas que colgaban de casi todas las entradas de las tiendas, los sapos traídos del Titicaca, pieles de animales, colas de conejo, de zorro, hierbas, polvos, elementos para las mesadas⁶, velas, hojas de coca, el tradicional Ekeko y otras figuras antropomorfas.

⁶ Ceremonias religiosas de carácter aymara dirigidas por el *yatiri* o curandero.

Más allá de la cordillera: Santiago, Chile

Los inicios de la santería e *ifá* en Santiago se relacionan con la llegada de cubanos en los noventa, provocada a su vez por el exilio de chilenos en Cuba a principios de la década de los setenta, durante el golpe de Estado liderado por Augusto Pinochet sobre el gobierno de Salvador Allende. Fue precisamente la santería por sobre otras tradiciones religiosas como el "palo monte" y el espiritismo, la que logró anclarse en un periodo de apertura de las fronteras, extendiendo su radio de operaciones a través de la práctica entre cubanos y algunos chilenos procedentes del exilio, después, entre chilenos y de otras nacionalidades. La masificación de la religión se visibilizó durante el año 2000, a través de la consolidación de casas templo y la formación de comunidades y familias rituales. Los espacios de ocio (bares, discotecas, restaurantes), así como también la música de procedencia cubana, fueron poderosos canales de propagación, sobre todo entre neófitos que buscaban soluciones a problemas de tipo económico, afectivo, de salud, de brujería y/o fetichismo. En la actualidad, la práctica en *ilés* capitalinos sigue el estilo cubano, pronunciada mediante la circulación de objetos y servicios religiosos en espacios de mercantilización, como son específicamente las botánicas y las tienditas que ofertan elementos procedentes de diferentes lugares del mundo.

El trabajo de campo etnográfico en Santiago se inició un 4 de diciembre del año 2012, coincidiendo con la fecha de celebración del *oricha* Changó. Ese día visitamos la casa de Omar González, santero chileno que, siguiendo la tradición, había preparado un trono para honrar a su santo de cabecera, adornado en rojo y blanco, además de otras ofrendas como flores, tortas, vino seco, y un impresionante toque de tambor. Algunas de las personas reunidas entonaban alegremente cánticos dedicados al "dios del trueno", seguidos por movimientos corpóreos a modo de *ring shout* africano, girando en círculo contra las manecillas del reloj. Pasadas las tres de la tarde, Omar se dirigió al resto de las personas, comunicándoles que habría cena de bienvenida de José Luis, su padrino de *ifá*, quien recientemente había llegado de Cuba. En uno de los rincones de la casa se encontraba el equipaje de José Luis, aún sin desempacar; mostraba un abultado exceso en aquella maleta de color azul, y de momento pensamos que se trataría de artículos personales. Sin embargo, José Luis retiró de su maleta una serie de polvos en diminutas bolsas de plástico, hierbas aplastadas, collares de colores, piedras y otras figuras antropomorfas que reconoció como sus santos de cabecera y Orúnmila, su fundamento de *ifá*. Cabe destacar que José Luis era un *babalawo* experimentado y traído por Omar para reforzar la casa-templo en formación, con la intención de atraer a un

tipo de público interesado en experimentar las bondades de los *orichas*. La mayoría de los participantes se contactaban con los miembros de la casa para solicitarles servicios religiosos, que iban desde consultas oraculares, hasta limpiezas y bendiciones que, en ocasiones, terminaban en la iniciación formal. Es decir, en su vínculo con la religión a partir de ceremonias que los posicionaban como *aleyos* y, después de *yoko ocha* (coronar el santo) como *iyawoses* (recién iniciados). Son diversos los objetivos por los que los participantes se integraban a la santería; regularmente se escuchaban argumentos referidos a la solución de problemas económicos, emocionales, de salud y otros como de brujería y fetichismo.

En una ocasión, durante la fiesta de cumpleaños de santo de Octavio, santero y *tata nganga* chileno (practicante de "palo monte"), logramos observar diferentes sucesos relacionados con la práctica del palo. Pasada la medianoche, Octavio se dirigió a su *nganga* de "palo monte", con una botella de aguardiente en la mano, hacia uno de los rincones del patio. Después de un largo tiempo parado frente a la esquina, uno de los presentes sugirió acercarnos para observar qué es lo que estaba pasando. La mayoría sabía lo que sucedería. Era Octavio en pleno momento de conexión con su muerto, a quien le había llevado la botella de aguardiente como ofrenda para agradecerle sobre su doceavo cumpleaños de santo. De pronto se escuchó un lamento. Parecía la voz de Octavio que balbuceaba en un lenguaje mixto poco entendible, mientras los presentes exclamaban "¡se montó, se montó!". En ese momento, dejó de ser Octavio para llamarse "Ta Julián". Lo sucedido era algo extraño, pues no hacía referencia a ceremonias religiosas observadas anteriormente. La tradición de "palo monte" es una práctica poco visible entre participantes chilenos y cubanos residentes en Chile, debido a las dificultades implícitas en la transportación del "fundamento" desde Cuba hasta Chile, sobre todo los pasos fronterizos, que no permiten la entrada de ciertos elementos naturales y materiales contenidos en la *nganga*. Son cuatro factores recurrentes que impiden el desarrollo religioso del "palo monte" en el país: a) el fundamento de la *nganga* implica residencia definitiva en un determinado lugar; b) los cubanos no se radican de manera definitiva en Chile; c) el desconocimiento de la ecología local, referencia principal de culto y uso en el "palo monte" y d) es una práctica que no implica elevados costos ceremoniales y de iniciación en comparación con la santería e *ifá*, lo cual no representa una rentabilidad en tanto insumos económicos para los religiosos cubanos. Veamos la imagen del fundamento de Octavio (figura 3).

Figura 3. Prenda o *nganga*.



Fuente: gentileza de Octavio Martínez.

La santería e *ifá* representan el sistema religioso cubano con mayor protagonismo en Santiago, en comparación con el “palo monte” y el espiritismo. Sin embargo, el espiritismo es una práctica recurrente entre los santeros y sus ahijados, sobre todo cuando estos solicitan a sus padrinos elaborar una “misa espiritual” para conocer aspectos específicos de su vida cotidiana, que son regulados a partir de mensajes que envían los espíritus a través del médium. En ocasiones, los padrinos, quienes regularmente son espiritistas, incentivan a sus ahijados a desarrollarse en el mundo de los espíritus a través de sesiones como las “escuelitas de desarrollo” o “desenvolvimientos”. Estos se activan de manera informal, a partir de invitaciones que hacen los padrinos o madrinan a sus “ahijados de la casa”. Algunas ceremonias formales son aquellas que se encuentran marcadas dentro de la biografía de los iniciados, sobre todo cuando están próximos a “hacer el santo”, donde tienen como obligación desarrollar tres “misas de investigación” para su “cordón espiritual”. En ocasiones, resultaba extraño escuchar el reconocimiento del espiritismo por los *babalawos*, a través de frases como “el muerto parió al santo” o “sin muerto no hay santo”. Las condiciones en este tipo de relaciones se encuentran reguladas por formas jerarquizadas de comprender los sistemas religiosos que, aunque complementados (“palo monte” y espiritismo con la santería), no se visibilizan de mayor forma en la práctica cotidiana.

El interés de estudiar el mundo de los *orichas* en Santiago se concentraba en conocer la práctica al estilo cubano; también fue relevante comprender la circulación de las mercancías religiosas

mediante redes de operantes cubanos, chilenos y de otras nacionalidades. En uno de los recorridos por los mercados del centro de la ciudad, logramos coincidir con la calle San Antonio, en la cual se localizaban algunas botánicas y tienditas de venta de objetos religiosos. Uno de los santeros chilenos que recomendaba visitar las botánicas era Dante López, debido a que Josefina, su hermana de santo, comercializaba objetos que traía de Cuba. A saber, Dante era uno de sus clientes frecuentes: "... las cosas para hacerme el santo las compré en la botánica, después del santo seguí adquiriendo elementos para mis ceremonias, todo llega de Cuba" (comunicación personal, 12 de agosto de 2014)⁷. El lugar era atendido por un santero; tenía la cabeza cubierta con un gorro blanco y un puñado de collares multicolores relucía en su cuello. Logramos apreciar que en su muñeca izquierda llevaba el *idé* de Changó, el cual se distinguía por sus colores en rojo y blanco, además de la pulsera de metal distintiva del *oricha* Obatalá y el ajustado *iddé* de Orúnmila. En el recinto se encontraban una variedad de objetos; los collares de cuenta de culto (*elekes*) colgaban de un bastón atravesado en una de las esquinas, le seguían los *eketes* (pañuelos), las manos de caracoles, los *ékueles* de *ifá* (oráculo), centenares de *eleguases* y Osún sin cargar, herramientas de Oggún/Ochosí dentro de sus calderos, freideras, soperas, piedras, pilones para Changó y Aggayú. En la parte posterior del mostrador, se apreciaban colgados una serie de diminutas bolsitas con polvos, así como un par de tarros grandes: uno con cascarilla y el otro con manteca de corajo.

Dimensiones transnacionales de la santería e ifá en Latinoamérica

Las religiones de ancestro africano en Cuba han sido abordadas como parte de un proceso de trasatlanticidad que permitió la reconfiguración de los sistemas de creencias subsaharianos en tradiciones e identidades de referencia cultural del caribe insular (Barnet, 1997; Cabrera, 1954; Ortiz, 1940). Después de la década de los 90, con la expansión de las religiones afrocubanas hacia otros contextos globales, los estudiosos de la evolución religiosa cubana se interesaban en comprender cómo la también llamada regla de *ocha*, religión *oricha*, *yoruba* o *lukumí*, rediseñaba estrategias creativas en el interior de sus prácticas religiosas que le permitían instalarse en contextos geográficos insospechados (Argyriadis y Juárez, 2008; Juárez, 2018; Castro y Kerestetzi, 2021; Saldívar, 2018). En Latinoamérica, estas experiencias de trascendencia transnacional

Scholars Who Study Them. New Jersey: Princeton Univer

(Csordas, 2009) se conectan con otros universos religiosos afroamericanos, también concebidos como modalidades de la tradición *oricha*, como el Xangó o Shangó *cult*, el candomblé y la *umbanda*, e indígenas, como la corte *malandra* o *cultuto marialioncero* y el culto a la Santa Muerte (Camacho, 2021; Frigerio y Oro, 2005; Garcés, 2019; Scorsolini, et al., 2020). Si bien es cierto que estas constelaciones de significados se resignifican a través de una suerte de paralelismos religiosos, también se visibilizan procesos de panafricanismo o *back to black*. En estos aparecen una serie de códigos históricos de referencias identitarias, que logran adaptarse en locaciones donde se gestan políticas de la diferencia, las que buscan legitimación e institucionalización de sus prácticas religiosas.

La perspectiva transnacional de las religiones afroamericanas (Capone, 2022) es sin duda uno de los aspectos centrales en los estudios contemporáneos de tradiciones de "inspiración afro" (Castro, 2022), sobre todo, aquellos sistemas que se presentan a la "inversa" (Capone y Mary, 2012) y en los cuales se evidencian "translógicas" de una religión en expansión (Capone y Salzbrunn, 2019; Capone y Frigerio, 2012). Cuando hacemos referencia a la teoría transnacional nos aproximamos hacia el concepto de "campos sociales transnacionales" como "... un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos" (Levitt y Glick-Schiller, 2008, p. 66). Si bien es cierto que este concepto aparece en el mapa de los estudios migratorios, desde los estudios religiosos es relevante comprender la noción de "campo transnacional *oricha*", definido como:

el espacio transatlántico de las circulaciones y relocalizaciones de la tradición orisha ... el conjunto de redes sociales que unen a una gran variedad de actores situados en más de dos Estados nación [que] comparten un vínculo o una identificación común con sentidos variados e incluso no siempre religiosos (Juárez, 2017, p. 37).

Ambos conceptos retoman aspectos de la teoría de los campos de Pierre Bourdieu donde se incorpora la discusión sobre "campo religioso", que hace énfasis en la estructura de las relaciones, interacciones y representaciones sociales, concretamente sobre "... las propiedades asociadas a un tipo determinado de condiciones de existencia y de posición en la estructura social" (1971, p. 313). Los campos se caracterizan por la noción de *habitus* (religioso), entendido como la acción y representación del mundo natural y sobrenatural a través de formas simbólicas que moldean a los sujetos en contextos de normatividad, como un conjunto de patrones de pensamiento sistemáticos.

Los aportes del enfoque transnacional para la comprensión de fenómenos religiosos en movimiento, nos permiten reflexionar sobre las dimensiones que caracterizan a este tipo de sistemas en expansión. Habría que considerar a las migraciones de cubanos hacia lugares sudamericanos como un puente de articulación y visibilización de los sistemas religiosos en tránsito, elementos creativos que permiten la acción en términos de organización colectiva, formación de comunidades y construcción de la noción de hogar en aquellos lugares donde se encuentran instalados. Los procesos de efervescencia religiosa son provocados por las crecientes redes de operantes y usuarios que demandan recursos, servicios y objetos. Esto se hace evidente a través de la consolidación de *ilés* o casas templo, donde los líderes o mentores, mayormente cubanos y en menor medida extranjeros y nacionales, buscan la pertenencia a un templo matriz en Cuba, que les ofrece ciertos niveles de reconocimiento mediante su afiliación con familias y/o ramas religiosas de prestigio. Estas redes también se fortalecen mediante las conexiones que se establecen entre las instituciones, como es el caso de la Asociación Cultural Yoruba de Cuba y sus representaciones en diferentes países, a través del liderazgo que asumen sus principales agentes. El fortalecimiento de las redes se asocia con la identificación de la práctica religiosa desde la "diáspora", es decir, al estilo cubano, marcando ciertos parámetros que los diferencia del "tradicionalismo" Yoruba africano. Stefania Capone define la religión de los *orichas* como un "conjunto de las modalidades del culto que veneran a dioses de origen *yoruba* en África y en las Américas, siendo que, en determinados contextos, llega también a incluir cultos que no dicen directamente un solo origen *yoruba*" (2014, p. 218). Estas formas de manifestación de la tradición, habría que entenderlas según Capone, como una comunidad imaginada que "... ha alimentado el imaginario de una tierra de origen, el centro titular de una tradición única [permitiendo] tensiones constantes entre 'universalismo' y 'particularismo', entre una tradición original africana y distintas tradiciones nacionales" (2014, p. 219-2020).

Los hallazgos localizados en los países etnografiados dan cuenta de una serie de significados simbólicos que permiten observar nuevas conexiones e identidades en el campo de lo religioso, provocando en algunos casos, la retradicionalización de las culturales locales y, también, la incorporación de elementos en sentido contrario. En estos escenarios se observa la mercantilización de la religión, precisamente con la aparición de mercados y circulación de objetos, recursos y servicios religiosos, ofertados a través de tienditas y botánicas, así como también en lugares de culto como son los *ilés* o casas templo y su conformación a través de redes de usuarios (padrinos y ahijados)

nacionales y extranjeros. Si bien es cierto que las mercancías de índole religiosa se abren paso en diferentes espacios sudamericanos, también existen una serie de reticencias sobre el consumo de objetos que no son fabricados en Cuba. Estos no gozarán del reconocimiento de sus principales usuarios, dado a que no siguen una biografía que asocian con niveles de conocimiento sobre su elaboración, a saber, de sus principales consumidores; los objetos cubanos siempre tendrán más *aché* que los que se producen en otros contextos globales. En este sentido, Stefania Capone menciona que las tradiciones culturales cubanas desterritorializadas

... raramente se realiza[n] sin que haya a la vez una territorialización. Si hay una disolución o desplazamientos de puntos de referencia, de raíces o de fronteras, hay también producción paralela de discursos sobre los orígenes que permiten "reanclar" lo que ha sido "desterritorializado", en nuevos espacios, reales o simbólicos (2004, p. 11).

Finalmente, cabe destacar que el asentamiento de la santería e *ifá* en suelos sudamericanos se visibiliza como un proceso transnacional religioso que implica la circulación de significados, saberes, recursos y objetos a grandes escalas geográficas, los cuales permiten ciertos niveles de experiencias entre usuarios locales y extranjeros, así como también la formación de redes, familias, instituciones y conexiones con otros universos religiosos deslocalizados.

Conclusiones

Después de mostrar algunos hallazgos etnográficos sobre la santería e *ifá* cubana en cuatro escenarios latinoamericanos, es relevante destacar algunas características sobre las formas de representación y manifestación de estos sistemas religiosos no clásicos fuera de sus lugares de origen. La primera hace referencia al movimiento, la flexibilidad para desplazarse fuera de sus contextos geográficos, que implica procesos de trashumancia y asentamiento en diferentes lugares del mundo. La segunda se relaciona con las personas que transportan dichas prácticas, estos pueden considerarse también como agentes que operan a través de las fronteras, entre países y continentes, logrando establecer una serie de redes que promueven la incorporación de nuevos significados religiosos. La tercera se vincula con los lugares de asentamiento, como hábitat de relaciones e interacciones simultaneas, que permiten la circulación de identidades, imaginarios y mercancías en largas distancias. La cuarta se relaciona con los estilos religiosos. Notemos cómo los desencantamientos que provocan las religiones clásicas son coyunturas que permiten experiencias alternas y legitimación de tradiciones cada vez más exóticas para los usuarios que las

frecuentan. Este es el caso de aquellos que dejan sus antiguas prácticas para relacionarse de manera activa con la santería e *ifá* o, quienes adoptan ambos sistemas religiosos de manera simultánea; así también se observan formas periféricas de menú esotérico. La quinta hace referencia al desarrollo de los significados religiosos a través de la producción de identidades e itinerarios visibilizados en la formación de casas templo, las comunidades o familias rituales, la circulación de mercancías y las redes de agentes que buscan servicios y productos mediante intercambios económicos. La sexta destaca las biografías ancestrales a partir de los crecientes vínculos que mantienen tanto los usuarios de origen indígena y afrodescendientes como también los religiosos cubanos y de otras nacionalidades con la práctica procedente de la diáspora, no así con los movimientos tradicionalistas promovidos por asociaciones y líderes de origen nigeriano. Esto genera una serie de cuestionamientos, sobre todo en la comprensión de la religión inmersa en las nuevas geografías, que avecinan serias tensiones culturales. A señalar, organizaciones (asociaciones cubanas y nigerianas) que esperan ser legitimadas por sus principales allegados e institucionalizadas en espacios locales. Estos procesos nos hacen pensar en los campos sociales transnacionales de los *orichas*, sobre todo por la articulación de significados que provocan, en la mayoría de los casos, la retraditionalización de las culturas locales.

Referencias

- Argyriadis, K. (2001). Les parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse. *Psychopathologie africaine*, 31(1), 17-44.
- Argyriadis, K. (2005). Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. *Desacatos*, 017, 85-106.
- Argyriadis, K. y Capone, S. (2002). Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami). *Civilisations*, 51. <http://civilisations.revues.org/index668.html>.
- Argyriadis, K. y Juárez, N. (2007). Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México. En Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia, Arlene Tickner y Nielan Barnes (Coords.), *Redes transnacionales en la cuenca de los huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- Argyriadis, K. y Juárez, N. (2008). Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano, en Kali Argyriadis, Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (Coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- Atkinson, R. (1998). *The life story interview*. London: Sage Publications.
- Barnet, M. (1997). *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Beliso, A. (2013). Religious cosmopolitanisms: Media, transnational Santería, and travel between the United States and Cuba. *American Ethnologist*, 40(4), 704-720.
- Boellstorff, T. (2012). Rethinking digital anthropology. In: *Digital anthropology*, Heater, Horst and Miller, D. (Coords.), London and New York: Berg.
- Bourdieu, P. (1971). Génèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, 12(3), 295-334.
- Cabrera, L. (1954). *El monte*. La Habana: Editorial SI-MAR.
- Camacho, M. (2021). María Lionza: el culto a Yara, la reina de los ojos verdes. *P t g r C rsbgm As rs* 1 ,
- Capone, S. (2002). La diffusion des religions afro-américaines en Europe. *Psychopathologie Africaine*, 31(1), 3-16.
- Capone, S. (2008). De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'. En: Argyriadis, K., de la Torre, R., Gutiérrez, C. y Aguilar, A. (Coord.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- Capone, S. (2010). Religions "en migration": de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale. *Autrepart*, 56, 235-259.
- Coffey, A. (1999). *The ethnographic self: fieldwork and the representation of identity*. London: Thousand Oaks, Calif.: SAGE.
- Capone, S. (2014). Les babalawo en quête d'une Afrique 'universelle' ou le syncrétisme revisité. In: Chanson PH, et al. (eds) *Mobilité religieuse: Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Paris: Karthala.
- Capone, S. (2022). The Orisha religion in a transnational perspective. *Social Compass*, 69(2), 135-152. [WWW.SOCIALCOMPASS.COM](https://doi.org/10.1080/14740644.2022.2088888)
- Capone, S. & Frigerio, A. (2012). Ifá reconquiert le monde ou les défis d'une 'nation yoruba imaginée'. In: Argyriadis K., Capone S., De la Torre R., Mary A. (eds.) *Religions transnationales des suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain: Academia/CIESAS/IRD,
- Capone, S. & Mary, A. (2012). Les trans-logiques d'une globalisation religieuse à l'envers. In: Argyriadis K., Capone S., De la Torre R., Mary A. (eds.) *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques*. Louvain: Academia/CIESAS/IRD.
- Capone, S. & Salzbrunn M. (2019). À l'écoute des transnationalisations religieuses. *Civilisations*, 67, 11- 1.
- Castro, L & Kerestetzi, K. (2021). Religions afro-cubaines et activités illicites en Colombie: des dieux complices des narcos? *Terrain*, 74, 60-83.
- Castro, L. (2022). *Trance-posesión en Colombia. Manifestaciones diaspóricas en las religiones de inspiración afro*. Bogotá: Lasirén Editora.
- Csordas, T. (2009). *Transnational transcendence: Essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California Press.
- De la Torre, R. (2021). La religiosidad popular en América Latina: una bisagra para colocar *lived religion* en proyectos de descolonización. *Revista Cultura y Religión*, 15(1), 259-298.
- Falzon, M. (2009). *Multisited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*, England-USA: Ashgate.

- Frigerio A. & Oro A. P. (2005). Guerre sainte dans le Cône sud latino-américain: pentecôtistes versus umbandistes. *Journal de la société des américanistes* 91(2), 185-218.
- Gallo, E. (2009). In the right place at the right time? Reflections on multi-sited ethnography in the age of migration. En Falzon, M. A. (Coord.), *Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*. England-USA: Ashgate.
- Garcés, R. (2019). La santa muerte en la ciudad de México: devoción, vida cotidiana y espacio público. *Cultura y Religión*, 13(2), 103-121.
- Geertz, C. (1988). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Goncalvez, V. (2008). *O antropólogo e sua magia: Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religioes afro-brasileiras*. Sao Paulo: Editora da Universidade de Sao Paulo,
- Gupta, A. & Ferguson J. (1996). Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. In Akhil Gupta and James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham and London: Duke University Press.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Gutiérrez, J. (2011). Grupo de Discusión: ¿Prolongación, variación o ruptura con el focus group? *Cinta Moebio*, 41105-122.
- Hermitte, E. (2002). La observación por medio de la participación. En: Visacovskt, S. y Guber, R. (comps.) *Historia y estilos del trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Hirai, S. (2012). ¡Sigue los símbolos del terruño! Etnografía multilocal y migración transnacional. En Ariza, M. y Velasco, L. (Coord.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C.
- Juárez, N. (2007). *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado, El Colegio de Michoacán.
- Juárez, N. (2014). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. *Revista Cultura y Religión*, 18(1), 219-241
- Juárez, N. (2018). La estética de las religiones afrocubanas en la refracción de escenarios transatlánticos. *Encartes Antropológicas*, 1, 84-100.
- Levitt, P. & Glick-Schiller, N. (2008). Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society. In: Sanjeev, K. and Levitt, P., *The transnational Studies Reader*. New York: Routledge.
- Mansilla, M., Piñones, C. y Leiva, S. (2018). El pentecostalismo como religión de migrantes. Los recursos lingüísticos y simbólicos de la concepción agronáutica para enfrentar la crisis y discriminaciones sociales. *Sociedad y Religión*, 28(50), 199-225.
- Marcus, G. (2001) [1995]. Etnografía en/del *sistema mundo*. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Olivas, O. (2022). La nueva era de las tradiciones. El proceso de corporización como eje articulador en las experiencias rituales del bienestar. *Cultura y Religión*, 11(1), 336-369.

- Orsi, R. (2004). *Between heaven and earth. The religious worlds people make and the scholars who study them*. New Jersey: Princenton University Press.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rabelo, M. (2022). A religiao como prática. *Cultura y Religión*, 11(1), 236-263.
- Rosbach, L. (2007). De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 4(007): 1-32.
- Saldívar, J. (2015). Viviendo la religión desde la migración, transnacionalización de la santería cubana en Lima, Perú, La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1980-2013). *Reflexiones*, 94(2):133-144.
- Saldívar, J. (2018). *Con los ancestros en la espalda. Etnografías transnacionales de la santería e ifá cubana en La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1990-2015)*. Santiago: RIL Editores-Universidad de Los Lagos.
- Sánchez, I. (2008). *¡Esto parece Cuba! Prácticas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona*. Tesis de Doctorado, Universidad de Barcelona.
- Scorsolini, F., Vilela, H., Da Silva, R. (2020). Sentidos da mediunidade nos candomblés Ketu e Efon. *Cultura y Religión*, 14(2), 36-55.

* Artículo asociado al Proyecto Interno Regular 04/20, financiado por la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Los Lagos.

** Doctor en Antropología. Académico e investigador, Carrera de Antropología, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Los Lagos. juan.saldivar@ulagos.cl