

**Religiones afroamericanas en México:  
hallazgos de una empresa etnográfica en construcción**

Afro-American Religions in Mexico: results of an ethnographic enterprise under construction

**Nahayeilli Juárez Huet<sup>1</sup>**  
**CIESAS-peninsular**  
nahahuet@gmail.com

**Resumen**

Este artículo pretende trazar un primer panorama sobre las religiones afroamericanas en México. Retoma los principales hallazgos etnográficos más relevantes y también más accesibles, sobre el tema y demuestra cómo estas religiones, que no son una herencia de la esclavitud en México, florecen en un subsuelo sociocultural fértil que se ancla en la colonia y que da pie a la complementariedad e innovación en una multiplicidad de relocalizaciones en el contexto contemporáneo. Asimismo se delinean las principales mediaciones en la imagen y circulación de estas religiones, que llegaron al país después de la segunda mitad del siglo xx, así como sus principales relocalizaciones. Se toma como caso particular el de la santería cubana como una ilustración etnográfica y la cual ha sido hasta el momento la más difundida y estudiada.

**Palabras clave:** religiones afroamericanas, relocalización, México.

**Abstract**

This essay attempts to portray the first panorama about Afro-American religions and their main studies in Mexico. It summarizes the main ethnographic results about Afro american religions and demonstrates how these religions flourish in a fertile cultural subsoil anchored in the colonial period that led to diverse complementarities between Afro american religions and mexican ancient practices and belief systems in the contemporary period. The article also draws the main reresentations of these religions and their circulation in Mexico where they arrived in the second half of the 20th century. The article chooses Santería as the most representative ethnographic example of this process.

**Key words:** Afro-American religions, relocalization, Mexico.

## Introducción

“[...] Yucatán tiene mucho que ver con Cuba, los antiguos [...] mataban a un guajolote 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>

Rosario, la comerciante progresa cuyas palabras abrieron 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 ninguna 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. La referencia del “origen” de sus prácticas religiosas, la conecta con lo “afro” pero a través de 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 dentro del 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<sup>3</sup> ya que por lo general los mexicanos iniciados en las religiones afroamericanas no hacen mención o énfasis sobre posibles ancestros biológicos de origen africano, “negro”, o mulato, con algún “don espiritual” que pudiese dar “legitimidad” y “continuidad de sentido” a los dones espirituales propios, como puede observarse en otros contextos. Asalta entonces la pregunta, ¿Por qué en general la identificación con lo “afro” (africano o afrodescendiente) para los iniciados mexicanos en estas religiones 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 es una categoría étnica que designa a los originarios del sudoeste de Nigeria y parte del actual Benin y Togo y está ligada a las religiones *orisha* (deidades de culto) 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) tenida entre los devotos de los *orisha* (deidades de culto) como milenaria.

Lo anterior me lleva a pensar ¿Sería posible encontrar algunas pistas de respuesta en el discurso dominante del mestizaje y en el racismo que en el subyace (Knight 1990; Viqueira 2010), y que no sólo enalteció la figura del mestizo como producto del europeo indígena, sino también la del binomio mestizo-católico: mexicano-guadalupano? ¿O cómo explicar que por ejemplo los santeros mexicanos, que como una inmensa mayoría de sus

connacionales no se autoidentifican como afrodescendientes, 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 e incluso pueden ser apropiados como símbolos de “autenticidad, en contraste con las referencias a los ancestros biológicos? Todo lo anterior considerando que la presencia de africanos y afrodescendientes históricamente data desde el virreinato, la cual se extendió por casi todo el territorio mexicano y como en el resto de América, también se organizó alrededor de cabildos y cofradías, los cuales se aducen como el origen de las religiones afroamericanas en otros países. Lo anterior necesariamente nos genera otro cuestionamiento ¿Por qué entonces en México, a pesar de todo lo anterior no se gestaron como en Cuba o Brasil, religiones con alguna distinción o particularidad “afromexicana”? Es en la primera parte del presente texto que me abocaré sobre algunos de los elementos de respuesta a estos cuestionamientos.

Si las religiones afroamericanas se han difundido a lo largo del tiempo a una gran variedad de contextos geográficos y culturales que no figuran como un “blackplace” (Yelvington 2001) y en México no son una herencia de la esclavitud ¿cómo llegan y se difunden? ¿Cuáles llegan? ¿en dónde se concentran? A pesar de que se trata de un campo de investigación en construcción, en el segundo apartado se da un panorama general sobre las mismas, y se establece un primer entrecruce con los últimos datos censales, que por vez primera dan cuenta de manera más desglosada de su presencia y diversidad, y, con los hallazgos de orden cualitativo basados en la investigación etnográfica. En el tercer apartado se identifican las mediaciones y los espacios de circulación más importantes de estas religiones, haciendo énfasis en el caso de la santería<sup>5</sup>, hasta el momento la religión afroamericana más estudiada pero también la más difundida junto con el palo monte<sup>6</sup> y en contraste con el vudú<sup>7</sup>, el candomblé<sup>8</sup>, o a la umbanda<sup>9</sup>, por mencionar sólo las más comunes. Partimos de la hipótesis de que la santería a diferencia del candomblé o del vudú, 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). Con esto no se pretende en lo absoluto, restar complejidad al conocimiento esotérico que entrañan, sino de encontrar algunas pistas que permitan comprender qué elementos nos pueden explicar mejor por qué unas religiones afroamericanas se divulgan mejor que otras y qué características del subsuelo cultural en México destacan en todo este proceso. Estos aspectos serán analizados en el tercer apartado.

## **1.- Más allá de la supervivencias religiosas africanas**

### **Advocaciones y castas**

Varios autores coinciden en señalar que las religiones afroamericanas se gestaron en el seno de los cabildos y cofradías<sup>10</sup> que organizaban a los esclavos y negros libres y que fueron instaurados en el Nuevo Mundo desde al menos el siglo XVI tal como 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 (*ibid.*). Las cofradías en el virreinato de la Nueva España tuvieron su auge principalmente en el siglo XVII.

En general, 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 seculares, de acuerdo con los datos que ofrece N. Von Germeten (2006:1). Dicha 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” (2006: 2).

Escasos son los trabajos sobre cofradías que han puesto el foco de su reflexión en torno a posibles vínculos étnicos con prácticas religiosas particulares. A este respecto Von Germeten 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 (*op. cit.*: 52), salvo algunos detalles que destaca –sin una explicación muy convincente– como características de la población afrodescendiente. Por ejemplo, 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 [...]” (*op. cit.*: 23). Menciona específicamente al 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 Semana Santa<sup>11</sup> (Von Germeten 2006: 23). 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 –Ciudad de México, Toluca y Aguascalientes– (*op. cit.* pp.18-20). Sin embargo, las cofradías que impulsaron y promovieron vínculos con África durante la primera mitad del XVI, explica Von Germeten, al paso del tiempo dieron paso a una “exitosa integración en la sociedad colonial” [*op. cit.*: 224].

Para el caso de la devoción a santos africanos y negros en la Nueva España como San Benito de Palermo y 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 (cfr. Castañeda, en prensa: 10-11<sup>12</sup>; Castañeda 2012; Castañeda y Velázquez 2012). La membresía mixta parece ser considerada un rasgo común de las cofradías a lo largo del tiempo de la Nueva España pues la presencia de negros y mulatos está registrada incluso en las zonas que históricamente se han construido como “netamente indígenas”<sup>13</sup>

### ¿Escasez de evidencias?

Uno de los factores que comúnmente se aduce para explicar la “escasez de evidencias” documentales de las prácticas religiosas de origen o con influencia africana, tenidas como “desaparecidas con el mestizaje”, tiene que ver con la cuestión demográfica.<sup>14</sup> Aguirre

Beltrán ya ha demostrado que las poblaciones indígena y mestiza representaron siempre la inmensa mayoría de todo el periodo colonial (Aguirre Beltrán 1980) de lo que se ha deducido que la religiosidad nativa en suelo americano, partiendo en primera instancia por su abrumadora mayoría numérica, “eclipsó” cualquier otra alteridad religiosa –a excepción de la católica del colonizador-. Pero más allá de una discusión sobre el impacto numérico, quizá lo que habría que destacar fue el impacto cualitativo que al parecer se invisibilizó en el mestizaje religioso, el cual, a excepción de pocos investigadores (Castañeda 2012; Restall, 2009; Bristol, 2007; Germeten, 2006; Miranda 1998; Aguirre Beltrán, 1980) ha sido amplia y predominantemente abordado desde las reinterpretaciones de la religiosidad indígena.

Las prácticas y creencias religiosas de los africanos introducidos en la Nueva España del siglo XVI al XIX no debería ser desdeñada cuando, los africanos en el siglo XVI eran más del triple que los españoles (Aguirre Beltrán 1989: 210) y para el s. XVII los superaban en más del doble (ibid.: 219). Fue hasta el s. XVIII que la población negra disminuye como reflejo del fin de la introducción masiva de africanos y la población mestiza (euro, indo y afro) que desde el s. XVII comienza a presentar un incremento acelerado y la cual junto con la indígena se mantenían a principios del s. XIX como mayoritarias (ibid.: 234). Poco se sabe sin embargo, sobre las prácticas religiosas de los africanos introducidos en la frontera sur, específicamente entre Yucatán y Belice. Restall señala a este respecto que desde mediados del siglo XVIII la mitad de los esclavos africanos introducidos en Yucatán provenían de varios puntos del imperio británico, como Belice y Jamaica. Debido a que la religión que profesaban no era católica, en Mérida el Obispo dispuso la necesidad de bautizar a los asentados en la ciudad (2009: 229-232). A estos inmigrantes se suman los afroestadounidenses que se introdujeron a México en el siglo XIX, dentro del marco del proyecto económico porfiriano y los proyectos de colonización de tierras, y que posteriormente se convirtieron en objeto de debate en el Congreso de la Unión y en la prensa, como un potencial “problema negro” en México (Saade, 2009: 234). Tampoco se puede dejar de lado la migración circuncaribeña del siglo XIX y principios del siglo XX (Putman, 2012; Novelo, 2009; Mariñes, 1998) de la que México formó parte. Los escasos estudios sobre estas migraciones y circulaciones de poblaciones afrodescendientes en estas regiones, dejan abiertas pistas para la investigación sobre las prácticas religiosas que circularon y forman parte del subsuelo cultural de México.

El segundo factor que se esgrime como uno de los impedimentos en el surgimiento de una religiosidad afrodescendiente en la Nueva España tiene que ver con las categorías raciales y el origen de los esclavos. Por ejemplo, Von Germeten señala que para el siglo XVIII, la categoría racial ‘Mulato’ fue ampliamente utilizada y sustituyó a la de ‘negro’ y a las referencias sobre el origen africano tales como ‘Congo’ y ‘Angola’”, el grupo étnico predominante de los esclavos en Nueva España (op. cit.: 7). Aunque no debemos olvidar que las categorías raciales en el virreinato (mulatos, pardos, negros, mestizos...) variaban según la región y el contexto histórico. Para la autora, este fenómeno restó posibilidades para el surgimiento de una posible identidad étnico-religiosa “afro” particular (ibid.). La postura de Germeten desde mi punto de vista es parte del mismo argumento ha sido esgrimido en el campo de los estudios sobre los negros y sus descendientes en México en general, para explicar su plena integración y su consecuente “desaparición como un grupo específico al interior de la sociedad contemporánea.”(Hoffmann, 2007: 9).

Por su lado, González (2008) parte de la premisa de que la pertenecía al área bantú (Congo, Angola...) de la gran mayoría de los esclavos introducidos en la Nueva España,

abonó en una tendencia hacia la “mezcla fácil” y a la eventual desaparición de una posible particularidad religiosa africana en el mestizaje religioso de la Nueva España (2008: 263-264)<sup>15</sup>. Tal premisa en realidad denota las ideas difundidas en el Renacimiento cultural Lagosiano y después reafirmadas entre los etnólogos de la primera mitad del siglo XX (Matory 1998). Capone por ejemplo muestra cómo Nina Rodrigues, para el caso de los nagô en Brasil, y cuyos argumentos fueron retomados por Ortiz para el caso de Cuba, colocaron a la religión yoruba en una escala evolucionista como la “más elevada” o “superior” producto de su perfeccionamiento (2000: 60). Ciertamente, la religión yoruba era considerada por Bastide, en comparación con otras -como las de origen bantú- como la más preservada en América y por tanto menos sincrética=más pura=más auténtica. Reproduciendo estas tesis, González (2008) concluye que la religión bantú, “no presentaba más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente” (Batide *apud*. González *ibid.*: 263) y agrega que es probable que justamente su “tipo de magia se haya agregado tanto a la magia prehispánica como a aquella traída por los españoles” (*ibid.*).

Esta postura no considera sin embargo que el dominio y peso católico no sólo en un sentido de la praxis religiosa, sino sobre todo como categoría de identificación social, pudo tener un peso insoslayable en esta supuesta “desaparición”. En esta sociedad ser cristiano y no sólo blanco, eran elementos muy importantes en la dinámica de las relaciones de poder. El sistema de castas de la Nueva España estimulaba a los más desfavorecidos a hacer énfasis por un lado, en 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), lo que abonó a restar posibilidades a que se pudiese reivindicar públicamente una religiosidad “afro”. Aunque cabe aclarar que la existencia de una praxis religiosa “afro” o de influencia “afro”, no siempre estaba oculta, ni tampoco “disfrazada”, como lo ilustran claramente los archivos inquisitoriales.

### **“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 justamente el cuerpo de acusaciones y juicios de la Inquisición. Así lo demuestran Aguirre Beltrán (1980) y varios de los autores que han trabajado con estos archivos (Bristol 2007; Villa Flores 2007; Germeten 2006; Reyes y González, 2001; Aguirre Beltrán 1989; Quezada 1989; Alberro 1981) y que coinciden en señalar a la curación y “prácticas mágicas” dirigidas al campo de las relaciones sociales, como el terreno de praxis religiosa más común entre este grupo de población. Este “terreno espiritual” implicaba rituales relacionados con el culto a los antepasados y deidades por medio de ofrendas y sacrificios, la “posesión mística”, el uso de amuletos y hierbas, entre otros, considerados por Beltrán como “supervivencias” africanas (1963: 78), pero que al mismo tiempo ofrecían “puntos de contacto” con la medicina española e indígena.

Noemí Quezada ilustra muy bien cómo en este proceso de interacción cultural colonial emerge una medicina tradicional mestiza que amalgama las prácticas de curación indígenas, españolas y negras, que son utilizadas por especialistas que fueron en su mayoría mestizos y mulatos. La autora señala que el curandero [desde siempre consultado “debajo del agua” por la élite] a pesar de ser considerado un peligro por las autoridades, en la medida en la que representaba el universo de aquello que se calificaba como prácticas supersticiosas por el catolicismo oficial, era hasta cierto punto tolerado, pues los médicos

(autorizados) eran insuficientes para atender a toda la población del vasto territorio de la Nueva España (1989:11). Bristol agrega un matiz a este respecto y señala que a pesar de que la profesión de curandero era muy común entre los “afromexicanos”, éstos no podían tener licencia oficial para su ejercicio debido a su “falta de limpieza de sangre” (2007: 21) ya que no provenían de un linaje europeo ni cristiano. Simultáneamente, y en eso ambas autoras coinciden, los curanderos podían adquirir prestigio en los ámbitos locales a través de sus atributos y de la ambigüedad “mágica” [miedo y fascinación] que mediaba la imagen y oficio de su figura [*ibid*]. Además hay que subrayar que la diversidad de especialistas en la época prehispánica que conformaba a este amplio grupo se mantuvo y 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, de brujería...eran los principales motivos que llevaban a la consulta con estos(as) especialistas curanderos(as), frecuentemente tachados también de brujos(as).

La fuente de recursos y formas de curar y resolver tales males, así como para provocarlos eran muy variadas (Quezada 1996). De esta forma, encontramos desde el uso de la herbolaria; la técnica de “ligar” o en términos de hoy “amarrar” al ser deseado; el uso del 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 (se les clavaban alfileres, agujas o espinas); la utilización de técnicas de adivinación (con agua, granos de maíz); el uso de tierra de panteón y huesos de animales (Miranda 1998: 148); el uso de velas, el propiciar favores de los espíritus protectores, el uso del copal; de bebidas embriagantes, entre otros (Cfr. Solís op. cit). Javier Villa-Flores (2007: 135) documenta por su parte, los casos en el México colonial de africanas bozales provenientes de Angola, Nueva Guinea, Mozambique y el Congo, reputadas como “las negras que ‘hablaban por el pecho’, pronosticaban el futuro y eran capaces de localizar objetos robados” o perdidos. A pesar de las prohibiciones de la inquisición –continúa el autor- gente de diversas clases, grupos étnicos y género recurría a ellas (p. 134). Sus “dones” en materia de adivinación les granjeaba la protección y colaboración de sus amos, y las investía de cierto empoderamiento, aún pese a las prohibiciones de la inquisición (*ibid.*:147). De esta manera, 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 indios, españoles y africanos.

Si bien no me inscribo en una línea Herskovitsiana que pretende buscar las “supervivencias” o “huellas de africanía” en el ámbito religioso, tampoco considero que debamos dar por sentados estos cuestionamientos y el argumento común que basado en la llamada “tesis de integración” (Hoffmann 2007) sostiene que las prácticas religiosas africanas o de origen africano acabaron por “integrarse” o simplemente “desaparecer” en el “mestizaje”. Pues como bien señalan Mintz y Price ([1976] 2012: 98-99), las expresiones religiosas provenientes de África implantadas en América, altamente receptivas a las condiciones sociales cambiantes, no se mantuvieron intactas, sino más bien revelan tanto continuidad como cambio. Es en este sentido que le apuesto más a reflexionar sobre cómo las prácticas y creencias africanas o afrodescendientes en el Nuevo Mundo, se dinamizaron por un lado, en medio campañas contra las supersticiones, extirpación de idolatrías, cacerías y enjuiciamientos por la Inquisición (Quezada 1989; Solís 2005) y por el otro, dentro de espacios de negociación, diálogo y complementariedad a nivel colectivo e individual entre distintas praxis y creencias religiosas (españolas, indígenas, africanas).

Todo esto dentro de un contexto amplio en el tiempo en el que en México, la población indígena es laprotagonista de la alteridad cultural.

Quizá la consideración de estos elementos pueda abrir nuevas pistas de reflexión sobre la transversalización del “racismo” y la “invisibilización” de lo “afro” o negro en el ámbito religioso e identidad regional así como en el campo académico competente. Por el momento lo que quiero poner de relieve es que la presencia de la santería, el palo monte, el vudú y el candomblé, por mencionar sólo las principales religiones afroamericanas en México, efectivamente no son 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, sino que constituyen hoy parte de los puentes cognitivos que hacen de México un subsuelo sociocultural fértil, y receptivo, que interactúa y da pie a la complementariedad e innovación desde diversos ámbitos (medicina tradicional; posesión; adivinación...) con las prácticas afroamericanas contemporáneas.

## ***II. Presencia de las religiones afroamericanas en el paisaje religioso contemporáneo de México: esbozo general***

La pluralidad religiosa constituye hoy una característica común de los campos religiosos regionales de México, cuyos cambios más notables comenzaron a darse desde 1950 (cf. Rivera y Hernández 2009). Varios cultos afrodescendientes –que aún no conquistan una valoración positiva social dominante- a pesar de su notorio crecimiento y los cambios jurídicos en materia de fe<sup>16</sup>, fueron hasta hace muy poco considerados oficialmente como credos. Para el año 2000 según el catálogo de clasificación de religiones del INEGI, las dos únicas religiones afro, a saber: candomble y vudú, estaban clasificadas bajo el rubro de *Ocultistas*. En este mismo se incluían a los adoradores de satán; demoníacas, hijas del belcebú, satánicos, entre otros que hace notar la actualidad del fantasma de lo diabólico cuya presencia alcanza todo lo que “no es de Dios” (el cristiano).

Hay que destacar que las ambigüedades clasificatorias también denotan 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 dicho rubro. Es hasta muy recientes fechas que esta colaboración comenzó a fortalecerse y a cobrar algunos frutos positivos en lo que respecta a la afinación sobre ciertas religiones complejas y muy variadas en su praxis, las cuales además no son necesariamente mayoritarias, y que sin embargo han ido cobrando una presencia ascendente en el país. El primer cambio se manifiesta entre el Censo del 2000 y el del 2010 como reflejo de las reflexiones conjuntas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) con algunos investigadores de la Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México<sup>17</sup> y el Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (CONAPRED), en torno al clasificador de religiones, el cual fue ampliado y modificado. Fue a raíz de estos encuentros que se decidió crear la categoría *Raíces étnicas* –ante la imprecisión de las categorías *Nativista*<sup>18</sup> y *Ocultismo*- definida de acuerdo con 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”<sup>19</sup>. Fue en el último Censo (2010) que se integró en la clasificación de “Religiones” la categoría “Origen Afro”. Esta categoría pertenece a *Otros credos* con un total de 7,204 afiliados<sup>20</sup> la cual abarca los siguientes sinónimos (en orden alfabético): Akan, Candomblé, Casa de Mina, Catimbo, Culto a Ifa, Macumba, Orixá, Pajelanca, Quimbanda, Regla de Ocha, Santería, Umbanda, Vudú, Xangó, Yoruba.<sup>21</sup>

Este registro difícilmente puede considerarse una cifra precisa de los adeptos de las religiones de origen afro, debido a que sus practicantes –particularmente los de la santería, el palo monte, el candomblé y la umbanda- a menudo practican y se identifican también como católicos, espiritistas, espiritualistas trinitarios mariano, entre otras afiliaciones. Sin embargo, refleja el crecimiento y la inserción cada vez más clara de estas religiones dentro del abanico de la pluralidad religiosa en México. En lo que respecta a la clasificación que ofrece el censo (sinónimos) cabe subrayar que ésta no es aún lo suficientemente fina.<sup>22</sup> La santería y 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 que esté vinculada a la migración africana contemporánea-; el palo monte no figura en la lista a pesar de ser ampliamente practicado en el país y los cultos afrobrasileños por su parte parecen tener una presencia bastante importante al menos en lo que se refiere a su diversidad, pero su clasificación permanece ambigua. El censo tampoco permite dar cuenta de la complementariedad entre las mismas variantes de las religiones afroamericanas, que a menudo viene de origen y que en México viene a reforzarse y a ampliarse. Así, la complementariedad del palo monte y la santería observada en Cuba (cf. Menéndez 2002, Argyriadis 1999) 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 construyan ciertas “complementariedades” que ni en Brasil ni en Cuba se observan. A lo anterior se suma el hecho de que en México la investigación sobre las religiones afroamericanas, es apenas un campo en construcción, lo que implica no contar con los suficientes estudios cualitativos que nos permitan dialogar más a fondo con las estadísticas –también primerizas- de su presencia y expansión en México.

Hasta el momento, se puede decir que es muy probable que sea la santería cubana la religión afroamericana más difundida en México, aunque también hay que tomar en cuenta que ha sido hasta el momento también la más estudiada. Su presencia en el país como práctica religiosa, puede situarse desde finales de los años sesenta, aunque no fue sino hasta mediados de los años setenta que se iniciaron a los primeros mexicanos en territorio nacional. Fue en la ciudad capital en donde se concentraron una gran mayoría de estas iniciaciones y los padrinos eran en su mayoría cubanos venidos de Miami (Juárez Huet 2004). Sobre esta religión volveremos con más detalle en el tercer apartado.

El palo monte, que como ya señalamos vino a México de la mano de la santería, tiene varias ramas y la predominante en el país es la Briyumba, es decir, la que “cruza palo con santo” (en otras palabras complementa en varios niveles a la santería con el palo). Aunque en los últimos años los niveles de complementariedad o de “sincretismo” del palo con prácticas y creencias que no pertenecen propiamente a lo afroamericano se ha intensificado. Hay que destacar sin embargo que esta receptividad no es nada nuevo. Un caso emblemático sobre estos entrecruces y complementariedades fue uno de los primeros templos “públicos” de palo cuyo fundador practicaba su versión de la rama “muertera”, es decir, aquella que incorporó elementos del vudú al palo monte.<sup>23</sup> En la década de los ochenta el ahora fallecido Luis Alberto Espinosa Morales, de origen cubano, fundó el

“Templo Vudú Zambia Palo-Monte”, el único en su tipo<sup>24</sup> en la Ciudad de México. En 1981 publicó un libro titulado “La religión pura del vudú. Zambia Palo Monte” en el que 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 este Templo ya no existe y la familia se dividió. Uno de los hijos del fundador continúa el culto a usanza de su padre quien también estaba iniciado en la santería. Algunos de los ahijados del Luis Alberto Espinosa me señalan que su Tata (padrino en palo) en realidad practicaba palo y no vudú y varios de ellos han fundado sus propios templos. Y es que en lo que respecta al vudú haitiano, mis datos etnográficos señalan que durante los años ochenta era mucho más escaso o casi nulo con respecto a la santería, el palo monte, o incluso el candomblé. Actualmente el vudú no es una religiosidad tan “visible” como la santería o el palo y sus practicantes son al parecer más “reservados”.

Un giro parece comenzarse a dibujar a partir del 2010 con el *Concilio Vodou*, fundado por Muhammad Obed, un joven mexicano iniciado en el vudú en 2009 en una de sus visitas a dicha Isla. Las probabilidades de contactar a haitianos en México se multiplicó luego del devastador terremoto que azotó a la Isla en ese mismo año.<sup>25</sup> En esta coyuntura logró entablar sus primeras redes con haitianos en México, tanto practicantes como no practicantes del vudú cuyo objetivo común es allanar el camino para la legitimación social logrando un reconocimiento jurídico. El vudú –desde la visión del Concilio- es antes que nada una expresión cultural haitiana que genera una identificación cultural por encima de las posibles “diferencias religiosas” entre sus miembros -en su mayoría migrantes haitianos- algunos de los cuales son católicos. La intención de su líder es conformarse como Asociación Religiosa y aunque en el 2000 iniciaron su trámite ante la Secretaría de Gobernación, éste quedó “truncado”: “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 afro, ha optado por un registro como Asociación Cultural,<sup>26</sup> una vía que les da un cierto margen de amparo y acción ritual.

En lo que concierne al campo académico, hasta el momento el vudú ha despertado muy poco interés entre los investigadores y estudiantes y permanece aún 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, algunos de los elementos asociados a sus prácticas son muy populares y circulan en cualquier mercado, yerbería o tienda esotérica, en especial me refiero al “muñeco vudú”, un objeto que podemos calificar de “portátil” en términos de Csordas (2007: 4-5) por lo que fácilmente se independiza de su matriz de origen y se inserta en el mercado neoesotérico y de brujería en donde se resignifica.

En lo que respecta al candomblé, que en México a menudo se le refiere como “santería brasileña”<sup>27</sup> los primeros iniciados en México fueron de la mano de Lourdes da Silva, una mujer brasileña iniciada en el candomblé en 1970. Fue a mediados de los años ochenta, cuando ya radicaba en México, cuando 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 haberse iniciado en el candomblé habían hecho camino dentro de la santería, la cual junto con el candomblé son consideradas variantes de una misma matriz yoruba. Los casos en sentido inverso no son tampoco 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 antes de iniciarse en una u otra variante.

Ahora bien, a pesar de las imprecisiones que sobre estos cultos arrojan los datos censales señalados más arriba, vale la pena resaltar lo que estas primeras cifras aportan a los datos de orden cualitativo sobre el tema. Apostando a mis hallazgos etnográficos en complemento con otras investigaciones (cfr. infra) sobresalen tres aspectos:

1) En primera instancia que estas religiones 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 parte de los adeptos de estas religiones son, el Distrito Federal, Estado de México, Jalisco, Quintana Roo, Baja California y Yucatán. Sin embargo, los datos cuantitativos no reflejan la divulgación de varios de estos cultos en el Norte del país, como 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), y 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, en donde parece que es sólo recientemente que se comienzan a hacer visibles, especialmente la santería. Es a partir de los años noventa que 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. 2) En segundo lugar, se confirma que El Distrito Federal 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. A pesar de la diversidad de sus sinónimos como mencioné más arriba, la santería/religión Yoruba/ y culto a Ifá y Regla de Ocha –que pueden considerarse en México de un mismo tronco- son muy probablemente las mayoritarias, junto con el palo monte que no figura en el censo.<sup>28</sup> Es muy factible que esto se deba al carácter de megalópolis de la ciudad de México, su cosmopolitismo, su diversidad y la condición que permite que el “extraño” en términos de Simmel, no sea siempre reconocible. Todo esto tomando en cuenta que estas religiones mantienen un estigma histórico que a menudo obliga a sus practicantes a ocultar o bien disfrazar su fe. 3) En tercer lugar, el cruce de datos permite vislumbrar otro hallazgo, y es que 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 un poco más de 112 millones de habitantes y con una población extranjera de acuerdo con el Censo de 2010, de 961,121 mil 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 dicha religión se ha difundido, en ciertas ciudades la migración puede ser un factor más determinante que en otras –como el caso de la santería en Miami, condado perteneciente a Florida, en donde habitan cerca de 1.2 millones de cubanos-. Lo que en todo caso quiero resaltar es que la difusión de esta religión en México no es un

fenómeno que pueda ceñirse a una cuestión de movilidad física de “transmigrantes” (en este caso cubanos) pues en otras ciudades como Mérida y Cancún por ejemplo, en donde hay más cubanos proporcionalmente hablando con respecto a la ciudad de México que es donde más santeros existen, demuestran que no hay existe una relación directa. Este hallazgo muy probablemente puede extenderse a las otras religiones de origen afro (a excepción quizá del vudú, que queda por analizar). Lo anterior demuestra la importancia que reviste la circulación de mexicanos fuera de las fronteras y el papel que juegan los en la divulgación de estas religiones al interior del país.

### ***III. Circulación, mediación y relocalizaciones de las religiones afroamericanas en México***

Las mediaciones de la imagen y circulación de estas religiones, me refiero específicamente a la santería, el palo monte y el vudú por mencionar sólo las principales, provienen en un primer momento del cine y de la prensa, después de su vínculo con el fenómeno del narcotráfico y la religiosidad popular y en las últimas tres décadas por procesos de patrimonialización; de su confluencia con la sensibilidad new age y de su integración a los circuitos neoesotéricos.

#### ***Mitologías cinematográficas de las religiones afroamericanas***

Durante la primera mitad del siglo XX la industria cinematográfica en realidad recuperó y explotó una imagen sobre las religiones afroamericanas que se venía construyendo desde hacía unos siglos atrás y que reducía a estas religiones 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 horror de zombies de los años 30 y 40. De este género, el cine mexicano tiene como la película más representativa *El Santo contra la Magia Negra* (1973) en donde esta figura legendaria de la cultura popular mexicana -El Santo- es contratado por la Interpol y protagoniza el rescate de un científico en Haití en medio de rituales vudú, ataques *zombies* y magia negra. Es esta versión hollywoodesca del vudú la que catapultó la ideología racista de finales del siglo XIX y principios del XX que encontró en este culto “un alimento inagotable” (Hurbon *ibid.*: 52).

Para el caso de México, esta ideología subyace de manera paralela en las películas que hacen referencia a la santería cubana, en especial sus deidades, música y danza dentro del género de rumberas del cine de oro mexicano de los 40 y 50, muy prolífico en este periodo y dominante en el mercado hispano y en la producción de las representaciones de estilos musicales y estéticas corporales. Fue justamente en este género en el que se fabrican a las “diosas rumberas” que encarnan la figura de esta mujer negra o mulata vista como “hiper-sexual” (Alonso Platas 2002) con su binomio inseparable el negro, bongosero, ambos pertenecientes a un mundo caribeño, tropicalizado y exotizado, representaciones que como señala Pulido, se asimilan a la cultura popular mexicana como estereotipos de lo cubano (Pulido, 2010). Desde una visión antropológica el análisis sobre la representación del universo religioso “afrocubano” y su entrecruzamiento con imaginarios y estereotipos de lo “afro” que circulaban en el cine de este mismo periodo fue analizado en otro trabajo (Juárez Huet 2012) para demostrar cómo la santería es desacralizada, fragmentada y

adaptada para la industria del espectáculo y para una audiencia que poco o nada sabía sobre la misma. Un fenómeno que florece en un contexto 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).

### **Religiones de nota roja: género de narcos, satánicos y delincuencia**

El impacto de la divulgación de las imágenes de las religiones afroamericanas mediadas por el cine vino a exponenciarse y afianzarse en la década de los años 80, dentro de un contexto en el que Estados Unidos desata la guerra antidrogas y México va cobrando un protagonismo geopolítico, paralelamente a una escalada de violencia e inseguridad de una magnitud feroz. El narcotráfico no es solamente un fenómeno que acontece dentro de los “márgenes del Estado” y de los intersticios que junto con el mercado produce, en donde se genera la ilegalidad y la impunidad que hoy se observa (cfr. Maldonado 2012: 572-573); es un fenómeno social y cultural, y también, como lo señala Rincón a propósito del caso de Colombia, “es una estética, que cruza y se imbrica con la cultura y la historia...” (p. 147). Las expresiones de la religiosidad popular en México han sido inevitablemente alcanzadas por este fenómeno que se ha apropiado de santos y cultos imprimiéndoles su “sello”, como el emblemático caso de Malverde –conocido también como el santo de los narcotraficantes- en la frontera con Estados Unidos (cfr. Arias y Durand 2009), una zona que ha generado una “literatura norteña” que recupera a menudo el contexto del narcotráfico como parte de su cotidianidad (Parra 2005). Esta literatura junto con reportajes periodísticos del norte y sobre el norte, comenzaron desde hace varios años a difundir la asociación 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 el ámbito de violencia e impunidad que se vive en el país (véase González Rodríguez 2003).

Esta asociación comienza a finales de los años 80, cuando la santería, el palo monte y el vudú se vuelven noticia nacional, dentro del marco sensacionalista de los sucesos en torno a los llamados “narcosatánicos” de Matamoros en el norte de México, encabezados por Adolfo de Jesús Constanzo, un cubano-norteamericano al que le llamaban “El Padrino”. Éste junto con un grupo de mexicanos fueron acusados de ser una “secta satánica” vinculada con el narcotráfico y de realizar “sacrificios humanos” en el marco de “rituales diabólicos” que supuestamente buscaban inmunidad, empoderamiento e impunidad a través de sus cultos (Juarez Huet, 2004, 2007). Fueron estos sucesos los que marcaron la tendencia en la prensa del país, de calificar a estas religiones como cultos de nota roja (véase, Monsiváis 2009) y al mismo tiempo revelaron que en la década de los ochenta, la divulgación de estas religiones, que se habían mantenido bastante ocultas, iba en aumento y que los estratos socio económicos tanto sus iniciados como sus consultantes, se diversificaban.

En el ámbito académico, el binomio narco-santería ha sido abordado desde la perspectiva antropológica por Juárez Huet (2007) y en recientes años ha despertado un mayor interés en estudiantes de posgrado, entre ellos destacan Martínez López y Valgañón (2013) quienes desarrollan un proyecto en el marco de sus respectivas maestrías en Ciencias Sociales y Ciencias de la Comunicación en torno al narcocorrido del nuevo milenio. Este subgénero del corrido<sup>29</sup> que se extiende más allá de las fronteras de México ha incorporado a la santería como temática y como un reflejo de este vínculo por un lado, y al

mismo tiempo de la dimensión transnacional tanto del narcotráfico como de la santería por el otro.

Finalmente habría que señalar que si bien la santería y el palo monte, han sido sin apropiadas y consumidas por personas que se desenvuelven en las esferas de actividades peligrosas (consideradas algunas como criminales y clandestinas)—no es en lo absoluto privativa de estos individuos – como algunos medios de comunicación han querido hacerlo ver- sino que abarca una gama de estratos mucho más amplia, lo mismo que sus apropiaciones y circulación.

### **Praxis religiosa y relocalizaciones de la santería en México**

La santería es quizá la religión afroamericana más difundida en México y hasta el momento, como señalé, la más estudiada. Su circulación desde los años 1990, abarca una gran diversidad de ámbitos (cine, festivales culturales, revistas, prensa, Templos, mercados, entre otros) que median muchas de sus representaciones. Sus distintos anclajes, reflejan una variada gama de sus usos y reinterpretaciones a la luz de su interacción con elementos y tradiciones religiosas y espirituales tanto nacionales como extranjeras.

Los primeros trabajos académicos que abordaron la santería ya sea de manera tangencial (Lagarriga y Ortiz 2000) o como objeto central de estudio (González Torres 2000; Juárez Huet 2004) lo hicieron desde una perspectiva antropológica, ilustrando su expansión y relocalización en la ciudad de México, en donde queda patente como una de sus complementariedades iniciales, la que florece con el espiritualismo trinitario mariano<sup>30</sup> y la medicina tradicional mestiza. Cabe señalar sin embargo, que desde los años 1990, periodo en el que inicia un primer auge significativo de esta religión, varios practicantes y simpatizantes de la santería (además del palo monte con la que se complementa de origen) escribían artículos de información general sobre su religión en *Santería Ciencia y Religión*, la primera revista de circulación importante en México y algunas ciudades de Estados Unidos sobre el tema, y publicada por vez primera en 1993. La diversidad de textos y documentos que los mismos practicantes compartieron hasta 1999 que dejó de publicarse, constituyen una fuente etnográfica muy valiosa, recuperada por algunas investigaciones de corte antropológico sobre el tema (Juárez Huet 2007; González 2008; 2007).

Para el caso de Guadalajara la santería, de acuerdo con el trabajo pionero del tema (Esparza 2002), llega más tarde que a la ciudad de México. Esparza señala a los noventa como el inicio de su divulgación y pone de relieve cómo el catolicismo fungió, al menos hasta principios de la década siguiente, como un marco cognitivo dominante que hizo posible su anclaje. En Guadalajara, una ciudad con un alto índice de católicos a nivel nacional, los santeros y babalawos a menudo hacen uso de imágenes y referencias a esta fe (a pesar de que entre éstos hay quien señala que no son lo mismo y que no son partidarios del “sincretismo”) a fin de hacer una “presentación” de la santería que sea familiar a los tapatíos (2002; 2003). Muestra como ejemplo, la representación de la virgen de Zapopan, patrona de Guadalajara, como “una representación de la virgen de Regla, es decir de Yemayá”, y a la virgen de Guadalupe, como “una representación de la virgen de la Caridad del Cobre, es decir, de Ochún” (2002: 141).

Y es que el catolicismo popular y la devoción a los santos –incluyendo los no autorizados por la Iglesia- permanecen como uno de los elementos más importantes del subsuelo cultural mexicano que sigue funcionando como un importante soporte simbólico para los procesos de relocalización de las religiones afroamericanas como la santería.

Guadalajara está muy lejos de ser la excepción a la regla, y otros contextos muestran el alcance del entrecruce entre el catolicismo popular y santería incluso con los santos no autorizados por la Iglesia. En uno de los primeros trabajos sobre la santería cubana en el puerto de Veracruz, Argyriadis (2011) documenta el proceso mediante el cual un nuevo camino de Yemayá, orisha originalmente cultuado entre los yoruba de África occidental, surge como “la Joven muerte Encarnada”.

Otro aspecto que sobresale es la presencia cada vez más visible de individuos que se insertan en una trayectoria de consumo cultural (García Canclini 1995) que incluye a la santería, vinculada a una diversidad de servicios de adivinación (mancias), rituales de purificación y “sanación” de padecimientos (físicos y espirituales) que aquejan la vida cotidiana, sin que esto implique una iniciación o la obtención de un conocimiento más amplio del universo religioso respectivo. Estos individuos, a los que se les puede denominar consultantes, se mantienen como una mayoría con respecto al número de los iniciados “propriadamente dichos” (Cf. Juárez Huet, 2007). Este proceso también revela una descontextualización de ciertos objetos y saberes, provenientes de un universo religioso que se fragmenta y se refuncionaiza. Por ejemplo los collares emblemáticos de la santería en la ciudad capital han sido readaptados como parafernalia de santos muy populares tales como San Judas Tadeo y La Santa Muerte a los cuales se les puede asignar propiedad de amuletos después de una ritualización correspondiente que no es necesariamente santera. De esta manera los collares de Oyá, orisha dueña del cementerio en la santería, son también emblemáticos de la Santa Muerte con la que a menudo se le equipara en esta ciudad, a diferencia de Veracruz. Algunos de los fundamentos y parafernalia de este orisha (soperas, cola de caballo, colores) son y han sido parte de los dos altares principales de la Santa Muerte en la ciudad de México: el de alfarería y el de la Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional México-Estados Unidos, cuyo líder la proclamaba como Santuario Nacional de la Santa Muerte.

En efecto, un aspecto en el que coinciden varias de las investigaciones sobre esta religión en México (Suárez 2012; Argyriadis 2011; Saldívar 2009; Juárez Huet 2007; González, 2007) es en su integración cada vez más notable dentro del amplio mercado de la neomagia y la oferta neoesotérica<sup>31</sup> y de su comercialización en espacios como yerberías, mercados, centros esotéricos, tianguis, puestos callejeros, expendios medicinales, entre otros, los cuales constituyen dispositivos importantes de distribución, circulación y relocalización de la misma. En este proceso la figura de los mediadores-comerciantes, contribuye de manera importante a abrir espacios mercantiles a elementos religiosos exógenos, incorporándolos en su propia praxis. Estos tipos de actores son clave para en los procesos de relocalización de los elementos de la santería, en mercancías de consumo cultural. (Véase Guillot y Juárez Huet 2012).

Las más recientes relocalizaciones de la santería o más bien de sus elementos han sido interpretados bajo la matriz neoesotérica o la de sensibilidad *new age*, o bien en un sentido inverso elementos pertenecientes a esta corriente en América Latina, son reinterpretados a partir de la matriz santera. Este fenómeno fue analizado más a detalle por Juárez Huet 2013. Cabe señalar que este fenómeno no es privativo de México, sino que se observa en la misma Cuba, considerada por muchos santeros en México la cuna de la tradición santera (Karnouh 2012).

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 la circulación y mediación de las religiones orisha, como la

santería, cuyos practicantes explícitamente reivindican su afiliación de origen yoruba. La UNESCO reconoció al sistema de adivinación de Ifá (pilar de la religión yoruba) como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, paralelamente a una mercantilización del “patrimonio yoruba” que ha sido muy rentable a través del turismo, y de las prácticas religiosas que acompañan a tal patrimonio. Tanto en Cuba como en Nigeria e incluso México podemos observar este fenómeno, en donde la valoración “yoruba” es transversal aunque con sus respectivos sellos nacionales. Es en este terreno, el de la patrimonialización cultural, que la cultura se transforma en un recurso que se moviliza en el campo social transnacional para generar legitimación en varias escalas propiciando no sólo el flujo de recursos económicos sino los simbólicos que le son adjuntos. Este proceso de patrimonialización también ha tenido un efecto en la dinámica de las redes transnacionales que unen a los practicantes de estas religiones, en especial en sus formas organizativas pero también en el nivel de la praxis religiosa. Es dentro de este proceso que se puede comprender la reafricanización de la santería en México, que busca “desincretizarla” y volver los ojos a África, como cuna de la humanidad y de una cultura milenaria (véase Juárez Huet, 2007).

Finalmente, y con base en lo señalado a lo largo del texto, se pueden distinguir tres principales tendencias de la práctica de la santería en México: 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” que es la más reciente y la menos difundida y; 3) la “mexicanizada”, que a su vez dibuja tres tendencias predominantes: a) la que se complementa con el espiritismo y espiritualismo trinitario mariano; b) la que interactúa por sinergia en el campo de la “sanación” pero con sello New Age; y c) la que interactúa con la oferta neoesotérica. Los niveles de estas relocalizaciones, varían en su forma y fondo, y la etnografía de los distintos casos permiten dar cuenta que no todo es « portátil », y que también hay límites para sus complementariedades y relocalizaciones.

## Conclusiones

El camino hasta ahora allanado en el campo del estudio sobre las religiones afroamericanas en México, nos deja quizá más preguntas que respuestas. No obstante, el avance con el que se cuenta, sobre todo desde la trinchera antropológica, nos permite vislumbrar algunas líneas de investigación futuras que enriquecerían la construcción de este campo de conocimiento. En primer lugar, hace falta un mayor análisis diacrónico, que ponga a dialogar a los historiadores con los antropólogos abocados a los estudios alrededor de las prácticas religiosas “afro” en México. El cruce de datos de ambas disciplinas, nos permitiría afinar cuáles fueron los procesos por medio de los cuales, estas prácticas religiosas, quedaron como la población africana y afrodescendiente en México, ocultas en el discurso del mestizaje. Un diálogo que vaya más allá de las “supervivencias” y permita más bien comprender las conformaciones de los subsuelos culturales; no sólo en un nivel nacional sino también regional, que hoy hacen posible parte de los anclajes de las religiones afroamericanas contemporáneas en el país.

Aunque los datos etnográficos aún no son lo suficientemente consistentes, quedan muchas pistas abiertas con respecto a las migraciones y circulaciones del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX con el Caribe y Centroamérica, un aspecto que a nivel histórico también queda pendiente ¿Qué papel pudieron jugar estas movi- lidades en la divulgación o no de prácticas religiosas afrodescendientes en México, al menos en lo que

respecta en su zona sur y sureste? ¿Cómo constreñían los procesos de construcción nacional y las políticas migratorias vinculadas a los mismos a estas movibilidades? Estas pistas también podrían aportar elementos que nos permitan ir dibujando algunas características regionales de las prácticas religiosas afro, no sólo en un nivel histórico sino también contemporáneo.

Por otra parte, los recientes datos censales de las religiones afro en México y los entrecruces con los datos cualitativos, obligan a abrir el análisis de vinculación con otros datos sociodemográficos, con la migración, el turismo, los procesos de urbanización, y las particularidades regionales. A lo anterior se suma la necesidad de realizar más trabajos de investigación con un enfoque transaccional, que nos permita conectar procesos que van más allá de las fronteras de una localidad y que estarían en una mayor sintonía con las rutas y dinámicas que cobra la circulación y relocalización de estas religiones. Por ejemplo, de las relaciones transnacionales que conectan a los santeros mexicanos no sólo con Cuba, sino también con Estados Unidos, Venezuela, Colombia, Nigeria, Brasil, Haití, entre otros. De los procesos de patrimonialización y su impacto en la praxis. Con estos elementos podríamos dar cuenta de una manera más aguda qué elementos intervienen en las posibilidades de que la santería sea mucho más “transportable” que el vudú por ejemplo. No coincido con la idea de que sea sólo la práctica en sí lo que determina su transportabilidad. Aquí también intervienen las distancias culturales y geográficas que podrían ser analizadas a la luz de datos sociodemográficos de los practicantes y también de sus consumidores (no iniciados). Otro de los temas que atraviesa la transnacionalización de las religiones afroamericanas en México, tiene que ver con las políticas públicas más recientes en materia de religión y el impacto que puedan estar teniendo los procesos de multiculturalismo y el reconocimiento de la diversidad religiosa, como condiciones de posibilidad para que las religiones afroamericanas alcancen un reconocimiento jurídico – que hasta el momento les ha sido negado- y no sólo estadístico. Es probable que con la divulgación cada vez más notable de estas religiones, surjan más investigaciones que nos permitan construir un paisaje mucho más rico sobre el tema, que está muy lejos de ser agotado.

## Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1989[1946]). *La población negra de México: estudio etnohistórico*, México: FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1980[1963]. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México: INI/SEP.

Alberro, Solange. 1988. *Inquisition et Société au Mexique, 1571-1700*. México: CEMCA.

Alonso Platas, María. 2002. *Viejos estereotipos y nuevas representaciones: el nacimiento del cine feminista afro-americano*. Consultado 15 de junio de 2009. <http://wzar.unizar.es/siem/articulos/Premios/Viejosestereotipos.pdf>.

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." (Pp. 329-356) en

*Redes Transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos.* México: Miguel Ángel Porrúa-ITAM.

Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet. 2008. "Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano." (Pp. 344-383) en *Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales.* México: COLJAL/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO.

Argyriadis, Kali. 1999. *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises.* París: Éditions des archives contemporaines, Centre d'anthropologie des mondes contemporains, EHESS.

Argyriadis, Kali. 2011. "Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz: le marché, espace restreint de légitimité." Pp. 177-210 en *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition,* París: Hermann.

Arias Patricia y Jorge Durand. 2009. "Migración y devociones transfronterizas". *Migración y Desarrollo*, (1): 5-26

Ballent, Anahí. 1998. "El arte de saber vivir: Modernización del habitar doméstico y cambio urbano, (1940-1970)". Pp. 64-131, en *Cultura y Comunicación en la ciudad de México. La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*, primera parte, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Editorial Grijalbo

Bastide, Roger. 1971[1967]. *African Civilizations in the New World.* Nueva York: Harper and Row Publishers.

Bristol, Joan Cameron. 2007. *Christians, Blasphemers, and Witches, Afro-Mexican Ritual Practice in the Seventh Century.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Capone, Stefania. 2000. "Des Noirs sorciers aux babalos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane". *Cahier d'Études africaines*. XL (4) 160: 649-674.

Castañeda García, Rafael y María Elisa Velázquez. 2012. "Introducción". Cofradías de negros y mulatos en la Nueva España: devoción, sociabilidad y resistencias, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates*. Consultado el 27 septiembre 2013 (<http://nuevomundo.revues.org/64475> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64475)

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", *Nuevos Mundos Mundo Nuevo, Debates*. Consultado el 27 septiembre 2013 (<http://nuevomundo.revues.org/64478> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.64478)

Castañeda, García Rafael. (en prensa). "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*, Granada: Universidad de Granada.

Esparza, Juan Carlos. 2002. "El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado". (Pp. 41-75) en *Cambios religiosos globales y reacomodos locales.* Colima, México: Alttexto.

Esparza, Juan Carlos. 2003. "Una fiesta de cumpleaños de santo en Guadalajara. La catolización de una ceremonia sincrética". Pp. 143-163 en *Religión y Cultura*. México: El Colegio de Michoacán/CONACYT

Espinosa Morales, Luis Alberto. 1981. *La religión pura del vudú. Zambia Palo-Monte*. México: Cacelin Impresores.

Gabriela, Pulido Llano. 2002. "Atmósferas tropicales y pieles de carbón. Tentaciones del Caribe." en *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 16: 33-39.

García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México: Grijalbo.

González Rodríguez, Sergio. 2003. *Huesos en el desierto*. Barcelona: Anagrama.

González Torres, Yólotl. 2000. "La santería en México", ponencia presentada en el II Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba, 18-20 septiembre, ciudad de México, México.

González Torres, Yólotl. 2007. "La santería en México." *Diario de Campo. Religiosidad Popular México-Cuba*. 44: 56-67.

González Torres, Yólotl. 2008. "Las religiones afrocubanas en México", en *publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador)*. Buenos Aires: CLACSO. Consultado el 10 de diciembre de 2013. (<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Torres.pdf>)

Guillot Maña y Juárez Huet, Nahayeilli B. 2012. "Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal". Pp. 63-84 en *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, México: CIESAS/IRD/Academia L'Harmattan.

Hernández, Alberto y Carolina Rivera. 2009. *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México: Colef/Ciesas/Colmich.

Hoffmann, Odile. 2007. "Poblaciones de origen africano y afrodescendientes: las américas negras contemporáneas." *Diario de Campo*, 91: 4-9

Hurbon, LaËNNEC. 1998. *Los misterios del vudú*. Barcelona: Bailén.

James, Joel, José Millet y Alexis Alarcón. 2007. *El vodú en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Juan Pedro, Viqueira. 2010. "Reflexiones contra la noción histórica del mestizaje". *Nexos*. Pp. 1-10. Consultado el 15 de enero de 2012 (<http://www.nexos.com.mx/?p=13750>)

Juárez Huet, Nahayeilli B. 2004. "La santería à Mexico: ébauche ethnographique". *Civilisations*. vol LI (1-2): 61-79.

Juárez Huet, Nahayeilli B. 2012. "Lo 'afro' en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México". Pp. 165-188 en *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-Afrodesc.

Juárez Huet, Nahayeilli B. 2013. "Santería y New Age: interacciones, límites y complementariedades". Pp. 191-208 en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, México: Publicaciones de la casa chata, CIESAS/COLJAL.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz. 2007. *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, A.C. Zamora, Michoacán.

Juárez Huet, Nahayeilli. 2011. "Redes transnacionales y reafrikanización de la santería en la ciudad de México". Pp. 299-329 en *Mestizaje, diferencia y Nación. Lo 'negro' en América Central y el Caribe*, INAH, CEMCA, UNAM, IRD.

Karnoouh, Lorraine. 2011. "Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age". Pp. 211-242 en *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, París: Hermann.

Kevin, Yelvington. 2001. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology* 30:227-60.

Knight, Allan. 2004(1990). *Racismo, Revolución e Indigenismo: México, 1910-1940*, México: Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología.

Lagarriga Attias, Isabel y Silvia Ortíz Echániz. 2000. "Incorporación de la Santería en un templo Espiritualista Trinitario Mariano." Ponencia presentada en el II Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba. 18-20 septiembre, ciudad de México, México.

Lagarriga Attias, Isabel y Silvia Ortíz Echaniz. 2003. "Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la ciudad de México". Ponencia presentada en el Tercer encuentro Cuba-México sobre Religión. (sin fecha), Ciudad de México, México.

Lagarriga Attias, Isabel y Silvia Ortíz Echaniz. 2007. "Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la ciudad de México". Pp. 211-226 en *Enfermedad y religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso*. Mexico: Universidad Autónoma del Estado de México.

Maldonado Aranda, Salvador. 2012. "Cultivos ilícitos, territorios y drogas en Latinoamérica: Perspectivas comparativa." *DILEMAS*, 5 (4): 569-595

Mariñes, Pablo. 1988. "Problemas de identidad cultural en el Caribe." Pp. 147-174 en *Memoria del Festival Internacional de Cultura del Caribe*, México: SEP.

Martínez-López, Gustavo y Leslie Stephanie Valgañón. 2013. "Producción y consumo religioso mediático de la santería/regla de osha en el Distrito Federal." Ponencia presentada en el XVI Encuentro de investigadores sobre el fenómeno religioso en México. 15-17 de mayo, Tijuana, BC., México.

Matory, J. L. 1998. "Trasatlántica, 1830-1950". *Horizontes Antropológicos*, 4 (9): 263-292.

Menéndez, Lázara. 2002. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

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, México.

Monsiváis, Carlos. 1988. "El cine nacional". Pp. 1506-1531 en *Historia General de México, Tomo II*. México: El Colegio de México/Harla.

Monsiváis, Carlos. 2009 [1994]. *Los mil y un velorios. Crónica de la Nota Roja en México*. México: Asociación Nacional del Libro, A.C.

Novelo, Victoria. 2009. *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*. México: CIESAS, CONACULTA, ICY.

Parra, Eduardo Antonio. 2005. "Norte, narcotráfico y literatura". *Letras Libres*. Consultado el 25 de noviembre de 2013 (<http://www.letraslibres.com/revista/convivio/norte-narcotrafico-y-literatura>)

Paz Flores López, Liliana. 2001. *Las prácticas religiosas afrocubanas como patrimonio intangible de la ciudad de México*. Tesis de Licenciatura en Arte y Patrimonio Cultural, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, D.F.

Pérez Montfort, Ricardo. 2007. *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

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". Pp. 367-404 en *La Negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces*. Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Quezada, Noemí. 1989. *Enfermedad y Maleficio. EL curandero en el México Colonia*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Quezada, Noemí. 1996. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Restall, Matthew. 2009. *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan*. Stanford, California: 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.

Saade Granados, Marta. 2009. "Una Raza prohibida: afrodescendientes en México." Pp. 231-276, en *Nación y Extranjería*, México: UNAM

Saldívar Arellano, Juan Manuel. 2009. "Orishas, demonios y santos. Un acercamiento al sincretismo de la santería, caso Catemaco, Veracruz". *Gazeta de Antropología*, 25 (1):1-7. Consultado el 25 de noviembre de 2013 (<http://www.ugr.es/%7Eepwllac/Welcome2009-1.html>)

Solís Robleda, Gabriela. 2005. *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: CIESAS, ICY, Porrúa.

Suárez, Hugo José. 2012. *Ensayo de Sociología Visual en la Colonia Ajusco*. México: UNAM, Quinta Chilla Ediciones.

Thomas J. Csordas. 2007. "Introduction: Modalities of transnational transcendence". *Anthropological Theory* 7(3): 259-272

Torre de la, Renée. 2006. "Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara". *Alteridades*, 16 (32): 29-41

Tuñón Julia. 2000. "Por su brillo se reconocerá: La Edad Dorada del cine mexicano". *Somos*, 194 (11): 9-28.

Villa-Flores, Javier. 2007. "El Arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo, y esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante el siglo diecisiete". *Itinerarios*. 1 (1): 125-153

Von Germeten, Nicole. 2006. *Black Blood Brothers: Confraternities and Social Mobility for Afro-Mexicans*. Florida: University Press of Florida.

---

<sup>1</sup> Doctora en Antropología, Colegio de Michoacán, México.

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

<sup>3</sup> No es excepcional incluso cuando se trata de una yucateca, nacida en una región que se ha construido como singular de los procesos culturales del resto de México (Pérez Montfort, 2007: 211-212).

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

<sup>5</sup> 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*. La santería es una vertiente religiosa cubana descrita como de origen yoruba, en la cual sus adeptos o santeros le rinden culto a los orishas, entidades portadoras de ashé, generalmente representadas bajo una forma antropomorfa que incluye varios caminos complementarios, entre los cuales a menudo hay una faceta católica, razón por la cual se le llama indistintamente santos. Cada ser humano es considerado como hijo(a) de un orisha en particular el cual es incorporado ritualmente durante las ceremonias de iniciación.

<sup>6</sup> Vertiente religiosa cubana descrita como de origen conga o bantú, en la cual los adeptos o paleros realizan pactos con muertos o *nfumbes* que trabajan para ellos. Estos muertos residen en calderos o *ngangas* que contienen elementos de la naturaleza. También se representan con figuras o muñecos cargados ritualmente

<sup>7</sup> Religión nacida en África occidental, específicamente Benin, traída a América con el comercio trasatlántico de esclavos. Su versión afroamericana, sincretizada con el catolicismo, floreció de manera particular en Haití. Sus entidades de culto, conocidas como loas, son invocadas y montadas por sus iniciados hombres, conocidos como houngan, o iniciadas mujeres llamadas mambo.

<sup>8</sup> Religión afrobrasileña fruto del encuentro de las prácticas religiosas africanas traídas por los esclavos, con el catolicismo popular, y ciertas creencias amerindias. En esta religión se rinde culto a los orixás, las divinidades yoruba también veneradas en la santería.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> En México, los investigadores sobre el tema no hablan de cabildos sino de cofradías, véase su distinción en Gutiérrez Azopardo (<http://www.africafundacion.org/IMG/pdf/Frater.pdf>).

<sup>11</sup> La autora se refiere principalmente al caso de Valladolid, Michoacán.

<sup>12</sup> Castañeda se aboca principalmente al Altiplano, Bajío y Centro Novohispano.

<sup>13</sup> Tal como lo ilustra el caso de Yucatán (cfr. Solís, 2005: 214-215; Restall, 2009: 229).

<sup>14</sup> Cabe recordar que con la independencia se suprimieron las categorías de clasificación de la población, basadas en castas.

<sup>15</sup> Con respecto a las teorías demográficas, también se ha subrayado que la relación causa-efecto entre el número de esclavos de un grupo étnico particular y su “preeminencia cultural”, no es definitivo o garantía de esta última, como lo muestra el caso de Haití, en donde el vudú predominante no resultó de la presencia mayoritaria de dahomeyanos en dicha Isla (Matory, 1998: 266-26; Capone, 2000)

<sup>16</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).

<sup>17</sup> RIFREM <http://www.rifrem.mx>

<sup>18</sup> En la categoría Nativista se incluían los Movimientos de la mexicanidad.

<sup>19</sup> *Panorama de las religiones en México*, 2010. INEGI, 2011, p. 269.

<sup>20</sup> La categoría *Rastafaris* fue considerada en un renglón a parte (Total de Rastafarais: 319).

<sup>21</sup> Fuente: INEGI. Solicitud estadística especial. En el censo de 2000 las religiones de origen afro eran integradas en el rubro “nativistas” en el que perdían su especificidad.

<sup>22</sup> Cabe decir que a nivel nacional no existe una clasificación homologada entre el INEGI, que presenta la información estadística nacional de religiones y la SEGOB, a la que pertenece la Dirección General de Asociaciones Religiosas. De acuerdo con una de las funcionarias del INEGI, competentes 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 90. Sin embargo, dicho interés se ha podido concretar 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”. 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.

<sup>23</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). Los intercambios en materia de las practicas religiosas entre haitianos y los cubanos de esta zona oriental de la Isla rindieron así sus frutos (ibid.: 80).

<sup>24</sup> Con en la santería, los templos de los paleros normalmente se encuentran en el mismo domicilio.

<sup>25</sup> De acuerdo con el INEGI de 350 haitianos residentes en México en el año 2000, para el año 2010 esta cifra incrementó a 1,800 inmigrantes aproximadamente.

<sup>26</sup> Muhammed Obed, entrevista telefónica, 19 de febrero de 2013.

<sup>27</sup> Debido quizá a su base africana yoruba pero también reflejo del dominio de la santería como referente a nivel social en México.

<sup>28</sup> Más arriba señalé que el Palo Monte es otro de los cultos mayoritarios que no figura en el Censo.

<sup>29</sup> El se desarrolla en la cultura popular mexicana en los años 30.

<sup>30</sup> Credo de carácter milenarista perteneciente a la religiosidad popular, nacido en México y abocado a la curación a través de la posesión y el ejercicio de la medicina tradicional (Lagarriga y Ortíz, 2007).

<sup>31</sup> La oferta neoesotérica tiene que ver más con la “reformulación masiva de las creencias y prácticas populares relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena popular y la brujería” (De la Torre 2006: 39).