

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE GRADUADOS



Un silbato para Elegguá: la producción transnacional de la santería en la ciudad de
Lima

Tesis para optar el título de Magíster en Antropología Social que presenta:

Juan Manuel Saldivar Arellano

Dra. Gisela Cánepa-Koch	Dr. Alejandro Diez Hurtado	Dra. Nahayeilli Juárez Huet
Directora	Lector	Lectora

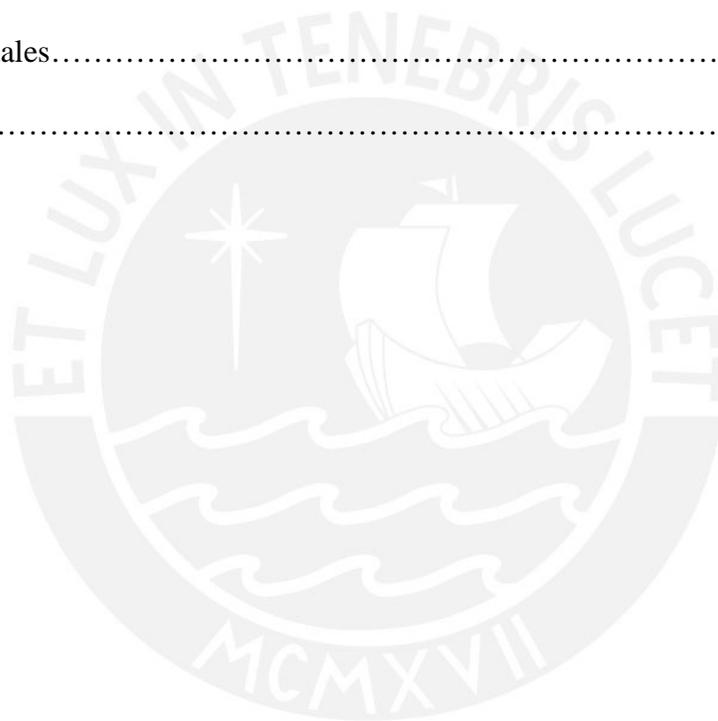
RESUMEN

La presente tesis, tiene como objetivo explorar, describir e interpretar las etapas de transnacionalización de la santería cubana en Lima, Perú. La santería, es una religión que tiene sus orígenes en la tribu Yoruba, procedente de Benín (antiguo Dahomey) y lo que hoy se conoce como Nigeria. A partir de los viajes transatlánticos de esclavos africanos al continente, se formaron diversas religiones, entre estas, la santería, compuesta por diversas influencias, como el catolicísimo judeocristiano, el espiritismo kardeciano y el palo monte, religión también de origen africano. En Cuba, la santería es considerada como la religión más representativa. Fuera del país, la santería se populariza a través de las migraciones de cubanos a diversos lugares del mundo.

Para el caso peruano, la primera oleada de cubanos que arribó a Lima, fue en 1980, con la llegada de 1, 800 migrantes por asilo político. Los primeros anclajes de cubanos se ubicaron en el Distrito de San Luis, después poblaron la periferia del Distrito de Villa el Salvador, conocido como Pachacamác o “barrio de los cubanos”. Los primeros indicios de la santería se originan en el Distrito de Villa el Salvador, en donde hacían “curaciones” y consultas con “caracoles” a limeños. Entre 1980 y el 2000, arribaron a la ciudad amigos y familiares de los primeros anclajes; del 2000 al 2005, llegaron otros cubanos por diferentes canales, la música, la medicina y el deporte, algunos dedicándose a la santería. A partir del 2005, la santería se populariza en los bares, discotecas y restaurantes estilo cubano, ubicados en su mayoría en Miraflores, arraigándose de esta forma en las clases media/alta limeñas. Actualmente, existen diversas casas templo lideradas por cubanos, limeños y de otras nacionalidades, quienes han formado comunidades y familias rituales transnacionales.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
Capítulo 1. Puntos de partida: marco teórico-metodológico.....	28
Capítulo 2. Orígenes: la santería cubana, afrocubana, africana, americana.....	66
Capítulo 3. La transnacionalización y difusión de la santería en el contexto limeño.....	96
Capítulo 4. La transnacionalización del exotismo cubano a partir de imágenes, elementos y conocimientos religiosos.....	127
Consideraciones finales.....	141
Bibliografía.....	145



Testimonio de la iyawo Alamitó Olo Obatalá

Entrevistador: *¿Cómo llegaste a la religión?*

Alamitó: *Bueno desde niña miraba cómo los vecinos atendían a sus Eggún y a los Orichas, aunque mi familia era cristiana, yo siempre me incliné por la brujería, a mí siempre me gustó esto de la santería, aunque Fidel la haya prohibido nosotros seguíamos practicándola con más fuerza, hasta parecía que los Ochas bajaban a burlarse del mismísimo Fidel a través del retumbe de los batá, en el desliz del Ékuele y el lamento de los animales.*

Ya cuando salí de Cuba en los 80's ya no practique nada, me resigné, pues en estas tierras andinas no había nada de eso, de nuestra cultura, nos quedamos huérfanos, hasta que apareció mamá negra dentro de aquél tumulto de gente, venía con sus collares y sus caracoles, nos sentó a todos y sentó también la primera piedrecita de la santería en este país.

Al pasar de los años se fueron yendo muchos de mis paisanos a otros lugares, unos que a Estados Unidos, a Canadá, a Australia y así, nos volvimos a quedar huérfanos, porque justamente los que se fueron eran los más religiosos, los que habían traído sus fundamentos de Cuba. Después empezaron a emigrar los hijos de algunos de mis paisanos y muchos eran santeros, otros babalawos y espiritistas, hasta que se formaron las casas templo aquí y por fin tenemos un poquito de Cuba en este país, yo me acabo de iniciar, tuvieron que pasar treinta años para que yo volviera a reencontrarme con mis Orichas, ahora sí, me siento como cuando tenía diez y ocho y estaba en mi Cuba chico.

AGRADECIMIENTOS

Durante la elaboración de esta tesis conté con el apoyo de diferentes personas. A mi madre y abuela (María y Beatriz), quienes me criaron dentro de un seno religioso. Fue a partir de ahí que empezó mi interés en estos temas. También agradezco a María del Carmen Gómez Ibarra, de quien tuve su apoyo incondicional.

Hago extensivo mis agradecimientos a mi directora de tesis, Dra. Gisela Cánepa-Koch, quien no sólo me apoyó durante la elaboración de la investigación, sino que también me alentó en los momentos difíciles, demostrándome de esta forma su amistad incondicional. Por lo tanto, este trabajo también está dedicado a ella. Mi especial gratitud para la Dra. Nahalleily Juárez Huet, lectora de esta tesis, a quien admiro y respeto por su amplia trayectoria en estos temas, además resalto el apoyo incondicional para la elaboración de esta tesis. Al Dr. Jean Pierre Chaumeill y Maud Delevaux, por su amistad y apoyo moral en la conclusión de este trabajo. Agradezco al Dr. Nelson Aboy Domingo, amigo y gran conocedor y especialista en la Ocha-Ifá, por sus enseñanzas y apoyo en la facilitación de textos los cuales fueron útiles en este estudio al contribuir en mi conocimiento académico y de la santería. Al Dr. Alejandro Diez Hurtado, lector-sinodal en este trabajo, por el apoyo brindado durante mi etapa de estudiante de posgrado.

Al Mtro. Pedro Espinoza Baca, Director de la UAMCEH-UAT, por su apoyo en mis estudios tanto en México como en Perú. A la Dra. Teresa Guzmán Acuña, por sus valiosos consejos, su amistad y apoyo generoso. A los Doctores Óscar Misael Hernández Hernández y Francesc Tort Chavarría por su amistad incuestionable. No podría culminar este listado de agradecimientos sin antes resaltar a mi amigo el Dr. Jesús Rivera Navarro por su gran apoyo durante mi carrera como estudiante de sociología y en mi etapa de posgrado.

A Juan Pablo Anticono y Martha Suarez (iyawo cubana) por hacerme sentir parte de su familia, por las largas conversaciones en temas filosóficos y religiosos, por las múltiples entrevistas concedidas y el material fotográfico facilitado, las sesiones de “mediumidad” de Martha para que de esta forma pudiera aproximarme al mundo espiritual del cual forma parte la santería. Este estudio no hubiese sido posible sin la ayuda de mis informantes, a quienes admiro por su valentía en sus travesías al salir de

Cuba y establecerse en Perú. A Midiala Argudín (Omo Yemayá), quien me recibió como miembro de su familia y me apoyo durante mi estancia en Lima, por las largas entrevistas concedidas y el despejarme de múltiples dudas respecto a la santería, de la misma forma a Gilberto Planas (Okanagio), babalawo líder de la casa templo Ilé Ifá Omí, por su ardua devoción en los Orichas y su forma admirable de vivir lo religioso, así también a Francisco Emerson (Ogunda Folokana), babalawo de la misma casa templo y, no podría finalizar el agradecimiento de los integrantes de dicha casa templo, sin antes reconocer el apoyo de Ricardo Gonzales (Obá-Olo Oshún), quien despejo muchas de mis dudas sobre el tema de la santería.

Al resto de mis informantes, miembros de las diversas casas templo: Liosber De la Caridad (Otura Melly), Nubia Reyes (Omo Elegguá), Luis García (Obá-Olo Ogún), Amor López (Omo Oshún) y Félix Calá (Otura Ka) por el apoyo indiscutible al concederme diversas entrevistas y darme la oportunidad de presenciar un sin número de ceremonias religiosas. A todos los religiosos peruanos, cubanos, colombianos, estadounidenses y mexicanos a quienes pude conocer y entrevistar durante mi estancia de trabajo de campo, entre ellos a Jossy Zarria (iyawo peruana), José Anticona (Olo Yemayá), María Arbañil (Omo Elegguá), Renzo García (Olo Obatalá), Alessandra Robertson (Omo Changó), Janis Rodríguez (Olo Yemayá), entre otros.

Finalmente, agradezco a los encargados de las instituciones a las cuales recurrí, Museo Nacional Afro-peruano, Embajada de Cuba en Lima, los bares Cohíba Club, Aché pa' ti, entre otros, por sus atenciones brindadas.

INTRODUCCIÓN

Mi interés sobre el tema de la santería nació a mediados del año 2005, cuando cursaba el séptimo semestre de la licenciatura en sociología, como alumno de intercambio en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. En dicha ciudad visité por casualidad algunos mercados y en éstos sobresalían algunas figurillas, hierbas, bibliografía y otros elementos pertenecientes a otros contextos, en su momento desconocidos para mí, pues aludían a religiones caribeñas como el vudú, la santería, el palo monte, entre otras. En ese año, realicé un viaje a Belice, país afrodecendiente, en el cual tuve la oportunidad de conocer algunas de sus tradiciones culturales, entre estas, la puesta en escena de diversas danzas, mímicas, evocaciones religiosas de algunos chamanes, entre otras. Dichas actuaciones me parecieron interesantes, sobre todo por la impresión que causaban los movimientos corporales, las coloridas vestimentas y los sacrificios simbólicos de animales que hacían los actores ante los espectadores. Este fue mi primer acercamiento a prácticas de ancestro africano.

Aunque el tema me pareció interesante, admito que en ese tiempo mis objetivos eran otros. Fue hasta mediado del año 2006 cuando cursaba el noveno semestre, también como alumno de intercambio ahora en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, que encontré otro antecedente de éstas religiones, una escuela de música y danza afrocubana. Mi atención nuevamente se fijó en los movimientos corporales que realizaban los alumnos y el profesor, al término de la clase abordé al maestro con el objetivo de cuestionarlo sobre lo que para mí era desconocido. Éste resultó ser santero, cubano iniciado en una casa templo de Matanzas. Mis primeras interrogantes fueron más en sentido general: ¿De dónde provienen esos bailes?, ¿Qué significado tienen las evocaciones sexuales?, ¿Qué simbolizan los movimientos corporales? Al notar mi profundo interés, el santero me invitó a la casa de un amigo suyo para presenciar una festividad que según él respondería muchas de mis interrogantes. Días después lo visité, un 4 de octubre, día de San Francisco de Asís, deidad que en la santería es equiparada con el Orisha Orula y además patrón de los babalawos, sacerdotes considerados como la máxima jerarquía en la religión a partir de una ceremonia especial que se desarrolla comúnmente después de haber realizado el

ritual de coronación de santo. Dicho evento como bien me augurio el santero, respondió algunas dudas, entre estas, las formas en la cual también se le conoce a la santería: regla de Ocha-Ifá, religión Yoruba o religión lucumí, términos que también se encuentran en debate entre los propios cubanos.¹ Admito que tuve un panorama etnográficamente enriquecedor, aunque las interrogantes eran cada vez más frecuentes en diversos sentidos.

El tema me atrajo mucho, no sólo en la perspectiva científica, sino también desde el aspecto teológico de las prácticas, pues algunos de los ya iniciados en dicha casa templo me invitaron a incorporarme, es decir, a tomar “guerreros” y “mano de Orula”, rituales considerados como básicos en los practicantes de santería, esto lo tomé con reservas, aunque no faltaron los que me “comentaron” que algún día me convertiría en santero y que por algo estaba interesado en dicha religión. Durante los meses restantes seguí visitando la casa templo e interactuando con algunos de sus miembros, en ocasiones me alejaba debido a las disputas internas, pero me mantuve en comunicación con algunos babalawos y santeros a través de mensajes electrónicos. Después de un tiempo les perdí la pista, tal vez se cambiaron de ciudad o de país, pues en algunas de las conversaciones que sostenían entre cubanos imperaba el tema de residir en Estados Unidos, aludían que en dicho país había conocidos suyos quienes ya tenían casas templo “consolidadas”, además que era un buen lugar para “trabajar” la religión respecto a la diversidad de botánicas y el interés de las personas por iniciarse en la santería.

Vicisitudes en la exploración de la santería en Catemaco, México

A principio del año 2007, me interecé por realizar la tesis de licenciatura sobre dicho fenómeno, motivado por el “auge” de la santería en algunos estados del país, pues la popularización se observaba de manera notable en mercados, “tienditas esotéricas”,

¹ El término popularmente conocido como santería, alude a la adoración de diversas deidades también conocidas como “santos” u “Orishas”, de acuerdo a la configuración de la religión durante la Colonia entre las prácticas de origen africano especialmente las de origen Yoruba y las provenientes del Congo, el espiritismo kardeciano y el santoral católico. Se le conoce con otros términos debido a la intención de algunos practicantes - especialmente a aquellos que la practican en otros contextos -, por depurar elementos cristianos, ligado a los movimientos conocidos como “de retorno”, es decir, practicar la religión al estilo Nigeria. En esta tesis utilizaré el término “santería” para referirme a la práctica de la religión por cubanos.

promocionales en páginas web, etc. El problema fue delimitar el tema y lugar dónde realizaría la investigación, como dicha religión tiene sus orígenes en Cuba pensé que sería un excelente lugar para investigar, incluso me contacté con Lázara Menéndez, una estudiosa del tema en dicho país. Admito que no era el momento para realizar magno trabajo, pues se me complicaba en todos los sentidos, ante esta frustración decidí poner atención en otros ámbitos donde se desarrollaba la santería. En segunda instancia me pareció interesante el contexto del Distrito Federal, pues como ciudad capital tendría mucha riqueza sobre este tema debido a la concentración de cubanos y, también, por la fama del “mercado de Sonora”, lugar en el cual se puede encontrar toda clase de elementos religiosos. Hasta entonces había leído unos cuantos textos sobre el tema escritos por cubanos, entre estos, los clásicos de Lydia Cabrera, Fernando Ortiz, Rómulo Lachatañaré, entre otros, relacionados a los mitos, las migraciones transatlánticas y algunas historias de los diversos grupos de africanos establecidos en Cuba en tiempos de la Colonia.

El primero de marzo del mismo año, tuve la oportunidad de visitar Catemaco, pueblo perteneciente a la zona de los Tuxtlas en el estado de Veracruz, el objetivo fue asistir al “día del brujo”, evento realizado durante la primera semana de marzo y, a la vez, rastrear algunos antecedentes de la santería en el lugar. En dicho pueblo presencié ciertas prácticas chamánicas de origen Olmeca consideradas por algunos locales como “brujería”, entre éstas resaltaban las visitas a la “Cueva del Diablo”, centro ceremonial de algunos “brujos” del pueblo ubicado en el “Cerro de Mono Blanco”, durante el recorrido mencionaron las recurrentes visitas que los “brujos” hacen a dicho lugar con el objetivo de realizar trabajos de brujería, iniciación de neófitos y la preparación de algunos elementos esotéricos utilizados en dichas prácticas. Así como la “brujería”, la curandería y el espiritismo también se hacían presentes en el lugar, aunque éstas han sido consideradas en menor jerarquía - en palabras de Doña Juana, mi interlocutora - utilizadas para “trabajos menores”- como mordeduras de animales ponzoñosos, “mal del susto”, “mal de ojo”, “perturbaciones de espíritus intranquilos”, misas a difuntos, entre otros. Si bien es cierto, la desesperación al no encontrar antecedentes de santeros en el pueblo, causó en mí un efecto de desilusión, pues pensaba firmemente en localizar a éstos en el “afamado” lugar.

Una tarde recorriendo las calles del pueblo me llamó la atención una pareja de personas, vestidas de blanco, con la cabeza cubierta, con collares multicolores y otros atributos propios de la santería, emocionado me dirigí a ellos con muchas dudas, por el momento pensé que eran turistas o, tal vez, oriundos del pueblo que residían fuera y recién se habían iniciado, pues su aspecto aludía a *iyawos*, considerados en la santería a aquellos que pasan por un proceso de “purificación”, conocido como *Yoko Ocha* o “hacer-coronar el santo”, uno de los rituales nodales en la religión. Descubrí que ésta pareja llevaba varios años residiendo en el pueblo, aunque eran originarios del Distrito Federal y Guanajuato respectivamente. Entre la pronta conversación que entablamos me invitaron visitar su casa y fue allí donde por primera vez conocí algunos “fundamentos” de la santería, tales como representaciones de deidades (Elegguá, Oggún, Ochosi, Ozún, Orula), collares representativos de los Orichas, bóvedas espirituales y hasta “fundamentos” de *palo monte* (ngangas o prendas), también religión perteneciente al ámbito cubano.

Los santeros me explicaron parte de la estructura religiosa, resaltando que la “primera visita” del neófito era el punto de partida, ya que es el momento en el cual se hace uso de los oráculos (existen tres tipos: cocos, caracoles o diloggunes y cadeneta de adivinación también llamada *ékuele*) acto conocido como “consulta” o “registro”. Dicho ritual puede ser efectuado en dependencia jerárquica, comúnmente los santeros, (personas que han realizado el ritual de coronación de santo), consultan con el oráculo del diloggún, el cual contiene 16 “cauris” o caracoles, utilizando solo 13 de estos, el resto sólo los pueden “leer” los babalawos, quienes además también utilizan el tablero de Ifá y la cadeneta de adivinación o *ékuele*, compuesto por 256 Odú, metáforas que se relacionan entre sí. De esta forma, se logra mantener una comunicación con los Orichas, quienes a la vez, fungen como intermediarios entre Olofi, Olodumare, Olorun (representado en el santoral católico como la santísima trinidad) y los humanos.

Regularmente las consultas concluyen con ciertos consejos que hacen los Orichas al consultante, esto en dependencia de los Odú que haya arrojado el oráculo. De esta forma, se realizan los ebbó (trabajos similares a las limpias, también considerados como ofrendas que se le hacen a los Orichas a cambio de los pedimentos), oparaldos, guimilieres, etc. El panteón de divinidades en la santería está

compuesto por deidades masculinas y femeninas, entre los más populares se encuentran: Changó, quien representa el rayo, sincretizado en el santoral católico con Santa Bárbara Bendita; Oggún, deidad del hierro, equiparado con San Pedro; Elegguá, con el Santo Niño de Atocha, es la dualidad en la vida; Obatalá, representa la pureza, equiparado con la Virgen de las Mercedes; Orula, con San Francisco de Asís, deidad que representa el conocimiento y el oráculo de Ifá; Babalú Ayé, San Lázaro, Oricha que representa las enfermedades venéreas; Osaín, San Antonio, la naturaleza; Ozún, San Juan Bautista, la justicia; Ochosi, San Norberto, deidad que representa el trabajo (junto con Oggún); Oricha Oko, San Isidro Labrador, la tierra de cultivo. Las deidades femeninas son: Ochún, equiparada con La Virgen del Cobre, representa el río y la miel (amor carnal, la economía y la fiesta); Yemayá, Virgen de Regla, deidad que representa el mar (amor maternal); Oyá, Virgen de la Candelaria, representa los cementerios; Obba, Santa Rita de Casia, los lagos y lagunas. Existe la creencia de que cada persona es hijo simbólico de un Oricha, esto se sabe durante el proceso ritual, en específico, en el conocido como “mano de Orula” a través del oráculo de Ifá.

Después de la primera consulta, algunos deciden iniciarse, éstos rituales no son lineales, sino dependen siempre de los problemas presentados por el neófito, a algunos se les recomienda realizar ciertos rituales tales como recibir “collares”, “guerreros” o “mano de Orula”. Los primeros son conocidos también como collares de cuentas de culto o élekes, cada collar representa a un Oricha por sus colores (Changó rojo y blanco, Yemayá azul y cristal y así sucesivamente). Los guerreros se entregan en figurillas abultadas, por ejemplo, Elegguá es representado por una cabeza con cauris incrustados referenciando los ojos y la boca, dicha figura varía de acuerdo al signo de cada persona (en piedra también conocido Elegguá de masa, en forma de cabeza humana fabricado con barro, en caracol, etc.); Oggún, se entrega en una base que contiene diversas herramientas en escala (pala, pico, azadón, yunque, rastrillo, machete), además del arco y la flecha que simboliza a Ochosi, pues según los santeros de Catemaco, estas deidades viven juntas; Ozún, es entregado a través de una figura que representa un gallo de metal sostenido en una base. La mano de Orula es representada por un collar y una pulsera (idé) de cuentas verdes y amarillas, además de un “jarrón o tetera” en la cual se depositan nueces de palma y otros elementos.

Las jerarquías rituales también dependen de las casas templo, es decir, de las “ramas religiosas”, de acuerdo el lugar y “padrino” en el cual se haya iniciado el santero que ahora forma el nuevo “templo”. Algunos recomiendan a sus usuarios (ahijados) recibir a Olókun (divinidad que representa el fondo del mar, relacionado con Yemayá). Otros piensan que es el momento de realizar el ritual de coronación de santo, éste es un proceso muy complejo en todos los sentidos, la duración de dicho ritual es de siete días, el neófito tiene que vestir con trajes de color del santo a coronar, no realizar actividades cotidianas (como salir a la calle, bañarse solo, usar perfumes, trabajar, etc.), y someterse a diversos procedimientos rituales durante la estancia en dicho acto. Uno de los objetivos teológicos de dicho ritual, es que el “neófito” adquiera el “aché”² del santo guardián, éste se posiciona en su cabeza que en idioma Yoruba se le conoce como *Orí*, según algunos iniciados, realizar dicho ritual es importante ya que marca una etapa de “purificación” en sus vidas. Después de coronar santo, algunos hombres pueden desarrollar lo que se conoce como sacerdocio (*Ifá*), esto es un ritual específico que se realiza exclusivamente a hombres heterosexuales con el objetivo de convertirlos en babalawos (padres del secreto). Cabe señalar que el proceso ritual varía, algunos pueden llevarse años en realizar lo antes mencionado, otros pueden lograrlo a temprana edad.

A finales del mismo año regresé a Catemaco, con objetivos de realizar el trabajo de campo para la tesis de licenciatura. Dicha temporada fue productiva, pues al tener ya algunos antecedentes e incluso interlocutores en el pueblo, me ayudó a desarrollar la investigación de una forma más abierta, podía visitar a los santeros de forma cotidiana, a sus usuarios (ahijados) e incluso a otras personas dedicadas al espiritismo, recomendados por dicha pareja. Mi inclusión entre los pocos miembros activos de la santería me permitió obtener datos relevantes sobre el establecimiento de la religión en el pueblo y, las posturas de los otros “esoteristas” respecto a la misma. Consideré llamar “esoteristas” a los líderes de pequeños establecimientos (vendedores de productos esotéricos, locales de brujería, curandería, espiritismo, etc.) ya que así se autodenominaron algunos.

² Se entiende como la energía vital, el estado vibracional en el cual cada persona debe permanecer durante su vida para que de esta forma pueda estar en equilibrio con lo que le rodea. Otros significados aluden a la energía positiva de las cosas, también conocido como buena suerte.

El anclaje de los santeros y la práctica de la religión en el pueblo, provocó cierto recelo en algunos “esoteristas” y miembros activos quienes los consideraban “invasores”, refiriéndose a la popularización que la religión había logrado en poco tiempo. Éstos por su parte, preparaban algunas “estrategias” para afrontar el “debilitamiento” de sus ideologías religiosas, tales como la apropiación de ciertas deidades características de la santería - entre las más representativas figuraban Yemayá, Ochún y Changó – la construcción de “dioses” locales hibridizados en los Orichas (como El Chango macho de Catemaco que según éstos, solamente se encuentra el primer viernes de marzo en el Cerro de Mono Blanco), algunos elementos como la “manteca de corajo”, la “cascarilla”, formas de realizar rituales (con los característicos “gorros” que utilizan los santeros y babalawos, además de ciertas oraciones aludidas a las “siete potencias”, a la “santa muerte” a quien equiparan con Yemayá y a los “espíritus africanos”) y sorprendentemente, la forma de auto denominarse, pues ya no sólo se consideraban brujos, curanderos y espiritistas, sino también santeros.

Durante los tres meses que permanecí en el pueblo, observé que la comunidad que recurría con los santeros era cada vez mayor y, entre estos, resaltaban comerciantes de pequeños establecimientos del mercado principal de Catemaco, algunos espiritistas y “brujos” que llegaban a consultarse y realizarse “limpias”. El objetivo de las visitas con los santeros era diverso, algunos externaban problemas sentimentales, de salud y de brujería, imperando siempre los problemas económicos (bajas ventas en sus negocios). La diferencia respecto a la práctica de la santería en Catemaco a otros lugares, era precisamente la noción de “comunidad” característica de la religión, ya que los usuarios locales consideraban la santería como una “opción” más en el mercado religioso del pueblo, al no pretender reunirse para celebrara fechas específicas o iniciarse (tomar collares, mano de Orula, Guerreros, etc.), simplemente consultarse y hacerse “limpias”. Esto fue algo que me llamó la atención y lo conversé con los santeros, quienes me argumentaron – *“la santería aquí va iniciando con nosotros, tiene del año dos mil a la fecha, aquí están acostumbrados a otras cosas, no*

conocen de esto y creen que también es brujería, por eso sólo vienen cuando tienen problemas, ellos quieren todo barato, por lo mismo que no conocen”-³

El trabajo de campo en Catemaco concluyó a finales de mayo del 2007 y en ese mismo año me propuse visitar el mercado de Sonora en el Distrito Federal, con objetivos de hacer un balance de lo observado en el campo. Fue en esta etapa que noté las diferencias respecto a la práctica de santería en ambos contextos, mientras que en Catemaco los usuarios se acercaban con los santeros para realizarse lo que ellos consideraban “contra hechizos” y “limpias”, en el mercado de Sonora había quienes buscaban santeros para iniciarse, aunque admito que también persistía la búsqueda de éstos para la realización de trabajos “menores”, sin la intención de crear compromisos y lazos rituales. A principios del año 2008, realicé un viaje a Cuba, durante éste visité algunas provincias como Pinar del Río, Matanzas, Santiago, entre otras, el objetivo fue presenciar de cerca algunos rituales de santería. Me di cuenta que la estructura ritual variaba de acuerdo al lugar, por ejemplo, en La Habana (Guanabacoa, Regla, Marianao y otras zonas populares en la práctica de la religión), los ritos eran más apegados a lo Yoruba, mientras que en provincia persistían algunas influencias del vudú y el palo monte, incluso algunos Orichas eran equiparados con otras deidades del mismo santoral católico.

Otros contextos: la santería en Lima, Perú

Durante la estancia en Cuba, conocí a algunos santeros y babalawos quienes residían en Lima, Perú desde el 2005, mismos que argumentaron dedicarse a la práctica de la religión en dicho país. La afirmación de éstos cubanos me pareció interesante, pues esto aclaraba algunos supuestos referentes a la transnacionalización de la santería que ya tenía en base de algunas lecturas consultadas, específicamente la investigación que realizó Nahayeilli Juárez Huet en el 2007 sobre éste tema en el Distrito Federal. A la vez, otros autores como Lioba Rossbach De Olmos (2007), Grecy Pérez Amores (2010), Jesús Fernández Cano (2008), Stefania Capone (2004) y Kali Argyriadis (2005), por nombrar a algunos de los estudiosos del mismo fenómeno en Alemania, España, Estados Unidos y Cuba, han coincidido en caracterizar a la santería como

³ Entrevista realizada a Josefina Gómez, Catemaco, Veracruz, 26 de mayo de 2007.

transnacional, es decir, como una religión que ha dejado de pertenecer a un territorio específico, - en este caso a Cuba – para establecerse en diversos espacios del mundo. En base de las lecturas consultadas y la experiencia sobre éste tema en Catemaco, fue que me motivé a emprender la aventura en otros contextos, decidí postular a la maestría en Antropología Social en la Pontificia Universidad Católica del Perú con el objetivo de continuar investigando sobre éste tema y contribuir a mi formación como antropólogo. Durante el 2009, ya como estudiante de posgrado, intenté rastrear algunos antecedentes de la santería en Lima (casas templo, portales en internet, etc.) que me pudieran llevar a localizar algunos santeros para poder centrar mi estudio. De casualidad pude localizar a uno de los cubanos que había conocido en La Habana, aunque éste ya vivía en Bolivia y poco pudo aportar en tanto a redes de santeros en Lima.

Parte de los problemas para emprender la investigación en Lima se debió a la escasa bibliografía sobre este fenómeno religioso. Además, rastrear santeros en la ciudad se me hacía complicado en todos los sentidos ¿Dónde acudir para localizarlos? ¿Existirá un barrio de cubanos en Lima? el hecho de no existir antecedentes científicos sobre el tema, no conocer la ciudad y tener poco tiempo para la realización de la investigación, fueron algunos de los obstáculos que me preocuparon. Una ocasión visitando la Municipalidad de Miraflores, encontré algunos bares, restaurantes y discotecas que aludían a Cuba y a la santería específicamente, tales como “Cohíba Café Club”, “Tumbao”, “Aché pa’ti”, entre otros, los cuales me parecieron una buena fuente, tal vez allí podría localizar cubanos y estos me pudieran guiar con algunas casas templo en la ciudad. La vida nocturna y el colectivo recurrente en estos bares me sorprendió, pues la mayoría eran cubanos y además, portaban atributos de la santería, collares, pulseras, etc., incluso algunos limeños también lucían estas parafernalias. Lo poco que pude lograr fue la dirección de algunos santeros cubanos que residían en la Municipalidad de San Borja. Admito que el “internet” también fue una fuente importante en la localización de casas templo en la ciudad, pues fue a través de este medio que encontré la página web denominada “Perú Yoruba”, en la cual resaltaban imágenes de rituales, nombres de los santeros-babalawos y direcciones electrónicas, postales y del domicilio específicamente.

Antes de visitar a los santeros construí una guía de entrevista basada en algunas interrogantes como ¿A partir de cuándo se establece y se posiciona la santería en el mercado religioso de Lima? ¿Por qué emigrar a Perú y no a otro país? ¿Por qué Lima y no otra ciudad del Perú? Esta fue mi primera temporada de campo en la cual entrevisté a santeros, babalawos, espiritistas y practicantes limeños de diversas casas templo en Lima.

La primer casa templo que visité fue la conocida como “Ilé Ifá Omí”, ubicada en el Distrito de Lince. Cuando toqué la puerta del departamento no tenía idea que iniciaba un largo e incitante trabajo de campo, me recibió Midiala, la santera, me cuestionó sobre los objetivos de la visita, le comenté mis intenciones de realizar el trabajo de campo para mi tesis; noté que su mirada siempre iba a mi mano izquierda y mi cuello, no entendía el mensaje, después asumí que buscaba atributos relacionados con la santería, tales como collares y pulseras, también conocidos como élekes e idé del santo tutelar, es decir, del ángel de la guarda. Ese día también conocí al líder de la casa templo, un babalawo de origen cubano.

Durante la semana siguiente visitando la casa, presencié algunos rituales de santería, que en jerga popular cubana, le llaman “plante”; dichos rituales eran elaborados para dos personas, un peruano de descendencia asiática y un norteamericano de padres peruanos. Me llamó la atención cómo estas personas habían viajado desde Estados Unidos para iniciarse en Lima, ¿Qué motivó a estas personas viajar a Lima, acaso no existen casas templo en sus lugares de origen? ¿Existirán lazos de amistad entre los neófitos y el mentor? ¿Cómo poder explicar estos sucesos? En la semana siguiente, presencié el ritual de mano de Orula y entrega de guerreros de una mujer menor a los 25 años, también edad aproximada de los norteamericanos. A pocos días, se sometieron a los mismos rituales la madre y la hermana de la única mujer que había visto realizar dichos rituales en Lima, así como estas personas, otros más de diferentes edades se sometían a dichos rituales iniciando siempre por la consulta oracular previa.

Durante las ceremonias, logré presenciar cómo se hace uno de los rituales básicos, como es el de “darle coco a Elegguá”, para que hablé, para que decida, se supone que antes de cualquier ritual de entrega o coronación o hasta de limpieza, hay

que hablar con Elegguá, se le da coco, se parte y se corta en cuatro pedazos y se redondean dichos pedazos con la uña o los dientes, representando dicho oráculo. Acto seguido, se reza en lengua Yoruba, nagó o Lucumí y se le pide a Elegguá que hable mediante los cuatro pedazos de coco, también conocido como “oráculo del coco” o del “obí”, se tiran los pedazos y según caigan estos, es lo que la deidad responde.

Observé que cuando caían los cuatro pedazos de coco mostrando la parte blanca hacia arriba se le dice “alafia”, y significa que todo está bien o como dicen los Babalawos, “la persona viene o trae iré”⁴ es decir, que Elegguá concede permiso de realizar el resto de rituales. Cuando caen dos partes blancas y dos partes oscuras se dice “eyeife” y es un “sí”, algunos Babalawos opinan que cuando cae de esta forma es un “sí” muy seguro, pues representa un equilibrio y es un buen augurio. Sin embargo cuando tres partes caen mostrando su parte blanca hacia arriba y una negra hacia abajo, quiere decir “etawa” y es algo polémico, porque según los Babalawos, el santo está indeciso, hay que volver a tirar los cocos cuantas veces sean necesarias para saber la “verdad”, la respuesta correcta como ellos dicen. Cuando tres pedazos de coco caen mostrando su parte negra hacia arriba y una blanca hacia abajo, quiere decir “okana” y es un “no”. Finalmente, cuando caen los cuatro pedazos mostrando su parte negra hacia arriba, quiere decir “okana yeku” y significa un “no” rotundo, además es señal de que una entidad fallecida desea alguna ofrenda, esta “letra” también auguria para el consultante peligro de muerte o como dicen los Babalawos, “la muerte le está rondando”.

Observar dichos rituales de santería fue enriquecedor para mi trabajo, además las conversaciones “informales” entre los santeros, babalawos y otros miembros de la casa templo, me ayudaron a discernir eventos importantes en los procesos rituales de los neófitos. Por otro lado, visitar dicha casa templo fue relevante, ya que los comentarios de mis informantes me ayudaron a tener un panorama un tanto general sobre el establecimiento de dicha religión en la ciudad, pues según argumentaron, la práctica es relativamente nueva, aunque tiene antecedentes que apuntan a más de treinta años con los primeros cubanos migrantes que llegaron en 1980, conocidos también como “marielitos”, haciendo referencia a la migración de cubanos por el Puerto

⁴ Buena suerte.

del Mariel en La Habana. Otras oleadas de cubanos a Lima se originaron a mediados de los años noventa, amigos y familiares de los primeros anclajes a quienes invitaron a través de “Cartas de Invitación” y otros medios, lo cual sólo funcionó durante unos cuantos años, debido a las políticas de migración que implementó el gobierno peruano, aumentando los requisitos para obtener residencias.

En esos años también se establecieron algunos cubanos quienes habían arribado al país por diferentes motivos: competencias deportivas, congresos y campañas médicas, por el ámbito de la música, etc. radicando en la ciudad de manera ilegal, esperando obtener la residencia a través de diversos canales: “exilio político”, “contraer matrimonio con peruanos” o recibir visa de trabajo. A partir del año 2000, la migración cubana aumentó, esta vez no entraban directamente por el Perú, sino lo hacían por Ecuador, país que no les pedía visa para su arribo, el objetivo era “cruzar” la frontera y reunirse con amigos y familiares en Lima. En adelante, las migraciones de cubanos fueron más constantes debido a los “comentarios” de otros cubanos quienes los invitaban visitar Lima para dedicarse a la santería, ante esto, la migración de santeros, espiritistas y babalawos se hizo presente. Incluso es en esta etapa en la cual se establecen babalawos cubanos quienes manifiestan otras ideas respecto a la religión, tal es el caso de la polémica organización religiosa denominada “Ilé Tún Tún”.⁵

Después del primer acercamiento con mis informantes clave, resultaron algunos comentarios interesantes respecto a las intenciones de algunos santeros cubanos recientemente radicados en Lima por invitar a amigos y familiares a integrarse a las variadas casas templo en la ciudad, además – en las palabras de éstos, para fundar la Asociación Yoruba de Perú entre cubanos con “conocimiento”-. Esto me llevó a reflexionar ¿Por qué fundar la Asociación Yoruba de Perú cuando la religión aún se encuentra en proceso de legitimación? ¿Aproximadamente cuántas casas templo existen en la ciudad? Este supuesto “auge” de la religión surgió de forma concreta a partir del 2005, aunque desde los años noventa ya existían peruanos que tenían “santo

⁵ Movimiento religioso que pretende descotolizar las prácticas rituales de la santería y convertirlas en lo que se conoce como prácticas de retorno. Un ejemplo de ellos es la Yoruba Religion que se practica en Estados Unidos y que tiene como base teológica, las prácticas “puras” nigerianas. En Cuba es liderado por Franck Ogbeché babalawo reconocido con el estatus de Aragba, es decir, rey absoluto del lugar donde reside. En Perú reside un babalawo cubano “ahijado” de Franck Ogbeché, quien practica la santería a la forma nigeriana.

coronado” en casas templo de Cuba, otros lo hicieron en Estados Unidos, Italia, Colombia o Chile, durante sus estancias como trabajadores en dichos países. Por otro lado, la diáspora cubana residente en Lima (los migrantes de 1980) inició con la formación de algunas casas templo integradas mayormente por santeras y espiritistas, quienes hacían consultas con “caracoles”, popularizando la santería de manera notable entre los limeños. La práctica no trascendió debido a la ausencia de elementos tales como “manteca de corajo”, “cascarilla”, algunas “hierbas”, “animales” etc., y también por la falta de santeros con jerarquías (obá, babalawos, espiritistas, etc.) fue precisamente hasta el 2005 cuando emigran babalawos y santeros (obá) quienes a la vez, podían viajar a Cuba para la comercialización de dichos elementos, los cuales también fungían como “mentores” de algunos limeños interesados en la religión. Según los comentarios de algunos santeros cubanos, la intención de formar la Asociación Yoruba de Perú fue con el objetivo de obtener beneficios respecto a la introducción de elementos esotéricos al país, además de organizar una tarifa respecto a los costos de los rituales y específicamente, para reconocer oficialmente a la santería como religión y, evitar categorías como “culto”, “secta”, “brujería”, etc., esto ha sido contemplado entre líderes cubanos de las diversas casas templo en la ciudad.

Queda claro que en la primera parte de mi investigación me interecé por los procesos migratorios, como parte de una estrategia para entender la producción transnacional de la santería en Lima. Sin embargo, había algo más que me seguía interesando: las motivaciones que llevaban a las personas a iniciarse en la santería, resaltando principalmente problemas sentimentales, económicos, jurídicos, laborales y sobrenaturales. Pero ¿Qué tipo de personas recurren a ésta práctica y cuáles son sus objetivos específicos? ¿Cuáles son las lógicas rituales de la santería practicada en Lima? ¿Cómo han apropiado la santería los limeños? En esta segunda temporada de campo acudí con practicantes limeños miembros de diversas casas templo en la ciudad, quienes compartieron sus puntos de vista, argumentos y anécdotas en torno a sus experiencias en la santería. Fue entonces que pude entender cómo a partir de la formación de casas templo (integradas principalmente por dos babalawos, una santera y un obá), los usuarios limeños se han ido incrementando por diversos motivos, algunos básicos como los antes citados, otros de índole teológica, es decir, interesados

en iniciarse y profesar la religión a partir de la formación de sus propias familias rituales. Estas familias (al menos en Lima) se construyen a partir de la interacción ritual, es decir, del “lazo-compromiso” que une a los usuarios (ahijados) con sus iniciadores (padrinos). Proceso que inicia a partir de la difusión que se le da a la santería en medios de comunicación, pero también de manera notable a través de “boca en boca”, incursionando personas que han sido invitadas por otros quienes ya han tendido experiencias en dicha religión. Además se vinculan con otras familias pertenecientes a otras casas templo en Lima, La Habana, México y Caracas a través de las “redes religiosas” que construyen sus “padrinos” en sus trayectorias por dichos países.

Por otro lado, es importante señalar la “movilidad religiosa” (Garma, 2009), es decir, cómo hombres y mujeres limeños han dejado o no de practicar diversas ideologías religiosas para dedicarse por completo a la santería. En este sentido, ¿Cuáles son las motivaciones de conversión religiosa? ¿Cómo consideran a la santería después de su vinculación con ésta? Si bien es cierto que los primeros practicantes limeños (1980-1990) buscaban alternar ideologías, por ejemplo, seguir practicando su religión de origen y acudir a la santería como una forma de solucionar sus problemas. Los “supuestos” cambios⁶ en términos ideológicos respecto a usuarios afiliados a la santería, se hicieron notorios a partir de los primeros contactos con los santeros y babalawos cubanos (1990-2010), desde el momento en el que el colectivo recurrente apropió la religión como una forma de vida, motivados por las enseñanzas de sus “padrinos”⁷ y sus propias experiencias dentro de la religión. La posible “conversión” de algunos practicantes se puede observar de manera clara en sus procesos rituales, mientras que en años atrás sólo contemplaban las consultas y algunos trabajos de “limpieza corporal”, actualmente se han interesado por realizar rituales que los legitime como miembros activos de la comunidad a la que pertenecen, además que han

⁶ No existe una conversión religiosa total, al menos para el caso limeño, sino más bien adoptan otras posturas religiosas, las hacen parte de su cotidianidad sin desprenderse de las antiguas ideologías. Cabe señalar que la santería como religión sincrética apropia influencias de otras religiones como el catolicismo, el espiritismo, etc., esto también provoca que los nuevos usuarios no se sientan tan alejados de sus antiguas prácticas. De cualquier modo, la santería no prohíbe la práctica de otras religiones a la vez.

⁷ Se le considera “padrino” al santero o babalawo quien inicia en la práctica ritual a un neófito. En la comunidad de practicantes limeños dicho concepto es muy característico, debido a los lazos de amistad que se construyen entre practicantes y santeros-babalawos, aunque estos no hayan sido sus mentores y pertenezcan a otras casas templo.

apropiado comportamientos que aluden a los Orichas materializados en “trances”, “sueños” y otras sensibilidades corporales. Esto hace evidente la apropiación de la santería entre algunos limeños, a partir de la “transformación” de sus propias creencias avaladas por las experiencias del pasado.

De esta forma, es importante señalar que el contexto religioso limeño en su mayoría, obedece a ideologías judeocristianas (católicos, cristianos, presbiteranos, etc.), predominando símbolos católicos como El Señor de los Milagros, La Virgen de la Nube, San Martín de Porres, entre otros. En provincia se resaltan las prácticas católicas articuladas a la cosmovisión andina, dar de comer a la *Pachamama* (tierra), ofrecer sacrificios de animales al *Inti* (sol), a los *Apus* (cerros), entre otros. Dichas ideologías permanecen arraigadas en el colectivo peruano, para el caso de Lima, la religión predominante es la católica. En este sentido, la santería no ha experimentado el proceso de “estigmatización”,⁸ como ha sucedido en otros espacios (México, Estados Unidos, etc.), debido a que permanece inmersa dentro de pocos grupos de practicantes, en su mayoría migrantes cubanos, amigos y familiares de éstos, algunos limeños y extranjeros residentes. De todas formas, hay que considerar que dicha religión ha ido creciendo respecto a usuarios, principalmente de la capital, su desarrollo ha sido “sigiloso”, transmitido de “boca en boca” por sus miembros más recurrentes. Otras creencias religiosas resaltan en el ámbito limeño, tal es el caso de la “Iglesia Kyrios Zulu”, representada por su líder quien se hace conocer como descendiente directo de “Babá Olorum” y reconoce algunas de las deidades de la santería como parte de su panteón religioso, aún cuando “estigmatiza”, por así decirlo, la práctica de la santería, el candomblé, el vudú y otras de ancestro africano, tachándolas de “brujería”. Cabe señalar que dicha ideología religiosa en Lima no se entrecruza con la práctica de la santería de origen cubano aunque coincidan algunas de sus deidades.

Otro aspecto que llamó mi atención fue la comercialización de elementos de índole esotérico, como parte de la transnacionalización religiosa. Para explorar este

⁸ Dicho concepto se puede entender como una forma de “evidenciar” las prácticas de santería por diversos motivos: los sacrificios de animales, los rituales tribales, etc., para el caso de México, además de los antes mencionados, también se le ha juzgado como una “secta” diabólica y por si fuera poco, “narco satánica” (Juárez, 2007), por su posible vínculo con algunos grupos de la delincuencia, el caso más reciente es el de “Constanzo”, santero-palero cubanoamericano que se le adjudican más de 100 sacrificios humanos ocurridos en Matamoros, Tamaulipas, norte de México.

aspecto, en lo que fue mi tercera temporada de campo, recurrí a diversos informantes: santeros, babalawos, usuarios locales y vendedores de centros esotéricos, quienes hicieron énfasis en la ausencia de éstos productos. De igual forma, visité mercados, botánicas y otros posibles espacios de comercialización sin obtener antecedentes de la santería. Los productos (elementos) esotéricos utilizados para la práctica de la religión en Lima, aún no se comercializan como en otros contextos (La Habana, Miami, Distrito Federal, Caracas), en mercados y “tiendas”, sino más bien son proporcionados por los santeros y babalawos cubanos que viajan a Cuba con frecuencia. Cabe señalar que el consumo de éstos elementos también se puede observar a partir de etapas, pues mientras los primeros cubanos establecidos en Lima aproximadamente en los años 80’s “improvisaban” con elementos locales, es decir, incluían algunas hierbas, polvos, animales, entre otros, los nuevos residentes (cubanos) hacían notar la ausencia de éstos y la necesidad de obtenerlos para considerar una práctica “estilo Cuba”, es decir, legitimar la santería a la forma cubana.

Es a partir del año 2000 que se originan algunos viajes a Cuba por limeños acompañados de sus “padrinos” con objetivos de iniciarse en casas templo de La Habana, motivados por realizar sus procesos rituales en un “contexto experimentado” que los provee de imágenes, ritmos y tradiciones legitimados. Con el tiempo, otros interesados en recibir algunos fundamentos como “guerreros”, “mano de Orula”, etc., que no podían viajar a Cuba, encargan los elementos con sus “padrinos” o amigos y familiares que visitaban Cuba con frecuencia. De esta forma, los santeros y babalawos cubanos líderes de las variadas casas templo en la ciudad, notaron la necesidad de los locales por adquirir dichos elementos, incluso algunos básicos como la manteca de corajo, la cascarilla, entre otros que se utilizan para “atender” a las representaciones de los Orichas. Entre el 2005 y el 2010, etapa en la cual la santería logra consolidarse a través de los intereses de limeños por retomar los rituales religiosos, si bien la mayoría ya contaba con rituales básicos como guerreros, mano de Orula y Olókun, éstos se interesan por consolidar sus procesos religiosos, es decir, “coronar o hacer santo”, ritual que en la santería se le conoce como *Yoko Ocha*. Por lo tanto, existía la necesidad de espacios comercializadores de dichos elementos, venta de hierbas, “polvos”, animales y contrataciones de tamboreros (batá) para la realización de los

rituales. Ante dicha “ausencia”, algunos cubanos residentes han “improvisado” pequeñas botánicas en casas particulares, incluso las casas templo también han optado por consolidar la venta de elementos religiosos. Esto también ha originado la interacción entre miembros de diferentes casas templo, con el objetivo de obtener o intercambiar productos esotéricos.

La santería en Lima actualmente, puede considerarse como una religión transnacional “arraigada” de cierta forma entre algunos capitalinos, haciéndose evidente en las calles, restaurantes, discotecas y otros espacios de concurrencia social, en los cuales se pueden apreciar hombres y mujeres con atributos propios de la religión de los Orichas, tales como “collares”, “pulseras” (de mano de Orula, de santo coronado, de Ifá), vestidos de blanco, etc. De igual forma, dominando la “jerga” y disfrutando de la gastronomía y la música cubana que les recuerda las raíces de la santería en el consumo de los “amailá”, el “arroz con pollo”, el “ron” y, los variados ritmos de “salsa”, “reggaetón”, “cubaton” y otras versiones improvisadas que aluden a Cuba como el “territorio” de los Orichas.

Algunos conceptos clave para el estudio de la santería en Lima

El objetivo principal de la investigación fue localizar casas templo, babalawos, santeros y familias rituales en Lima, dependientes de “religiosos” cubanos quienes han sido prácticamente los que han introducido dichas creencias al país. Para explorar éste fenómeno religioso consideré importante analizar el establecimiento y desarrollo de la comunidad cubana en la ciudad, además de explorar las principales oleadas migratorias de cubanos a Lima. Del mismo modo, consideré relevante dividir la investigación en dos etapas, la primera que va de 1980 al 2000, con la llegada de los primeros cubanos a la ciudad y las primeras prácticas de santería entre algunos grupos de limeños, específicamente de colonias populares. La segunda, del 2005 al 2010, se caracteriza por el desarrollo notable de la santería entre algunos limeños de clase media/alta, a través de la difusión que se le hace a la religión en medios de comunicación y la institucionalización de casas templos, lo cual ha construido identidades religiosas entre locales a partir de la legitimación (apropiación) de las prácticas religiosas. Entre ambas etapas se resalta una “etapa medular”, que va del

2000 al 2005, con el anclaje de “religiosos” cubanos quienes forman las primeras casas templo en la ciudad, además que introducen los elementos para la práctica de la misma.

De esta forma, considero que es importante analizar el establecimiento de la santería en Lima como un “proceso transnacional religioso” (Juárez, 2007) a partir no sólo de las migraciones de cubanos al país, sino también de la producción artística-musical afrocubana la cual también ha ayudado a tener un referente de Cuba y sus tradiciones religiosas, proceso que permitió – por así decirlo - el anclaje de la religión en la ciudad. Además, es relevante considerar el desarrollo empresarial de los cubanos residentes dueños de bares, discotecas, restaurantes, escuelas de danza-música y otros espacios de difusión de la cultura cubana. Así mismo, el turismo de placer y no menos el religioso, se hace presente con las agencias de viaje las cuales ofertan “paquetes turísticos” a diversas ciudades de Cuba, con objetivos de vivenciar las tradiciones culturales entre las que destaca la santería. De igual forma, los medios de comunicación locales también se han interesado por resaltar parte de las tradiciones de Cuba en Lima, a partir de exposiciones, talleres y seminarios, en museos, universidades e incluso, en entrevistas que realizan dichos medios a santeros y babalawos cubanos quienes hacen lo propio.

En este sentido, es importante retomar el concepto de “transnacionalización” de acuerdo a los planteamientos de Hannerz (1996) en torno a la conexión cultural de símbolos que van más allá de espacios fijos, ya que “las personas y la cultura, ahora más que antes, se niegan a quedarse en un sitio sin moverse y las relaciones a larga distancia tienen un papel importante” (Hannerz, 1996:29). A la vez, estas ideologías, identidades y relaciones sociales que trascienden fronteras nacionales (Levitt, 2001) también han sido consideradas como micro-transnacionalismo (Smith y Guarnizo, 2001) reflejando con dicho concepto, las realidades de los migrantes y sus comunidades que cruzan las fronteras internacionales. Otro de los conceptos relevantes para el estudio de las religiones entre migrantes es el de “campos sociales transnacionales” (Portes, 1999; Levitt, 2001), en el cual se hace explícito la noción de “comunidad” entre los migrantes y, las formas de permanecer interconectados con éstas a partir de experiencias que recuerden el lugar de origen (fotos y videos de

música popular, rituales realizados tanto en Cuba como en Lima, elementos religiosos, etc.)

De esta forma podríamos cuestionarnos lo siguiente ¿Cómo diversos significados culturales pertenecientes a la santería se interconectan con otros en diversos espacios del mundo, a través de la difusión de los medios de comunicación y la movilidad física de personas? ¿Cómo entender la transnacionalización de la santería en Lima y la construcción de identidades que aluden a la cultura cubana? O dicho de otro modo ¿Cómo altera la globalización el contexto de producción de significados? ¿De qué manera influye en las identidades de las personas?

Es importante reconocer la transnacionalización como un concepto que no depende ni rebasa al de globalización, sino como una forma de entender y expresar los vínculos – en este caso culturales - entre lo “local” y lo “global” a partir de interconexiones, redes y flujos culturales. Por su parte, Juárez (2007) propone analizar la santería como una red transnacional, es decir, como un fenómeno que rebaza fronteras y que no depende de un espacio en general, sino de muchos donde la práctica es recurrente. De este modo, la producción de símbolos pertenecientes a la santería en Lima, se remiten a Cuba como espacio “precursor” de las prácticas y, además, lugar de origen de sus principales “mentores” quienes comparten sus experiencias y conocimientos “vividos” entre los limeños. Es a través de la movilidad, la circulación de ideas (experiencias, conocimiento, etc.), bienes económicos, culturales y políticos que se le considera a la santería como transnacional.

Metodología

Muchos investigadores tratan de buscar el método que les permita realizar investigaciones y obtener resultados, se cree que es un “instrumento” que se aplica al objeto y se obtiene su correspondiente representación científica, pero en mi experiencia en esta tesis, cuando se realiza una investigación, el método lo marca el objeto de estudio, son como las “veredas” a seguir y los objetivos a alcanzar. Para dicha investigación, me propuse utilizar la metodología cualitativa (Guber, 1994, 2001; Clifford, 1983; Hamme y Atkinson, 1994; Rabinow, 1977; Reynoso, 1990; Saltalamacchia, 1964; Tonkin, 1987), en la cual incluí técnicas y herramientas como: la

entrevista en profundidad, la observación participante, observación directa, “campos virtuales”,⁹ el diario de campo, fichas de trabajo, investigación documental, biografías de informantes clave y estrategias visuales (fotografías y videos).

Las preguntas se elaboraron mediante una guía de entrevista estructurada en: 1) datos generales; 2) datos estandarizados; y 3) datos específicos. Seleccioné a los informantes a través de la técnica de bola de nieve, la cual consiste en contactar a una persona y que ésta dé referencia de otra y así sucesivamente. Dividí a los informantes en las siguientes categorías: Informantes clave: 1) babalawos-santeros (as), espiritistas; 2) creyentes, practicantes y visitantes de diversas casas templo en la ciudad; 3) cubanos residentes en Lima (considerando etapas migratorias); 4) comerciantes de centros esotéricos (mercados y establecimientos varios); 5) empresarios (dueños de bares, restaurantes y discotecas de estilo cubano). Informantes secundarios: 6) académicos; 7) Cronista de Lima; 8) funcionarios de la embajada de Cuba.

Las temporadas de trabajo de campo en Lima las dividí en tres estancias de dos meses cada una. La primera la inicié el 7 de agosto y culminé el 3 de octubre del 2009. Durante ésta pude contactar a mis primeros informantes (empresarios cubanos en Lima, migrantes cubanos de la primera oleada, cronista de Lima, trabajadores de la embajada de Cuba, santeros y babalawos de diversas casas templo), la intención fue realizar un sondeo de información respecto al primer objetivo. La segunda, la inicié el 7 de mayo y culminé el 2 de julio. En ésta dediqué mayor tiempo a la observación de rituales, además de entrevistar a santeros, babalawos, espiritistas cubanos (emigrantes recientes) y usuarios locales, correspondiente al segundo objetivo. La tercera, inicié el 3 de septiembre y culminé el 5 de noviembre de 2010. En dicha estancia, me dediqué a recorrer mercados y establecimientos en busca de elementos esotéricos relacionados a la santería, también entrevisté a santeros, babalawos y espiritistas cubanos recién llegados a Lima. Además, durante la segunda y tercera semana de enero de 2010, realicé una estancia en La Habana, Cuba con el objetivo de hacer un sondeo de

⁹ De acuerdo a lo complicado que me ha resultado contactar a diferentes informantes, decidí implementar una técnica metodológica la cual consistió en la construcción de una “comunidad virtual” valiéndome del “Facebook”, para rastrear a practicantes limeños y de otros países. Cabe destacar que dicha técnica además de contactarlos, me ayudó a mantener una comunicación grupal, es decir, miembros de diferentes lugares “conectados” a la vez.

información, logrando entrevistar a santeros, babalawos, tatas nganga, académicos, investigadores, músicos, artistas, entre otros. Durante la tercera y cuarta semana de febrero, realicé una estancia en la Ciudad de México para entrevistar a algunos practicantes mexicanos de santería miembros de casas templo en Lima.

Esta tesis se encuentra estructurada en cuatro capítulos. El primero, hace énfasis en el marco teórico-metodológico. El segundo, describe la estructura religiosa de la santería: a) deidades, b) jerarquías, c) oráculos, d) ritos, etc., mencionando, de forma general, la composición de la religión a partir de las influencias del palo monte y el espiritismo. El tercer capítulo, refiere a los primeros indicios de la santería en Lima con la llegada de los migrantes cubanos en el año 1980. Las etapas migratorias definen el desarrollo de la santería en la ciudad a partir de la difusión de prácticas “diferentes” y el interés de algunos limeños por introducirse en la religión. Otras vías como la música y la vida nocturna (bares, discotecas, restaurantes), también contribuyeron en la difusión no sólo de la religión, sino también de la cultura afrocubana, popularizando las tradiciones particulares de ésta, la santería una de ellas. El cuarto capítulo, alude a la formación de comunidades y familias transnacionales de practicantes locales y extranjeros. Hace énfasis en el turismo religioso que se vive en Lima en la actualidad. Además, describe los viajes de cubanos y limeños a Cuba con objetivos de adquirir elementos religiosos.

CAPÍTULO 1

Marco teórico

Los primeros estudios sobre religiones afroamericanas fueron realizados particularmente en países de “ascendencia” africana tales como Brasil (Bastide, 1957; 1958), Haití (Metraux, 1953; Peltron, 1975), Cuba, entre otros, a partir de la postura “sincrética”, es decir, del análisis en torno a las “transformaciones” de las tradiciones religiosas en América. Imperaron conceptos importantes para esa época, tales como el de “aculturación” (Herskovits, 1930), mismo que retomó Aguirre Beltrán para explorar el caso mexicano, específicamente la Costa Chica de Guerrero. Otro de los conceptos relevantes fue el de “transculturación” (Ortiz, 1940) acuñado por Fernando Ortiz para describir las influencias culturales de los africanos en Cuba. La metáfora de Ortiz sobre el “ajjaco criollo”¹⁰ describe muy bien dicha propuesta. Cabe resaltar que aunque existen diversas prácticas denominadas de “ancestro” africano en América, algunas se han popularizado y han formado parte de la identidad cultural del país en el que se establecieron, por ejemplo, el candomblé de Brasil con sus variantes (umbanda, etc.), el vudú en Haití y su expansión en República Dominicana a través del “gaga”, el Shangó cult de Trinidad y sus variantes en Tobago, la santería y el palo monte en Cuba, resaltando mayormente las tradiciones religiosas de origen Yoruba, ya que dicho país “recibió una muestra étnicamente más diversa de cautivos africanos que ningún otro país en las Américas” (Matory, 2001: 169).

Las investigaciones etnográficas realizadas sobre la santería en Cuba, han sido muy fructíferas, ya que algunos intelectuales como Lydia Cabrera (1940; 1954; 1974),

¹⁰ “Cuba es un ajjaco. La imagen del ajjaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta, esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos. Cazuela singular la de nuestra tierra, como la de nuestro ajjaco, que ha de ser de barro y muy abierta. Luego, fuego de llama ardiente, y fuego de ascua y lento, para dividir en dos la cocedura. Y ahí van las sustancias de los más diversos géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xaoxao del casabe. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron, con sus calabazas y nabos, las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Con los blancos de Europa llegaron los negros de África y éstos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos, con sus misteriosas especies de Oriente. Con todo ello se ha hecho nuestro ajjaco. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe. Con esto deducimos que la forma de cocinar el Ajjaco nos la enseñaron los negros esclavos con su técnica cocinera” (1940: 27)

Rómulo Lachatañaré (1936; 1942), Miguel Barnet (1995; 1997), entre otros, se propusieron explorar el imaginario religioso afrocubano a partir de mitos y leyendas de origen Yoruba, “contados por viejos adeptos”, es decir, historias contadas por antiguos santeros (as) y babalawos a quienes se les atribuye haber sentado las bases en torno a las llamadas “ramas religiosas” de las que proceden las prácticas de santería en la actualidad. Cabe mencionar que no sólo los etnógrafos cubanos expresaron su interés en el tema, sino también “la generación afrocubanista de artistas (tales como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, y Wilfredo Lam)... – la Regla de Ocha llegó a ser la más estudiada, la más célebre, y de hecho el paradigma entre las prácticas religiosas afrocubanas” (Matory, 2001:169). Los estudios contemporáneos sobre este tema en Cuba se han abordado desde diferentes perspectivas teóricas, resaltando los estudios de Lázara Menéndez (2008), Ana Perera (2008), Jesús Guanche (2010), Nelson Aboy (2008), entre otros.

Hace aproximadamente una década, algunos intelectuales – principalmente europeos - se han interesado en estudiar los impactos de éstas religiones en otros espacios del mundo, entre los que resaltan: Stefania Capone (1999; 2000, 2004; 2005) quien ha estudiado la influencia del candomblé brasileño y la santería de origen cubano en países como Francia y Estados Unidos. Las propuestas conceptuales que hace Capone han sido relevantes para los estudios sobre la relocalización de las prácticas religiosas y la construcción étnica,¹¹ política e identitaria de las mismas, específicamente la santería de Cuba y sus “ramificaciones” en otros espacios del mundo.¹²

Otra investigadora de éste fenómeno religioso ha sido Kali Argyriadis (1999; 2001), interesada en analizar las prácticas de santería en Cuba, México y Francia. La autora hace énfasis en la difusión que han tenido las “religiones afrocaribeñas” en espacios como Estados Unidos, México y Europa debido a la transnacionalización de ideas, objetos y relaciones entre cubanos migrantes que se establecen en los diversos

¹¹ Véase para mayor detalle: Capone (2008).

¹² Cabe señalar que la santería en Cuba se ha construido a través de procesos políticos, religiosos y culturales desarrollados a partir de la influencia de los variados grupos africanos. En otros espacios como Estados Unidos por ejemplo, la influencia religiosa de la santería rebasó fronteras y fue aprovechada por los líderes de los movimientos de nacionalismo negro, personajes como Walter King, entre otros, quienes se iniciaron “como santeros en Matanzas...al final fundó el templo Yoruba en Harlem en 1960 y...el reino de Oyotunji en la aldea rural de Sheldon, Carolina del Sur” (Matory, 2001:172)

espacios. También se ha interesado en analizar el turismo religioso en Cuba, fenómeno reconocido por algunos intelectuales como “santurismo”,¹³ este a su vez, se ha originado a partir de las visitas que hacen extranjeros a Cuba con objetivos de iniciarse en casas templo cubanas, dentro de las más populares se encuentran en barrios habaneros como Guanabacoa y Regla, otras en Matanzas y Santiago. Los extranjeros que deciden iniciarse en Cuba, se ven motivados por la popularización de la santería en su país de origen, además por la legitimación ritual, es decir, el estatus que se adquiere al afiliarse en casas templo cubanas. Estos usuarios casi siempre son influenciados por sus mentores en los países de residencia. Greycy Pérez (2010), menciona la influencia de la santería en Canarias y la forma en la cual las prácticas religiosas se convierten en prácticas turísticas desde el momento en el que se convierten en la atracción “ajena” del lugar. En este sentido, la santería como “culto ancestral pasa a ser parte de la identidad de un pueblo que la resignifica y la difunde de mano de aquellos que entran y salen de la isla de Cuba” (Pérez, 2010:168).

Lioba Rossbach (2007), por su parte, ha estudiado la práctica de santería en algunas ciudades de Alemania, argumentando su llegada a partir de la migración de cubanos entre estos, estudiantes y trabajadores de empresas estatales cubanas quienes recibirían capacitaciones por empresas nacionales, algunos se establecieron en el país y poco después de su arribo en el año 1978, la santería empezó a difundirse principalmente entre la comunidad cubana, después “la religión se difundió más ampliamente a raíz de la reunificación de Alemania del 1989/1990 apoyándose, además de los cubanos residentes en Alemania, en los turistas y las parejas de matrimonios binacionales” (Rossbach, 2007:4).

Los estudios sobre la santería fuera de Cuba, han proliferado recientemente, y han sido intelectuales que en el mayor de los casos, pertenecen al espacio donde se han desenvuelto estas prácticas religiosas. En lo que concierne a Estados Unidos, Nancy Burke (2002), ha estudiado a los “transmigrantes cubanos y las prácticas transnacionales de la santería en Albuquerque” (Juárez, 2007:31). La autora reconoce

¹³ En una entrevista realizada por Kali Argyriadis al estudioso cubano Rogelio Martínez Furé el 11 de noviembre de 2003, éste calificó al turismo religioso en Cuba como “santurismo”, debido al auge de los espacios exóticos con los que cuenta la isla y el interés de extranjeros por presenciar e iniciarse en la santería e Ifá. Ver para mayor detalle: Argyriadis (2005).

que a diferencia de otras ciudades en Estados Unidos, en Albuquerque son pocos los cubanos que se establecen, incluso no forman comunidades en “barrios” o asentamientos urbanos, característico de los cubanos que emigran a ciudades como Miami, New York, etc. Si no más bien, el establecimiento de estos es por temporadas, por tal razón, no se relacionan con otros migrantes que residen en la ciudad. Caso contrario, en Florida (Fernández, 2008) y específicamente en barrios de Miami como “Little Havana”, “Hialeah”, entre otros, la concentración de cubanos en comunidades es significativamente numérica, incluso las mismas comunidades se desplazan a otros espacios del estado de Florida y de la Unión Americana, teniendo como referencia sus “barrios” de origen.

Para el caso de México, Juárez (2007) ha estudiado “La presencia de la santería cubana” (2008:281) a través del establecimiento de cubanos en la Ciudad de México, resaltando tres etapas históricas. La primera inicia “en los años cuarenta y cincuenta (con) las industrias culturales de la música y el cine” (Ibíd.: 282), teniendo como referencia los primeros anclajes de cubanos en el país. La segunda, inicia a partir de 1959 con “las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos...En los años ochenta, tanto sus practicantes como aquellos que recurrían a consultar a los santeros iban en aumento...a finales de esta misma década el escándalo de los llamados narco satánicos de Matamoros hace de la santería noticia nacional” (Ibíd.). La tercera, se enmarca en los años noventa a partir de la “divulgación y visibilidad particularmente manifiesta y mucho más amplia de la santería en la capital y sus zonas conurbadas y también, aunque en menor medida, en otros estados del país” (Ibíd.) Tanto en Veracruz¹⁴ como en Guadalajara¹⁵ (Esparza: 2002) y otras ciudades de México, la santería se ha establecido fácilmente a partir de la formación de comunidades de cubanos migrantes, la difusión de la religión en medios de comunicación y la comercialización de elementos propios de la santería en mercados y tienditas populares.

¹⁴ Para el caso de Catemaco. Ver para mayor detalle Saldívar (2010).

¹⁵ Para el caso de Guadalajara, una de las casas templo más representativas es la institución cultural conocida como Centro Cultural Afro cubano de Occidente A.C, cuya característica es el estar ubicado en “una colonia de clase media alta y la mayor parte de los asistentes son profesionistas y estudiantes universitarios; todos se caracterizan por ir bien vestidos y muchos llegan en sus propio auto” (Esparza, 2002:139)

En lo que respecta a la práctica de santería en Chile, (Pinto, 2005), específicamente en la ciudad de Santiago, las relaciones entre cubanos se han gestado a partir de puntos de encuentro, es decir, de lugares públicos tales como discotecas, restaurantes, teléfonos públicos, etc., en los cuales se construyen redes que terminan en la formación de comunidades. Según la autora, la santería en Chile es recientemente nueva, practicada por cubanos y unos cuantos extranjeros y nacionales que residen en la “Estación Central Santiago Centro...Me cuentan que tienen bastantes *ahijados* chilenos y también otros sudamericanos, junto obviamente a los cubanos” (2005: 70-72). Es importante notar la forma en la cual se construyen comunidades y lazos rituales entre los miembros de las diversas casas de santo establecidas en la ciudad, además de la legitimación de la práctica a partir de los propios procesos religiosos e identitarios que provoca la santería para algunos locales y la re-afirmación de la misma para los cubanos migrantes.

Se pueden seguir enumerando estudios y estudiosos de la santería desde diversas perspectivas realizados en múltiples partes del globo, pero ¿Qué sucede con las prácticas en Cuba? ¿De qué forma se construyen las relaciones sociales en términos de familia ritual y comunidad entre religiosos cubanos y usuarios extranjeros? Gobin (2008) se ha interesado en estudiar los rituales de iniciación en Cuba para extranjeros, tanto de santería como de Ifá. La autora menciona que “Hoy afluyen a Cuba numerosos extranjeros candidatos a la iniciación...de México, Venezuela y algunos de ellos de Colombia, pero también de ciertos países europeos como España, Italia y en menor cuantía Suiza, Alemania y Francia...la mayor parte escoge La Ciudad de La Habana” (Ibíd.: 257) El objetivo de las iniciaciones varía, la mayor parte se inicia por problemas de salud, también imperan otros como problemas económicos, sentimentales, etc., incluso las iniciaciones por jerarquía se han hecho populares, es decir, usuarios de santeros y babalawos cubanos que residen fuera de Cuba, son llevados por sus “padrinos” a iniciarse en Cuba, ya que “El hecho de iniciar a extranjeros incrementa primero el capital simbólico del iniciador...los extranjeros son casi uniformemente percibidos como personas que gozan de una buena situación material y de cierta solvencia monetaria” (Ibíd.:262). Para los extranjeros también es relevante iniciarse en Cuba, ya que legitima su proceso ritual, el hecho de haber estado

“allí”, en el “terruño” de los Orichas, hace que en su momento goce de cierta popularidad y estatus.

Ahora bien ¿Cuáles han sido las principales motivaciones de los intelectuales por estudiar a la santería en otros contextos? ¿Quién estudia a quién? Mientras los cubanos han pasado años estudiando la cultura del entorno y, actualmente, los movimientos religiosos afrocubanos fuera del país; estudiosos de diversas nacionalidades se han propuesto estudiar la dinámica religiosa de la santería en Cuba y la construcción de lo que reconozco como “matrices multidireccionales”, es decir, la formación de comunidades religiosas en sus países de origen y su vinculación con las diversas casas templo en Cuba. El interés de estudiar religiones afroamericanas y su impacto en otros contextos, ha sido una propuesta relevante ya que éstas religiones consideradas de la sobre modernidad (Augé, 1992) se pueden analizar desde diversas aristas para su comprensión. Considero que la popularización que la santería ha tenido en diversos países del mundo, ha sido una de las motivaciones principales para su análisis. En esta investigación me propongo analizar el aspecto transnacional¹⁶ de las prácticas religiosas de la santería en Lima, Perú.

Como punto de partida en este apartado, mencionaré algunos elementos generales relacionados a la formación de comunidades de cubanos migrantes y la construcción de símbolos religiosos santeros en Lima. La práctica de santería se ha originado a partir de las migraciones de cubanos al país, destacando dos etapas migratorias (de 1980 al 2000 y del 2001 al 2010). Durante dichas etapas, se han legitimado diversas “formas” rituales, lenguajes y comportamientos que aluden a la santería, producción de significados que se representan como una forma de territorializar el entorno. Además, se han institucionalizado “casas” que fungen como “templos”, espacios de interacción social en los que conviven mayormente cubanos, limeños y de otras nacionalidades. El desarrollo de la santería en la ciudad se hace evidente a través de procesos de consumo cultural, es decir, de la apropiación de identidades ajenas al espacio en el que se desenvuelven. Dichos procesos se observan de manera clara en las intenciones de algunos limeños por iniciarse en la santería y, formar sus propias familias rituales. Las conexiones entre casas templo son muy

¹⁶ procesos migratorios, formación de comunidades, interacción con los lugares de origen, etc.

recurrentes, se construyen a partir de las interacciones entre “mentores” (santeros y babalawos cubanos) con otros quienes no propiamente residen en Lima sino en países como Cuba, México, Venezuela, Argentina, etc. Cabe señalar que en la actualidad, en Lima se encuentra concentrado un número significativo de santeros y babalawos cubanos dedicados a la santería, con casas templos legitimadas y usuarios locales y extranjeros. Además, la ubicación del país ha sido importante para la dinámica de la religión, pues religiosos cubanos se han establecido en otros países como Bolivia, Ecuador y Chile, dependientes de las casas templo en Lima.

Transnacionalización: un concepto en disputa

En la actualidad, diversas disciplinas (sociología, antropología, economía, etc.) se han interesado en estudiar los fenómenos globales actuales a partir de múltiples “etiquetas” conceptuales: tiempos “individualistas” (Berger, 2002), de “riesgo” (Beck, 1992; 1999), “líquidos” (Bauman, 1991; 2003), “híbridos” (García Canclini, 1989; 1999), etc. Pero ¿cómo entender la “transnacionalización” y su vinculación con lo religioso? ¿Existirá una disputa conceptual entre transnacionalización y globalización? para Ulf Hannerz “la globalización es una cuestión de interconexiones crecientes a larga distancia, al menos a través de las fronteras nacionales y preferentemente entre continentes” (1996: 34). Si la globalización alude a un mundo “interconectado”, en el cual las relaciones se chocan e interfieren sin “distancias” geográficas, entonces podríamos considerar la existencia de sociedades de relaciones mutuas que emergen del pasado y se instalan en el presente a través de mitos, leyendas y tradiciones culturales. En este sentido, “no es un fenómeno enteramente nuevo; avanza y retrocede, se presenta de muchas formas, es fragmentaria y notablemente desigual” (Ibíd, 1996: 35). García Canclini reconoce que el fenómeno de la globalización, no es nuevo, sino que ha existido desde décadas, “camuflajeado” a partir de metáforas para su comprensión, pues “sociedad amébrica” (Kenichi Ohmae), “aldea global” (McLuhan), “tercera ola” (Alvin Toffler). (1999:49) etc., han sido sólo algunas formas de concebir dicho fenómeno.

La transnacionalización versus globalización, no es una puesta en escena de dos conceptos diferentes, sino dos conceptos que dependen uno del otro para su complementariedad. Hannerz propone utilizar el concepto “transnacional” ya que “es

más humilde y a menudo más adecuado para fenómenos que puedan tener una escala y distribución variables, incluso cuando tienen como característica común el que no ocurran dentro de un estado” (1996:20). Esta idea de lo global como mundo conectado desde diversas directrices, no es tan diferente del pasado, pues sin embargo las sociedades y no menos las culturas siempre han tratado de permanecer en constante interacción a partir de “encuentros”, “intercambios” y relaciones sociales realizadas a través de lo que Hannerz reconoce como “ecúmene¹⁷ global”. Dicho concepto a modo de metáfora, propone entender al mundo conectado “a través de interacciones, intercambios y desarrollos derivados, que afectan no poco a la organización de la cultura” (ibíd., 1996:22). Entonces ¿cómo entender estos procesos? ¿Cómo se representa la cultura en la era global y cuáles son sus significados recurrentes?

McGrew menciona que “En la actualidad, las mercancías, el capital, las personas, el conocimiento, las imágenes, la delincuencia, los contaminantes, las drogas, las modas y las creencias cruzan fácilmente las fronteras territoriales. Las redes transnacionales, así como los movimientos y relaciones sociales, se extienden a casi todas las esferas” (1992:67), entendido como una intensificación de “conexiones complejas” que unen las costumbres y las experiencias en el mundo moderno de las relaciones globales (ibíd.). Tomlinson por su parte, da un ejemplo interesante en el cual manifiesta las representaciones culturales en la era global a través de la gastronomía, pues cada vez más aparecen “platos” exóticos en diversos espacios del mundo, “las pastas y las pizzas...tacos mexicanos, curries tailandesas, ciabattas y polentas italianas, gravadlax sueco, etc.” (2001:143), o “Kung fu en Kafanchan y fatwa en Manhattan” (Hannerz, 1996:17), la cultura global se representa como el “vehículo de la cultura popular. Empresas de todo tipo (Adidas, Mc Donald’s, Disney, MTV) propagan esta cultura. (Berger y Huntington, 2002:19).

Según Michael, la globalización en Taiwan se ha hecho evidente a través de intercambios culturales simbólicos y principalmente entre economías con países

¹⁷ Oikoumene, según los griegos, es entendido como el mundo habitado “se extendía desde Gibraltar hacia India y China” (1996:21). El autor retoma dicho concepto a partir de las ideas de Alfred Kroeber, quien durante una conferencia realizada en el año 1945, mencionó la utilidad del concepto antes citado. Además propone utilizarlo en contraparte del concepto “aldea global” propuesto por Marshall McLuhan en 1964, el cual aludía no sólo a la interconexión global sino también a la “solidaridad”, “proximidad” y “reciprocidad” en las relaciones sociales, lo que para el autor parece algo “engañoso”. Ver para mayor detalle, Hannerz, 1996: 17-22.

desarrollados, construyendo lógicas culturales que ayudan a interconectarse con otros países dentro del “Mc Mundo”¹⁸. En este sentido, “la cultura popular global se basa fundamentalmente en los medios de comunicación y es gestionada por los productores de publicidad, televisión, cine, música pop y otras ramas de la industria de comunicación de masas” (2002:72). Estos medios de difusión cultural masiva (cadenas televisivas transnacionales)¹⁹ están participando cada vez más en la construcción de un mundo interconectado, de esta forma el uso del internet y la televisión por cable están formando la “tribu internauta” (Ibíd.:72) a través de la difusión de productos como “Coca-Cola, McDonald’s, Disney, Levi’s, Calvin Klein, Nike, la CNN, EMI, Toyota, Microsoft, Starbuckcs y Marlboro (construyendo) un gusto, una moda, un idioma, unas ideas, unos sueños y unos juicios de valor globalizados” (Ibíd.:73). El aspecto religioso también se ha globalizado a partir de la incursión de ideologías religiosas como “New Age, Osho, Krishna-murti y Meditación Trascendental (India); Nichiren Shoshu, Soka Gakkai y Aum Shinrikyo (Japón); la Suma Chin Hai (Vietnam), y los raelianos (Francia)...la Iglesia de la Cienciología e ISKCON” (Ibíd.:81).

Para el caso japonés, Aoki (2002) reconoce que la globalización se ha manifestado desde diversas perspectivas, en la gastronomía por ejemplo, la incursión de cadenas transnacionales como Mc Donald, el KFC²⁰ y la *fast-foodización* a través de su estrategia al estilo americano “Barato, rápido y sabroso” (Ibíd.:88), y la implementación de modelos (hábitos alimenticios²¹) que aluden a la cultura de Estados Unidos, como es el comer hamburguesas con las manos y en algunos casos de pie o

¹⁸ “Entendido como la estandarización a nivel mundial de ciertas pautas de consumo y estilos de vida en el ámbito económico” (Ozbudun y Fuat, 2002:342). Ver para mayor detalle: Barber (1995).

¹⁹ Barker (2003), sostiene que la industria televisiva en el mundo ha sido acaparada por el mercado estadounidense, cada vez más cadenas televisivas aparecen en el mercado, referenciando la cultura americana y sus “utensilios”, convirtiéndose en el mayor exportador de programas de televisión. A su vez, las películas filmadas en diversas partes del mundo por empresas americanas como Columbia Pictures, MGM, Lions Gates, Universal Pictures, entre otras, la mayoría de estas respaldadas por Hollywood. De esta forma, “Estados Unidos puede presumir de al menos el setenta y cinco por ciento de las exportaciones mundiales de programas televisivos” (Hoskins y otros, 1995, citado por Barker, 2003:98)

²⁰ Kentucky Fried Chiken

²¹ “Se dieron cuenta de que su introducción significaba establecer una nueva cultura culinaria basada en la carne y el pan dentro de una cultura ya existente basada en el arroz y el pescado” (Aoki, 2002:90) El autor reconoce que aún cuando los japoneses ya estaban familiarizados con la carne y el pan, aunque no al estilo hamburguesa, el hecho de dejar de utilizar utensilios básicos tradicionales como palillos por ejemplo y comer con las manos, de pie e incluso en la calle, significaba la importación de una cultura occidental, exótica, diferente.

en comedores compartidos, se ha convertido en una lógica cultural, una moda en cierto aspecto al estilo occidental. Lo religioso en Japón también se encuentra en debate a partir de la aparición de grupos religiosos trasplantados de países como la India, Vietnam, China, etc., destacando las ideologías New Age, Krishna-murti, Suma Ching Hai, entre otras.

Srinivas (2002) por su parte, señala que la globalización cultural en la India se ha manifestado a partir de un movimiento bidireccional, es decir, desde la India como exportadora de “paquetes” culturales, tal es el caso de las religiones consideradas como “New Age” (meditación, yoga, masajes corporales, técnicas ayurvédicas, entre otras). Así como también la producción bibliográfica, textos como los de Deepak Chopra, Sai Baba,²² entre otros, han dado la vuelta al mundo “pregonando” filosofías locales en espacios globales. La gastronomía y no menos la estética de la moda también se han occidentalizado, marcas de ropa como Calvin Klein, Victoria Secret, entre otras, figuran en las pasarelas nacionales. El mismo autor menciona que en la India, la globalización se manifiesta a través del consumo cultural de lo desconocido y ajeno culturalmente, aunque admite que aún hay un consenso entre local/global, es decir, moda y tradición. Así como los casos antes mencionados, en la India los medios de comunicación también han propiciado la interconexión cultural global, una forma de occidentalizar la cultura a partir de “anuncios gigantes de Coca Cola, de la MTV, de Hyundai, de ordenadores PC con procesadores Intel y de café Sunrise...la forma más visible de la globalización es la cultura del consumo ostentoso promovido por los medios de comunicación internacionales” (2002:114).

Al respecto, García Canclini en su libro *La globalización imaginada* plantea un marco histórico relevante en el cual ubica los periodos de: 1) internacionalización, 2) transnacionalización y 3) globalización, basados en las producciones económicas mundiales. Según el autor, la internacionalización “se inicia con las navegaciones transoceánicas, la apertura comercial de las sociedades europeas hacia el Lejano Oriente y América Latina”, la transnacionalización la ubica como producto de la primera, es decir como “un proceso que se va formando a través de la

²² El caso de Sai Baba es importante resaltar, pues es similar a lo que sucede con la santería cubana, cada vez más personas se insertan a este tipo de prácticas, legitimándolas y convirtiéndolas en tradiciones globales. Para mayor detalle sobre Sai Baba, ver Hawkins (1999).

internacionalización de la economía y la cultura...en este segundo movimiento las interconexiones llevan la marca de las naciones originarias”, la globalización por su parte “se fue preparando en estos dos procesos previos a través de una intensificación de dependencias recíprocas...ocurre entonces una interacción más compleja e interdependiente entre focos dispersos de producción, circulación y consumo” (1999:45-46). En este sentido, “los valores y significados ligados al lugar siguen siendo importantes, las personas se involucran cada vez más en redes que se extienden mucho más allá de sus emplazamientos físicos...Así podemos comer indio, vestir italiano, ver americano y escuchar africano” (Barker, 2003: 17-72).

El mismo autor en su libro “Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad”, inicia con un planteamiento, que en lo personal, me ha parecido sumamente relevante para analizar el caso de la santería en Lima. Argumenta que “la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en lo que lo tradicional y lo moderno se mezclan” (Ibíd.:14), además menciona que en América Latina “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar” (Ibíd.:14). Si repensamos el caso de América versus Europa desde la noción de cultura, nos damos cuenta que existe una reciprocidad cultural, mientras que los europeos proponen diversas ideologías en la moda, la estética etc., los americanos exportan exotismo, localismo y tradicionalismo, un ejemplo de ello es el “auge” que han tenido las religiones afroamericanas en Europa, en especial la santería cubana, vista como una producción y apropiación de símbolos religiosos locales. Ahora bien, repensemos el caso americano, ¿Cómo se construyen las relaciones culturales entre países?

Una estrategia conceptual para explorar las dinámicas culturales y sus interrelaciones en el continente, puede ser a través de la utilización del concepto “transnacionalización”. El caso de la gastronomía sigue siendo una referencia, pues actualmente la gastronomía peruana y no menos la mexicana y otras cocinas americanas, han sido referentes, además que se han popularizado en las ciudades capitales del continente, cada vez más se encuentran restaurantes peruanos, argentinos y mexicanos en diversas ciudades de Estados Unidos y América. Otro caso que ha venido llamando la atención es la música, discotecas, salsotecas, mambotecas

y de otros géneros resaltan las avenidas de las principales ciudades y centros turísticos del continente, con objetivos de acercarse a la cultura nacional de cada país a través de la propia difusión. Así como lo antes mencionado, el caso de las religiones consideradas como “New Age”, también han hecho su aparición en diversos espacios del globo, especialmente en el continente y su referente: Estados Unidos, aunque en menor medida, otros países también gozan de la geo-culturalidad. En México por ejemplo, cada vez más se re-afirma la santería y el palo monte cubanos, el candomble brasileño, el culto a María Lionza con sus variantes Orixas, el vudú haitiano y sus vertientes, el espiritismo en todas sus modalidades y nacionalidades (cubano, mexicano, venezolano, brasileño, etc.), aunado a las prácticas locales como El Niño Fidencio, La Santa Muerte, entre otros. Se pueden notar las influencias crecientes de estas ideologías en las prácticas locales (brujería, curandería, espiritismo, etc.) a partir de la construcción de imaginarios religiosos, el caso de Catemaco en Veracruz, la Petaca en Nuevo León, entre otros. Pero ¿Cómo se entrecruzan las ideologías? ¿Qué similitudes pueden tener la santería cubana, el culto a María Lionza venezolano, el culto a la Santa Muerte mexicano y el pago a la Pachamama andino?

La transnacionalización se puede entender a partir de la desterritorialización versus territorialización, es decir, del cruce de la cultura entre fronteras inimaginadas, desplazamientos de personas a diversos espacios del globo, re-configurando cada vez más las tradiciones locales e insertándolas en marcos globales intensificados. García Canclini argumenta que para entrar y salir de la modernidad hay dos procesos, la primera a partir de “la pérdida de la relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas” (1990:288). Ahora bien, “los procesos migratorios y las poblaciones expuestas a estos cambios apunta a comprender tanto los movimientos de capitales, bienes y comunicaciones como la confrontación entre estilos de vida y representaciones diferentes” (Ibíd.:13), de esta forma “Los procesos globales –y las imágenes que los representan- se vienen constituyendo por la circulación...de *personas* que se trasladan entre países y culturas...con frecuencia idas y vueltas, manteniendo vínculos asiduos entre sociedades de origen y de itinerancia” (Ibíd.:63) así “la identidad se define y redefine,

una y otra vez, en interacción con otras sociedades” (Ibíd.:85). Las comunidades transnacionales entonces, se encuentran por lo regular en diversos “hábitats de significado” (Bauman: 1992; Hannerz: 1996) como parte de la re-configuración de la cultura global a partir del cruce y entrecruce de diversos significados locales (mitos, leyendas y tradiciones identitarias).

Cabe señalar, que no sólo los productos, las “marcas”, los medios de comunicación, etc., inter-conectan al “mundo”, sino también otros fenómenos como la migración, desplazamientos de personas a diversos lugares del “globo” con múltiples objetivos. De esta forma, la transnacionalización se representa a partir de la circulación de ideas, objetos materiales, tradiciones y otros elementos exportados a través de las comunidades que se establecen en diversos lugares “influidos por sus continuos lazos con su país de origen, o con las redes sociales que se extienden más allá de las fronteras nacionales” (Glick-Schiller y Levitt, 2004:61). Cuando se escucha el concepto “migración”, rápidamente se piensa en algún lugar en específico, desde la perspectiva internacional, Estados Unidos ocupa un lugar importante en el epicentro de los movimientos físicos de las personas, aunque también se consideran otros casos como la migración de peruanos a Chile, de bolivianos y paraguayos a Argentina y Brasil, de mexicanos, cubanos y puertorriqueños – por nombrar algunos - a los Estados Unidos, entre otros. Pero ¿Acaso se ha pensado o estudiado en términos científicos, la migración de cubanos a Perú y sus escalas recurrentes?, en lo personal, no he encontrado estudios recientes que contesten la pregunta.

Otras de las interrogantes sería ¿Cómo se representa la cultura de origen (local) en el lugar donde se establecen los migrantes? Considerando que los movimientos físicos se originan en tiempos y espacios diversos, aún cuando el destino es el mismo. Para el caso de los cubanos en Perú, los movimientos migratorios – como ya se ha mencionado en la introducción – se han desarrollado a partir del año 1980, con la entrada de aproximadamente 1, 800 cubanos procedentes de la embajada de Perú en La Habana. Otras oleadas migratorias se distinguieron a partir de los años 90’s, con la incursión de la música cubana, las campañas de medicina y los deportes desarrollados durante años en el país, algunos de éstos decidieron establecerse en Lima. Dicha etapa es importante, ya que marca un momento significativo en la migración de

cubanos a Lima, pues los ya establecidos invitaban amigos y familiares a radicar en la ciudad. Además de la oleada de los 90's, los primeros anclajes también hicieron lo propio y, las comunidades de cubanos en Lima se hicieron notables a partir de las tradiciones culturales, es decir, de la música en restaurantes, bares y discotecas (pub) de cubanos, además de billares, escuelas de música-danza, y las casas religiosas en la cual pueden reunirse para practicar el culto a los Orichas.

Un ejemplo interesante para matizar las migraciones de cubanos a Perú, se puede notar en las relaciones migratorias de peruanos a Chile. Stefoni (2004) menciona cómo durante la década de los 90's la formación de comunidades de peruanos en el centro de Santiago, se originó a partir de un número reducido de éstos quienes “lograban reunirse al costado de la Catedral o en algún restaurante chileno, a compartir información y experiencias vividas en Santiago y recordar con cierta nostalgia a todo lo que había quedado en Perú” (2004:2). La misma autora argumenta que después de un tiempo, las comunidades formaron sus propios espacios a partir de la construcción de bares, discotecas y restaurantes al estilo peruano, servicio de envío de encomienda (Ibíd.), etc., transformando parte de la imagen de la ciudad y convertirlo en lo que se conoce como “Lima chica” (Luque, 2003)

En este mismo sentido, Duany hace referencia a la migración de puertorriqueños a Estados Unidos. El autor menciona que el país se ha convertido en “una nación en vaivén: un país cuyos bordes son cruzados incesantemente por migrantes que van y vienen...Al mismo tiempo, Puerto Rico ha recibido a cientos de miles de inmigrantes...de retorno y sus descendientes, así como ciudadanos de otros países, sobre todo la República Dominicana y Cuba” (2001:57). La metáfora que propone el autor como “nación en vaivén”, explicita no solamente los desplazamientos de locales al exterior, ni de otros lugares al interior, sino la forma en la cual se re-construyen ciertos símbolos culturales, a partir de las interacciones sociales, procesos que se hacen visibles en la identidad nacional. Uno de los ejemplos latentes es la consideración de los mismos puertorriqueños en Estados Unidos - sobre todo la diáspora establecida en New York – como *newyorican*, migrantes circulares que siguen perteneciendo a una nación en específico pero que han adoptado otras identidades relacionadas al lugar donde residen. Esta representación de *puertorriqueñidad* se hace

evidente “en las escuelas de Brooklyn, los festivales folklóricos del Parque Central, el Desfile Puertorriqueño a lo largo de la Quinta Avenida de Nueva York y las exhibiciones etnográficas en el venerable museo del Smithsonian Washington, D.C” (2001:62-63).

Steigenga, Palma y Girón, destacan cómo el transnacionalismo para la comunidad de guatemaltecos que radican en Júpiter, Florida, se representa a través de “Los grupos sociales, las identidades, las creencias, los rituales, las prácticas y las relaciones de poder en las comunidades de origen y las de destino” (2008:2), proceso por el cual “los migrantes están insertos en redes que se extienden a lo largo de múltiples estados y que las identidades, así como la producción cultural de los migrantes, reflejan sus múltiples localidades” (Glick-Schiller y Levitt, 2004:64). En este sentido, los autores plantean cómo la comunidad maya de Guatemala en Júpiter, Florida, no sólo ha territorializado el lugar, sino también ha re-construido parte de la cultura local a través de la producción de símbolos religiosos, gastronómicos, lingüísticos, etc., insertando las prácticas locales en contextos un tanto diversificados. En este caso “los mayas en Júpiter...abarcan elementos físicos, culturales, ideológicos, familiares, religiosos, nacionales y locales que se combinan para crear un sentido de pertenencia e identidad en un ambiente confuso...la celebración de la fiesta, la organización de torneos de fútbol...la presencia de la marimba en eventos comunitarios, etc.” (Ibíd.:2008:7).

Se podrían argumentar una docena de casos recurrentes en el continente, lo importante aquí es notar cómo la transnacionalización es un concepto que ayuda a explorar – a diferencia de la globalización – los vínculos internacionales entre naciones, pueblos e individuos desde sus diversos aspectos culturales. Castro Neira, por su parte, menciona que lo transnacional “describe la manera en lo que lo local llega a ser global, y cómo todas las partes del globo están ahora más interrelacionadas por los mercados económicos, la información, la diseminación y homogenización cultural...las migraciones de un país a otro no hacen sino revelar...las comunidades transnacionales” (Castro, 2005:183). El transnacionalismo entonces, es un proceso por el cual se constituyen las comunidades transnacionales (Ibíd.) de lo local a lo global.

¿Cómo considerar a los espacios donde se desarrollan las prácticas culturales de origen? Glick-Schiller, Basch y Szanton, además de aportar el concepto

“transnacionalismo”,²³ abordan un concepto relevante, “campos sociales”²⁴ definido “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” (Glick-Schiller y Levitt, 2008:66). Las autoras argumentan que en los estudios de migración, el concepto de campos sociales transnacionales es importante para explorar las relaciones sociales “que vinculan a los que se trasladan y a los que se quedan” (Ibíd.: 67), además, dicho concepto es útil para entender los elementos religiosos del transnacionalismo entre comunidades de inmigrantes, ya que estos siempre permanecen activos tanto en sus lugares de origen como en los de residencia. De esta forma, el espacio físico es de vital importancia para los que se establecen en lugares culturales “diferentes”, ya que los pueblos desterritorializados buscaran siempre encontrar similitudes con su lugar de origen.

Las conexiones transnacionales entre las comunidades de cubanos en Perú, se representan de diversas formas, a través del contacto con los lugares de origen (de forma física o comunicacional: teléfono, correo electrónico, envío de cartas, etc.) envío de remesas, etc., una manera muy característica es a partir de las prácticas religiosas. Los santeros y babalawos no sólo envían recursos económicos a sus familiares que residen en Cuba, sino también permanecen en contacto con amigos y familiares practicantes, casi siempre religiosos mayores a quienes piden consejos o envían a sus usuarios a realizarse rituales. Durante las ceremonias rituales, los religiosos cubanos prefieren utilizar elementos provenientes de Cuba (manteca de corajo, cascarilla, ropa de gala ritual, polvos, hierbas, etc.). Además, en las puestas en escena de las festividades de santería, se utilizan vinos, cervezas, habanos y comidas cubanas, se filman los eventos, mismos que son enviados a sus familiares a Cuba, para el recuerdo, el contacto y la construcción de estatus, pues se re-afirma la jerarquía entre religiosos al iniciar a extranjeros. Sin embargo, para los que se encuentran en la isla, el envío de videos, fotos, y elementos pertenecientes al lugar de residencia de amigos y familiares,

²³ Cabe señalar que “Los orígenes de esta perspectiva suelen situarse en el trabajo que publicaron Nina Glick-Schiller y sus colegas en 1992, quienes habían estado investigando a migrantes centroamericanos en Nueva York...las investigadoras pusieron el acento en los aspectos culturales, en la manera en que los migrantes, lejos de asimilarse invariablemente a la sociedad huésped, mantenían relaciones económicas, políticas y sociales con sus lugares de origen” (Castro, 2005:181)

²⁴ Retomado de la postura de Bourdieu, entendido como la vinculación de redes en una estructura particular a partir de la interacción social entre dos espacios.

re-afirma las identidades²⁵ y el sentido de pertenencia,²⁶ pues mantiene los vínculos sociales y ahuyenta la ausencia sentimental. Entonces la práctica de santería entre cubanos residentes en Perú, se convierten en prácticas que re-afirman la identidad, al momento de recordar, activar y re-vivir el pasado en el presente.

Hannerz menciona que las conexiones transnacionales son los procesos de interconectividad global, comunidades de personas que no pertenecen a los lugares donde residen, mismos que interactúan con otros miembros de culturas cada vez más difusas. Así, tanto los movimientos físicos de personas como la mercantilización de símbolos culturales globales y el creciente flujo de las tecnologías que ayudan en la integración colectiva, son precisamente las formas en las cuales se construyen culturas transnacionales, para las cuales “El Tercer Mundo está en el Primero y el Primero en el Tercero; el Norte está en el Sur y el Sur está en el Norte; el centro está en la periferia y la periferia en el centro” (1996: 29). Estos “hábitats de significado” que se construyen de acuerdo a la movilidad de las comunidades transnacionales, se encuentran íntimamente relacionados con los sentidos del lugar en el cual se establecen los grupos re-colocados, mismos que casi siempre pretenden mantener intactas las tradiciones locales tanto en sus lugares de origen como en los de residencia. La metáfora del oso *Sarimner*²⁷ que propone Hannerz es relevante para comprender este fenómeno. Las comunidades (y también las familias) transnacionales entonces, “son precisamente esos pequeños talleres...en los cuales hay una negociación de significados, valores y formas simbólicas...esto incluye tanto las culturas del lugar anterior como las del nuevo” (Ibíd.:161).

Por otro lado, la intervención de los medios de comunicación (internet, radio, televisión, periódico, etc.) se ha vuelto una modalidad de interconexión transnacional desde el momento en el que se refuerzan las identidades de los migrantes en los países receptores. Guarnizo señala en su artículo “El estado y la migración global

²⁵ Para Moctezuma, la identidad “aparece como una construcción histórica que tiene por referente simbólico el territorio de una nación...no se trata de una identidad sobre el territorio, sino sobre las relaciones culturales que sus miembros construyen subjetivamente en torno a él” (2008:98)

²⁶ “Es la manera en la que se toma conciencia de formar parte de un determinado grupo social, lo cual permite establecer una distancia respecto de “otro” u “otros” (Moctezuma, 2008:98).

²⁷ Refiere a “un animal de la mitología vikinga, el suculento oso *Sarimner*, un oso que los héroes guerreros podían comer cada noche, con el único fin de volver a encontrarlo vivo y sano al día siguiente para volver a matarlo” (Ibíd.:1996:50)

colombiana”, que la “formación transnacional es evidenciada por las densas relaciones sociales, culturales, políticas y económicas que los que viven afuera mantienen con sus familiares y comunidades del país” (2006:82) ya que los que están fuera del país son vistos como “parte de la imaginaria comunidad nacional” (Ibíd.82) En este sentido, algunas cadenas de radio y televisión transmiten la misma programación que en los países de origen con el objetivo de “sintonizarlos en sus hogares, lejos del terruño” (Ibíd:82). García Canclini por su parte, también hace mención a la “radio”, como estrategia de integración entre los migrantes bolivianos residentes en Argentina, ya que “además de transmitir melodías y noticias que generan nostalgia, propone ritos para encuentros imaginarios: “nuestra música”, - a tomarse las manos, compadres. A cerrar los ojos y pensar que estamos en nuestra tierra” (2004:102).

Ahora bien, esta idea de que la cultura globalizada se ha hibridizado, proviene de manera directa del concepto desterritorialización, debido a las dinámicas culturales crecientes, interacciones entre personas y países, entre diversas cosmovisiones, tradiciones y localismos que hacen que las culturas “originarias” pierdan su valor semántico, para integrarse en marcos que comparten lógicas interrelacionadas. Tomlinson por su parte, argumenta que “el creciente tráfico entre culturas que origina la globalización indica que la desaparición del vínculo entre cultura y lugar viene acompañado por un entrelazamiento de estas prácticas culturales desarraigadas, que producen nuevas y complejas formas híbridas de cultura” (1999: 167). El mismo autor retoma a Rosaldo, quien reconoce que la hibridez “puede entenderse como la condición en curso de todas las culturas humanas, que no contiene zonas de pureza debido a que pasan por procesos continuos de transculturación” (Rosaldo, 1995, citado por Tomlinson, 1999:169). En este sentido, la cultura “global” se representa de diversas formas, siempre relacionadas al espacio donde se desarrollan las prácticas. Tomlinson menciona que la “conectividad compleja” es una cuestión de conexiones a larga distancia a través de las prácticas y experiencias culturales transnacionales, entendidas como culturas globales (Ibíd.:83).

Transnacionalización de símbolos religiosos

A finales de la década de los setenta, la producción de ideologías religiosas proliferaron en el mundo, sistemas de representaciones que no sólo se basan en el dogma religioso, sino que “cargan” con un cúmulo de características típicas de sus lugares de origen, procesos tradicionales identitarios que se enmarcaron en escalas globales a partir del “avance tecnológico” de los medios de comunicación masiva, los desplazamientos de grupos de un lugar a otro y, las transformaciones económicas globales. Estos sistemas religiosos se han hecho presentes a partir de la escenificación de sus prácticas, es decir, la puesta en escena de cosmovisiones trascendentales “en los que la gente puede buscar y reencontrar el sentido de su vida (sectas y prácticas en torno a creencias: ocultismos, brujería, profecías, esoterismo, astrología, parasicología)”. (De la Mora, 2002: 33). Estas formas de experimentar lo *religioso* han venido rompiendo los paradigmas ancestrales²⁸ propuestos por el catolicísimo al menos para el caso de América. Ahora hay cada vez más personas que practican religiones diferentes, “cada individuo va conformando su propio menú religioso, tomando ingredientes de distintas tradiciones religiosas” (De la Torre, 2002: 66). En este sentido, la misma autora reconoce que, en la actualidad, la producción religiosa se hace presente en los hábitos cotidianos de las personas, muchas veces influenciados por los medios de comunicación (radio, televisión, internet), la flexibilidad de obtener bibliografía diversa en temas, lo que no sucedía hace veinte años atrás, ahora diferentes filosofías arriban los escenarios mundiales, orientaciones como “el budismo, la esotería, la magia, el yoga y un sinfín de saberes orientales que se ofrecen para sobrevivir en un mundo cada vez más orientado a imitar el modelo del *American Way of Life*” (Ibíd.:67).

La aparición del New Age²⁹ sitúa a este tipo de sistemas religiosos en espacios “urbanos”, desapareciendo cada vez más la noción del “curandero, espiritista o santero”

²⁸ Me refiero a la representación de la iconografía judeocristiana, el declive de símbolos, mitos y ritos propios de la religión, mismos que ahora son ejecutados como parte de nuevas tendencias religiosas o, como otras formas de religiosidad.

²⁹ Según De la Torre, “es un movimiento de religiosidad netamente urbano que inicia en los sectores de clase media y alta, este cada vez permea más las prácticas populares del catolicísimo y los rituales indígenas se han convertido en un lugar de confluencia para la elaboración de nuevos sincretismos que vinculan las tradiciones prehispánicas, con los cultos tradicionales católicos y elementos simbólicos

alejado en la periferia o en las zonas rurales. Esta característica de “esoteristas urbanos”, se encuentra ligada con las nociones de desterritorialización, pues han sido en su mayoría, los migrantes internacionales quienes han popularizado estas religiones, a partir de su arribo a los lugares de residencia, como es el caso de las religiones transnacionales como la santería cubana, el budismo, entre otras.; algo que me ha llamado la atención respecto a esta “ola” de representaciones religiosas, al menos en el contexto limeño, es la Iglesia Kyrios Zulú, una especie de catolicísimo africano basado en el culto a los Voduns, Orishas y las imágenes católicas. Otra característica de estas ideologías religiosas es sin duda, la mercantilización de sus prácticas, a través del consumo de objetos portadores de conocimiento³⁰ (bibliografía, estatuas, imágenes, lociones, elementos, etc.) y del “derecho de pago” para los representantes oficiantes por sus servicios. A la vez, la aparición de múltiples “imágenes” religiosas se hacen presentes como parte de la diversidad del consumo, pues cada vez más, estatuas de Kundalini, Santa Muerte, Ochún, Buda, María Lionza, Babacuame, entre otras, se convierten en la estructura religiosa global a través de los procesos de identidad que se gestan durante los anclajes entre personas, países y lugares.

Estos “nuevos movimientos religiosos” sostiene Teisenhoffer (2008), se han originado fuera de las religiones históricas clásicas, teniendo como principal característica, su heterogeneidad, compuestas por elementos pertenecientes a diversas tradiciones culturales y lógicas geográficas.

“El New Age engloba en efecto distintas prácticas tales como el yoga, el tai-chi-chuan, la terapia de vidas anteriores, la terapia dancística, la terapia floral, la psicoterapia transpersonal, el paganismo europeo, el feng shui, la acupuntura, las danzas sufíes, los sistemas de alimentación natural, los sweat lodges, el chamanismo de los indios norteamericanos, la comunicación con los ángeles, etc. (Ibíd.:45)

tomados de las tradiciones orientales” (2002: 67) Teisenhoffer por su parte, argumenta que “Desde una perspectiva histórica, el new age se origina en el movimiento espiritualista estadounidense del siglo XIX, cuyas dos fuentes más antiguas fueron el *new thought* y la teosofía. Ambos se interesaban en el poder que el espíritu puede ejercer sobre el cuerpo, más en términos de curación espiritual o psíquica” (Ibíd.:2008:57)

³⁰ Ver Appadurai (1986).

Ahora bien, ¿Por qué considerar a la santería cubana como New Age? En primer punto, por ser una religión compuesta por diversas ideologías religiosas: a) el culto a los Orishas de origen nigeriano, b) la incorporación del espiritismo kardeciano francés y c) la valoración de las deidades judeocristianas de procedencia romana. En segundo, por ser considerada como una práctica alternativa en relación con las religiones históricas. Tercero, por ser un movimiento religioso que se ha instalado fuera de sus fronteras tradicionales y ha modificado (re-acomodado), por así decirlo, sus bases filosóficas de acuerdo al lugar en el que se establece. ¿Cuáles son las características más representativas de la santería cubana en Lima? 1) Podría afirmar que es su base (formación) teológica: a la forma cubana, a partir de la “atención” a los Orichas y los Eggún, la dependencia de un espacio de reunión conocido como casa de santo o casa templo, la utilización de tres oráculos populares, la consideración jerárquica iniciando por el babalawo, el obá y los santeros y, las familias rituales compuestas por ahijados y padrinos, caracterizados como miembros de una iglesia que los reconoce como tal. ¿Cuáles han sido las adaptaciones (de-formaciones) que ha hecho la santería cubana en Lima? 1) El espacio geográfico: iniciando por la ausencia de la flora y fauna endémica de Cuba y la utilidad de esta para los rituales. La territorialización del lugar a partir de la aseveración de los “otros” respecto a la práctica de rituales “diferentes” como las ofrendas de animales (sacrificio), los lugares para depositar las ofrendas (montes, montañas, ríos, playas, esquinas, etc.). 2) La incorporación de elementos andinos: el culto a los espíritus incas a través de ofrendas desde la lógica de la santería y la utilización de hierbas y animales endémicos del Perú.

Unas de las preguntas que me hice al inicio de ésta investigación fueron ¿Qué relación habrá entre la las deidades de la santería (Orichas) y las propias de los afroperuanos? ¿Si en Cuba los cultos ancestrales tuvieron procesos históricos de gestación religiosa, en Perú, qué sucedió con los mitos, ritos y deidades de origen Yoruba? Hasta hace poco tiempo eran dos preguntas que no se dejaban contestar. La Iglesia Kyrios Zulu³¹ ubicada en Lima me brindó algunos datos interesantes sobre mis cuestionamientos. Este movimiento religioso tiene como base el catolicismo ortodoxo y

³¹ Agradezco a Maud Delevaux, por brindarme su ayuda facilitándome datos etnográficos en torno a este fenómeno religioso.

las influencias religiosas africanas. Considera a los Voduns y Orishas como fuentes inagotables de “ashé”, deidades que se relacionan con los humanos e interactúan con los “dioses supremos”. Se ha considerado una práctica local un tanto nula en el país, se basa en la historia de los movimientos coloniales de esclavos africanos, resaltando a *Babacuame* como su principal figura: icono y deidad. Hijo de una princesa Yoruba y un Inca que lideró movimientos de libertad en la configuración del Perú. Lo relevante para esta investigación es el aspecto religioso de la Iglesia Kyrios Zulú y su relación con las deidades de la santería a través del culto Orisha-Vodún. Para el caso de Estados Unidos, Capone (2008), menciona que este culto se relaciona con los movimientos de retorno, “Este referente simbólico africano constituye también una constante en la mayoría de los movimientos ligados al nacionalismo negro, que defendieron la “vuelta a África”, una vuelta real o simbólica, como la única solución delante de la política de discriminación y de segregación racial norteamericana” (Ibíd.:2008:131). Pareciera que para el caso peruano, este movimiento apenas inicia, pues aún se están legitimando las identidades afroperuanas respecto a la concentración de usuarios en dicha institución.

La idea central es que la santería cubana en Lima no se entrecruza con la Iglesia Kyrios Zulú, incluso no existen relaciones ya que los miembros (usuarios³² peruanos y extranjeros) de las variadas casas templo, junto a los religiosos cubanos, siguen practicando la santería a la forma cubana, realizando ritos, siguiendo mitos y oralidades tradicionales cubanas consideradas como las fuentes principales proveedoras de conocimiento religioso. Mi argumento clave para considerar la producción de la santería cubana en Lima como un fenómeno transnacional originado a partir de las migraciones de cubanos en los años 80’s, ha sido, por un lado, la comparación con otros movimientos religiosos, como el antes citado, por otro, los antecedentes en torno a las migraciones de cubanos al país y su establecimiento en el Distrito de Villa el Salvador en la congregación de Pachacamac, popularizado como el “barrio de los cubanos”, en el cual, se originaron las “primeras consultas con

³² Por usuarios me refiero a quienes dependen de los santeros y babalawos, estos pueden ser peruanos o extranjeros.

caracoles”, las ofrendas a los Orichas y la entrega de algunos fundamentos de santería por religiosos cubanos.

Ahora bien, revisemos algunas particularidades referente a mi caso de estudio, ¿Por qué el enfoque transnacional podría ayudar a entender el establecimiento de la santería cubana en Lima? En primer punto, porque sostengo la idea de que la migración de cubanos al Perú fue clave para la producción de rituales santeros en Lima. Segundo, las prácticas fueron arraigándose entre la comunidad limeña a partir de la difusión de las mismas, ofertadas como alternativas dentro del mercado religioso capitalino. Tercero, las siguientes oleadas de cubanos a Lima re-afirmaron la noción religiosa de la santería a partir de la formación de comunidades, de familias rituales y la institucionalización de casas templo. Finalmente, los vínculos religiosos actuales, dejaron de ser locales para convertirse en globales, a través de la extensión de las familias rituales compuestas por miembros que pertenecen diversos países y, que en ocasiones, interactúan cara a cara o, de manera cotidiana a través del internet. Con base a esto podríamos calificar a la santería “como un fenómeno transnacional religioso ligado también a cuestiones culturales, políticas y económicas, que se extienden más allá de un Estado particular” (Juárez, 2007: 35).

Considerar a la santería como transnacional, no significa que no sea posible encontrar “culturas puras” o, que la santería aún con sus deformaciones de acuerdo al lugar donde se establece, haya dejado de ser una religión con una sólida base teológica producto de la desterritorialización, pues esta “...raramente se realiza 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 (Capone, 2004: 11, citado por Juárez, 2007: 40).

En México, por ejemplo, la práctica de santería es más antigua en comparación con el caso peruano, pues según Juárez, “los primeros antecedentes de la presencia de la santería en el país, podían situarse en los años cincuenta con la llegada de varios artistas cubanos (músicos, cantantes, actrices y bailarinas, rumberas sobre todo) algunos de los cuales incursionaron en el mundo cinematográfico” (2008: 3). La autora menciona que así como los cubanos se establecieron en territorio mexicano, otros

nacionales recurrían a Cuba con diversos motivos, resaltando las iniciaciones en la santería, aún cuando estos no pertenecían al ámbito artístico. De esta forma, se inicia con el “auge” de la santería en el país y hacen su aparición las primeras casas templo lideradas por cubanos, aunque “fue hasta la década de los setenta que se podía ubicar a las primeras generaciones de mexicanos que no se iniciaron en el extranjero...La santería en esta época se mantenía bastante oculta, el número de sus practicantes no era significativo y parecía ser una práctica que se concentraba en estratos medios y altos de la población” (Ibíd.: 4). La dinámica religiosa se concentró en unos cuantos, prácticamente en aquellos que podían visitar Cuba o, estaban en contacto con algunos religiosos cubanos residentes en el país, ya que “No fue sino hasta los años ochenta, que tanto sus practicantes, como aquellos que recurrían a consultar a los santeros, iban en aumento y sus estratos parecían diversificarse. (Ibíd.:4).

Juárez manifiesta que para la década de los noventa, la santería logra una presencia numérica en el país, a partir de la “divulgación” de la misma de boca en boca entre amigos y familiares que ya habían tenido contacto con santeros y babalawos tanto cubanos como mexicanos. La autora reconoce que para esta etapa, aún seguían existiendo lazos muy estrechos entre las casas templo mexicanas y las cubanas, debido a la consideración de los “templos” cubanos como epicentros de la religión, aunque también existía un número considerable de personas que habían optado por practicar los rituales al estilo “Nigeria”. “A partir de la década de los noventa, el Distrito Federal fue consolidándose paulatinamente como una opción preferente de iniciación de la santería para los mexicanos no sólo de dicha entidad, sino de todo el país. Actualmente parece concentrar el mayor número de santeros y babalawos a nivel nacional” (Ibíd.: 12).

De manera precisa, Juárez destaca tres etapas históricas en la producción de símbolos religiosos santeros en el Distrito Federal. “La primera de ellas la sitúo en la primera mitad del siglo XX (hasta 1959)”. Con el auge de las industrias culturales y la incursión de artistas y actores cubanos en escenarios del país. Un ejemplo es el filme “Angelitos Negros” en 1948, protagonizada por Pedro Infante y la cubana Rita Montaner, los cuales también interpretaron “Píntame Angelitos Negros” filmada en 1954. Estas películas aludían a la cultura cubana y a la santería propiamente, a través

de la puesta en escena de danzas – como la que realizó Pedro Infante referenciando a Changó – lenguajes, - como los utilizados por Rita Montaner para referirse a los Orichas – y otras performances que aludían a las tradiciones culturales de Cuba y, que también marcaban una época importante en el establecimiento de la santería en el país.

La segunda etapa de transnacionalización de la santería que menciona Juárez, se ubica entre 1960 y 1989, en esta “las principales vías de difusión de la santería como práctica religiosa, fueron sobre todo la movilización de personas a través de las fronteras y la vía “boca en boca” (pag: 15), resaltando también los establecimientos de cubanos en Estados Unidos a partir de las migraciones de 1959, con estos movimientos “lograron generar a la larga otras opciones de iniciación” (Ibíd.) En las cuales también se involucraron mexicanos quienes se iniciaban en casas templo de Florida, específicamente en Miami. La tercera etapa de transnacionalización de la santería se origina a partir de 1989, con la popularización de la santería que dependía de diversas “ramas religiosas”: a) los mexicanos que se iniciaban en casas templo cubanas, b) los que recurrían casas templo en Florida y la unión americana y c) los que se iniciaban en México. Con este notable “auge”, la práctica de la santería dejaba de ser una opción simple en el mercado religioso para convertirse en una alternativa religiosa muy competitiva para otras religiones “históricas”. Es a partir de su consolidación, que “la transnacionalización de la santería se entrecruza con un contexto político nacional en el que el narcotráfico y la delincuencia, conforman parte de las dinámicas locales que le imprimen reinterpretaciones o representaciones negativas a nivel social, coadyuvadas por diversos medios de comunicación” (Pag. 17).

Juárez utiliza el concepto “red” (desde las propuestas de Forsé y Colonos) para explicar la transnacionalización de la santería. Dicho concepto es útil para explorar “espacios y personas” (Ibíd.:41), que forman parte de instituciones religiosas. La autora define la institución religiosa como “una organización de relaciones fuertemente jerarquizada y vertical, con roles y competencias especializadas; normas y doctrinas generalmente establecidas en códigos escritos, por medio de las cuales se autoriza lo legítimo y se valida la práctica religiosa” (Ibíd.:46). Distingue tres tipos de redes: a) Redes egocéntricas de actores independientes, b) Casa de santo (como familia

religiosa) y c) La Asociación. El funcionamiento de estas redes entrelazadas, se da a partir de las interacciones sociales entre miembros, por ejemplo, religiosos que no necesariamente pertenecen a alguna casa templo en el lugar de residencia, no se comprometen (afilian) con algún grupo en específico, sino que visitan diversas casas templo a la vez. A diferencia de otros quienes si obedecen “códigos y normas” establecidas como padrino/madrina-ahijado/ahijada” (Ibíd.:49), lazos jerárquicos que se construyen entre familias rituales a partir de las interacciones sociales. También se encuentran las redes que tratan de “legitimar modelos religiosos...y roles especializados” como la misma Asociación Yoruba de Cuba, de México, de Venezuela, etc., con sus respectivas jerarquías políticas (presidente, secretario, etc.), Juárez argumenta que “Ya sea que estén reconocidas legalmente (asociaciones cultural o civil), (o) estén en vías de dicho proceso...” (Ibíd.:50).

Para el análisis del caso peruano, distingo dos etapas de transnacionalización de la santería y, una etapa media o medular. La primera inicia en 1980, con el arribo de 1.800 cubanos a Lima, considerados como “marielitos” a partir de las migraciones por el Puerto del Mariel en La Habana. Cabe señalar que este grupo no emigró por el Puerto del Mariel, sino a través de la Embajada de Perú en La Habana, a su vez, el país les concedió asilo político y los migrantes cubanos se instalaron por más de tres años en el “Parque Zonal” del Distrito de San Luis en Lima. Después el Gobierno peruano les construye casas de interés social en el Distrito de Villa el Salvador, en la congregación Pachacamac. En esta primera etapa de transnacionalización se resalta principalmente la ausencia de las prácticas de santería entre los limeños, debido a que se encontraban escasos santeros y babalawos, la práctica más bien se concentró entre cubanos y unos cuantos locales que se habían familiarizado con el espiritismo, también transmitido por cubanos. Es a mediados de los años ochenta que los cubanos residentes invitan a amigos y familiares que se encontraban en la isla. Para los años noventa, llegan algunos de estos y, la comunidad cubana de Pachacamac, se desintegra debido al interés de formar las primeras casas templo en “otros” barrios de Lima. En esta misma etapa hacen su arribo otros cubanos, por diferentes canales: grupos de música, deportistas, médicos, etc. La mayoría se instala en Distritos céntricos de Lima. La música por ejemplo, fue un atractivo y a la vez, un canal que

posibilitó la incursión de limeños a la santería, debido a la mayoría de canciones que referenciaban a las deidades de la santería. La salsa cubana “representada” por cubanos ha llamado la atención de algunos limeños, factor importante para el arribo de otros grupos de salsa cubanos y la producción de discotecas, restaurantes y “pub’s” cubanos en Lima.

La etapa media se origina entre el año 2000 y el 2005, con el arribo de religiosos cubanos (santeros, espiritistas y babalawos) a Lima, invitados por otros cubanos quienes ya no residían en Lima sino en otras ciudades sudamericanas como La Paz, Santiago y Buenos Aires. Esta etapa se caracteriza por la inclusión de cubanos interesados en obtener ciudadanías, debido al “rumor” que se corría entre cubanos referente a la flexibilidad del gobierno peruano al otorgar visas de trabajo y ciudadanías. La entrada de dichos migrantes no fue precisamente por el Perú, sino por Ecuador, cruzando la frontera norte hasta llegar a Lima. Actualmente, se pueden notar grupos de cubanos en Albergues, buscando empleo, “consultando los oráculos” en avenidas o, integrándose a las comunidades de cubanos en la ciudad. En dicha etapa, aún no se realizaban ciertos rituales como el de Yoko Ocha, sólo consultas con oráculos, entrega de collares, guerreros y mano de Orula. Los pocos santeros y babalawos limeños, habían incursionado en la santería en otros países como Estados Unidos, Italia, Alemania, España, etc., y, estos también contribuyeron recomendando la religión entre amigos y familiares.

La segunda etapa de transnacionalización de la santería inicia a finales del 2005, con las primeras casas templo en la ciudad y, la “popularización” de la santería a través de la difusión de los medios de comunicación (radio, televisión y periódico), quienes entrevistaron a algunos babalawos cubanos, incluso se filmaron algunos documentales de la santería por cadenas televisivas como Panamericana Televisión, entre otras. Aparece la primera página web: “Perú Yoruba” que daba difusión a la casa religiosa “Ilé Ifá Omí”, considerada como la más completa en la ciudad, debido a sus integrantes (dos babalawos, un obá y una santera) y sus usuarios (locales y extranjeros) pertenecientes a clases media/alta de Lima. A partir del 2008, la misma casa templo “recluta” a dos babalawos cubanos recién llegados a Lima y ayuda a salir de la isla a dos santeros (obá) y una espiritista, quienes pasan a formar parte del

templo. Para el 2010, se realizan los primeros rituales de Yoko Osha en la ciudad. Esta etapa también se caracteriza por la comercialización de algunos elementos religiosos introducidos por los líderes de las variadas casas templo durante sus visitas a Cuba. Actualmente, algunos babalawos y santeros líderes de las variadas casas templo, se encuentran en otros países como México, Venezuela, Argentina, Bolivia y Chile, tratando de formar comunidades rituales.

Las etapas de transnacionalización de la santería en México y Perú obedecen a distintos momentos históricos. En México, la santería aparece a partir de 1930, con los primeros cubanos interesados en la música y la actuación. En Perú, se establece en 1980, con la diáspora cubana que emigra por las problemáticas que acontecían en la isla. La difusión de la santería en México ha sido más intensa en comparación con el caso peruano, debido a las industrias culturales del cine y la música, logrando difundir de alguna manera, los imaginarios religiosos afrocubanos. En Perú, se podría argumentar que la “salsa” fue un canal importante para la difusión de la santería, a través del arribo de diversos grupos de música que enaltecían las cosmovisiones religiosas afrocubanas. Una característica que comparten ambos contextos es la consideración de los rituales religiosos a la forma “cubana”, mezclando ritos provenientes del catolicismo, del espiritismo y del palo monte. La popularización religiosa de la santería en ambos contextos, se originó a partir del arribo de cubanos, la formación de comunidades, la institucionalización de casas templo y el desarrollo de rituales religiosos entre cubanos y locales. La diferencia entre la santería practicada en ambos contextos, consiste en la “forma” de legitimar la religión, el desarrollo de los procesos rituales y la estructura³³ política que a la misma reviste.

Retomando el modelo con el cual Juárez define las “redes”, para el caso peruano podrían considerarse dos aspectos relevantes: 1) Redes egocéntricas de actores independientes: las características de este “modelo red”, son similares al caso mexicano; relaciones entre diversos actores (usuarios limeños) sin compromisos con grupos específicos (casa templo), aunque también imperan los usuarios que se encuentran comprometidos con grupos específicos y a la vez, mantienen relaciones

³³ En Perú, las casas templo se encuentran estructuradas a partir de dos babalawos, un obá y una santera, conviviendo juntos. En México no es necesaria la convivencia cotidiana, siempre y cuando puedan mantener las relaciones entre religiosos y usuarios.

religiosas con otros grupos. Religiosos cubanos (babalawos y santeros) que no forman casas templo y solo realizan consultas ordinarias. Un caso recurrente dentro del contexto peruano, ha sido la legitimación de la única espiritista cubana que forma parte de la mayoría de las casas templo y además, juega un rol importante, pues es la encargada de realizar los rituales de espiritismo. 2) La casa de santo: la principal característica es la “filiación” a una casa templo que reconoce a los usuarios y los legitima como tal (padrino/madrina, ahijado/ahijada) a partir de lazos afectivos y dinámicas rituales. Una diferencia notable entre modelos, es la estructura religiosa de la casa templo, considerando como casa legitimada aquella que tiene dentro de sus líderes a dos babalawos, una santera y un obá, compartiendo el mismo espacio.

En este sentido, la legitimación de la casa templo como institución religiosa, ha sido fundamental en la formación de familias rituales transnacionales que dependen de un mismo líder y por ende, de una misma corriente religiosa. La construcción de familias rituales transnacionales es un efecto de lo que Hannerz reconoce como “talleres culturales”, ya que las comunidades transnacionales y de alguna forma, las familias transnacionales, son precisamente esos pequeños talleres culturales, “negociando significados, valores y formas simbólicas, incluyendo en dicho proceso las culturas del lugar anterior como las del nuevo” (1996:27). El hecho de agruparse entre miembros de una misma cultura (cubanos en Lima) y construir lo que el autor menciona como “resonancia cultural”, alude concretamente a revivir el pasado colectivo (referenciando a Halbwachs, 1950) a través de la fraternidad entre miembros de la misma cultura, formas de pensar (religión, etc.), lenguajes compartidos (jergas), entre otras, interacciones que construyen la noción de familia, “con las referencias simbólicas del pasado que todos comparten, a los antepasados que son patrimonio común etc.” (Hannerz, 1996:138).

Metodología

Utilicé la metodología cualitativa a partir de diversas estrategias que la misma reviste. Seleccione a mis informantes a través de las siguientes categorías: informantes clave: 1) babalawos-santeros-santeras (obá, osainistas, etc.) y espiritistas; 2) creyentes (visitantes de casa templo sin jerarquías religiosas), practicantes activos (con jerarquías

religiosas) y practicantes pasivos (con jerarquías religiosas); 3) cubanos residentes en Lima (considerando etapas migratorias), 4) comerciantes de centros esotéricos (mercados y establecimientos varios). Informantes secundarios: 5) Cronista de Lima; 6) funcionarios de la Embajada de Cuba y 7) académicos. Contacte a los informantes a través de la técnica conocida como “bola de nieve”, la cual consiste en contactar a uno y éste de referencia de otros y así sucesivamente. Incluí otras técnicas y herramientas como: la entrevista en profundidad, la observación participante, observación directa, el diario de campo, biografías de informantes clave y análisis fotográfico. Cabe resaltar que utilicé un método específico: el contacto de informantes a través del “Facebook”, red que me permitió sostener conversaciones con más de una persona a la vez y en diversos espacios geográficos.

Me interecé en contactar a aquellos informantes que se encuentran ligados a la santería de forma activa (santeros, babalawos, espiritistas y usuarios activos), aunque también fueron requeridos aquellos a quienes se les considera pasivos (usuarios con jerarquías religiosas que no recurren a la casas templo con regularidad o visitan otras casas). También fue de utilidad la información etnográfica de otros interlocutores como el Cronista de Lima, los funcionarios de la Embajada de Cuba en Lima, los académicos a quienes recurrí, entre estos, a investigadores y profesores de la misma Universidad Católica en Lima y la Universidad de La Habana en Cuba.

Fueron de utilidad los testimonios, argumentos, anécdotas y experiencias brindadas por los informantes a quienes contacté, ya que han permanecido relacionados de alguna manera con la santería. En este sentido, no tomé en cuenta niveles jerárquicos, es decir, entrevisté tanto a aquellos que se consideran con estatus alto (jerarquías como Yoko Ocha o santeros, babalawos, espiritistas, etc.) y los que aún se encuentran en procesos rituales³⁴ (jerarquías como: collares, guerreros, mano de Orula, Olókun, etc.). Seleccioné las casas templo de acuerdo a las siguientes categorías: a) dirigidas por cubanos y estructuradas por dos babalawos y dos santeros

³⁴ Con este término, me refiero a los que aún no han realizado el ritual de Yoko Ocha o coronación de santo, por lo tanto no se consideran santeros, la mayoría de mis informantes considera a este ritual como uno de los más importantes, incluso, como una aspiración meta durante su vida religiosa. Cabe aclarar que los procesos rituales en la santería difícilmente concluyen, pues aún cuando se realizan los rituales de coronación de santo y de Ifá, para el caso de los hombres, vienen otros rituales que acompañan a los practicantes durante su vida.

(as), b) dirigidas por limeños y estructuradas por dos babalawos y dos santeros (as), c) casas templo en formación (dirigidas por un babalawo una santera y una espiritista) y d) casas templo independientes (con un solo miembro, en el mayor de los casos babalawo). También consideré dos casos específicos: 1) casa templo dirigida por espiritista (con dos santeros) y 2) casa templo dirigida por santera (este templo tiene como característica la práctica de diversos sistemas religiosos, santería, curandería estilo colombiano, terapia de relajación con velas, meditación estilo hindú, entre otras.)

Las entrevistas en profundidad me fueron de gran ayuda, ya que con la información obtenida pude entender cómo la santería se ha logrado establecer entre los limeños a partir de las apropiaciones de ritos, mitos y otras tradiciones culturales de origen cubano. Las preguntas se elaboraron mediante una guía de entrevista estructurada en: a) datos generales, b) datos estandarizados y c) datos específicos. Por un lado, logré “rastrear” y entrevistar a diversos informantes: 1) migrantes de la primera etapa (cubanos que arribaron a suelo limeño en los años 80’s), 2) otras oleadas de migrantes que se ubican entre 1990 y 2000), 3) migración exclusiva de religiosos cubanos (santeros, espiritistas y babalawos) quienes han arribado al país entre el 2000 y el 2005 aproximadamente, 4) llegada de grupos o bandas de música integradas por cubanos, de los cuales algunos se han establecido en Lima y son considerados como practicantes activos, 5) limeños practicantes de santería activos y pasivos (incluyendo a aquellos que pertenecen a casas templo fuera de Lima (Cuba, México, Venezuela, Italia). Por otro, entrevisté a informantes secundarios: 5) Cronista de Lima, 6) académicos, 7) empresarios cubanos dueños de discotecas, restaurantes y bares, 8) dueños de pequeñas botánicas y artículos esotéricos.

La observación participante/directa, se basó en la “vivencia” de rituales religiosos propios de la santería, consideré tres tipos de rituales: a) básicos o de inclusión (consultas oraculares, ebó, oparaldo, adimú, guimilere, etc. realizados por los santeros y babalawos a practicantes activos y pasivos, b) procesuales (collares, guerreros, mano de Orula, Olókun, otros.) y c) formatorios (Yoko Ocha o coronación de santo, nivel jerárquico que legitima como santero, Ifá, que legitima como babalawo o sacerdote). La observación de rituales como “participante”, consistió en la descripción e interpretación de diversas *performances* colectivas que tanto los líderes religiosos como los usuarios,

realizan como parte de su memoria histórica, además que me ayudó a comprender los procesos religiosos de algunos practicantes a partir de experiencias y vivencias compartidas estando “allí”. Dividir la observación en participante y directa me fue de gran utilidad, ya que por un lado, me sirvió para describir e interpretar comportamientos colectivos, mientras que por el otro, reforzó ciertos “huecos” respecto a rituales considerados como “secretos”, a los cuales se tiene acceso nulo, al menos para los no iniciados.

Otra herramienta importante para el sondeo de información, fue el diario de campo, el cual fue útil en el registro de eventos religiosos importantes tales como: a) cumpleaños de santo e Ifá, b) cumpleaños de deidades (Orichas), c) festejo por la realización de rituales religiosos, entre otros. También me sirvió como guía en las conversaciones y entrevistas que sostuve con diversos informantes, ya que en este pude hacer observaciones relevantes que fueron surgiendo durante el trabajo de campo en Lima y otros contextos. Por otro lado, las biografías de informantes clave fueron de gran utilidad, ya que me ayudaron en la comprensión de los procesos de formación religiosa tanto de líderes religiosos como de usuarios (activos y pasivos). Elegí a los informantes de la siguiente manera: 1) líderes de diversas casas de santo (cubanos y limeños), 2) migrantes cubanos (considerando su llegada a Lima aproximadamente en los años 1980, 2000 y 2010) y 3) limeños practicantes activos (específicamente a aquellos que han realizado el ritual de coronación de santo en casas templo limeñas).

El análisis video-fotográfico consistió en la descripción de imágenes “tomadas/grabadas” en momentos rituales específicos, por ejemplo: a) consultas, b) iniciaciones, c) rituales de purificación, d) festividades, e) convivencia colectiva, f) compras de elementos religiosos, etc. La relevancia en la utilización de dicha herramienta, ha sido la grabación de rituales específicos en los cuales se aprecian diversas melodías, canciones y expresiones en idioma Yoruba³⁵ como parte de la puesta en escena de los rituales religiosos. También se rescatan algunos movimientos corporales que realizan santeros, babalawos, espiritistas y usuarios durante el

³⁵ Las grabaciones de rituales fueron realizadas en diferentes etapas y espacios del trabajo de campo, Lima, Perú, La Habana, Cuba y México, D.F.

desarrollo ritual. Otra herramienta importante para esta investigación, ha sido la construcción de “campos virtuales” a través del Facebook, método que resultó valioso en la concentración de información a partir de la reunión de múltiples informantes practicantes de santería de diversas edades, clases sociales, nacionalidades y género, todos reunidos a la vez. Las conversaciones y entrevistas realizadas a través de este método fueron útiles, ya que me ayudaron a comprender cómo se construye la santería en diversos lugares, las formas de apropiar elementos religiosos pertenecientes a otros contextos y las conexiones transnacionales que se construyen a partir de la utilización de diversos artefactos virtuales como páginas web, zonas chat, etc. Resalto la utilidad de este método en términos etnográficos, pues se convirtió en una herramienta útil para explorar las redes transnacionales que revisten a la santería.

Temporadas de campo

Dividí el trabajo de campo en tres etapas de dos meses cada una: la primera la inicié el 7 de agosto y finalicé el 3 de octubre de 2009. En esta logré contactar a mis primeros informantes, específicamente a algunos cubanos integrantes de grupos de música y visitantes de bares, restaurantes y discotecas. También pude contactar a otros cubanos recién llegados a Lima a través del apoyo de la Embajada de Cuba. Para la localización de los migrantes de la primera etapa, recurrí al Barrio de Pachacamac en el Distrito de Villa el Salvador, en el cual pude contactar a algunos de mis primeros interlocutores quienes me dieron referencias de otros. Cabe resaltar que la comunidad cubana que reside actualmente en Pachacamac es numéricamente escasa, ya que la mayoría de estos han optado por vivir en otros distritos de Lima o han emigrado a otros países. En esta misma temporada de campo, visité al cronista de la ciudad, quien me brindó un panorama general respecto a la migración de cubanos en los años 80's. Para contactar las primeras casas templo en la ciudad, me valí del uso del internet, de la difusión de páginas como la de Perú Yoruba, entre otras. De esta forma contacté a los primeros santeros y babalawos líderes de las variadas casas templo en Lima y, sucesivamente a usuarios miembros de dichos templos.

La segunda etapa la inicié el 7 de mayo y la culminé el 2 de julio de 2010. Durante esta temporada de campo le dediqué mayor atención a la observación y

descripción de rituales religiosos, así como también a la estructura política y económica de las casas templo. Me valí de las invitaciones que me hicieron tanto religiosos como usuarios cubanos y locales para asistir a diversos eventos organizados por las diversas casas templo. Logré presenciar múltiples rituales religiosos tales como: a) entrega de collares, de guerreros, de mano de Orula, de Olókun y b) coronación de santo de tres cubanos, dos peruanos y un colombiano. A principios de año, visité Cuba con el objetivo de impartir una ponencia en un congreso sobre africanistas. Durante mi estancia en la isla, pude contactar a diversos informantes: 1) santeros, babalawos, paleros, espiritistas, 2) académicos, investigadores, artistas, restauradores, historiadores, etc., a quienes entrevisté. Además, pude “grabar” algunos rituales religiosos en lugares populares de La Habana, como Guanabacoa, Regla y Marianao, así como algunas ubicadas en la ciudad de Matanzas. La información obtenida me fue de gran utilidad, ya que pude diferenciar los procesos religiosos en contextos diferentes. Del mismo modo, visité el museo de la ciudad, la biblioteca José Martí, la Casa de África, la Asociación Yoruba de Cuba, La Universidad de La Habana, entre otras instituciones. Presencé diversos eventos culturales y religiosos los cuales me fueron útiles para la elaboración del primer capítulo. En esta misma etapa, visité el Distrito Federal, con el objetivo de contactar a algunos practicantes mexicanos miembros de casas templo limeñas,³⁶ dos familias (la primera compuesta por: madre y tres hijos, la segunda, padre, madre y un hijo) que había conocido en la casa templo Ifá Omí en Lima. Además de estos, también me interesé en contactar a otros informantes, practicantes mexicanos miembros de casas templo en el Distrito Federal, pero que habían colaborado en mi trabajo de campo realizado durante la primera etapa a partir de la localización de interlocutores virtuales. A todos los antes mencionados los entrevisté.

La tercera etapa de campo la inicié el 3 de septiembre y culminé el 5 de noviembre del 2010. Durante dicha temporada, me interesé en visitar mercados populares de Lima como los de “Gamarra” y “La Parada”, con objetivos de reconocer

³⁶ Estas familias se encuentran ligadas a casas templo limeñas a partir de las iniciaciones en casas templo cubanas, es decir, el mentor (padrino) que los inició antes radicaba en Cuba y, actualmente, en Lima, razón por la cual las familias se encuentran afiliadas a casas templo limeñas, además que se han interesado por formar sus casas templo en México, específicamente en Cuautitlán Izcalli y Ajusco, sus lugares de residencia.

elementos propios de santería. También visité otros mercados ubicados en los distritos de Jesús María, La Victoria, El Callao, Cercado de Lima, Centro Lima, Lince y Surco. En ningún establecimiento pude localizar elementos alusivos. Combiné las visitas a mercados con casas templo, realicé entrevistas a algunos santeros extranjeros residentes en Lima, resaltando algunas nacionalidades: colombianos, estadounidenses, venezolanos e italianos.

Dificultades en el trabajo de campo

Muchas de las dificultades en el campo se originaron por mi calidad de neófito. Es evidente que no cualquier persona puede ser miembro de la santería, salvo se inicie o mantenga lazos de amistad con la comunidad religiosa. En mi caso, acepto que por momentos me volví un fanático de la santería, específicamente la parte teológica (patakies o historias de los Orichas, sistemas oraculares y representaciones corporales). Interactuar con mis informantes de las casas templo no fue tarea fácil, pues aunque había explicado que mis objetivos eran realizar una tesis, de todas maneras me veían con reserva. Ante esta dificultad, opté por ser más regular en mis visitas y familiarizarme con la mayoría de los miembros, incluso en ocasiones apoyaba en la logística de eventos como: a) ir al mercado a surtir los elementos para los rituales a realizar, b) decorar los tronos de los santos, c) fungir como intermediario en las salas de estar de las casas templo y recibir a algunos usuarios que recurrían por primera vez al templo. Esta familiaridad con los santeros me ayudó en términos etnográficos, pues pude observar de manera “directa” algunos rituales considerados como “secretos”, e incluso discutirlo con los babalawos. La parte negativa fue la presión de la mayoría de miembros y líderes religiosos, quienes me recomendaban iniciarme en la santería, ante esto, decidí volver a recordarles mi papel como antropólogo y mis objetivos de realizar mi tesis de maestría, tomando distancia entre lo objetivo y subjetivo.

Juárez menciona que “El papel del antropólogo no es tratar de demostrar la verdad o falsedad de las creencias religiosas, sino comprenderlas dentro de un contexto cultural determinado y entender sus razones de existencia, sus efectos y significados” (2007: 20). Coincido con la autora, aunque admito que no ha sido fácil mantener la distancia después de estar “allí” por largos periodos de tiempo, incluso,

hasta días y semanas completas conviviendo con mis informantes, en este sentido ¿Cuáles son las diferencias entre lo que piensan y hacen los “otros” y mis actividades dentro de la comunidad?, se convierte en una cuestión compleja cuando formo parte de la comunidad, aunque tenga claro que mi disposición antropológica rebasa los aspectos subjetivos de ver mi objeto de estudio. De esta forma, el no iniciarme en la santería me ayudó a mantener esa disposición objetiva en torno a mi investigación.

Otro de los aspectos a resaltar, fue la complejidad en el uso de herramientas metodológicas, tales como el diario de campo, la grabadora, entre otras, mismas que no pude utilizar en algunos momentos importantes, como grabar libremente algunos rituales, fotografiar deidades y atributos propios de la santería, etc. Después de familiarizarme con la mayoría de líderes religiosos y usuarios recurrentes, utilicé de manera un tanto más libre estos medios, aunque no faltaron las voces que me ordenaban “apaga eso”, “eso no se usa aquí”, “no vayas a tomar fotos a los santos”, entre otras recomendaciones, de igual forma, algunos miembros accedieron respecto a las fotografías de imágenes, las cuales fueron un refuerzo importante para esta investigación.

Decidí construir un registro de informantes, en el cual incluí las siguientes categorías: a) nombre, b) lugar de nacimiento, c) lugar de residencia, d) edad y año de nacimiento, e) escolaridad, f) ocupación y g) año de llegada a Lima. La mayoría de mis informantes fueron limeños pertenecientes a diversos estratos sociales y cubanos migrantes de diferentes etapas, salvo algunos cubanos que entrevisté en La Habana. Incluir el perfil de los informantes fue útil, ya que de esta forma pude tener un registro de entrada de los cubanos migrantes y dividir las etapas propuestas. Los datos personales que aparecen en el registro fueron incluidos bajo la autorización de los propios informantes. Otros interlocutores “pasajeros” no fueron incluidos en el registro debido al escaso contacto e información brindada. La mayoría de informantes que aparecen en el registro, fueron requeridos en diversas ocasiones: entrevistados de dos a tres veces, largas conversaciones sobre el tema de manera general o, narrándome procesos y experiencias propias; los santeros y babalawos por ejemplo, me explicaron en repetidas ocasiones y de manera minuciosa la estructura de la santería e Ifá, las

espiritistas, realizaron largas sesiones de “mediumnidad” para mi comprensión respecto al funcionamiento del espiritismo y su relación con la Ocha y otras vertientes.

REGISTRO Y PERFIL DE INFORMANTES

NOMBRE	LUGAR DE NACIMIENTO	LUGAR DE RESIDENCIA	EDAD Y AÑO DE NACIMIENTO	ESCOLARIDAD	OCUPACIÓN	AÑO DE LLEGADA A LIMA
Anónimo	Cajamarca, Perú	Lima, Perú	40 (1970)	Secundaria	Empleado	
Alessandra Robertson Días	Lima, Perú	Lima, Perú	28 (1981)	Licenciada en Administración	Empresaria	
Caridad Montoya Lujan	Trujillo, La libertad, Perú	Roma, Italia	59 (1951)	Licenciada en Psicología	Jubilada	
Dulce María Hernández Suarez	Lima, Perú	Lima, Perú	27 (1982)	Licenciatura incompleta	Empleada	
Félix Calá	La Habana, Cuba	Lima, Perú	47 (1962)	12 grados	Babalawo	2007
Fiorella Cicirello	Lima, Perú	Lima, Perú	42 (1968)	Superior	Ama de casa	
Francisco Emerson	La Habana, Cuba	Lima, Perú	47 (1962)	12 grados	Babalawo	2006
Gilberto Planas Cabrales	Alamar, Cuba	Lima, Perú	40 (1969)	Inconclusa	Babalawo	2006
Informante anónima	Unión de Reyes, Matanzas, Cuba	Matanzas, Cuba	60 (1950)	12 grados	Amas de casa y santeras	
Informante anónima	La Habana, Cuba	La Habana, Cuba	34 (1975)	Licenciada en Bibliotecología	Secretaria Casa de África	
Informante anónima	Matanzas, Cuba	Matanzas, Cuba	65 (1945)	12 grados	Ama de casa y santera	
Jossy Zarría Barcellos	Lima, Perú	Lima, Perú	42 (1968)	Licenciatura en Derecho	Abogada	
Jean Pierre	La Habana, Cuba	La Habana, Cuba	32 (1977)	12 grados	Babalawo	
Janis Montesinos García	Lima, Perú	Lima, Perú	29 (1981)	Licenciatura incompleta	Empleada de laboratorio	

Liosber De la Caridad Urrutia Pérez	Marianao, Cuba	Lima, Perú	24 (1985)	12 grados	Babalawo	2010
Luis Ezequiel García Urrutia	La Lisa, La Habana, Cuba	Lima, Perú	32 (1978)	Licenciatura incompleta	Empleado	2005
Martha Suarez Rodríguez	La Habana, Cuba	Lima, Perú	50 (1960)	12 grados	Espiritista y santera	1980
Midiala Argudín Reyes	La Habana	Lima, Perú	44 (1966)	Licenciada en Enfermería	Santera	2008
María Fernanda Arbañil Cicirello	Lima, Perú	Lima, Perú	22 (1988)	Aviación comercial	Empleada)	
Nubia Reyes Castro	La Habana, Cuba	Lima, Perú	32 (1978)	12 grados	Santera	2010
Ollin Islas Romo	México D.F	MÉXICO D.F	30 (1980)	Licenciatura	Directora Editorial	
Renzo José Gallegos Valenzuela	El Callao, Perú	Lima, Perú	40 (1970)	Superior	Empleado	
Ricardo González González	La Habana, Cuba	Lima, Perú	34 (1975)	Veterinario	Santero (Obá)	2010
Romina Arbañil Cicirello	Lima, Perú	Lima, Perú	16 (1994)	Estudiante	Estudiante	
Susana (seudónimo)	Lima, Perú	Ica, Perú	40 (1969)	Licenciada	Empleada	
Tomás Fernández Robaina	La Habana, Cuba	La Habana, Cuba	59 (1941)	Licenciado en Bibliotecología	(Investigador y santero)	
Yariel González	La Habana, Cuba	La Habana, Cuba	21 (1990)	12 grados	Empleado	

Fuente. Elaboración propia

CAPÍTULO 2

Orígenes: la santería, cubana, afrocubana, africana, americana.

El propósito de este segundo capítulo es describir parte de los orígenes de la santería como una religión compuesta por diversos sistemas de creencias entre los que destacan, la influencia Yoruba y otras etnias de origen africano, el catolicísimo judeocristiano y el espiritismo kardeciano. Ahonda en algunos aspectos culturales del “reino” Yoruba en Nigeria y Dahomey, África, lugares de origen de algunas de las tradiciones religiosas que componen la santería. Resalta los viajes transatlánticos de esclavos africanos a Cuba y la unificación de los grupos de esclavos de acuerdo al lugar de origen. Hace énfasis en la estructura religiosa: deidades, rituales, jerarquías, sistemas oraculares, ofrendas y otros simbolismos propios de la santería en Cuba.

África: algunos antecedentes de los Yoruba

El origen de lo que hoy se conoce como santería, regla de Ocha, religión Yoruba o religión Lucumí, se enmarca a partir del siglo XVI y hasta el XIX (Feraudy, 2005) cuando se introdujeron a América un promedio de 40 millones de esclavos africanos (Martínez, 2008) capturados en distintos puntos de África occidental, entre los centros de embarque más representativos figuraron: la Isla de Cabo Verde y el Puerto de Badagry. Dicha “trata negrera” – como se le conoció en esos tiempos - figuró como uno de los principales negocios en la época colonial en Cuba, además del cultivo del tabaco y la caña de azúcar. Los principales “traficantes” de esclavos fueron holandeses, franceses, y portugueses; los españoles por su parte, compraban grandes cantidades de africanos para la distribuirlos en diversos territorios del continente, como Venezuela, Colombia, Cuba, Puerto Rico, etc., de la misma forma, otros colonizadores hicieron lo propio en países como Brasil, Haití, Jamaica, Trinidad, etc., con el interés de someterlos a largas jornadas laborales en las haciendas, plantaciones, trabajos domésticos y otras actividades.

Las principales oleadas transatlánticas de africanos que arribaron a suelo cubano, fueron Ashanti, Bantú, Arará y Yoruba, aunque cada grupo “lingüístico” se

conformaba por diversos sub-grupos, por ejemplo, los Yoruba³⁷ en Brasil, se les conoció con el término “Nago” y se formaban en: Nago-Ba, para los Egba, Nago-Jebu, para los Ijebu, Nago-Gexas, para los Ijhesas; en Cuba, se les conoció como “Lucumí”³⁸ y se clasificaban como: Lucumí-Eguadó, Lucumí-Yesa, Lucumí-Egba, Lucumí-Fon, entre otros. (Bolívar y González, 1998; Soummoni, 2001) Ahora bien, en Cuba los grupos de esclavos africanos no sólo provenían de la etnia Yoruba, - aunque estos eran numéricamente significativos -, sino también de otros grupos como los Efik y sus sub-grupos: Ibibios, Ekoi, Ibo, entre otros, también llamados “carabalíes” por su lugar de origen, el Calabar, ubicado en lo que hoy se conoce como norte de Nigeria. Otros llegaron de diversos territorios conocidos actualmente como Costa de Marfil: Ashanti, Fon, etc. Los llamados “congos” por ejemplo, pertenecían a lo que hoy se conoce como la Cuenca del Congo, entre estos resaltaban diferentes grupos como: Banguela, Bisongo, Mayombe, etc. Otros grupos pertenecientes a diversos “reinos” de África también fueron capturados como: Fulani, Bambara, Mandinga, etc. En Cuba, se unificaron las tribus pertenecientes a diversos espacios de África, básicamente en tres grupos: 1) Yoruba, considerado como el más grande en la isla, 2) Congo y 3) Arará.

La tradición religiosa Yoruba gira alrededor de Oddua,³⁹ concebido como el fundador de la nación (Verger, 1976). Feraudy (1993) menciona que muchas de las deidades (concebidas como Orisas, Orishas, Orichas, etc.) pertenecen a la memoria de los ancestros, ya que “cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o a una región...Así, dentro del territorio yoruba se adoraba a Changó en Oyó, a Yemayá en Egba, a Oggún en Ekití y Oridó, a Ochún en Ijosa e Ijebu”. (Bolívar, 1990: 22). Consideran a los ancestros como fuentes de Ashé⁴⁰ (aché)⁴¹ que rigen jerárquicamente

³⁷ Los Yoruba en Nigeria, se encuentran en la zona sur-occidental del país hasta el Benín y se localizan en ciudades como Ilé Ifé, Abeokuta, Oyó, Ondo y Lagos (Canizares, 2001).

³⁸ El término es muy confuso, algunos autores como Bolívar (1990), argumentan que proviene de la tribu Ulkumí, Ulkamí, etc, otros como Aboy (2008) y Feraudy (1993) reconocen dicho término como producto de la composición lingüística de algunos grupos Yoruba, “oloku-mí” que utilizaban para referirse a “amigo mío o mi amigo”. Los españoles por su parte optaron por llamarlos “Lucumíes”.

³⁹ Según Feraudy (1993) reconoce el vocablo Odú como jefe, caballero y Dua: de otro mundo, ambos de origen egipcio, por tal razón ubican a los Yoruba con la cultura egipcia.

⁴⁰ Según Llorens, brinda una versión “ortodoxa” del significado refiriéndose a la “energía o poder que poseen los orishas y los individuos consagrados a la religión yoruba. También se puede encontrar esta energía en las plantas, los animales y en los objetos de culto” (2008:221)

⁴¹ Utilizaré el término ashé para referirme al culto estilo Nigeria y aché para diferenciar la práctica de santería al estilo cubano.

el cuerpo humano, iniciando por la cabeza a la cual reconocen como *orí*, fuente principal de conocimiento, cada parte del organismo está ligada a un elemento cósmico natural (aire, fuego, tierra, agua). Según Aboy (2008), el ser humano para los Yoruba, está constituido por tres elementos, *emí* (espíritu), *orí* (pensamiento que emerge de la cabeza) y *ará* (cuerpo); el *emí* y el *orí* conviven dentro del *ará* separados, *orí* se representa como el aprendizaje conseguido durante la vida, el *emí*, es el diálogo interno, el que almacena recuerdos de otras vidas re-encarnadas. Para la comprensión de esta visión, Gilberto Planas Cabrales, *babalawo* cubano de 40 años residente en Lima, argumenta:

“Cuando se fallece, emí y orí se hacen uno y dejan que el ará se transforme en okú (cuerpo muerto) y ambos siendo una sola energía esperan el destino que les depara, si volver al aiyé convertidos en eggún y esperar la atúnwá (reencarnación) o si se les concede el arabgá orún (camino al cielo), para posteriormente llegar al estado de ará orún (habitante del orún), junto a los Orishas. Se cree que este estado sólo se alcanza después de varias reencarnaciones hasta que emí logra un estado suficientemente puro y se transforma en energía vital que ayudará a la humanidad a sobrevivir.”⁴²

Respecto a la composición del vocablo *Orisha*, según Quiñones (2007), *Orí* significa cabeza y *Osha* deidad, entonces en su conjunto sería deidad en la cabeza o de cabeza. Aboy por su parte, menciona que el concepto “*Orí*” alude a la cabeza, el cráneo, simbólicamente la parte superior de la estructura corporal humana, mientras que *Osha*, significa la inteligencia humana que rige y condiciona al ser superior interno, es decir, la inteligencia para realizar diversas acciones. “La divinidad interior. Lo más divino que poseen los humanos. El ser superior interno que constituye al hombre. (El sujeto humano)” (2008:153). El mismo autor lo ejemplifica con el *Odú*⁴³ número ocho del *dilogún*: *Eyeyunle*: la cabeza es la que lleva al cuerpo y no el cuerpo a la cabeza.

⁴² Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, Lima, 9 de mayo de 2010.

⁴³ Los *Odú* son metáforas que se utilizan para explicar el pasado y entender el presente, a través del uso de oráculos y la memoria histórica.

Cuba: la santería como religión popular

Con la llegada de los variados grupos africanos a Cuba y la influencia de otros sistemas religiosos como el catolicísimo y espiritismo, se originaron diversas expresiones religiosas, como el palo monte, la sociedad secreta abakuá y la santería.⁴⁴ El palo monte y la santería comparten estructuras similares: a) oráculos, b) deidades, c) jerarquías, d) rituales, e) cosmovisiones, entre otras características. La sociedad secreta abakuá es considerada una masonería con normas y reglas establecidas de carácter sagrado y profano, aunque sus integrantes conocidos como “ekobios” mantienen lazos rituales, la estructura religiosa no es la prioridad, sino el sistema político y de hermandad del grupo. La santería por su parte, se convirtió en la religión popular de Cuba, debido a la mayoría de esclavos provenientes de la etnia Yoruba⁴⁵, la difusión de su lengua – en comparación con otras – y el comportamiento de estos grupos, pues según Barnett (1997), los Yoruba eran más nobles en comparación con los “congo” y otras tribus, acataban las ordenes de sus “amos” y aprendieron el español fácilmente, además que muchos Yoruba trabajaban en las haciendas e interactuaban de forma constante con los españoles. Como Narran Tomás Fernández Robaina, santero e investigador social cubano residente en La Habana, e Informante anónima, santera cubana residente en Unión de Reyes, Matanzas:

“A Cuba llegaron africanos hasta de África de oriente, pero básicamente la huella que ha quedado es la herencia Yoruba, la herencia Bantú y la herencia Arará, pero esto no quiere decir que haya grupos minoritarios pero que han dejado huella de su cultura pero los grupos

⁴⁴ -“...El nombre de santería lo adquirió en Cuba debido a la transculturación, al sincretismo, pero en sí no es santería, es cultura Yoruba, y se originó debido a la trata negrera que entró en 1800 y la diferencia pues que hay es de las distintas atenciones a los santos, porque los que la trajeron a Cuba fueron los ancestros de ellos, peor en Nigeria los santos se atienden de otra manera, aquí lo hacemos diferente porque ya está mezclada con el palo, con el espiritismo y con lo católico...” Entrevista realizada a Félix Calá, Lima, Perú, 16 de mayo de 2010.

⁴⁵ “...Cuando llegan a América y se encuentran con un entorno material y social diferente, estos tienden a reubicarse culturalmente, la cultura material de allá y la de acá se van constituyendo o tomando la ritualidad con árboles, hierbas, animales que en África no había, y se fue constituyendo, como el caso de la ceiba que ellos le decían iroko o el caso de los caracoles que ahora se trabajan acá pero que allá se utilizaban nueces de kolá pero se fueron sustituyendo y de algún modo adaptándose a las creencias católicas impuestas por los conquistadores españoles, porque se mantuvo mucha comunicación con ellos, incluso la santería como tal se origina en buena parte con el interés de los españoles sobre los oráculos Yoruba...” Entrevista realizada a Tomás Fernández Robaina, La Habana, Cuba, 8 de enero de 2010.

mayoritarios son los Arará, los Congo, los Carabalí y los Yoruba que aquí les llamamos Lucumí, a ese mismo grupo en Brasil se les llamó Nagó, en Cuba los Yoruba fueron más inteligentes en comparación con otros grupos, por eso tenían más privilegios, hacían caso de lo que les decían sus amos y los protegían de las brujerías de otros africanos”⁴⁶... “Los cabildos se fundaron el 6 de enero, el día de reyes, que era el único día de descanso que tenían los esclavos durante todo el año, ese era el único día que tenían para descansar y se reunían los Yoruba, los Mandinga, los Arará, se juntaban y llamaban a sus dioses africanos, la santería es la mezcla de la religión Yoruba con las creencias católicas, son nuestras dos raíces, mira los esclavos por las mañanas practicaban la religión católica y por las noches llamaban a sus dioses africanos mediante sus tambores, por eso la importancia de los tambores batá, llamaban a los Orishas según los toques, según lo que necesitaran a través de los cantos, de los cantos Yoruba, y de los bailes, por eso son importantes y prevalecen hasta nuestros días”⁴⁷

En Cuba, las religiones de ascendencia africana estaban consideradas como “brujería” y asociadas a la “pobreza”. Aunque entre los grupos de africanos, existían diferencias marcadas, por ejemplo, los abakuá, considerados como sociedades secretas, nos se mezclaban fácilmente con otros grupos por mantener su estatus de “guerreros” como linaje de sus antepasados. Los congo, también eran reservados con sus secretos, y la sincretización de sus deidades con las Yoruba se dio a partir del parentesco entre grupos, la unión de mujeres y hombres pertenecientes a ambos grupos, la interacción entre ambos y la similitud estructural de las creencias y tradiciones religiosas. De las diversas interacciones entre grupos africanos, también se reforzaron las ideas en torno al baile, la danza, la música,⁴⁸ la pintura, la gastronomía, entre otras, las cuales fueron de suma importancia durante el proceso de transculturación, ya que estas actividades vincularon a otros grupos de esclavos como los chinos, etc., pero siempre en función de lo religioso y, los Orichas, a diferencia de lo sucedido en Brasil, se mezclaron con otras deidades, como el caso de San Fancón,⁴⁹ deidad china, sincretizado con el

⁴⁶ Entrevista realizada a Tomás Fernández Robaina, La Habana, Cuba, 8 de enero de 2010.

⁴⁷ Entrevista realizada a una informante anónima, Unión de Reyes, Matanzas, Cuba, 10 de enero de 2010.

⁴⁸ En los rituales de la santería, la música es un factor principal para la comunicación entre hombres y dioses, se cree que a los Orishas se les baja con sensuales cánticos y ritmos profundos que en adelante se materializan en el trance o la posesión del santo guardián, a su vez, los *poseídos* representan los movimientos del santo que bajó a su cabeza y entablan una relación con dicha deidad, ya que “Para distraer el tedio de la intensa labor diaria o como deleite de imitar las músicas de la naturaleza, el hombre siempre necesitó cantar. Y, en África, el canto también surgió de los instintos” (Pedroso, 1995:8)

⁴⁹ Ver para mayor detalle, Rodríguez, 2002.

Shangó Yoruba, la Santa Bárbara Bendita católica y el Siete Rayos de la regla de palo monte o conga.

El palo monte

El palo monte, mayombe, kimbisha, etc., proviene de las etnias *Vili (Loango, Fiote), Solongo, Sundi, Yombe (Mayombe), Bwende (Bembe), Lari, Mpangu, Zombo, Mbata*, entre otros (Fernández, 2005). En Cuba, estos se agruparon en cabildos y re-estructuraron su panteón de divinidades, sincretizandolas⁵⁰ con el panteón católico y las deidades Yoruba, por ejemplo, *Siete Rayos*, que en la santería lo representa Shangó y en el santoral católico Santa Bárbara Bendita. De igual forma sucedió con el resto de divinidades tales como *Zarabanda/Oggún, Lucero Mundo/Elegguá, Madre Agua/Yemayá, Tiembla Tierra/Obatalá, Mamá Chola/Ochún, Centella, Oyá, Asowano/Babalú Ayé*, entre otros, sin olvidar a *Nzambi* como deidad suprema, “una fuerza cósmica vital que todo lo puede, todo lo sabe. No tiene forma y es creadora de todo en cuanto existe y existirá...creó al primer hombre y a la primera mujer, los cuales bajaron del cielo por un hilo de araña” (Fernández, 2005:61-62).

El máximo representante en la regla de palo monte es el *tata ganga*, quien a su vez, tiene ahijados a quienes inicia en la regla y estos lo reconocen como padrino, los oráculos más representativos son los *chamalongos*, cuatro conchas de mar con los cuales se entablan conversación con los *Nkisi* o potencias difuntas, a modo de consulta. Las representaciones de las deidades se construyen utilizando *calderos*, es decir, vasijas de diferentes tamaños, en dependencia de la deidad a recibir, las cuales son *cargadas* de elementos como huesos y cráneos humanos y diversas herramientas de metal. Estos fundamentos se entregan a través de un ceremonia de iniciación en la cual se utilizan diversos elementos como pólvora (fula), hierbas, animales, entre otros,

⁵⁰ “...el sincretismo se dio porque al unirse todas las tierras africanas trataron de asociar cada grupo sus deidades que traían de sus tierras, por eso cuando hablan del panteón Yoruba y de Elegguá, en el palo te dicen que es Lucero Mundo, en el vudú te dicen que es Legba y pues así, ellos fueron buscando similitudes cada uno por sus deidades y pues el sincretismo por la iglesia católica se da como producto de la necesidad de subsistir con los blancos, ellos fueron buscando en qué las deidades africanas se asemejaban a las deidades de los blancos, por eso ahora la santería y el palo están íntimamente ligadas...”. Entrevista realizada a una informante anónima, Matanzas, Cuba, 9 de enero de 2010.

se elaboran dibujos en el piso con pólvora llamados *firmas del muerto*. En algunas ocasiones se hace el “rayamiento de palo”,⁵¹ en otras, se hace la “jubilación”, en la mayoría de los casos se recibe la *Nganga*, a esta se le asigna un nombre con el cual obedecerá al dueño, pues se supone que en ésta vive un espíritu quien cuida al poseedor de la *prenda* a cambio de que se le alimente con sangre de animales, aguardiente, tabaco, velas y otras ofrendas que se realizan a modo de rituales particulares ciertos días a la semana, es considerado como un elemento muy poderoso, a los practicantes de palo monte se les considera concedores de la naturaleza y del manejo de energías.

El espiritismo

Otra ideología religiosa importante en la construcción de la santería en Cuba fue el espiritismo. Hizo su aparición en la isla aproximadamente en la segunda mitad del siglo XIX, cuando ya estaba extendido en Europa y Estados Unidos. Es probable que el espiritismo haya “entrado” a la isla por conducto de los españoles o los estadounidenses, ya que en esos tiempos existían relaciones comerciales con ambos países. El espiritismo kardeciano propuesto por Allan Kardec, se consideraba como una doctrina que no estaba atada a una institución propiamente dicha y tampoco dependía de un espacio en particular, bien podía practicarse en casas particulares como en cualquier otro lugar. Se basaba en la atención y contacto con “espíritus” de personas fallecidas, con los cuales, las personas que desarrollaban dicha doctrina, curaban a sus usuarios de problemas relacionados con el “mal de ojo”, “brujería”, etc. Dicha doctrina tuvo varias vertientes, entre las más conocidas se ubicaban: 1) espiritismo de mesa, como la más popular en La Habana, 2) el espiritismo de cordón y 3) el espiritismo cruzado, mezclado con la santería; aunque todas compartían un mismo objetivo, el contacto con los espíritus.

La fusión de dicha doctrina con la santería y el palo monte, se originó a partir de la idea de recordar a los ancestros fallecidos (Eggún), culto practicado por los Yoruba y

⁵¹ Consiste en cortar el cuerpo de la personas, en dependencia del signo, algunos se realizan en la espalda, nuca, a la altura del corazón, pies, manos, etc. Los cortes son finos con el objetivo de que escurra sangre. Al finalizar se les rosea ron o aguardiente; en algunos casos se realiza una ceremonia la cual consiste en enterrar simbólicamente al neófito y de esta manera se entrega la *Nganga* o *prenda*.

los congo desde sus lugares de origen. El espiritismo se irguió como un pilar importante en la formación de la santería, en la actualidad, antes de realizar el ritual de Yoko Ocha o coronación de santo, se preparan varias misas espirituales. Estas misas son elaboradas por santeros o santeras quienes se consideran a la vez, espiritistas. Las sesiones se organizan entre varios miembros, el espiritista se sienta delante de la persona al que le están realizando la misa o “investigación espiritual”, a lado o detrás se encuentra el que hace las anotaciones en un cuaderno, referente a lo que los espíritus “recomiendan”, en la mayoría de los casos la madrina o *yubona* se encuentra presenciando el ritual, ya que las recomendaciones que hacen estos espíritus son importantes para la realización del ritual de coronación.

Las sesiones de espiritismo inician con “rezos” judeocristianos, acto seguido, se inicia “rompiendo el hielo” con algún comentario que alude a neófito, puede que se le digan cosas concretas como “nombres de personas”, “hechos”, “ciudades”, que se relacionan con la vida pasada-presente del consultante. En la mayoría de ocasiones el espiritista es poseído por un “ente” y se comporta de acuerdo a éste, hablado y actuando similar. Las recomendaciones son diversas, en dependencia del objetivo de la misa, si es para coronación de santo se pone énfasis en los preparativos de la coronación, si es sólo como consulta se le dicen cosas cotidianas al neófito. El objetivo de las misas espirituales para coronación de santo, es conocer el “cuadro” espiritual del consultante, saber qué espíritus (si positivos o negativos) trae consigo y también, si desean alguna ofrenda para que “despejen el camino”.

Hay personas que se dedican sólo al espiritismo, otros lo combinan con la santería u otras reglas, la mayoría construye o como se le conoce en términos populares, “monta” una bóveda en su casa, esta consiste en una mesa con varios vasos con agua, un crucifijo, fotografías de familiares fallecidos o “difuntos tutelares”, adornados con flores y ofrendas. Los espiritistas creen que es un “don” el poder mantener contacto con las entidades “imaginadas”, con las que frecuentemente están en contacto. Las consultas que realizan los espiritistas son a través de lo que se conoce como “videncia”, otros lo hacen a partir de una “relajación” en la cual “se fusiona mundo vivido y mundo imaginado” (Espinosa, 1996: 80). Son muchas las formas o estrategias de las que se valen los espiritistas para realizar las consultas, la

más característica es “cara a cara”, es decir, a través de conversaciones inmediatas sin recurrir a algún instrumento oracular.

La santería

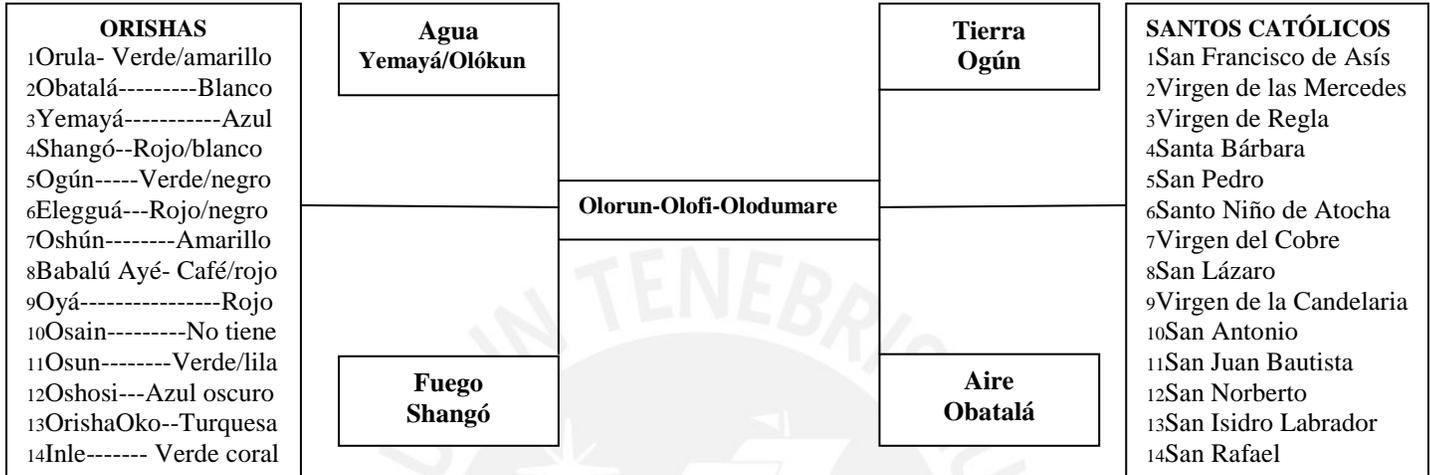
La santería por su parte, se construyó a partir de la unificación de deidades representativas de diversos grupos Yoruba, “Ijesa, Ondo, Ekiti, Ketu, Sabe, Idaisa”, entre otros (Soummoni, 2001:15). Razón por la cual los Orichas más populares en Cuba son: Elegguá-Echú, Oggún, Ochosi, Ozún, Changó, Ochún, Oyá, Yemayá, Obatalá, Orula y otros menos representativos en la actualidad. Acompañados de tres divinidades consideradas por santeros y babalawos como superiores, estas son: Olofí, Olorun y Olordumare.

Debido a que parte de la conquista española se basó en la “evangelización” prohibiendo las practicas rituales de origen, los Yoruba “escondieron” sus deidades bajo las imágenes judeocristianas, de esta forma, Elegguá-Echú, considerado como el que abre y cierra los caminos, se fusionó con el Santo Niño de Atocha; Oggún, la deidad dueña de los metales y el monte se sincretizó con San Pedro Apóstol; Ochosi el Dios de la caza y la justicia, con San Norberto; Ozún deidad de los colores se fusionó con San Francisco; Changó el Dios del rayo, con Santa Bárbara Bendita; Ochún, la deidad femenina por excelencia que representa el río, se sincretizó con la Virgen del Cobre; Oyá, deidad femenina dueña de los cementerios, se fusionó con la Virgen de la Candelaria; Yemayá, deidad que representa el mar, con la Virgen de Regla; Obatalá, deidad dueño de los pensamientos y las acciones, se fusionó con la Virgen de las Mercedes; Orula, deidad que representa el conocimiento se sincretizó con San Francisco de Asís; Olofí-Olorun-Olodumare, fueron representados bajo la trilogía judeocristiana: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo. En Cuba cada Oricha es representado por un “fundamento” que contiene algunos atributos basados en elementos naturales, piedras, agua, hierbas, etc., resguardados en envases de barro llamados “soperas”.⁵² Además, también son representados por collares conocidos

⁵² “la usual pieza de este nombre en las vajillas de porcelana o loza, dedicadas por los santeros a guardar las piedras, caracoles y manillas de las deidades siguientes: Obatalá, Yemayá, Ochún, Oyá, Obba, Dadá y Orula” (González, 1968:51), para el caso de Changó se utiliza una base de madera llamada “pilón” y un envase también fabricado en madera donde se deposita el fundamento.

como élekes o ilekes, estos varían en sus colores, por ejemplo, Changó, rojo y blanco, Elegguá, rojo y negro y así sucesivamente. Ver el siguiente cuadro.

Diagrama explicativo



Fuente: Elaboración propia

Oráculos

El punto de partida en las iniciaciones de santería se da a través de la primera consulta, es decir, del acercamiento entre el neófito y el mentor, ya sea santero o babalawo. Se consulta el oráculo del diloggún o tablero de Ifá dependiendo de la jerarquía del religioso que consulta. Los sistemas oraculares son de gran importancia en todos los procesos rituales, ya que son concebidos como medios de comunicación entre los Orichas y los humanos. En la santería e Ifá, existen tres sistemas oraculares en orden jerárquico, el primero es el del tablero de Ifá, de uso exclusivo de los babalawos, que se rige por los *Odú*,⁵³ metáforas o códigos que aluden a los conocidos *caminos* de los Orichas, representados por refranes, cada refrán tiene una historia o

⁵³ Eyiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Iroso, Ojuani, Obara, Okana, Ogunda, Osa, Ika, Otrupon, Otura, Irete, Oshe y Ofún. Ver para mayor detalle, Aboy (2008); De Souza, (1998).

patakkie, por ejemplo, Otura Aira: *ni el rey es más que yo*⁵⁴ Okana Sorde: *lo que se sabe no se pregunta*, entre otros. Cabe mencionar que el cuerpo literario de Ifá está basado en la tradición oral Yoruba, estructurado por 256 Odú⁵⁵, categorías que se dividen en 16 Odú mayores llamados *Mellis* y 240 menores llamados *Omoluos*, los cuales son una guía en los oráculos adivinando de esta forma, el pasado, el presente y el futuro. Como narra Gilberto Planas, Babalawo de la casa Ilé Ifá Omí, Lima, Perú:

*“Bueno, los oráculos como el coco, el diloggún y el ékuele y tablero de Ifá son representativos en la religión, son muy importantes, ya como el diloggún es una boca del Iarishé y de la Osha que se utiliza para conversar, es un sistema de conversación entre la deidad y la persona, el ékuele es un sistema más avanzado que Orumila creó para también comunicarse con las personas bajo el sistema binario”*⁵⁶

⁵⁴ Por ejemplo, el signo de la persona es Otura Aira, el Ifá del zorro, es decir, lo rige dicho animal por sus características, y el refrán es: *ni el rey es más que yo*, la historia dice: *Sobre la tierra se hace todo, tenga calma para que usted logre su tranquilidad, es muy soberbia y caprichosa, no le gusta que le llamen la atención de nada, dice Orunla que él y Olofin son los que saben; tuvo o tiene un problema y es de justicia, no se pare en las esquinas ni ande con hierro, se puede buscar una desgracia; tiene una mujer que lo quiere mucho pero es muy majadera y usted se quiere separar de ella, ha de tener dinero y vivirá tranquilo pero ha de hacer obras para que se quite el atraso que tiene; tuvo un sueño malo, cuidado con robo; con el tiempo va a mandar....el patakkie o la historia al estilo nigeriano dice: Un cazador que sostenía a su familia tenía varios días malos que no cazaba. Así que no tenía nada para llevar a la casa y en los últimos días cazó elefante y él se recostó en un árbol y la mirra le cayó en la boca y tan complacido dijo, ni el rey es más que yo, en esos momentos pasaban unos soldados y al escuchar la afirmación tan pretenciosa le obsequiaron mucho dinero. Conversación con Félix Calá, Lima, Perú, 9 de octubre de 2009.*

⁵⁵ Cada odú es una metáfora, por ejemplo Eyogbe, estos se fusionan entre sí y arrojan historias. Por ejemplo, revisemos la historia de Baba Eyogbe: *“Este es el patakkie de Baba Eyogbe, signo que habla de la creación del mundo, hoy en día estamos viviendo en un mundo con poco entendimiento de los seres humanos por la ambición de las cosas materiales, en Baba Eyogbe hay un camino que está diciendo que hubo cuatro elementos naturales en disputa, la plaza, el perro, el agua y la tierra. Un día el perro pasó y vio discutiendo a la plaza, la tierra y el agua y pues discutían porque estaban viendo quién era mejor que quién, y el perro muy curiosamente escuchó la conversación y dijo que por qué discutían, porque el agua decía que si no caía no había frutos, la tierra decía que ella era la mejor porque era la madre y, la plaza decía que si ella no existiría nadie iría a comprar, entonces el perro decía –ustedes discuten porque ustedes quieren, porque cada cual son importantes para la existencia natural, si el agua no cae estamos mal se secan las cosas, nos morimos de hambre y no existen las plazas, mejor únense y entre todos salvaremos al mundo y viviremos en paz y tranquilidad y el águila se alimentara de otro animal, y el perro de un hueso pero todos unidos, y se pusieron de acuerdo y dijeron –el perro tiene razón- y le dijeron al perro, -mientras el mundo sea mundo tu vas a tener que comer y vas a tener un lugar donde tomar agua, un camino donde caminar y una plaza donde tener comida- por eso que hoy en día el ser humano tiene que oír un consejo aunque sea del más chiquito para que tenga una visión de donde poder coger un camino firme y seguro en la tierra”* Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, babalawo cubano, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

⁵⁶ Entrevista realizada a Gilberto...

El oráculo del diloggún⁵⁷ o *caracoles* (Díaz, 1965), como popularmente se les conoce, es manejado exclusivamente por santeros, contiene 13 Odu⁵⁸ o signos, por ejemplo Eyeunle (8): *la cabeza lleva al cuerpo*, Iroso Marunla (4-15): *lo que se quiere de verdad nunca se abandonará*, entre otros, y se considera un medio certero, no tan completo como el tablero y la cadeneta de Ifá, pero de igual forma muy seguro. Cabe señalar que los santeros consultan con 16 caracoles, de los cuales sólo tienen permitido “leer” 13 de estos, el resto lo hacen los babalawos. Esta jerarquía oracular en la que el babaawo es el máximo representante y figura como “sacerdote”, tiene su origen en la composición de la religión en Cuba, ya que así como se ha complementado con el espiritismo y algunas influencias del palo monte, también lo ha hecho de Ifá, élite de sacerdotes considerados en Nigeria como “reyes”, en la isla formaron parte del complejo religioso que se conoce como Ocha-Ifá, aunque existen confusiones en torno a esta complementación, la Ocha e Ifá⁵⁹ son como dos grandes corrientes religiosas que se han fusionado. Respecto al oráculo del diloggún, los babalawos Gilberto y Liosber mencionan que:

1-“El caracol entonces es un sistema larishe que habla bajo el diloggún que en el eyilá es el que pasa las cosas a Orumila para que Orumila siga dándole un consejo al iyawo, niño o persona naciente en la tierra, estos son gracias a Dios, relaciones naturales que Orumila creó y la Osha para predestinar el destino de la persona, cada uno tiene una sinopsis y un engrane y tienen secuencias y siempre el itá es el pacto que hace Olodumare con el Ori, cabeza de la persona desde que está en estado fetal y viene al mundo, entonces Orisha es Osha, es regla, santo de energía elemental y, Orisha es como una deidad que se deriva de esta combinación, como un hijo de la Osha”⁶⁰...2-“Bueno el oráculo del obi, el coco, es el medio de comunicación que tienen tanto awo como iyalocha, como babalocha. El medio de comunicación de la persona con la deidad. Esto nace en un odun de Ifá que se llama Ocha Bili, nació el coco, el medio de comunicación de la persona con la deidad, es uno de tantos medios de comunicación para saber en qué situación está la persona con la deidad o la deidad con la persona”⁶¹

⁵⁷ “...instrumento principal de adivinación o consulta a las deidades, es la mano de caracol (Cyprea moneta, más conocidos por Cauris), la cual consideran la boca o voz de los orichas...” (González, 1968: 51)

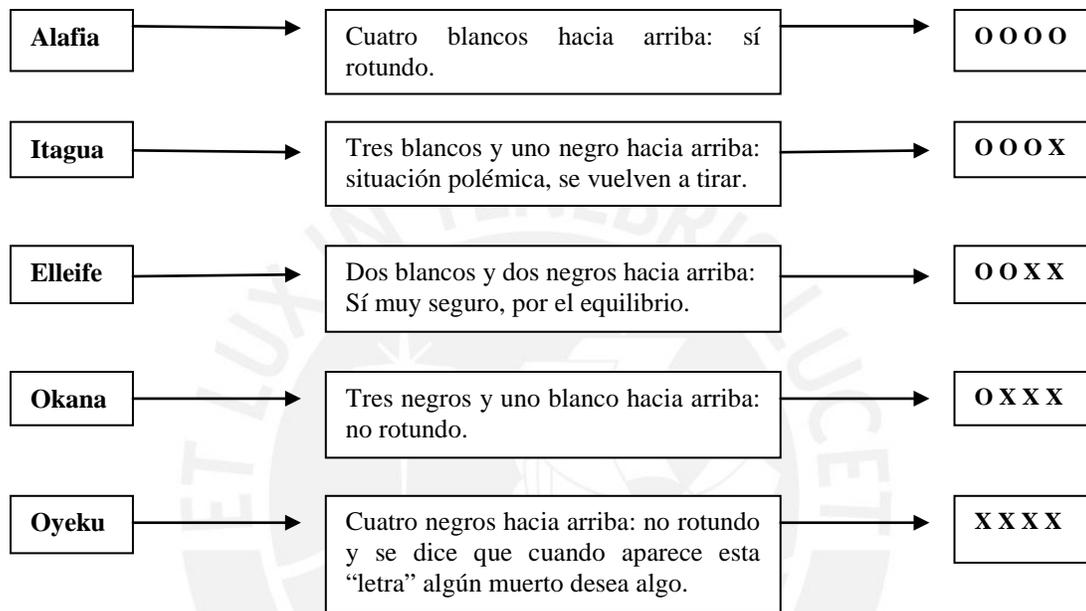
⁵⁸ Okana, Eyioko, Ogunda, Iroso, Oshe, Obara, Odi, Eyeunle, Osa, Ofún, Ojuani, Eyinla, Metanla, Merinla, Marunla y Meridiloggún.

⁵⁹ Ver para mayor detalle: Aboy (2008); De Souza (2003).

⁶⁰ Entrevista realizada a Gilberto...

⁶¹ Entrevista realizada a Liosber García, babalawo cubano emigrante de la segunda oleada, Lima, Perú, 9 de septiembre de 2010.

En tercer lugar, se encuentra el oráculo del *coco*, también conocido como *obí*, el cual no contiene metáforas pues se basa sólo en preguntas con respuestas concretas: sí y no, mismas que se dan a través de la caída de los cuatro pedazos de coco. Ver diagrama explicativo:



Fuente: Elaboración propia

Las dinámicas oraculares son muy frecuentes en la santería e Ifá, tanto los santeros como los babalawos antes de emprender alguna actividad, consultan los oráculos. Mencioné los oráculos por separado para explicar sus diferencias, aunque estos siempre se complementan. Por ejemplo, los "cocos" casi siempre se utilizan para iniciar algún ritual, para entablar conversación con las deidades y "pedir permiso" de realizar cierta actividad religiosa, además para saber qué ofrendar y dónde dejar el tributo. Los usuarios que aún no han realizado el ritual de coronación de santo y por lo tanto, no tienen permitido utilizar el oráculo del "diloggún", se les recomienda que hagan uso de los cocos y aprendan el manejo de estos. Muchos practicantes inician haciendo preguntas al coco, recibiendo repuestas como "sí y no". La deidad encargada de comunicarse por este medio es Elegguá, aunque también pueden utilizarse los cocos

para realizar el ritual que se conoce como “darle coco al santo”, que significa preguntarle a cualquier deidad sobre algún cuestionamiento en específico. Regularmente los interesados en realizar el ritual de coronación de santo, hablan con la que pretenden sea su madrina⁶² y le piden si esta desea ser su “yubona”, la madrina antes de dar una respuesta le “da coco” a su ángel de la guarda para saber con exactitud si es aceptado como “ahijado” y además, que el ángel de la guarda lo acepte. Existen casos en los cuales se le da coco al santo de algún santero (a) y la respuesta de la deidad rectora es negativa, por lo tanto, el religioso se niega ser “padrino o madrina” del solicitante.

Los oráculos van de la mano con las jerarquías rituales, como se argumentó en el párrafo anterior: los que aun no realizan el ritual de coronación de santo, no pueden utilizar el diloggún y sólo los cocos. Los que ya son considerados santeros por el hecho de haber realizado el ritual de Yoko Ocha o coronación de santo y otros que los conforman, utilizan el diloggún pero no el tablero de Ifá y la cadeneta de adivinación o ékuele perteneciente a los babalawos, quienes pasan por otro proceso ritual conocido como Ifá, legitimándolos como sacerdotes y poseedores del oráculo de Ifá en el cual mantienen contacto exclusivo con la deidad rectora Orula, Orunla u Orunmila. El oráculo del santero entonces, es un medio en el cual hablan los Orichas a partir de metáforas, refranes e historias sistematizadas que logran “adivinar” el pasado, presente y futuro del consultante. Hay muchos argumentos en torno a la deidad rectora de este oráculo, algunos santeros lo ligan a Ochún.

El diloggún además de utilizarse para realizar consultas ordinarias, también tiene un uso básico en la ceremonia de coronación de santo, en la cual el santero legitimado como “obá”, realiza una larga consulta durante el día de itá o día de los oráculos. Este día se caracteriza por las recomendaciones que hacen los Orichas al *iyawo* (elegido),

⁶² “pueden ser de collares, de guerreros y de asiento, Ocha o santo. Madrina o padrino de collares es la persona ya asentada que en una de las ceremonias iniciales de la Regla de Ocha da y pone los collares (lavados con omiero y rociados con sangre de los animales sacrificados correspondientes a las deidades yorubas que protegen a la persona no asentada); de guerreros, es la persona asentada que entrega a otra no asentada las deidades yorubas que se reciben primero en la Regla de Ocha: Elegguá, Oggún, Ochosi y Osún; de asiento: es el asentado, que después de cumplir las ceremonias posteriores necesarias a la de su asiento, y no teniendo en otra ceremonia llamada de Itá o por salud prohibición de hacerlo, está facultado para asentar el Ángel de la Guarda, Ocha o Santo que corresponde a otra persona, a la cual debe llamar ahijada. Entre ambos, a partir de esa ceremonia, se establecen lazos religiosos y sociales de respeto y dependencia”. (González, 1968: 50).

nombre con el que se le conoce a la persona que se somete al ritual de Yoko Ocha. Con el tiempo, el iyawo también recibe sus caracoles con los cuales podrá realizar consultas. Hay algunas deidades que exigen sus propios caracoles, por ejemplo Olókun, cuando se realiza dicho ritual, se incluyen 17 caracoles junto a el resto de elementos, utilizables sólo cuando se le realice alguna ofrenda o se desee mantener contacto con dicha deidad.

El oráculo de Ifá está compuesto por la cadeneta de adivinación también llamado ékuele u okpele, una cadena con conchas incrustadas que se utiliza deslizándose y según la caída de las conchas es el “signo” que arroja y conduce a una metáfora e historia. También se compone de un tablero de madera de aproximadamente 50 o 60 centímetros en forma redonda. Algunos babalawos lo utilizan para deslizar el ékuele, otros lo hacen en una alfombra llamada “estera”, la cual tiene diversos usos rituales. Según algunos informantes contactados en La Habana y Lima, el tablero sólo se usa para realizar “limpiezas” conocidas como ebbó, las cuales se preparan arriba del tablero con una serie de elementos y dinámicas rituales. Los que utilizan el tablero para consultar deslizando el ékuele, antes realizan una ceremonia ritual en la cual depositan ciertos elementos similares a la arena con los cuales hacen una serie de “dibujos” mientras “moyugban”⁶³ o recuerdan a sus ancestros difuntos, mentores mayores o iniciadores y deidades. El oráculo de Ifá no se utiliza en rituales de

⁶³ 1-“Mira la moyugba es muy complejo, bueno no tanto, la moyugba más bien es como un recuento, como un llamado, como un reconocimiento, porque cuando empiezas a moyugbar haces un recuento de todas las ramas de tu familia religiosa, porque se supone que para un santero aparecer en la moyugba tiene que haber sido un santero que ha dejado una huella importante, no que muere a poco tiempo, no, sino que ha dejado toda una tradición, entonces se va moyugbando, prácticamente se moyugba cuando se va a hacer un ebbó o también cuando se va hacer una iniciación de la santería, pero entonces estos no son rezos propiamente, esto se da más bien en Ifá, pero siempre cuando se hace un ritual a Eggún y se va mencionando todo los muertos de tu rama familiar y se le pide a Shangó o a Oggún o al Orisha que tú estés dedicándole que te ampare, que te abra los caminos, etc., etc., etc.” Veamos un ejemplo 2-“Moyugba Olókun, Olorun, Olodumare, ogan ma oga dan lerin, ocan to mi, Ogún to mi, moyugba mi padrino Fernando, moyugba Lázaro moyugba Orisha Oko, a mi casa fundada que cuide y me defienda, la bendición de mis espíritus, de mi papá y de mis hermanos me acompañen y me defiendan siempre. La bendición de todos mi Eggún que me acompañen. Yemayá mi madre aquí esta su hija Omitoqué pidiéndole la bendición, pidiéndole fuerza, firmeza, salud y estabilidad en la tierra, pa´ que uste´ mi madre con su agua me limpie de todas las cosas malas que yo no me pueda limpiar, pa´ que uste´ le da salud a mí y a mis ahijados, a mi madrina y a mi padrino, a mi hijo Oche Melli que está en otro lugar y que quiero que uste´ lo traiga. Aché” 1- Entrevista realizada a Tomás Fernández Robaina, santero cubano, La Habana, Cuba, 9 de enero de 2010. 2-Midiala Argudín Reyes, santera cuba residente en Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

santería, como por ejemplo en la coronación de santo, etc., sólo en lo que concierne al culto de Ifá, ceremonias como: mano de Orula, Ifá o sacerdocio, entre otras. Aunque cabe señalar que además de las consultas ordinarias, otras ceremonias como mano de Orula que pertenece al culto de Ifá, también son parte del proceso formativo en la santería, de esta forma se compone el complejo religioso Ocha-Ifá.

Jerarquías en la santería

En máximo representante de esta religión es el *babalawo* (Fernández Martínez, 2005) sacerdote poseedor de los secretos de Ifá⁶⁴ y dueño del *tablero* y el *ékuele* o cadeneta de adivinación, también oráculo mayor, “...un *babalawo* es un sacerdote que aprende el arte de la adivinación, este sacerdote es el más alto jerarca en la Ocha, es quien nos entrega nuestros Guerreros y es a quien acudimos cuando deseamos consultar a Orula, los *babalawos* son respetadísimos en la religión pues ellos tienen conocimiento de las escrituras de Ifá...”⁶⁵. Le sigue el santero o santera (Fernández Robaina, 1997, 2002) quienes no hacen Ifá y sólo coronan santo, los hombres pueden llegar a ser *obá*, es decir,

“...quienes se encarga de dirigir los rituales de coronación de santo desde que empieza hasta que termina, es el que dirige, además trabaja sólo con los caracoles y también puede tener ahijados, aunque no de mano de Orula porque eso sólo los *babalawos*, pero sí de collares y de santo”⁶⁶... “ser *iyalocha* o *babalocha* representa lo que es el fundamento de los secretos de los Orishas, santero como comúnmente las personas lo dicen, es ser costumbrista de la religión Yoruba”⁶⁷

Las mujeres por su parte, tienen restringido el acceso al conocimiento de oráculos mayores como el de Ifá, y sólo pueden hacer uso del diloggún y los cocos, también pueden ser *apetebí* de Orula, es decir, ayudantes religiosas del *babalawo*, a menos que tengan “camino” de *iyanifá*, sacerdotisas similares al *babalawo*. Estos denominados

⁶⁴ Sistema en el cual “se aprecian formas *del ser* y *el saber*”. Presenta códigos y valores intrínsecos cargados de dialéctica y contradicciones, donde lo místico y real, lo espiritual y lo material se interrelacionan permanentemente (Feraudy, 2005: 49)

⁶⁵ Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, México, D.F, 28 de enero de 2010.

⁶⁶ Entrevista realizada a Ricardo González González, santero cubano, Lima, Perú, 5 de septiembre de 2010.

⁶⁷ Entrevista con Liosber de la Caridad, *babalawo* cubano, Lima, Perú, 2 de noviembre de 2010.

“caminos”⁶⁸ como popularmente se les conoce, se encuentran relacionados con los “signos” que arroja el oráculo del babalawo el día de la ceremonia de mano de Orula, pues es en este ritual en el que se conoce parte de la vida del neófito a través de la adivinación y del complejo sistema de metáforas e historias. Como se explicó en párrafos anteriores, el consultante resulta ser hijo simbólico de determinado Oricha y lo rige un signo X, el cual deberá procurar pues se supone que de éste depende su buena o mala “fortuna”, razón por la cual debe tomar en cuenta las recomendaciones que le hacen los Orichas y los Eggún a través de los oráculos y las sesiones espiritistas.

Procesos rituales

El punto de partida en la práctica de santería se da a través de la primera consulta. Algunos usuarios se interesan solamente en realizarse limpias. Otros por su parte, deciden iniciarse. Las iniciaciones en la religión son muy polémicas y dependen siempre de la primera consulta, es decir, de las recomendaciones que hacen los Orichas. No todas las personas que se consultan logran iniciarse, a algunas solamente se les recomienda realizarse constantemente limpias como ebbó, rogación de cabeza, oparaldo, entre otras. Los que deciden iniciarse regularmente parten de un ritual conocido como guerreros o hechura de Elegguá-Echú, en dependencia de quién sea el “padrino”, si es santero (a), entrega collares como primer ritual y también puede entregar Elegguá considerado de santero, si es babalawo, entrega guerreros, es decir, Elegguá-Echú y otros Orichas. El ritual de guerreros o hechura de Elegguá-Echú, consiste en la elaboración de diversos ritos, se inicia pidiendo permiso a los Eggún o antepasados difuntos y a Elegguá, a través del uso de los cocos, se les ofrenda sangre de animales, regularmente pollos y otros elementos. Se preparan los “omieros”, agua con diversas hierbas reposadas, sangre de los animales sacrificados, aguardiente, miel y otros elementos. Se entregan dos utensilios pequeños, en uno la representación de Elegguá, en dependencia del signo, hay el que se conoce como “Elegguá de maza” que es en piedra, otro en forma de caracol y también en forma de cabeza humana

⁶⁸ “...según se narra en distintos mitos. Un mismo oricha se presenta con distinta personalidad, nombre, residencia, facultades, atributos, colores, vestimenta, adornos, predilecciones.” (Gonzalez, 1968:53). También se utiliza para señalar el futuro de los practicantes, por ejemplo, se dice “tiene camino de babalawo”, “tiene camino de santero”, etc.

hecha con barro y *cauris* incrustados simulando los ojos. El otro, representa a Oggún y Ochosi, es un recipiente que contiene diversas piezas de metal como pico, yunque, pala, cuchillo, azadón, arco y flecha, además se entrega una base de metal con un gallo que representa al Oricha Osún.

Los collares protectores hechos de cuentas (*élekes*) que entregan los santeros, implican una serie de prohibiciones, como no tener relaciones sexuales, bañarse, asistir a fiestas, etc., al menos por algunos días. Los primeros collares recibidos son los de: *Obatalá, Elegguá, Ochún, Yemayá y Changó*. El ritual inicia con una “rogación de cabeza”, la cual consiste en un ungimiento en la cabeza del neófito con diversos elementos como algodón, cascarilla,⁶⁹ cacao, miel, coco rallado, agua, entre otros, se coloca en cabeza, pies, manos y articulaciones, simboliza la primera ofrenda al ángel de la guarda. La cabeza debe permanecer tapada al menos algunos días. Otros santeros además de realizar la rogación de cabeza, también hacen una ofrenda de un pollo a Ochún al cual sacrifican en un río, preparan los *omieros* y hacen otra ofrenda de frutas y velas. Días después se entregan los collares mediante una ceremonia, en algunas ocasiones se hace un *wemilere*⁷⁰ a los Orichas y se concluye el ritual. “El significado simbólico de la adquisición de los collares y de Elegguá es análogo a las tácticas militares de ataque y defensa, mientras los collares proporcionan protección, Elegguá y los otros guerreros hacen posible atacar y vencer a los enemigos con facilidad” (González, 1976:43).

Otro de los rituales importantes en la santería, es el conocido como mano de Orula. Este consiste en un ritual de consulta o “registro” en el cual se “baja” o se conoce el ángel de la guarda del neófito, es decir, se determinará el santo que regirá la cabeza del iniciado. El ritual es más complejo que la entrega de collares o hechura de Elegguá, dura regularmente entre uno y dos días y las actividades dentro de la casa templo son más activas, se prepara el fundamento de Orula, el collar con cuentas verdes y amarillas y el idé o pulsera con los mismos colores, el omiero, etc. La estructura ritual es similar a la de entrega de guerreros, se inicia pidiendo permiso a los

⁶⁹ “polvo blanco fabricado de la cascara de huevo de gallina, seca y machacada...” (González, 1968:55)

⁷⁰ Ceremonia profana de la santería, también considerada fiesta donde participan los Orichas, una especie de contacto entre los hombres y los dioses.

Eggún y Elegguá a quienes se les sacrifica un pollo. Acto seguido, los babalawos hacen otros sacrificios ofrecidos a Orula e inician con la ceremonia de adivinación que dura varias horas, hasta que se obtiene el “signo” y el ángel de la guarda de la persona. Para finalizar, se hace entrega del fundamento de Orula, el cual consiste en una “tetera” con diversos elementos como nueces de palma, además del collar y pulsera, misma que debe llevarse en la muñeca izquierda y no despojarse de ella al menos que realicen diversas actividades como bañarse, tener relaciones sexuales, entre otras. A dicho ritual se le conoce, para el caso de las mujeres: Kofá, para los hombres Awo-faca. Las mujeres que realizan dicho ritual, se consideran *apetebí*, es decir, ayudantes del babalawo, para los hombres, marca un momento transitivo en la consolidación del culto a Ifá, es decir, se sabe si estos pueden tener “camino” de sacerdotes o babalawos. Ollin Islas narra su experiencia:

“Bueno pues la verdad es que los rituales en la santería varían y dependen de la situación de cada quien. Antes de llegar al santo yo, por ejemplo, recibí Guerreros y Kofá de Orula. Ambos los recibí al mismo tiempo y en La Habana, Cuba. Ambos son momentos muy importantes en la vida del religioso. En el primer caso, uno recibe a Elegguá, Oggún, Ochoosi y Osun. Al recibirlos, el devoto puede trabajar con ellos, pedirles protección y fortalecer su relación religiosa con sus deidades. Sin este paso, no se puede dar ningún otro en la religión. Kofá de Orula (en el caso de las mujeres; en los hombres se llama Mano de Orula) se recibe en una ceremonia bellísima en la que el babalawo (o un grupo de ellos) le dice al devoto cuál es su santo de cabecera y le explica las fortunas y desgracias del signo que salió al consultar. En esta ceremonia el devoto también recibe a Orula, a quien debe cuidar y procurar”.

Algunas casas templo recomiendan recibir a Olókun (Ferrer y Acosta, 2007), deidad considerada como un “camino” de Yemayá, es decir, como una faceta de dicha Oricha. Se representa como una deidad antropomorfa, mitad pez mitad humano que vive en el fondo de mar. La actividad ritual consiste en una ceremonia de dos días, en el que el aún neófito es llevado al mar y junto al babalawo o santero, en dependencia de quien esté elaborando el ritual, hace un sacrificio de animales que funge como la primera ofrenda que se le hace al mar; acto seguido, se tiran los cocos para saber si la deidad está conforme, de ser así, el neófito escoge nueve piedras y agua de mar. Cuando el ritual es elaborado por santero (a), se entrega el fundamento en un jarrón con nueve piedras, agua de mar y 17 caracoles, a este se le conoce como *mayelewe*, un camino

de Olókun. Cuando el ritual es elaborado por babalawos, el fundamento es diferente, se entrega en un jarrón con nueve piedras y los 17 caracoles pero sin agua, la diferencia es la ausencia de agua. En dicha ceremonia también se “tira” el caracol o “ékuele”, según sea el que organiza el ritual y se le dan los consejos o recomendaciones que le hace el Oricha al *aleyo* o neófito. Para finalizar, se elabora una ceremonia en la cual la madrina hace entrega del santo y éste hace una vasta ofrenda de frutas, carnes, miel y toda clase de granos en una canastilla tapada que se lleva al mar.

Ritual de Yoko Ocha o coronación de santo

Según el proceso, algunas personas ya están preparadas para realizar el ritual de Yoko Ocha⁷¹ o coronación de santo. Este es uno de los rituales más complejos y transitivos en la vida del *aberikola* (devoto, no iniciado), el objetivo es someterse a un ritual en el que “recibirá” al ángel de la guarda u Oricha tutelar y convertirse en Omo-Oricha o santo, se supone que en esta ceremonia el individuo entra “impuro” y sale como recién nacido con la oportunidad de corregir los errores del pasado en su “nueva” vida. Las actividades rituales se inician una semana antes de que el *aberikola* entre a la casa templo, se hace la consulta de entrada y el ebbó o sacrificio de entrada. El primer día se realiza la ceremonia del río, del monte o de la loma, en dependencia del Oricha al que se va a “coronar” y la rogación de cabeza, antes de entrar al lugar donde se desarrollaran los rituales de coronación. La preparación del ritual es compleja, pues se supone que el *aberikola* ya ha recibido una serie de elementos rituales, además de varias misas espirituales y, en ocasiones, hasta someterse a un ritual propio del “palo monte” conocido como “rallamiento”.

El segundo día o también conocido como “día del medio”, es el día de las visitas de amigos y familiares, el *iyawo* se encuentra sentado en un “trono”, es decir, en un espacio adornado con los colores del santo, por ejemplo, si es Yemayá, azul y blanco, si es Obatalá, blanco y así sucesivamente, de igual forma se encuentra vestido con el “traje de gala”. Se coloca una jícara para recibir ofrendas monetarias de los visitantes. Ese día también se hace la matanza de los animales, función que realizan los

⁷¹ La duración del ritual es de siete días, al menos que sea “santo lavado” o medio asiento, tiene otra duración.

babalawos, oyugbona o madrina por su parte, realizan actividades de cocina como el cocimiento de las viseras y cabezas de los animales etc. Las visitas duran hasta las seis de la tarde, después se prepara “la cena” en la cual el iyawo es acompañado simbólicamente de Olofí con quien comparte los “manjares” que se sirven, entre estos, vino rojo que representa la Sangre de Cristo, pan, carnes y otros. Después de la cena ritual se retira a descansar en la “estera” o tapete de palma.

Tercer día o día de Itá (adivinación), inicia con el almuerzo del iyawo y el baño, preparados por la madrina. Acto seguido se realiza el segundo desayuno considerado como *ñangareo* o desayuno al sol. Se inicia con el Itá, ritual nodal en la ceremonia de Ocha, este es realizado por el obá, santero con un rango mayor en la religión. La posición del iyawo es en el centro, al lado izquierdo la oyugbona o segunda madrina, al derecho la primera madrina o padrino, junto a estos se encuentra también el que funge como secretario, el que anota en un cuaderno las recomendaciones que hacen los Orichas a través del oráculo del diloggún. El objetivo de este día es hacer las recomendaciones para el iyawo, este debe acatarlas pues serán importantes en su vida, se hacen prohibiciones de diversas comidas y acciones.

Del cuarto al sexto día, el iyawo realiza diversos rituales dentro de la casa templo o el lugar donde se desarrollan los rituales de coronación, también conocida como *Ilé Orisha*. Entre estos, se le tatúan símbolos en la cabeza con hierbas y pinturas de color de santo, conocido como *Osún-Ieri*. Se hacen una serie de sacrificios de animales con los cuales se le da de comer a la representación de los Orichas que está recibiendo, por ejemplo, si el santo que está coronando es Ochún, se recibe a Elegguá, Oggún, Obatalá, Changó, Agayú y Yemayá, cada santo “entra” con un número específico de Orichas que lo acompañan. El último día o día siete, se finalizan los rituales con la visita a la iglesia y la plaza en la cual el iyawo da gracias a los santos católicos, aunque este ritual también se encuentra sincretizado, según algunos santeros cubanos, en Nigeria los Yoruba salían a darle gracias al templo de Oddua y, el mercado en realidad es visitar a Oyá, la Oricha dueña de los mercados y plazas. Al finalizar estos rituales el iyawo se somete a uno más, el ritual del tambor (batá), este rito es como una ofrenda al ángel de la guarda, además que también es un paso transitivo en la vida de los iyawos hombres, pues al permanecer en contacto con la

música durante varias horas y no entra en estado de trance, puede que tenga camino de babalawo, aunado con el signo de mano de Orula y lo que hayan recomendado los Orichas el día de Itá.

A los tres meses, el iyawo debe someterse a un ritual llamado *ebbó tutu sundida meta*, también conocido como ebbó meta o de los tres meses. En este se realizan una serie de sacrificios de animales en el cual participan babalawos y santeros, además de la primera y segunda madrina. Al año se realiza otro ritual conocido como *ebbó del año*, algunos le llaman *pinaldo* o *cuchillo*, en este se le hace una ofrenda al ángel de la guarda que consiste en el sacrificio de animales, regularmente animales de cuatro patas, chivos, carneros, etc. De esta forma concluyen los rituales de Yoko Ocha y, el iyawo se convierte en santero y puede consultar con diloggún, tener ahijados y realizar “trabajos” de santería. Como recuerda Midiala Argudín, santera cubana residente en Lima:

*“La coronación de santo es algo muy bonito pero también muy complejo y secreto. Es mucho trabajo para los que la organizan y todo es independientemente del santo que se tenga que hacer, porque hay santos que vienen o entran con más santos que otros, por ejemplo Yemayá es un santo que entra con 5 santos y se necesitan 8 santeras cuando menos, el de Oshún entra con 7 santos, entra con Elegguá, Ogún porque se entra con el caracol de Ogún, Obatalá, Shangó, Agayú, Yemayá, y se necesitarían por lo menos 8 ó 9 santeras y una persona que haga la comida, se usa mucho en el día del medio en algunas casas que por ejemplo tu eres iyawo y antes de tocarle a tu ángel de la guarda, antes tienes que tocarle al ángel de la guarda de tu madrina, entonces se usa mucho que el iyawo le toque y allí presentan al iyawo y ya se hace el santo, yo toqué el día que terminé pues a los siete días yo salí...esta ceremonia lleva muchas hierbas, palos, animales, soperas para poner tus santos, y por ejemplo, Oshún come chivo, gallina, codorniz, paloma y eso más que nada, hay quienes dicen que come caimán pero es difícil de conseguir, cada santo lleva sus elementos específicos, se necesita de muchas personas, de muchas cosas”.*⁷²

No todos los Orichas se asientan, hay algunos que se reciben. Por ejemplo, los que se asientan mediante la coronación de santo son: Obatalá, Elegguá, Oggún, Ochún, Changó, Yemayá, Oyá y Ochosi. Los que se reciben son: Olókun, Oddúa, Orula, Osain,

⁷² Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes, santera cubana residente en Lima, Perú, 25 de mayo de 2010.

Osún, Ibeyis, Agayú, etc. Esto no quiere decir que alguna persona resulte ser hijo simbólico de un Oricha que se recibe, cuando sucede esto se corona otro santo, por ejemplo, el caso de los hijos de Olókun, como es un camino de Yemayá se asienta Yemayá y así sucesivamente. En ocasiones después del ritual de coronación, hay que recibir algunos Orichas, siempre en dependencia del “signo” que se obtiene el día del ritual de Yoko Ocha. Hay entre dos a tres signos que se obtienen durante el proceso ritual de las personas, el primero es el del ritual de mano de Orula, el segundo es el de Yoko Ocha y, el tercero, para aquellos hombres que tienen camino de babalawo o sacerdocio, el del ritual de Ifá.

Cabe señalar que los rituales de coronación de santo e Ifá son los más representativos en la Ocha-Ifá. Aunque también existen otros tipos de rituales que no son transitivos, sino más bien pueden ser considerados como ordinarios. Entre estos resaltan los *oparaldos*, según algunos santeros y babalawos estos sirven para *quitar los muertos de encima*, se realizan con diversos elementos con los que se frota el cuerpo del usuario, aunado los rezos o pedimentos a los Orichas, el sacrificio de animales y la utilización de los oráculos para saber en qué lugar debe dejarse el oparaldo, puede ser una loma, un río, un monte, etc. De igual forma, se trabajan *poderes*, *incheses* o *enseres*, fetiches que funcionan como resguardos personales, también se recurre a los conocidos *ebbó*, ofrendas que se le hacen a Orishas determinados para pedir el equilibrio personal (salud, economía, amor, tranquilidad, etc.) y en estos también se hacen ofrendas de animales y plantas (De Souza, 2003 y Carrascosa, 2008), de acuerdo al *ewe*⁷³ de la deidad, acompañados casi siempre de *oñí*, *otí* y *epó*, es decir, miel, aguardiente y manteca de corajo. Algunos babalawos sugieren a las personas *dar de comer a la tierra*, ritual que se elabora a través de sacrificios de animales, plantas y toda clase de granos, una especie de circulación de bienes, dar para recibir.

⁷³ Terminología que se refiere a las plantas predilectas de cada santo, por ejemplo, el *ewe* de Ochún, de Changó, de Obatalá, etc.

Calendario ritual en la santería

El panteón religioso de la santería, se venera a través de un calendario ritual a los Orichas, que consiste en atenciones similares a las fiestas patronales del pastoral católico, y se realizan en la casa templo donde se elabora un *trono* (altar) con los colores, alimentos y atributos representativos del Oricha a festejar. Durante el día, los ahijados de la casa templo visitan el lugar llevando diversas ofrendas que van desde pasteles, botellas de aguardiente, vinos, frutas, flores, comidas favoritas de los santos y hasta donaciones en efectivo, como narran los santeros, Ricardo González, Midiala Argudín y Ollin Islas:

1-“Mira cada santo se celebra un día, de acuerdo de los adeptos que tenga es el homenaje que se le hace, por ejemplo Ochún es el 12 de septiembre, Yemayá el 7 de septiembre, Obatalá el 24 de septiembre, Elegguá el 13 de junio, Oyá el 15 de octubre, Oggún el 29 de junio, Ochosi el 24 de agosto, Orula el 4 de octubre, Changó el 4 de diciembre, Babalú Ayé el 17 de diciembre, Oyá el 16 de octubre, Agayú el 16 de noviembre, todo esto es por la transculturación con el catolicismo por eso es que se celebran en Cuba los santos africanos los días de los santos católicos”⁷⁴ ... 2-“A los santos se les venera todos los días pero cada uno tiene sus días y pues se festejan dándoles diversas ofrendas, tienen muchas comidas, por ejemplo el amalaila que es harina con quimbombó que se le pone a Changó, los frijoles de carita, esos se les puede poner a cualquier santo cuando te lo pide, el dulce de coco por ejemplo con azúcar rubia para Yemayá, con azúcar oscura para Obatalá, el arroz con leche también para Obatalá, el ochinchin para Ochún, para Elegguá por ejemplo todo lo que tenga que ver con dulces, caramelos, frutas, la guayaba le encanta a Oggún, a Olókun le gustan los chifles con los platanitos, el berro también le gusta, a San Lázaro le gustan los frijoles negros y las cebollas moradas se hace un aguan con eso con lo que uno se limpia cuando hay enfermedades, a los muertos les gusta el ajico de cabeza de puerco, de cabeza de chanco con todas sus viandas con maíz, plátano verde, camote, a Obatalá le gusta el arroz con leche, el merengue, las tortas de merengue con claras de huevo, a Orula se le pone arroz con camarones, pescado asado, a Oyá nueve berenjenas”⁷⁵ ... 3-“En la casa templo a la que pertenezco le hacemos sus fiestas a los Orichas, le hacemos sus ofrendas, por ejemplo a Elegguá se le ofrece coco, pescado ahumado, maíz tostado, chivos, pollos, ratones, jutías, venados, a Oggún, nueces, aguardiente de caña, chivo, gallo, paloma, cerdos, carneros, a Ochosi, chivo, venado, gallo, pollo, paloma, a Ochún, gallos,

⁷⁴ Entrevista realizada a Ricardo González González, santero cubano residente en Lima, Perú, 15 de octubre de 2010.

⁷⁵ Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes, santera cubana residente en Lima, Perú, 11 de octubre de 2010.

patos, chivos, gallinas, a Obbatalá, chiva, paloma, gallina blanca, a Yemayá, camarones, tamal de maíz, frijoles negros, melón, piña, papaya, uva, gallo, paloma, pato, a Changó, plátano indio, harina y quimbombó, carnero, gallo, codorniz, a Oyá, arroz blanco con berenjena. Se le ofrendan chivas, palomas y gallinas”⁷⁶

El objetivo de dichas celebraciones rituales es hacer diversas ofrendas a los Orichas, de acuerdo al día en el que se le festeja. Cada practicante puede realizarle ofrendas al Oricha venerado, generalmente lo hacen aquellos religiosos que han coronado santo y que tienen sus fundamentos que son los que aparecen en el trono, regularmente sólo es un santo por festividad, es decir, si el 16 de noviembre se celebra a Agayú, no aparece en el trono Ochún o Changó aunque esta persona los haya recibido el día de su santo, si el 4 de octubre es de Orula no aparece en el trono Yemayá y así sucesivamente. Las fiestas duran varias horas, pueden iniciar desde temprano y terminar muy tarde, en dependencia de la organización, se aprovechan estas ceremonias para reunirse entre practicantes y conversar, cenar, etc. Otras celebraciones importantes en la santería son los “cumpleaños de santo”, se les llama de esta forma al día que terminaron los rituales de Yoko Ocha o coronación. Se celebran cada año, similar al onomástico. También se celebran los cumpleaños de Ifá, para aquellos hombres que han realizado el ritual de Ifá y son considerados como babalawos. Regularmente estos rituales se celebran en casas particulares, a diferencia de los días de Orichas específicos, los cuales se pueden celebrar tanto en casas particulares (para aquellos que son devotos o deidades rectoras), como también en la casa templo, la cual es visitada por sus miembros.

La casa templo

El espacio donde regularmente se desarrollan las prácticas de santería se le conoce como casa templo o llé Ocha. La mayoría de estas son casas particulares en las que habitan santeros o babalawos. Estas se consideran “templos” a partir de que destinan un espacio para la elaboración de rituales, consultas, etc., también lugar donde mantienen a sus santos y Orichas. “Si la casa fuese grande, se puede destinar un

⁷⁶ Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, iyawo mexicana, México, D.F, 30 de enero de 2010.

cuarto sólo para Ocha, es decir, toda una habitación destinada a la práctica del culto a los Orichas. En otros muchos casos, los santos, están simplemente colocados en la sala de la casa, en la esquina más cercana a la puerta de la calle...” (González, 1968: 33). Los “santos” u Orichas de los practicantes, son considerados como miembros de la casa, como si otra u otras personas compartieran el espacio, por tal razón, en las casas de los religiosos hay ciertas prohibiciones, como no hacer mucho ruido, no andar desnudos, etc. Cada Oricha es ubicado en un lugar “estratégico”, Elegguá por ejemplo, es situado en la esquina más cercana a la puerta de entrada o a lado de la entrada principal, a dicha deidad le “molesta” que otros “silben”, pues como su representación es la de un niño “juguetón” y travieso, sólo él puede jugar y hacer las travesuras, es el consentido de la casa, junto a él se deben ubicar a Oggún y Ochosi, ya que juntos se complementan, son los guerreros, los que cuidan la casa. Además en alguna repisa en alto se debe ubicar a Orula junto a Ozún, quien es el que da cuenta a Orula y los guerreros de los problemas que se suscitan en el Ilé. Si el que vive en la casa es babalawo, mantiene a Orula, su deidad rectora, en un lugar alto de la casa, abajo se encuentra el Ozún, que cuando es de babalawo vive en el piso, además para cualquier evento a realizarse en el Ilé, tiene que consultarse a Orula mediante el tablero de Ifá. De la misma forma ocurre para los santeros, quienes consultan a su ángel de la guarda a través del diloggún. La casa de santo o templo es considerada como un espacio “sagrado”, de “culto” a los Orichas y, como un lugar en el cual pueden convivir personas afines a la religión. En este sentido, Liosber reconoce que *“Una casa templo es una, es como decir buscar un culto en donde esta religión se pueda desarrollar, se pueda expandir y donde haya varias personas que mediante el tiempo con contacto con los religiosos puedan aprender los conocimientos y objetivos de esta religión”*⁷⁷

Toda persona que visite la casa del santero o babalawo, debe saludar a los santos de una forma muy peculiar: tocándolos con las yemas de los dedos y cruzando los brazos. El resto de santos, se ubican en alguna repisa central o, si hay algún cuarto exclusivo para los Orichas, se acomodan de manera que puedan permanecer en armonía sin caerse o romperse las *soperas*. La mayoría de las casas templo tiene un espacio reservado para la “bóveda espiritual”, en la cual también aparecen algunos

⁷⁷ Entrevista con Liosber...

muñecos o muñecas vestidos de colores específicos, estos no son deidades Yorubas, sino representan a espíritus fallecidos. Algunos santeros tienen también fundamentos de palo monte conocidos como *ngangas* o *prendas*, estas no pueden permanecer en el interior de la casa, sino en algún lugar en el patio o en un pasillo, nunca junto a los fundamentos de la Ocha. Es muy sencillo descubrir la deidad rectora del santero al que se visita, pues esta permanece en un lugar especial, ya sea en el centro o en lo más alto de la casa, adornada con diversos atributos y ofrendas. Algunos santeros que tienen relación ritual con Osaín, lo mantienen en el patio de la casa, en algún árbol o arbusto crecido. En el desagüe, se ubican a los Eggún (difuntos familiares o mayores en la Ocha). A Olókun se le ubica especialmente en lugares sin mucha concurrencia, en alguna esquina, bajo el caño, bajo una mesa, etc., procurando no molestarlo con luz, movimientos, etc.

Algunos rezos, cantos y suyeres utilizados en rituales de santería

En la santería, las entonaciones también conocidas como rezos, cantos y suyeres son importantes para elaborar cualquier ritual, dependen casi siempre del *tiempo ritual*, por ejemplo, los rezos son para comunicarse con los Orishas y hacerles pedimentos. Los cantos por su parte, también fungen como canales transmisores de comunicación entre las deidades y los humanos, siempre en lengua Yoruba y, a santos determinados, pues cada santo tiene una entonación performatizada en dependencia del odú y del pattakie, además que acompañan a los rezos en la elaboración de los rituales. Los suyeres, se emplean en los sacrificios de animales, cada sacrificio tiene un suyere que da a conocer las acciones que se están emprendiendo en honor al santo determinado. La moyugba por su parte, se utiliza para comunicarse con los Egún, es decir, con los antepasados difuntos, estas varían en dependencia de quién las elabore, pues cada persona tiene su cuadro espiritual y es a estos a quienes les dedica la moyugba. También se moyugba con los santos u Orishas. Ver los siguientes ejemplos, según las narraciones de Gilberto, Liosber, Félix, Ricardo y Francisco:

Ejemplo 1 Moyugba

“Primero se vierten tres tantos de agua en el suelo mencionando lo siguiente: Omí tutú, ana tuto, tuto laroye, tuto ileí. Se empieza por nombrar a las deidades en orden jerárquico, Olodumare ayuba, después a los muertos, Oguó, ikú embelese Olodumare, ayuba, ibaé, bayé tomí, después se comunica con los ancestros africanos: Iyaí amina otolonú adufé abángoche aguapiticó tillacó chailó obadimelli tate oyá tagún obilumí lamito ayuba ilaé bayé tonú salacó boguó icú olúo emberese Olodumare ayuba ibaé bayé tonú cosí ikú cosi ano cosi ello cosi ofo arikúbabagwa. Acto seguido, se refiere a la madrina u oyugbona diciendo: quincamaché madrina, quincamaché oyugbona. Después se nombra a los santos que estén presentes diciendo: afashé semilenú y el nombre del Orisha. Se empieza por Elegguá diciendo: laroye aquiloyó agurotenteonú aparaguá acamacese areletuse abamula omubata ocolofofó ocoloniñi tonicanofó omo orogún ollona alalliquí ayuba. Así sucesivamente cada Orisha tiene su moyugba”⁷⁸

Ejemplo 2. Rezo de entrada para darle coco a cualquier santo:

“Se inicia con el mismo procedimiento que con la moyugba, vertiendo tres gotas de agua, encendiendo dos velas y diciendo lo siguiente: Alaru fusile Orisha badaro, fumi abonitosi soro ati ibére na obi ati diloggún nina oruko gbogbo na Orisha tikue nitosi kan i yewo modukue obi Elegguá”⁷⁹

Ejemplo 3. Rezo para sacrificar aves:

“Se toma las aves por el pescuezo y se dice: Ikú meni, ikú meni, ikú meni, ikú menalan, ikú menalan, ikú menalan. Posteriormente se llevan a un balde con agua y se les limpia el pico y las patas mientras se dice: irocuoso irocuosogue, iro iro irocuoso, iro irocuosogue. Antes del sacrificio se debe decir: Llaguina llaguina olosun bara, llaguina llaguina olosun bara, llaguina lláguese olosun, lláguese lláguese olosun bara, lláguese Ogún chorochere ellervalcaro (santo que está comiendo en ese momento). Ellese mollureo aviama, ellese aviama Elegguá, decun elela decunlle Elegguá decun elela decunle Odumare, Odumare. Finalmente, se cubre a la deidad con las plumas del animal sacrificado y mientras se dice: Toru malicuni, toru malicuni, toru malicuni eraugo bogue coní eraugo cunille. Ashé mi eleda, ori aro, ikú ashé mi ilé, ashé mi ilé toru malicuni, toru malicun eraugo bogue coní eraugo cunille ashé mi eledá ori aro ikú ashé mi ilé. Maferéfún Osha toru malicuni, Maferéfún Orisha”⁸⁰

Ejemplo 4. Canto a Oggún:

“Aguanilleo, Ogún aribo,

⁷⁸ Entrevista realizada al babalawo Gilberto Planas Cabrales, Lima Perú, 18 de junio de 2010.

⁷⁹ Entrevista realizada García Urrutia, Lima, Perú, 15 de mayo de 2010.

⁸⁰ Entrevista realizada a Félix Calá, Lima, Perú, 23 de mayo de 2010.

*Egún eko mare, ho moriré
Arere aguere aribo, omo rire
Ogunde bamba, aguanille
Ogún aribo, aguanille Ogún
Aribo, Egún eko mare*⁸¹

Ejemplo 5. Suyere para los sacrificios:

*“Ñakiña ñakiña lorun
Coro: Bara ñakiña ñakiña
Lorun.
Yawese yawese lorun
Coro: Bara yawese yawese lorun
Ogún chorocho
Coro: Ebiama eyesi moyure ebaima
Erumo leye erumo leye
Coro: Eye erumo leye eye
Eyiloro eyiloro
Coro: Eye eyiloro eye*⁸²

Un elemento importante en los rituales de santería son los tambores batá, compuestos por tres tambores en orden jerárquico. Se consideran como un fundamento religioso y no cualquiera puede ser tamborero sino hasta realizar un ritual específico y ser considerado omo añá o hijo del tambor, también se les conoce como *akwpones*. Los santeros y babalawos cubanos creen que dentro de estos tres tambores existe una entidad sobrenatural la cual está muy ligada con el culto a los Eggún o antepasados difuntos. En Lima aún no existen tambores batá consagrados y mucho menos quienes puedan tocar este instrumento religioso. Cabe resaltar que la importancia de los tambores radica en la noción de “unidad religiosa” que estos provocan, pues al menos en Cuba y desde épocas coloniales, los ritmos de los batá eran señales de reunión en los palenques, además que se fueron legitimando entre los grupos pertenecientes a otras tierras no Yorubas reconociéndolos como tal. En la santería, generan no sólo ambiente religioso, sino también profano, ya que es un medio que transmite identidad cultural. Como argumenta Nubia Reyes, santera cubana:

⁸¹ Grabación de canto a Oggún por el santero Ricardo González González, Lima, Perú, 13 de junio de 2010.

⁸² Grabación de suyere, Francisco Emerson, Lima, Perú, 19 de septiembre de 2010.

“Bueno el Añá es el tambor, es la transmisión del vocabulario determinado de cada culto, cada santo, el egungun de Egún es el espíritu de vida dentro del Añá que tenía vida y tenía como objetivo conectar la transmisión de los humanos con cada Osha. Acá en Lima hacen falta tamboreros, si los hubiera, imagínate tú, la religión crece aún más, no ves que a las personas que no conocen esto, son atraídas por la música, esta es un factor indispensable en nuestra religión”

Los tambores batá son parte de los rituales de coronación de santo, al finalizar estos ritos, el iyawo es presentado al tambor. El objetivo de este ritual es que el iyawo mantenga su primer contacto con los Orichas entrando en un estado de trance que puede durar varias horas. Algunos babalawos sugieren presentar a los iyawos hombres al tambor para notar si éste puede pasar al culto de Ifá, si entra en estado de trance quiere decir que no pasa a Ifá debido a que los babalawos no entran en estado de trance, los santeros por su parte si lo hacen.

CAPÍTULO 3

La transnacionalización y difusión de la santería en el contexto limeño

El objetivo de este tercer capítulo será explorar, describir y analizar las etapas de transnacionalización y difusión de la santería en la ciudad de Lima a partir de la migración de cubanos pertenecientes a las diversas oleadas migratorias entre 1980 y el 2010. Consideré relevante dividir las etapas migratorias en dos partes. La primera, analiza las principales migraciones de cubanos a Lima entre 1980 y 2005. La segunda, estudia las oleadas de cubanos a partir del 2006 y hasta el 2010, de los cuales se resaltan las agrupaciones de música cubana que hacen presencia en los escenarios limeños, así como también de la evidencia de restaurantes, bares y discotecas estilo cubano ubicadas en los principales distritos de Lima. Entre estas etapas, se ubica una fase media que va del 2000 al 2005, en la cual la santería se populariza entre los limeños a partir de la legitimación de la religión y la formación de diversas casas templo en la ciudad. Además, explora la difusión que hacen de la santería los limeños que residen fuera del Perú, en países de Europa y los Estados Unidos, influenciando de esta forma a amigos y familiares que permanecen en Lima.

Irse pa' fuera: la migración de cubanos a Lima a principios de los 80's (primera etapa)

La primera oleada de cubanos que emigraron al Perú, se originó el 18 de abril de 1980, producto del amotinamiento de 10,800 personas en la embajada de Perú en La Habana a principios del mismo mes, de los cuales ingresaron al país 1,800, ya que el resto se estableció en Costa Rica, Estados Unidos (a través del Mariel) y otros países. Como recuerda Martha Suarez, emigrante cubana de la primera etapa:

“Nosotros ingresamos en la Embajada de Perú en Cuba porque en ese momento era el país que estaba en problemas con Cuba y bueno Fidel quitó la custodia de esa Embajada y autorizó públicamente que toda persona que quisiera ingresar en esa Embajada pues podían ingresar y pues entramos como 10.800 personas, después salimos en un avión rumbo a Costa Rica y estuvimos allí tres días y de allí nos trajeron acá al Perú. Pero ya no llegamos los 10,800 a Perú porque hubo un grupo que se quedó en Costa Rica, después vino lo del Mariel y mucha gente que se había quedado en la Embajada del Perú en Cuba se fue por el Mariel a Estados Unidos, acá llegamos como 1.800 nada más”

En Lima, se establecieron en el parque zonal “Túpac Amaru” del Distrito de San Luis, ubicado en la Avenida Aviación. Según algunos informantes, el gobierno les construyó dormitorios colectivos, además que se encargó de la alimentación, la salud y otras atenciones. Aún así, éstos se vieron obligados a realizar diversas actividades remuneradas tales como la venta de “cocadas”, artesanías y comidas de origen cubano, las cuales distribuían en las principales avenidas y centros de la ciudad. Otros se dedicaron a realizar trabajos de albañilería, carpintería, herrería, jardinería, etc., algunas mujeres realizaban trabajo domestico en casas particulares. No faltó quien se dedicara a la estafa, el robo y la prostitución, pues al poco tiempo, los cubanos se hicieron notar en el ámbito capitalino a través de los medios de comunicación que señalaban: *“Muchos comercializan droga y son delincuentes incorregibles. Hasta se dijo que el monstruo de Pachacamac (famoso violador limeño) salió de la colonia cubana. Pero a pesar de la mala fama que tienen, muchos sudan la gota gorda...reparando licuadoras viejas...(y)...“jugando a adivinar el futuro con caracoles”*⁸³

Entre 1980 y 1983, tiempo que permanecieron los cubanos en el Parque Zonal de San Luis, poco se rumoró sobre la práctica de santería entre cubanos, salvo una santera a quien llamaban *mamá negra*, quien fuera muy popular entre los cubanos por su afiliación a la santería. Incluso algunos de los cubanos migrantes cuentan que trajo sus “fundamentos” de Cuba, con los cuales hacía consultas y curaciones a otras personas en las “carpas” del parque zonal de San Luis. El resto de cubanos en su mayoría, no tenían fundamentos religiosos, es decir, no se habían sometido a procesos rituales en su lugar de origen, salvo un santero a quien reconocían como “obá”, una santera que tenía coronado Yemayá pero que no trabajaba la santería y, dos espiritistas, quienes hacían limpias con huevos y hierbas olorosas a algunos usuarios limeños. Algunos creyentes – cubanos y limeños - recurrían con estas personas, pero sobre todo con *mamá negra*.

Una de mis informantes, migrante de la primera etapa, argumenta que aún cuando la santería no se practicaba entre los cubanos del Parque Zonal, estos si festejaban los días 15 y 29 de junio día de Elegguá y Oggún, 7, 12 y 24 de septiembre,

⁸³ Nota de un diario local virtual del 3 de marzo de 1998. Consultado el 18 de abril del 2010. www.desconexióncubana.pe.

Yemayá, Ochún y Obatalá, 4 y 17 de diciembre día de Changó y Babalú Ayé; en esas fechas, *mamá negra* preparaba hierbas y les hacía limpias, además que los consultaba con los caracoles a quienes se lo pedían, sin cobrarles. Según Martha Suarez:

“A mí siempre me atendía ella, fue la primera que me tiró los caracoles aquí en Perú, yo la frecuentaba mucho, bueno en esa época todos nos apoyábamos pero ella era un respaldo para nosotros, incluso ella me dijo en una ocasión que yo me consulte y ya estaba embarazada de mi hija la mayor, -tú estás protegida por Obatalá, por un lado tienes en tu barriga a Oshún y por el otro lado tienes a Yemayá- me dice, -eso jamás se ve en una barriga- y justamente ahora que hago mi santo resulta que mi padre es Obatalá y soy hija de las dos aguas (Oshún y Yemayá) tenía ella toda la razón, mírame ahora, ya soy santera también...pero ella fue la primerita santera y empezó a trabajar la religión acá”⁸⁴

Algunos de los cubanos emigraron a otros países, entre ellos *mamá negra*, se trasladaron principalmente a Brasil, Venezuela, Canadá y Australia. Durante el último año que permanecieron en el Parque Zonal, no se practicó la religión debido a la ausencia de fundamentos y elementos propios de la santería, ya que “...los santeros que quedaban no podían ejercer nada sin sus santos y nunca tuvieron la oportunidad de que alguien les trajera sus santos, entonces ellos no la ejercían tampoco, y babalaos acá no había...nos quedamos como huérfanos...”⁸⁵

Es importante comentar que parte de la difusión que tuvo la santería en esos años, se debió a la influencia de mujeres cubanas que realizaban trabajos domésticos en casas particulares, quienes comentaban de las “religiones afrocubanas”, en especial de la santería, influencia que se hizo notar entre mujeres locales pertenecientes a clases sociales media/alta. Otro aspecto importante fue la música, grupos de salsa que arribaban a los principales escenarios de Lima aunque la mayoría de estos no eran cubanos, sino colombianos y panameños, de igual forma “entonaban” melodías que hacían alusión a Cuba y algunas de sus tradiciones religiosas. La música salsa se arraigó en Distritos como El Callao, La Victoria, entre otros, en los cuales ya se escuchaba la salsa cubana a través de grabaciones que se comercializaban por el

⁸⁴ Entrevista realizada a Martha Suarez Rodríguez, santera cubana migrante de la primera etapa, Lima, Perú, 9 de mayo de 2010.

⁸⁵ Entrevista con Martha Suarez, Lima, 9 de mayo de 2010.

puerto de El Callao, música que vendían algunos tripulantes de barcos cubanos que encallaban en dicho puerto.

La santería en Pachacamac o el barrio de los cubanos de Villa el Salvador

Después de tres años en el Parque Zonal del Distrito de San Luis, los cubanos se trasladan al Distrito de Villa el Salvador en la urbanización Pachacamac (Avenida Republicana, manzana “J” lote 31) motivados por los terrenos y casas de interés social que les construye el gobierno; según algunos informantes, fueron entre 500 y 600 personas quienes poblaron el conocido “barrio de los cubanos”. Como narra Mercedes Álvarez:

“Pues nos construyeron unos módulos en Villa el Salvador que se componían de un cuarto pequeño con un baño y un espacio como para poner una cocina y cien metros hacia adelante para construir, pero imagínate eso estaba muy retirado de Lima, entonces para venir nosotros a Lima para trabajar o algo era casi ponerte dos horas de viaje en aquella época, porque no había nada, no había colegios, no había hospitales, no había nada, los micros llegaban a Villa el Salvador, más no a donde estaban los cubanos, pues nosotros estábamos muy retirado. Se le llamó el barrio de los cubanos, porque ahí casi es una manzana completa que se han hecho módulos. Incluso como no todos los cubanos se quedaron a vivir allí y los módulos que estaban vacíos los pescaron para escuelitas, para hospitales, la posta de la policía. En esa época no había luz, ni agua, el agua te la ponían cada semana, unas horas, entonces tenías tú que hacer posas, como unos cuadrados y a como estuviera a tu alcance de tu economía lo hacías más grande o más chica, para poder guardar agua, para lavar ropa, para bañarte, para tener para el resto de la semana porque era algo desesperante y no había nadie a tu alrededor. Entonces, inclusive hubo algunos paisanos míos que en una parte de su casa tenían bodeguitas, se venían acá a Lima compraban y vendían víveres, porque no había ni bodegas ni nada de eso, después si se ha ido poblando poco a poco hasta llegar a considerarse el barrio de los cubanos porque éramos puros cubanos los que vivíamos allí, ahora ya se han casado algunos y se han ido a vivir a otros lugares de Lima o, llegan de otros sitios de la ciudad a vivir allá”⁸⁶

Entre estos cubanos, también llegó la santera conocida como mamá Rosa (Olo Yemayá) quien se empieza a desempeñar como santera en el “barrio de los cubanos” y sus prácticas, se popularizan entre los cubanos del “barrio” y después entre otros

⁸⁶ Entrevista con Mercedes Álvarez Navarro, migrante cubana de la primera etapa, Lima, Perú, 28 de junio de 2010.

clientes limeños, a quienes les hacía “trabajos” como lectura de caracoles y limpieas, cobrándoles diez soles (3 dólares) por sesión. Cabe destacar que los rituales que realizaba no siempre aludían a la santería, sino a cultos locales como “baños florales”, “pasar el huevo”, “limpieas con kuy”, entre otros, trabajos que realizó hasta su muerte en el año 2002. La santería en esta etapa se popularizó a través de la noción de “barrio”, es decir, como una práctica que rescataba la tradición local, según algunos informantes, la casa de mamá Rosa era el centro de reunión para algunos grupos de cubanos quienes “jugaban dominó”, “tomaban gaseosa” y “recordaban Cuba”. Entonces, la noción de casa templo ya se distinguía como un espacio de interacción y, a la vez, de reencuentro con la cultura local, el culto a los Orichas y la noción de comunidad.

Esta noción de “barrio” vinculada a la santería se representó con la casa “religiosa” de mamá Rosa, como el espacio que producía identidad, “el lugar” (aludiendo a Augé) y, a la vez, la ausencia de este en un espacio ajeno (cubanos en Lima), si bien es cierto que en Cuba la casa templo es indispensable para los rituales religiosos, en Lima, esta adquiere una doble importancia, es decir, no sólo funge como casa religiosa, sino también como lugar de encuentro con la cultura de origen y con el territorio imaginado. Para el caso de los limeños, la casa “religiosa” de mamá Rosa, también cobró importancia, pues según Mercedes Álvarez, *“los clientes de Rosa la visitaban desde temprano y pasaban varias horas con ella, aún cuando no fueran a consultarse o a hacerse trabajos, la querían mucho, eran gentes (sic) de plata la mayoría y vivían en buenos lugares de Lima”*⁸⁷

Con el tiempo, la práctica de santería fue haciéndose visible a partir de las intenciones de algunos locales por incorporarse a la religión, “realizando” algunos rituales como el de “lavamiento de coco”, fundamento que entregaba mamá Rosa en representación de Elegguá. Además, hacía algunos de los collares, los cuales “lavaba” con hierbas locales antes de entregárselos a sus clientes. También realizaba otros rituales de limpieza como el conocido “baño de río”, en el cual limpiaba el cuerpo de las personas con gallinas y palomas, sacrificándolas después. Enseñó a construir (montar) bóvedas espirituales en las casas particulares de sus clientes y, los consultaba al estilo

⁸⁷Entrevista con Mercedes...28 de junio de 2010.

del espiritismo. Después, mamá Rosa empieza a consultar con el diloggún y a realizar diversos tipos de trabajos como: “endulsamientos” o hechizos sentimentales, “despojos de energías negativas”, “atracción de dinero y “curaciones o barridas para el mal de ojo y la buena salud”. Según Mirtha O’Farril, *“mamá Rosa se convirtió en santera aquí en el Perú, aquí empezó a practicar, todos los del barrio notábamos que sólo trabajaba la Ocha y tenía muchos clientes, además que empezó a vestirse de blanco y a colgarse los collares, a todos nos gustaba verla así porque nos imaginábamos que estábamos en Cuba...”*⁸⁸

Según algunos de mis informantes, de los primeros clientes limeños que tuvo mamá Rosa, la mayoría logró concluir sus procesos rituales, es decir, coronaron santo en casas templo cubanas. Algunos recomendados por la santera, otros por su propia cuenta. Incluso familias enteras realizaron los rituales de coronación, esto sucedió a partir de los años noventa cuando aún la práctica de la santería era desconocida en Lima. De los primeros peruanos iniciados en Cuba, la mayoría emigró a Estados Unidos, Italia y otros países, razón por la cual la práctica no se difundió en la ciudad. Entre 1990 y el año 2000, Mamá Rosa siguió “practicando” la santería, aunque ya no en Pachacamac, sino en Centro de Lima, lugar en el cual tuvo más popularidad y reconocimiento. En esos años, la casa religiosa de Rosa era la única en Lima, aunque aún no se reconocía como casa templo, incluso algunos de sus clientes la consideraban “curandera” por realizar rituales locales.

Como Rosa estaba muy involucrada en la santería y tenía algunos clientes pertenecientes a estratos altos de Lima, pidió ayuda a algunos de sus “ahijados” para hacer llegar al país a un “ayudante” cubano con “conocimiento”, el objetivo era realizar rituales como el de Yoko Ocha, etc. Entre 1990 y 1995, arribaron al país algunos santeros y espiritistas cubanos familiares y amigos de Rosa y otros migrantes de la primera oleada, estos no se establecieron en Pachacamac, sino en otros Distritos de Lima en los cuales “anclaron” sus templos y tuvieron sus propios ahijados. La entrada de cubanos al país se hizo recurrente a partir de la invitación que hacían los cubanos ya establecidos a otros que se encontraban en la isla. En esta etapa, se establecieron

⁸⁸ Conversación con Mirtha O’Farril, emigrante cubana de la primera etapa, Villa el Salvador, 3 de junio de 2010.

algunos cubanos quienes llegaron al país por competencias deportivas, campañas médicas, congresos académicos, entre otros eventos. No necesariamente arribaban al Perú, sino también lo hacían por otros países como Bolivia, Ecuador, o Chile, para después “cruzar” la frontera e instalarse en Lima de forma definitiva. La mayoría practicaba la santería de forma activa o pasiva y, las comunidades de cubanos de la segunda oleada, rebasaron numéricamente a los de la primera.

Los peruanos en el extranjero y su relación con la santería

Otros peruanos conocieron la santería en países como Italia, España y Estados Unidos, influenciados por migrantes de origen cubano que residían en dichos países, incluso por las relaciones en los centros de trabajo (fábricas, hoteles, casas particulares, etc.), en los espacios que frecuentaban (restaurantes, bares, hospitales) y, hasta en los lugares de residencia, pues algunos de estos vivían en barrios de cubanos o peruanos, donde su primer experiencia fue el visitar al babalawo, al santero (a) o la espiritista, para que les “tirara” el ékuele, los caracoles o alguna sesión de espiritismo o “videncia”. Las principales motivaciones de recurrir con los religiosos cubanos fue por el interés de realizarse algún ebbó, para “mejorar” la situación económica/laboral y problemas de salud. Como recuerda Caridad Montoya, peruana residente en Roma, Italia:

“Yo me relacioné con la santería en Italia porque hay mucho latino allá, sobre todo venezolanos y colombianos que se hacen santo y, sinceramente desde antes que me hiciera santo yo ya tenía muchas amistades cubanas y andaba en ese como dicen allá, en el cubaneo. Entonces no eran todos santeros pero pues ya más o menos sabía por conversaciones de ellos, más por mi hija que su novio es babalawo y pues llegué a esto por mi salud, primeramente por salud, estaba mal, yo vivo en Italia y pues no podía trabajar por la enfermedad y fui a los doctores y entonces allá fui al hospital porque tenía taquicardias y me desmayaba y los doctores me decían que sólo era estrés que no tenía nada. Entonces mi hija me llevó a Cuba para verme también allá con médicos cubanos y me dijeron que también era estrés, pero ya como mi hija había entrado a la santería y tenía hecho santo y pues yo era incrédula en esto y pues la respetaba pero lo censuraba para mí, eso porque yo era católica y para mí era ir en contra de mi religión, pero para esto mi hija me convenció, me lloró, me dijo, - mamá quieres que te diga algo, hemos hecho una

misa espiritual y tú si no te haces el santo te mueres, me dijo que era mi esposo que me quería llevar y, pues así fue que yo llego a la Ocha”⁸⁹

Del mismo modo, otros peruanos migrantes se relacionaron con la santería a través de vínculos sentimentales con cubanos, a los cuales conocieron en los Estados Unidos, específicamente en estados como Florida, Nuevo Mexico y Nueva York. Aunque estos hayan pasado su vida en Estados Unidos y no en el Perú, han aportado dichas ideas a amigos y familiares quienes a su vez, también se han interesado en dichos cultos y, se han sometido a procesos rituales. Como recuerda Renzo Gallegos:

“Bueno en realidad yo me entero, bueno la primera vez que yo escucho hablar de la santería es cuando tenía 15 años, qué sucede, que mi padre cuando tenía yo 15 años se separa de mi mamá y viaja a los Estados Unidos, allá vuelve a casarse y se casa con una cubana que era santera y a través de ella él conoce la religión, ingresa a la religión y con la grata noticia que él tenía la predisposición para poder desarrollar el sacerdocio dentro de la religión, entonces llega a ser sacerdote, llega a ser babalawo, entonces mediante él me enteré y empiezo a recibir información de la religión, pero él trabajó en Estados Unidos, en ocasiones que venía atendía a algunos conocidos, incluso a mí, me atendía siempre y me daba consejos”⁹⁰

La primera etapa (1980-2000) se caracteriza por el insignificante número de adeptos adscritos a la santería, en comparación con otros países como México, Venezuela y Estados Unidos, por nombrar algunos lugares donde la religión ya estaba arraiga de forma sorprendente, incluso décadas atrás. Para el caso peruano, exclusivamente limeño, esta etapa también marca un proceso transitivo en la cultura local, pues la santería se hacía presente entre algunos locales que residían en el país y también de forma un tanto más cuantiosa en los que residían fuera. En buena parte, la difusión de la santería la transmitieron los peruanos que residían en el extranjero, quienes incluso recomendaban a sus familiares buscar santeros y babalawos cubanos en Lima. Entre los 90's y el año 2000, algunos familiares y amigos de limeños residentes en el extranjeros, se involucran con la religión a través de las visitas que realizan a Cuba, regularmente personas de la clase alta limeña. Además de realizarse algunos rituales como “guerreros”, “mano de Orula”, entre otros, también invitan a santeros y babalawos

⁸⁹ Entrevista realizada a Caridad Montoya Luján, peruana residente en Roma, Italia. Lima, Perú, 1 de julio de 2010.

⁹⁰ Entrevista realizada a Renzo Gallegos Valenzuela, El Callao, Perú, 29 de mayo de 2010.

cubanos a visitar Lima. A finales de esta etapa, arriban al país algunos religiosos cubanos apoyados por limeños quienes les “facilitan” la entrada a partir de extenderles diversos documentos como “cartas de invitación”, ofrecerles matrimonio, entre otras formas de apoyo para emigrar de la isla.

¡Qué viva Changó, qué viva Changó!: la música cubana y el folclore de la vida nocturna en los bares de Miraflores como mediadores de la santería en Lima

¡Santa Bárbara bendita para ti surge mi vida, para ti surge mi vida y con emoción se inspira...qué viva Changó, qué viva Changó, que viva Changó, qué viva Changó señores. Con voluntad infinita arranco del corazón la melodiosa expresión pidiéndote desde el cielo nos envíes tu consuelo y tu santa bendición... (Coro)...qué viva Changó...aché...cabiosilé...Virgen venerada y pura Santa Bárbara Bendita...yo también de corazón...haré que tu nombre suba y en el nombre de mi Cuba este saludo te envío...q u e v i v a C h a n g ó s e ñ o r e s !

Esta es una estrofa de la canción titulada “Qué viva Changó” entonada por Celina y Rutilio en la década de los 90’s, considerada como una de las canciones cubanas más populares en su género al menos entre los limeños. La música fue un factor importante en la popularización de la santería en Lima, aunque en los años 80’s los grupos musicales y cantantes que tuvieron auge fueron en su mayoría de Puerto Rico, Panamá, Venezuela y algunos cubanos, tales como Héctor Lavoe, Willie Colón, Rubén Blades, Óscar de León, Celina y Rutilio, entre otros; para la década de los 90’s, aparecieron en los escenarios limeños grupos cubanos como Elio Revé y su Charangón, Manolito y su Trabuco, Los Van Van, Irakere, La Sonora Matancera, La Charanga Habanera, Dan Den, entre otros, de los cuales resaltaron canciones como “Todavía nó”, “Conga negro cana’o”, “El temba y lola”, “Cuéntamelo todo”, “Somos cubanos”, “Dile a Catalina”, “Guantanamera”, “Que viva Changó”, etc. Es precisamente en esta oleada de grupos cubanos, de los cuales algunos de sus integrantes se establecen en la ciudad, tales como Dayron y Bárbarita pertenecientes a la agrupación de los Den Den, entre otros, algunos de estos se dedicaron a la práctica de la santería de forma activa. Es interesante resaltar que la “salsa cubana” ha sido uno de los ritmos que ha gustado al colectivo limeño y, el arraigo se debe en un tanto a la popularización

de los grupos de origen cubano que ya aparecían en los escenarios de Lima y El Callao; entre estos, algunos como Los Van Van, La Charanga Habanera y Celia Cruz, los cuales entonaban ritmos y letras que aludían a los Orichas, tales como “Soy todo”, “Yemayá y Ochún”, entre otros, que aludían a la religiosidad afrocubana. Como narra un informante peruano:

“Mira que yo conocí de la santería por medio de las canciones que se cantaban en esos tiempos, en los años de Celia Cruz y desde antes, otros cantantes que ahorita no recuerdo bien porque son muy antiguos, salían cantando canciones a los santos, y nombraban que a Ochún, a Yemayá, a Changó, a San Lázaro, y entonces esos son los que relativamente la gente conoce, yo me acuerdo que mi papá me ponía a bailar que viva Changó de Celina y Rutilio y yo no sabía ni a que se referían, pero bailaba, hasta después que tengo amigos cubanos y me explican quién era Changó; por medio de la música se conoció mucho de la santería acá en Lima, después llegaron ya los cubanos y empezaron que a practicar la santería y que tiraban el coco y daban collares de protección, pero antes de eso, yo ya tenía referencia de la religión”⁹¹

La industria musical tanto en Lima como en otros espacios del mundo, ha sido mediadora en el anclaje de cubanos y de la santería propiamente, ya que es a través de estos ritmos caribeños que hombres y mujeres limeños se relacionan con la religión, además que se han construido redes artísticas las cuales se han ayudado a que otros cubanos se establezcan en el país en calidad de invitados. Es relevante mencionar que esta etapa también se caracteriza por la vinculación entre la música y la religión como productoras de identidad en la comunidad cubana y, de la misma forma, entre algunos limeños quienes apropian estas ideas religiosas. En México ha sucedido de manera similar, pues es a través de la música que muchos practicantes de santería se han familiarizado con la religión. Como argumenta Ollin Islas:

“Mi conocimiento de la santería fue gracias a la música. Siempre he sido una gran amante de la música y los bailes cubanos y un día escuché la canción Soy todo de la mejor orquesta de timba que hay en Cuba, los Van Van. Esta canción habla de los orishas y del amor que el cantante le tiene a su religión y a sus raíces. A mí me encantaba porque parecía un gossell caribeño, me emocionaba mucho. Fui a Cuba poco después y adquirí discos de Lázaro Ross y del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba y así conocí la música religiosa. Me gustó tanto que comencé a buscar clases aquí en México para aprender a bailar ese tipo de música hasta que encontré un

⁹¹ Entrevista realizada a un informante anónimo, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

curso de afrocubano impartido por el maestro Manolo Vázquez en el que comencé a aprender a bailar para los Orishas. Al mes de estar ahí, Manolo me invitó a un tambor. Cuando llegué, había comida y bebida para todos, me recibieron muy bien. Observé algunos rituales (como el de la gente saludando al santo) y escuché la música y comencé a bailar. La idea de poder ofrendarle a estas bellas deidades la energía propia a través de música, nuestra propia voz que canta y el baile me hizo sentir algo que jamás había experimentado. Fue una experiencia verdaderamente espiritual. Después de ello me dediqué a leer libros sobre santería, ir a tambores, hablar con distintos religiosos. Así, poco a poco, fui involucrándome en la religión más bella del mundo”⁹²

A partir de los 90’s con el arribo de los grupos musicales cubanos a los principales escenarios de Lima y el auge de la salsa cubana, se establecieron diversos centros nocturnos al estilo cubano, actualmente se encuentran “El Cohiba Club”, “El Tumbao”, “Aché Para Tí”, “Cohiba Café Cuban”, entre otros. Los cuales se han popularizado en la ciudad por la concurrencia de limeños y, sobre todo, de la comunidad cubana quienes los consideran como “el rinconcito de Cuba en el pleno corazón de Miraflores”. Estos establecimientos han sido el punto de encuentro de la comunidad cubana, sobre todo de la segunda oleada, es decir, de los que han llegado a partir del 2005, babalawos y santeros que se reúnen para gustar de los ritmos caribeños y recordar Cuba, ya que en estos también se ofrecen bebidas tales como “Cuba libre”, “mojitos”, “daiquirí”, “culto a la vida”, etc., gastronomías y lenguajes que se comparten a forma de “jerga” tales como, “asere”, “consorte”, “abbure”, “aché”, “iré”, etc., y entre estos, las conversaciones que aluden a lo religioso, los fundamentos recibidos, las jerarquías, los signos, los Orichas e Ifá. En estos espacios se tejen relaciones entre cubanos quienes se conocen y se distinguen a partir de la indumentaria religiosa como el portar “idé” (pulseras), “collares”, “aros”, entre otros elementos que aluden a la santería. Del mismo modo, algunos locales se acercan para contactarlos y pedirles consejos que en su mayoría terminan en consultas, ebores y hasta iniciaciones en la Ocha.

La música que se entona en dichos espacios ha sido un canal de propagación para los cultos de la santería, ya que algunos limeños se sienten atraídos por los ritmos y las letras que relacionan a Cuba y los Orichas, esto se ve de manera clara en los conciertos de Los Van Van, La Charanga Habanera, entre otros. Al respecto Luis García menciona que:

⁹² Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, México, D.F, 29 de enero de 2010.

“La difusión que ha tenido la santería aquí se ha dado en un tanto por la música cubana que se ha expandido muchísimo, aparte porque nuestra cultura es muy mística pero también muy rítmica, todo es con baile, con sabor, como se dice por Cuba, entonces a las personas les llama la atención todo esto, y a pesar de la transculturación ha quedado vigente muchas cosas y nosotros nos identificamos con eso, con la música, con los cantos, y también con la obediencia, con lo espiritual, y eso llama a los que vienen de afuera y tal vez piensan, cómo es posible que estas personas con los recursos que viven, vivan en armonía, y nosotros nos escudamos con nuestros santos y eso es un poco lo que atrae a las personas”⁹³

En adelante, la difusión de la santería a través de la música se ha gestado a partir de una mayor presencia de cubanos en la ciudad, de bares, restaurantes y otras empresas que resaltan la cultura afrocubana en Lima, produciendo múltiples discursos en torno a los santos y los santeros “afamados”, los cuales han legitimando la religión considerablemente, “filtrando” la cultura local. Esta filtración cultural podría reconocerse como una vía de transnacionalización de símbolos religiosos que se establecen en diversos espacios del globo, Lima uno de ellos. Esta primera etapa de transnacionalización de la santería, culmina con el auge de la música y las agrupaciones cubanas de salsa que arribaron a suelo limeño entre el 2000 y el 2005, de las cuales, algunos de sus integrantes residen en la ciudad y generalmente se han convertido en empresarios y socios de restaurantes, bares y discotecas estilo cubano que se encuentran en su mayoría en el Distrito de Miraflores.

La Habana-Lima, con escalas: la desterritorialización de cubanos y la formación de comunidades (etapa media)

Esta etapa se caracteriza como el intermedio entre la primera y la segunda (del 2000 al 2005), es decir, ubica el establecimiento de la segunda oleada de cubanos que entran al país en su mayoría invitados por ahijados limeños que tuvieron experiencias religiosas en casas templo cubanas. El primer babalawo que se establece en Lima fue José Luis, Ogbe Sa, en el 2005, invitado por la familia Robertson, quienes se mostraron interesados en tener un rápido acceso a lo religioso y, también que la santería se

⁹³ Entrevista a Luis García, santero cubano emigrante de la segunda oleada, Lima, Perú, 7 de septiembre de 2010.

podiera establecer más ampliamente en el país. Los Robertson fueron unas de las familias más allegadas a mamá Rosa, incluso realizaron rituales de coronación de santo en casas templo de La Habana por recomendación de Rosa.

Otros santeros y babalawos cubanos arribaron al país por diversos canales, como la música por ejemplo. El 19 de noviembre del 2005 llega el cubano Luis Ezequiel García Urrutia, originario del municipio La Lisa, santero (Omo Oggún) con 11 años de experiencia y, con él, Amor, su pareja sentimental (Olo Ochún), originaria de La Habana, invitados por algunos grupos musicales y dedicándose hasta el 2008 a la música (salsa), tocando en diversas discotecas de Lima. Actualmente son líderes de una de las casas templo más solicitadas en la ciudad. Respecto a los motivos de su salida de la isla, Luis argumenta que *“la situación que atraviesa nuestro país no es muy buena, no, la dictadura férrea del sistema político y entonces es un poco que nosotros buscamos un mejor futuro, para mí, apareció la facilidad en el Perú y llegamos acá”*.⁹⁴ En ese mismo año, se establece el segundo babalawo cubano, Felix Calá (Otura Ka) originario de La Habana, quien se relacionó con algunos empresarios cubanos de discotecas como “El Cohiba” y otras empresas como la “Curazao”, ubicadas en Lima, según el informante, el objetivo era salir de la isla por la problemática social con la que se vive en dicho país. Cabe mencionar que Calá es ahijado de Franck Obeché, líder de la conocida y polémica institución religiosa cubana *Ilé Tún Tún*.⁹⁵ A los pocos meses llega Javier, el tercer babalawo cubano que se relaciona con José Luis y Feliz Calá y juntos forman una casa templo. Inician realizando rituales menores como guerreros, mano de Orula, entre otros, meses después Javier emigra a Bolivia pero mantiene los vínculos con los religiosos cubanos en Lima y, en algunas ocasiones, participa en “plantes” (ceremonias) con ellos.

El 11 de junio del 2006, se introduce al país el babalawo cubano Gilberto Planas Cabrales (Okanagío), originario del municipio de Alamar, invitado por amistades locales quienes lo ayudan con los trámites migratorios, como extenderle una carta de invitación, etc., a su llegada al Perú contrae matrimonio con “Carola” originaria de

⁹⁴ Conversación con Luis García, emigrante cubano, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

⁹⁵ Institución religiosa nigeriana que promueve la práctica ortodoxa de la religión Yoruba, es decir, descatalizar los ritos, algunos de sus seguidores se hacen llamar “de la nueva tierra”, existen casas templo que practican dichas ideas religiosas en Cuba, Venezuela, Estados Unidos, México, entre otros países.

Chincha, logrando la residencia años más tarde, dedicándose por completo a la práctica de la santería y realizando “rituales menores” como lectura con ékuele, ebores, oparaldos, entre otros. En ese mismo año llega el babalawo Francisco Emerson (Ogunda Folokana), originario de La Habana, invitado por la familia Robertson. Antes de llegar a Lima, Francisco se establece un largo tiempo en Ecuador y finalmente “cruza” la frontera y reside en la casa de los Robertson en Lima, después se conoce con Gilberto Planas y juntos deciden iniciar la casa templo conocida como Ilé Ifá Omí en el Distrito de Lince.

Durante el 2007 llegaron al Perú la santera y espiritista Dayamí, su esposo y su hijo quienes son babalawos, originarios de La Habana, estos se relacionan en diversos empleos y, finalmente, Dayamí se dedica al espiritismo y en menor tiempo a la santería, popularizándose como tal entre la comunidad cubana a quien invitan regularmente para realizar sesiones de espiritismo y, de esta forma, se vincula con la comunidad de religiosos cubanos en Lima, quienes a la vez, reconocen su casa templo en proceso de formación. El 25 de marzo del 2008 ingresa al país la santera cubana Midiala Argudín Reyes (Olo Yemayá) originaria de centro Habana, quien laboraba como enfermera en un hospital de La Habana y, participaría en un congreso de oncología a realizarse en el Perú, esta se aprovecha de dicho evento para establecerse en Lima y, con el tiempo, se conoce con el babalawo Gilberto Planas a través de amigos en común que estos tenían en Cuba, uniéndose a la casa de santo Ilé Ifá Omí liderada por Gilberto y Francisco, jugando el rol de “apetevi”. La santera narra su primera experiencia con la religión en Lima:

“Yo llegue aquí en el 2008 a un congreso de medicina porque yo era enfermera en Cuba y trabajaba en un hospital allá y pues me quede escéptica cuando me dijeron que yo venía a trabajar la religión al Perú (se enteró a través de la consulta oracular que se hizo antes del viaje), porque idealicé indios (refiriéndose a los cultos religiosos andinos) -nadie de nuestra cultura- pero pues cuando llegué la sorpresa fue que ya había indicios de la santería acá, incluso peruanos que tenían santo hecho”

Durante el 2009, se establecen algunos babalawos y santeros (as) de origen cubano quienes no se relacionan con los otros migrantes ya establecidos en la ciudad y deciden “trabajar” por su cuenta. Hasta este momento, existían dos casas templo

consolidadas, formadas por dos babalawos y dos santeros. Este modelo de casa templo, fue transmitido por los babalawos de la casa templo Ilé Ifá Omí, quienes por razones personales deciden compartir la misma casa habitacional y a la vez, reconocerla como casa religiosa. Los limeños por su parte, la reconocen y comparan con otras casas en la ciudad que según estos no reunían los “requisitos”, esto crea polémica entre la comunidad cubana.

Durante el 2010, se establecen varios babalawos y santeros en el país, entre éstos, Ricardo González González (Olo Ochún), originario de La Habana, invitado por los religiosos de la casa de santo Ilé Ifá Omí, quienes le ayudan a salir de la isla y establecerse en Ecuador algunos meses, después cruza la frontera y se establece en Lima. Cabe destacar que el objetivo de invitar a Ricardo, el santero, fue para realizar las primeras “coronaciones de santo” de peruanos en Lima, rituales que por su estructura y organización necesitan de la jerarquía del “obá”, es decir, del miembro que organizará junto a las santeras, la ceremonia de coronación, ya que los babalawos sólo pueden realizar algunos rituales menores. Con este miembro, el templo se convierte en el espacio más popular para la práctica de la santería en Lima, ya que es el más organizado y el que cuenta con el mayor número de adeptos locales y extranjeros.

Entre marzo y abril del mismo año se introducen al país Liosber de la Caridad Urrutia Pérez (Otura Melly) y Nubia Reyes Castro (Omo Elegguá), babalawo y santera originarios de Marianao, invitados por el santero Luis García, con intenciones de reforzar la organización de la casa templo y hacer competencia a otras, específicamente a la conocida como Ilé Ifá Omí. Liosber y Nubia expresan sus motivaciones respecto a la salida de la isla:

1-“Pues la verdad llego aquí al Perú en primer punto porque tenía aquí a un primo hermano que él lleva ya cinco años acá y, nada, la familia siempre data (hace falta) a uno en lo que respecta la parte sentimental y familiar, y en segundo plano, porque en Cuba no tenía dos cosas, que es el respeto y la libertad, más que nada por eso”⁹⁶ ...2- “Para ser sincera para donde pude salir, nada más el hecho de ser cubana con eso, y pues a donde pudiera salir y donde me den el asilo político, en mi caso me dieron una carta de invitación unos amigos míos de Ecuador y pues

⁹⁶ Entrevista a Liosber De la Caridad, emigrante cubano de la segunda oleada, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

llegué a ese país y como acá tenemos familiares brinqué la frontera y estoy aquí, y es un problema de oportunidad, ya tú sabes⁹⁷

Con la llegada de éstos religiosos cubanos, se forma la casa templo de Surco estructurada por un babalawo, un obá y dos santeras, quienes inician realizando “rituales menores” tales como registros con ékuele y caracoles, ebores y oparaldos. En julio del mismo año, participan en el “lavatorio de santo” de un colombiano (Omo Elegguá) ahijado de Félix Calá, en el cual también colaboró la santera Midiala perteneciente a la casa llé Ifá Omí. A raíz de desarrollar dicho ritual, son reconocidos por otros religiosos como casa templo en formación. En el mismo mes, participan en la coronación de santo de José Anticona Mogrovejo, peruano, quien “coronó” Yemayá y, Martha Suarez Rodríguez, cubana de la primera oleada quien recibió Obatalá, ambos ahijados del babalawo Gilberto Planas Cabrales y Midiala Argudín Reyes, pertenecientes a la casa templo llé Ifá Omí. Esta etapa también se caracteriza por la interacción entre religiosos pertenecientes a diversas casas templo, aunque persiste el rechazo a otros cubanos religiosos que “trabajan” de forma independiente, es decir, sin una casa templo estructurada según el modelo propuesto.

Algunos de los migrantes de la segunda oleada se introdujeron al país a partir de la invitación de limeños quienes los conocieron en casas templo cubanas, otros por medio de la música y la medicina y, la mayoría de estos, por familiares y amigos quienes ya residían en Lima. Este fue un motivo por el cual el flujo migratorio de cubanos aumentó a partir del 2005, contrario a la migración de la primera oleada quienes usaron al Perú como puente para emigrar a otros países del mundo y sólo se estableció un número reducido de estos, según Martha Suarez argumenta que:

“Pero pues mira que el problema de invitar a otra persona pues es el tema económico, eso cuesta, es muy caro y no podemos, los demás cubanos que han llegado acá ha sido por otras razones, ya sea porque el gobierno les ha otorgado visas o ellos han venido a trabajar y se han quedado, como los médicos o los mismos músicos que han venido al Perú y se han quedado y así sucesivamente, ellos han visto la posibilidad de jalar a otros que vienen y se quedan porque ven que tienen la posibilidad de quedarse acá, algunos si han invertido como padrino por

⁹⁷ Entrevista Realizada a Nubia Reyes, emigrante cubana de la segunda oleada, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

ejemplo, que trajo a Ricardo el obá, para la realización del primer santo, ya así Ricardo se ha quedado acá en el Perú, pero es difícil traer cubanos⁹⁸

Las consideraciones en torno a las legitimaciones de casas templo, se han dado a partir de las actividades rituales, es decir, de que sus miembros sean activos realizando diversos rituales jerárquicos. En este sentido, las casas religiosas más representativas en Lima son: a) Ilé Ifá Omí y b) Casa Templo de Surco. Ver el siguiente diagrama.

Diagrama explicativo



Fuente: Elaboración propia

Legitimación e institucionalización de la santería en Lima (segunda etapa)

La segunda etapa inicia a finales del 2005 y hasta el 2010. La característica más relevante de dicha etapa, es la popularización de la santería en la ciudad por limeños pertenecientes a clases sociales media/alta. También entre los cubanos migrantes existen divisiones sociales, por ejemplo, hay casas templo que tienen como miembros a algunos de los primeros anclajes (1980), otras solamente a cubanos que recientemente han emigrado al país. Las dos casas religiosas más populares en Lima,

⁹⁸ Entrevista realizada a Martha Suarez...

se caracterizan por tener entre sus miembros a cubanos y limeños que pertenecen a la clase alta de Lima. Los babalawos y santeros que trabajan de forma “independiente”, también han formado sus familias rituales, aunque estas representen minoría en comparación con otras pertenecientes a casas “legitimadas” como la de Ilé Ifá Omí, etc. La mayoría de babalawos y santeros independientes interactúan entre sí, se apoyan en la realización de rituales, en la adquisición de elementos y animales, etc. Regularmente no se organizan en la celebración del calendario ritual, salvo algunas fechas específicas que celebran de manera informal.

Un aspecto importante a resaltar en esta etapa, son las competencias por el “conocimiento” religioso entre cubanos. Estas luchas de poder, también se relacionan con la legitimación de la casas templo, ya que se encuentra en juego el estatus del babalawo. Regularmente cada casa crea polémica sobre otra, reconociendo la propia como única o, en casos extremos, otras con las que han construido lazos de amistad, como narra Félix Calá: *“la única casa templo (en Lima) es la de Luisito, también esta una señora que se llama Alicia, también otra santera que es colombiana que se llama Angélica que tiene un programa de televisión, incluso esa es la señora más vieja, la santera más vieja aquí en el Perú, ella hizo todo en Cuba...yo soy el babalawo más viejo aquí”*⁹⁹ Otros líderes religiosos opinan lo contrario, argumentando que sus casas templo son las únicas consolidadas, desconociendo la existencia de otras casas religiosas. Midiala Argudín, santera de la casa Ilé Ifá Omí, argumenta que: *“sí, hay varios babalawos, hay varias santeras y santeros - !hee;- sí, creo que sí, la familia religiosa de aquí está creciendo. Pero acá en Lima no conozco ninguna otra casa de santo, sé que como santeros y religiosos los cubanos hacen sus trabajos y ceremonias, pero que conozca otra casa de santo así como ésta, no”*¹⁰⁰

Otros líderes religiosos de la segunda etapa, reconocen que antes de su llegada a Lima, ya existían indicios de la santería transmitidos por los cubanos de Villa el Salvador, incluso algunos de estos miembros de la primera oleada se han vinculado con algunas casas templo como la de Ilé Ifá Omí para recibir algunos fundamentos

⁹⁹ Observaciones de trabajo de campo, conversación con Félix Calá, Lima, Perú, 25 de junio de 2010.

¹⁰⁰ Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes,

menores como guerreros, mano de Orula y Olókun, otros han coronado santo. Según Midiala:

1-“Acá en el año 80 hubo un éxodo de personas cubanas y de ahí alguno que otro era religioso, no puedo asegurar ni que haya habido santeros, ni que haya habido babalawos, según los que me explican algunas personas que conozco, había, creo, una santera o espiritista, uno que otro obá y uno que otro babalawo, no estoy clara en eso -jeeh!-. De ese entonces hay dos o tres personas que de una manera de espiritismo han trabajado esta religión y la han introducido también acá, ya, al punto de que aquí hay peruanos que llevan como 8 o 9 años que tienen hecho santo, no sé si ha sido precisamente por este canal, con esta persona, o porque hayan ido a Cuba anteriormente y hayan conocido a alguien. Me parece que hay un caso de eso, pero si hay por lo menos, hay peruanos con 8 o 10 años de santo”¹⁰¹

Estas disputas entre religiosos son muy comunes, incluso entre miembros de la misma casa templo. Lo que sucede en Lima no es tanto una lucha por el conocimiento religioso, incluso ni por el estatus, sino más bien, por la posición de poder “encajar” en las clases altas, negando de esta forma, la existencia de otros u otras casas, haciendo referencia de la propia como única. Incluso, ofreciendo el contacto con otras casas templo fuera del Perú, en países como Cuba, México, Venezuela, Estados Unidos, etc. El posicionarse como líder de otras casas fuera del país es un reconocimiento que les ha sido útil a la mayoría de santeros y, específicamente a babalawos cubanos que residen en la ciudad. Estas estrategias de reconocimiento, también les ha facilitado la incorporación a diversas instituciones como: universidades, museos, la misma embajada de Cuba, entre otras, considerándolos como líderes religiosos, extendiéndoles invitaciones para impartir conferencias, charlas, cursos, etc. Además, que también se interesan en dirigir la Asociación Yoruba de Perú, aún cuando no se ha formado, y los planes de integrarse como Asociación llevan varios años. La consolidación de la santería en Lima ha sido un proyecto que se han planteado algunos religiosos cubanos, pues según estos, les beneficiaría a todos el poder lograr afiliarla a la Asociación Yoruba de Cuba.

Los líderes religiosos cubanos entonces, tienen claro los objetivos de “reconocimiento” religioso, a partir de lo que “otros” les argumentan, casos como

¹⁰¹ Entrevista realizada a Midiala Argudín...

Estados Unidos, México, Venezuela y Europa, lugares donde la santería se ha posicionado desde décadas atrás. Estas redes transnacionales de santeros se han establecido en diversos espacios, para el caso de Lima, algunos cubanos argumentan que les ha interesado residir en la ciudad por el hecho de que hay pocos santeros y babalawos con casas templo y, los limeños se han interesado en la santería, específicamente los pertenecientes a estratos altos de la sociedad. Como narra Ricardo González:

“...en otros países ya se hace santo desde hace mucho tiempo atrás, países como México, Estados Unidos, todo el Caribe, Venezuela, Colombia, en Europa, España, Islas Canarias, en Italia ya se está haciendo santería, en Alemania también, mi padrino está haciendo santo allá... hay muchas más condiciones en Perú para hacer santería que en Cuba, por ejemplo, se hacen con una mayor calidad en el sentido de las cosas materiales que vinculan todo el ritual de coronación... Porque la religión de nosotros donde llega se impone, la religión de nosotros no se necesita andar casa por casa a difundir nuestra palabra, esta religión se impone porque precisamente las cosas que se hacen toman forma y son notorias en las personas que llegan aquí, yo pienso y es un sueño que tenemos todos los que nos dedicamos a esto, es que precisamente florezca nuestra religión, estamos muy orgullosos nosotros por ejemplo en mi caso, en el caso de los religiosos de ésta casa de santo, que pues pudimos ser los primeros en poder hacer santo en Perú, para nosotros fue un orgullo tremendo... cuando se hable de la historia de la santería en Perú los nombres que se van a mencionar van a ser el mío, el de Nubia, de Midiala, de Francisco, de Gilberto, fuimos los pioneros... yo pienso que ese momento llegará, que Perú será una fuente religiosa como la de Venezuela, la de México, Estados Unidos y como será inigualable a la de Cuba, estoy seguro que ese momento llegará, ahora qué se necesita, más nada que poner todo el empeño, todo lo que nosotros los religiosos sabemos hacer para que sean mejores nuestro adeptos, nuestros seguidores”¹⁰²

Esta aceptación de los líderes religiosos por posicionarse en las elites de la ciudad, específicamente en las clases media/alta limeñas, ha sido un factor que ha permitido el dinamismo de la religión, ya que como reconocen, produce estabilidad religiosa entre los usuarios recurrentes. Dichas elites tienen mayores posibilidades de inversión, lo cual les permite desplazarse a Cuba fácilmente para recibir fundamentos, ya que se encuentran en la búsqueda de lo auténtico y lo reconocible, sin importarles las exuberantes cantidades concebidas como *derechos*, con tal de tener experiencias con

¹⁰² Entrevista con Ricardo González...

los *Orichas*, aunque “a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, aves y pollos, hierbas y otros elementos” (Argyriadis, 2005:35). Producto del posicionamiento de la santería en las clases alta limeñas, ha sido el elevado precio los servicios religiosos. Por ejemplo, el derecho del padrino por consulta oscila entre 100 y 120 soles (60 dólares), algún ebbó en 156 soles (80 dólares), la entrega de guerreros y mano de Orula; en paquete *premium*,¹⁰³ entre 600 y 1,000 dólares, entrega de Olókun o Mayelewe, 1,500 soles (600 dólares) y coronación de santo o Yoko Ocha, en dependencia del Oricha a recibir, entre 4,500 y 5,000 dólares. Estos costos son para Lima y varían entre ahijados locales y extranjeros, si el *usuario* decide hacer todo en casa religiosa habanera se le suma el boleto de avión del padrino con gastos incluidos y, para el *ebbó meta* o de los tres meses, se aplican otras tarifas casi similares pero siempre en dependencia del lugar de origen de los usuarios.

Legitimación de la santería entre limeños: internet, medios de comunicación y relaciones interpersonales

Las primeras interacciones entre padrinos y ahijados se construyen principalmente por invitaciones de otros quienes ya pertenecen a la religión, también se da en espacios públicos como bares, restaurantes, etc., y, en casas particulares de limeños quienes organizan reuniones familiares con babalawos y santeros. Éstos por su parte, aprovechan la estancia de los religiosos cubanos para hacerles preguntas referentes la santería, específicamente de sus “signos” y caminos de sus Orishas de cabecera, de “moyugbas” en idioma Yoruba y de algunos rituales tales como “darle de comer a la tierra”, “limpiar el signo”, “eboses de superación (ebbó a Echú)”, entre otros. Como reconoce la santera limeña Alessandra Robertson:

“Yo he aprendido mucho de la religión a través de los viajes que he realizado a Cuba, también de Gilberto, de mi padrino José Luis, de mi mamá, a veces hacemos reuniones acá, tomamos vino y Gilberto hablaba. También he leído libros de santería, así aprendí, después porque me relacioné con un babalawo cubano que vive en Bolivia se llama Javier, es muy buen babalawo ha venido varias veces acá, él estuvo cuando recibí mis guerreros en Cuba y, bueno acá en Lima

¹⁰³ Consideración del autor

conocí a Gilberto porque a mi mamá se lo presentaron y mi mamá lo llevó a la casa y, nada, él me conoció de iyawo, él llegó a la casa y saludó a todos los santos y se le ve a una persona que sabe mucho, él es una persona muy organizada en lo que hace y llega a una casa de santero y sabe como saludar y todo. Él me ha hecho obras y me ha consultado, las mejores consultas que me han hecho han sido por parte de él, porque él aparte que sabe mucho de los signos, sabe mucho de los pattakies, los combina y eso ya refuerza bastante, y bueno aunque no es mi padrino como quiera lo respeto”¹⁰⁴

Otro de los canales relevantes en la difusión de la santería, ha sido el internet, en el cual algunos limeños han encontrado información sobre la religión, costos rituales y direcciones de casas templo en la ciudad. Una de las páginas web más representativas es la de “Perú Yoruba”, misma que hace difusión a la casa templo Ilé Ifá Omí. Otras casas se hacen difusión en periódicos y canales televisivos locales. Además del internet, los medios de comunicación, sobre todo la televisión, ha sido artificio en la difusión de la santería en la ciudad, a través de entrevistas y documentales que han realizado a babalawos cubanos quienes también aprovechan para publicitarse. Cabe resaltar que no sólo en Lima sucede esta conexión entre medios y religiosos, en otros espacios también los medios han propiciado la difusión de la santería, casos como México, Venezuela, Estados Unidos y otros países europeos, en los cuales existen diversas páginas web con imágenes que atraen al público. La difusión que se hace de la santería en Lima, regularmente pertenece a las casas templo con adeptos pertenecientes a estratos altos, quienes muchas veces tienen la facilidad de realizar la difusión en páginas, cadenas de radio, de televisión, notas en diarios locales, etc. Veamos a continuación algunos argumentos de usuarios limeños que aluden al respecto: Jossy Zarria, Renzo Gallegos, Romina Arbañil y Alessandra Robertson:

1-“Bueno por internet, estuve investigando y encontré una página, incluso es la página del padrino, de Gilberto, y pues ya le envié un correo y nos pusimos de acuerdo y los visité, también he conocido a otros creyentes de la santería por internet, todo lo que yo sé de la santería es porque, quizá por lo que me han transmitido mis padrinos y ahora mi madrina, pero lo que conozco básicamente es por internet, la información a la que he tenido más fácil acceso, aunque en una ocasión vi una entrevista que le hicieron al padrino por la televisión pero no la vi

¹⁰⁴ Entrevista realizada a Alessandra Robertson, santera limeña, Lima, Perú, 11 de agosto de 2010.

completa”¹⁰⁵ ...**2-**“Bueno, este, yo conocí a mi padrino el día 12 de setiembre del año pasado, yo había siempre buscado mucha información en el internet, insisto con el internet porque hay mucha información allí, que no toda es de fiar pero la hay, yo muchas veces había buscado la presencia de santeros aquí en el Perú como te comento a través de la revisión de páginas de internet y pues nunca tuve la suerte de encontrarlos, hasta que un buen día, bueno era porque me tocaba yo estoy convencido de eso, entré y encontré la página web de mi padrino, ese mismo día le llamé y le pedí una cita para consultarme con él”¹⁰⁶ ...**3-**“En internet por ejemplo hay información de todo tipo, de la Ocha hay un montón de información, yo siempre visito páginas y aprendo mucho incluso hay páginas de babalawos de todo el mundo y uno se puede relacionar con ellos”¹⁰⁷ ...**4-**“La información que he tenido de la santería ha sido básicamente de mi madrina, de mi padrino y de internet algunas cosas, con las personas que platico en las reuniones que se hacen aquí en esta casa y, en la casa de santo de Gilberto y así”¹⁰⁸

Ahora revisemos un ejemplo de difusión por medio de la televisión a partir de los argumentos de Caridad:

“Pues yo tengo una futura ahijada que es mi vecina y pues estaba mal, entonces yo le conté a mi hija de los síntomas de esta persona, cómo más o menos sé los síntomas, y le dije mira que aquí esta persona está mal, ha bajado como quince kilos y los dolores de cabeza y ya la han visto los médicos y me dice - nó, ella ha de tener algo-, le digo, déjame revisar acá a ver si hay babalawos en Perú, entonces me dijo que sí, efectivamente había una santera...entonces yo no sabía que había babalawo, pero ella consultó con un babalawo desde Italia a mi ahijada y salió que había que hacerle un oparaldo, porque tenía un muerto pegado y que se podía morir y dije, ¿cómo? si babalawos no hay aquí, me dijo -mamá tienes que conseguir porque se muere en una semana, tiene que hacerse el oparaldo-, le dije - yo no conozco nada, pero mira como son los santos, las cosas de paso, justo mi sobrina me dice, me llama, me dice tía, yo he visto en la televisión a una persona que tiene esa pulserita que usted tiene en su mano esa verdecita con amarillo y tiene otra amarilla y lee las cartas en el canal veinte, es santera como usted, y ella dice soy Angélica soy santera, me dice prende tu televisión a las cuatro de la tarde y mírala y, ya pues, lo hice y sí, efectivamente si tenía el idé de Orula, el kofá, ella da la dirección y el teléfono y, la llamo, y dije pues ella como es santera debe saber si hay un babalawo acá, y así fue y pues le dije que yo también era santera y me dijo -¿santera aquí?-, le llamó la atención, -ah no, me equivoqué-, le dije, soy una iyawo, porque yo estaba en mi año de iyaworaje, le dije mira tengo este problema,

¹⁰⁵ Entrevista a Jossy Zarria Barcellos, practicante limeña, Lima, Perú, 3 de septiembre de 2010.

¹⁰⁶ Entrevista a Renzo Gallegos Valenzuela, practicante limeño, El Callao, Perú, 9 de septiembre de 2010.

¹⁰⁷ Entrevista a Romina Arbañil Cicirello, practicante limeña, Lima, Perú, 11 de septiembre de 2010.

¹⁰⁸ Entrevista a Alessandra Robertson, practicante limeña, Lima, Perú, 7 de mayo de 2010.

me dijo mira ten este teléfono, acá tenemos un babalawo cubano, y así es como llego a Gilberto, le llamo y le cuento y me dice sí, voy mañana o un par de días y el fue a la casa y le hizo el oparaldo y se salvó la niña, bien rápido, lo de nosotros es muy rápido. Angélica es muy buena santera y lee muy bien las cartas, ella es hija de Oshún, es colombiana y vive aquí en Lima”¹⁰⁹

Otros usuarios se han acercado a la santería a partir de la difusión que se hace de boca en boca. Algunos son invitados por miembros de diversas casas templo quienes argumentan sus experiencias y beneficios que han logrado en la Ocha. La santería que se practica en Lima no siempre se limita al espacio geográfico, sino que también se conecta con otros espacios donde se practica la religión, por ejemplo, algunos santeros peruanos que viven en el extranjero recomiendan a sus amigos y familiares diversas casas religiosas ubicadas fuera del país. La mayoría de practicantes recomiendan la casa a la cual pertenece, incluso los invitan a convivir con los líderes en diversos eventos o ceremonias. Como argumentan Jossy, Romina, María Fernanda y Janis:

1-“yo me entero porque me invitaron a la casa de santo del padrino, el que ahora es mi padrino, Gilberto, y me invitó Fiorella y Martha Suarez, me invitaron a conocer la casa religiosa y eso fue antes de que yo recibiera a Orula, yo lo recibí el 13 de agosto y hace menos de un año, y pues antes de que conociera esto de la santería lo único que sabía a algo relacionado a África era el vudú que no tiene nada que ver con la santería”¹¹⁰ 2-“Me enteré porque, bueno de saber que existe, siempre ha existido en Cuba, pero me enteré de esta casa de santo desde que conocí a los padrinos en la casa de una cubana amiga de mi mamá y vine aquí (casa de santo) y me los presentaron y luego ya tome guerreros y mano de Orula, son mis padrinos”¹¹¹ ...3-“Bueno mi mamá por medio de otro cubano que le informó y a través de él ella se contactó y pues así tenemos el vínculo que hasta ahorita hay, y pues me llevo bien con mis padrinos, yo eventualmente los visito...mi mamá si los visita a diario”¹¹² ... 4-“Yo llegué a la santería por amistades cubanas, conocí justo a una santera que nos explicó de esta religión y entonces por curiosidad y pues también porque me interesó, me gustó y veo que en realidad si te puede ir bien, y te ayuda mucho y, pues seguido vengo a visitar a los santeros casi tres veces al mes y pues desde agosto del año pasado que recién tomé guerreros”¹¹³

¹⁰⁹ Entrevista realizada a Caridad...

¹¹⁰ Entrevista realizada a Jossy...

¹¹¹ Entrevista realizada a Romina...

¹¹² Entrevista realizada a María Fernanda...

¹¹³ Entrevista realizada a Janis...

La casa templo en Lima

Las noción de casa templo en Lima, se origina a partir del 2005 con la llegada de babalawos y santeros cubanos quienes se comparten “casas” habitacionales y a la vez, destinan un lugar para las consultas de santería. La ubicación de los Orichas en estas casas es similar a como se acostumbra en Cuba, repartidos en las esquinas, en el desagüe, en el patio, con un cuarto especial para las consultas, etc. Los limeños que tienen coronado santo, no consideran casa templo a sus lugares de residencia, aunque comparten la noción en torno a la ubicación de los santos; estos sólo consideran casa religiosa a los lugares donde interactúan diversos religiosos. Otro punto importante en la legitimación de casas templo, se origina a partir de la inclusión de elementos propios de Cuba, tales como manteca de corajo, cascarilla, ciertas hierbas, palos, entre otros. Mamá Rosa por ejemplo, no utilizaba ciertos elementos, y su casa no era considerada como casa templo, sino más bien como un espacio de curación.

Una polémica muy recurrente en la práctica de santería, se origina durante el proceso de selección de casa templo, pues como la mayoría de neófitos son invitados por “otros”, se espera que elijan la casa a la cual pertenecen. En ocasiones algunos de los practicantes visitan y conocen diversos religiosos y casas templo antes de iniciarse, incluso, como muchos de los neófitos se interesan en la santería por curiosidad, esperan que les dediquen tiempo, les expliquen en qué consiste la religión y cuáles son sus beneficios. Como narra Janis Montesinos:

“Yo llegué a la santería desde el 2008 porque siempre me interesó el tema, las veces que me habían comentado siempre quise saber más, hace tiempo me encontré con un babalawo que me dijo algunas cosas pero ya después no lo volví a ver porque él regresó a Cuba...siempre me interesó el tema de la santería, de los santos, por descubrir quién era Orula y todas esas cosas que yo había escuchado anteriormente, y pues por las canciones de salsa que hablan mucho de los Orishas y aparte porque tengo una amiga que tiene hecho santo ella vive en Italia pero cuando vino a Lima pues venía rapada de cabeza, vestida de blanco y así, pero no me dio la esencia de esto...hasta que encontré a Calá, mi padrino, y él me dio el concepto que en realidad quería tener, era lo que yo esperaba, no lo que ella me había dicho, y te cuento que mi amiga pertenece a otra casa de santo en Italia y cuando viene a Lima pues ella va a otra casa religiosa aquí, la de Gilberto, pero yo no, yo decidí iniciarme con Calá porque él me cae bien, lo visito semanalmente...por teléfono, siempre tenemos bastante comunicación, le cuento cosas de mi

vida personal, me llevo muy bien con él, es un tipo que me gusta su manera de ser, me inspira mucha paz, hay ocasiones que vengo con un montón de cosas en la cabeza y me siento aquí y salgo matada de la risa, es muy buena persona”¹¹⁴

Como bien explica Janis, las elecciones de casa templo y de padrino o madrina, en la mayoría de los casos se encuentran relacionadas a los lazos sentimentales o de amistad que se construyen entre usuarios y religiosos. Estas relaciones son importantes pues reafirman la identidad del usuario al pertenecer a una comunidad específica. En este sentido, hay usuarios que recurren con babalawos independientes, precisamente por la minoría de miembros y la dedicación a los pocos que forman parte de la misma. Otros eligen estas casas porque no quieren ser “descubiertos” por amigos o familiares, es decir, pretenden practicar la santería de manera discreta.

Otra de las problemáticas que se presentan muy a menudo entre practicantes de santería, son las competencias rituales. Algunas se originan por los rituales jerárquicos, es decir, por el estatus que brindan los rituales realizados durante el proceso de formación, por ejemplo, el coronar santo, posiciona en un rango mayor al practicante que el que apenas ha recibido mano de Orula o guerreros. En este sentido, la práctica de santería en Lima se ha convertido en una práctica de poder, por el estatus traducido en conocimiento. A la vez, se considera también una práctica de la diferencia, pues el tener un rango mayor convierte en diferente al practicante, se supone que ha tenido otras experiencias, otras vivencias, incluso que es más considerado por los líderes religiosos de la casa. Fiorella por ejemplo, se siente desplazada por sus hijas quienes ya han recibido mano de Orula y coronado santo, en diferencia a ella que sólo ha recibido guerreros, *“yo fui la primera que me metí en esto y el resto de mi familia fue la que tomó su Kofá, sus guerreros y yo fui la última que recibí y pues mi hija no puede coger si yo no lo cojo (se refiere a guerreros)”¹¹⁵...* Otros practicantes expresan su inconformidad de esta forma: *“esa concha de su madre siempre se cree pituca, como tiene plata por eso ha hecho todo en la religión, de seguro le ha de andar coqueteando al padrino”¹¹⁶* Sin embargo, las relaciones entre ahijados y padrinos regularmente es buena, pues de esto depende la disponibilidad y consideración de los padrinos con los

¹¹⁴ Entrevista realizada a Janis Montesinos García, Lima, Perú, 21 de noviembre de 2010.

¹¹⁵ Entrevista realizada a Fiorella...

¹¹⁶ Apuntes en diario de campo, Lima, Perú, 4 de octubre de 2009.

practicantes, de tal modo que, *“yo vengo a la casa de los padrinos casi a diario porque aparte de que son mis padrinos, tengo muy buena amistad con ellos, con mi madrina siempre porque me aconseja y me ayuda cuando tengo algún problema”*¹¹⁷

Aunque entre miembros de la misma casa templo existen diferencias, hay algunos que se mantienen al margen, comparten información, se apoyan dentro y fuera de la casa templo y, hasta guían a otros en su proceso formativo. Mayormente son los cubanos quienes “enseñan” a practicantes limeños sobre la santería, independientemente si tienen lazos rituales. La competencia religiosa regularmente se origina entre cubanos, específicamente entre religiosos con el mismo rango, babalawos/babalawos, santeros/santeros, etc., ya que *“mi signo habla de que soy rey, además que soy el más viejo aquí, que me van a enseñar a mi esos negros, no saben ni donde están parados”*¹¹⁸ Estas actitudes de competencia religiosa se manifiestan regularmente entre cubanos de diferentes casas templo, quienes a la vez, niegan la existencia de otras casas, resaltando las propias. De esta forma, los líderes religiosos de las diversas “casas” construyen identidades en sus usuarios ordinarios hasta lograr que se consideren parte de la misma. Como narra Renzo:

*“...esa casa es para mí, es un templo, es mi templo a donde pertenezco, es la casa de mi padrino, al margen de los conceptos que puedan tener las personas como todos los tenemos, podrán haber algunas cosas que me resultan agradables, otras que me resultan desagradables pero antes que nada me doy cuenta que es un templo, son mis padrinos, son sacerdotes religiosos, son los que establecen la relación entre los santos y nosotros, nó, son los intermediarios que la vida me ha puesto en el camino por lo tanto les debo respeto, les debo, mmm, yo me siento en una especie de jerarquía, y así es como los veo...además allí he conocido extranjeros, más cubanos, a un americano, de México, de Venezuela, de Ecuador, de varias partes”*¹¹⁹

Este sentido de pertenencia, también se manifiesta a través de la apropiación de los rituales religiosos, los limeños confían en lo que les transmiten sus “padrinos”, en las formas de elaborar ciertos ritos, los mitos que se comparten y las deidades que forman parte de su vida cotidiana. De esta forma, *“Yo siento que lo que acá me enseñan es lo*

¹¹⁷ Entrevista realizada a María Fernanda...

¹¹⁸ Conversación con Félix Calá...

¹¹⁹ Entrevista realizada a Renzo...

que han traído de Cuba, entonces no puedo hacer ninguna distinción...¹²⁰ En este sentido, la santería que se practica en Lima, “...es la misma santería, la que ellos están trayendo acá, yo hago lo que me dicen, porque me ha dado resultados”¹²¹ El reconocimiento de la casa templo entonces, es un reconocimiento identitario que se basa en competencias entre practicantes miembros y externos. Esta negación de otras casas templo en la ciudad, hace notar la influencia de los líderes religiosos sobre sus usuarios recurrentes, quienes apropian y a la vez, afirman las identidades específicas de cada templo. Como argumentan los usuarios limeños, José Anticona, Fiorella Cicirello, Martha Suarez, María Fernanda, Cecilia Flórez y Renzo Valenzuela:

1-“No, ninguna, ni de casualidad he escuchado hablar de otras, sé que hay personas así sueltas que trabajan pero así casa de santo como la de mis padrinos no, aún no”¹²² ...2-“No conozco otra pero si he escuchado y tengo referencias de por lo menos dos, la madrina también me comentó de otra casa que esta acá en San Borja, y la casa de Dayamí no se si esté considerada casa de santo, eso es lo que no sé, pero en esa casa creo que hay dos santeras y un babalawo y el esposo de Dayamí que es babalawo y el hijo de ella que también es babalawo, entonces hay dos babalawos y dos santeras me parece que sí es, habría que preguntarle a la madrina haber si es una casa de santo, Mm, sé que hay pero lo que yo conozco pues sólo esta casa de santo”¹²³ ...3- “...la verdad no, la verdad no, la única casa de santo que conozco es aquí la del padrino Gilberto, si bien es cierto aquí he podido conocer otros santeros que viven en Perú, también babalawos que viven aquí cubanos todos, algunos peruanos pero no practican la religión de forma activa más bien la usa de forma personal, no desarrolla el sacerdocio en la religión”¹²⁴ ...4- “No hay otra casa de santo, hay santeros, hay babalawos, hay obá pero no otra casa de santo, no hay en Lima”¹²⁵ ...5-“No, ninguna, he conocido otros Babalawos pero en casa de mis padrinos, cuando los visito y da la casualidad que allí están otros religiosos cubanos sobre todo, son muchos los que he conocido así, incluso a mexicanos, americanos, venezolanos y de más partes, a Luisito, por ejemplo, al obá Ricardo, a Dayamí, pero siempre por la relación de ellos, no, también conozco a Amor, una cubana también, ella canta en el cohíba, Legna, ella es media pituca”¹²⁶ ...6-“...sé que hay bastantes santeros acá pero en realidad una casa religiosa cubana

¹²⁰ Entrevista realizada a Fiorella...

¹²¹ Entrevista realizada a José Anticona Mogrovejo, iyawo limeño, Lima, Perú, 25 de mayo de 2010.

¹²² Entrevista realizada a José...

¹²³ Entrevista realizada a Fiorella...

¹²⁴ Entrevista realizada a Martha...

¹²⁵ Entrevista realizada a María Fernanda...

¹²⁶ Conversación con Cecilia Florez Garrido, practicante limeña, Lima, Perú, 18 de junio de 2010.

sólo conozco esta y que es en la que yo estoy, pero también sé de la práctica de la santería en otros lados de la ciudad”¹²⁷

Si bien es cierto, la construcción de identidades entre miembros de la misma casa religiosa, produce legitimidad ritual y por consiguiente, la formación de familias rituales. Estas familias se relacionan de acuerdo a los lazos sentimentales, afectivos y religiosos. En Lima, las diversas casas templo resaltan la noción de “familia ritual” aunque reconocen como tal, sólo a aquellos quienes mantienen lazos religiosos con los “padrinos”, además de las jerarquías rituales, es decir, haber realizado como mínimo el ritual de entrega de guerreros para ser considerados activos. De manera específica, las clasificaciones entre familia ritual y comunidad ritual, al menos para los limeños, consiste en la jerarquización ritual, es decir, en aquellos que tienen santo coronado, mientras que por comunidad ritual, se considera al resto, visitantes, usuarios pasivos, practicantes activos, etc. En las dos casas templo más representativas en Lima lideradas por cubanos, aparece un tercer grupo, las comunidades de practicantes extranjeros, quienes no pertenecen a la familia ritual de origen, sin embargo, son miembros activos de la casa. Cada casa templo se considera como una gran familia ritual aunque existan clasificaciones internas. Esta clasificación de usuarios es relevante para considerar a la santería como transnacional, a partir de la diferenciación que se hace entre practicantes.

Esta segunda etapa, se caracteriza por la popularización de la santería entre algunos limeños, generalmente pertenecientes a clases sociales media/alta de la ciudad, quienes han invitado a religiosos cubanos a establecerse en Lima. Además, estos babalawos y santeros, han optado por emigrar a otros lugares del continente, países como Argentina, Bolivia, México, Venezuela, por nombrar algunos, con la intención de formar casas templo en dichos lugares. La casa más representativa en Lima es la que se conoce como Ilé Ifá Omí, la cual cuenta con diversos miembros, locales y extranjeros. Entre los extranjeros más recurrentes se encuentran personas de Bolivia, Estados Unidos y México, algunos otros han participado como miembros pasivos, hombres y mujeres de Inglaterra, Italia y Sudáfrica, quienes se encuentran en la ciudad en calidad de visitantes, turistas o residiendo de forma permanente. La

¹²⁷ Entrevista realizada a Renzo...

mayoría de estos “extranjeros” han sido invitados por miembros limeños quienes han residido en dichos países, incluso que han pertenecido a casas templo lideradas por cubanos en los países antes mencionados:

1-“yo vivo en Italia y mi esposa es cubana, pero soy más peruano que la papa a la huancaína, yo me interecé por la santería a raíz que conocí a mi esposa, hice santo allá en Italia, mis hijos también tienen santo coronado. Ya tengo como tres meses aquí en Lima y pues invité a unos amigos a venir al Perú y como ellos también están iniciados pues estamos viniendo a esta casa templo a realizarnos algunos trabajos y consultarnos”¹²⁸ ...2-“Gilberto es mi padrino de mano de Orula pero vivo en Sudáfrica, mi novia es de allá y la invite a que conozca a mi padrino”¹²⁹ ...3-“...estoy de vacaciones aquí en Perú, mi madre es de aquí...tengo santo hecho, me inicié en la santería en Inglaterra pero pues como estaré aquí un buen tiempo pues quiero consultarme con Gilberto”¹³⁰

Otra de las razones por la cual se ha popularizado dicha casa templo, ha sido por los “ahijados” extranjeros que tenían los babalawos cubanos antes de venir a Lima, la mayoría los sigue frecuentando en Lima, incluso, han formado parte de la casa templo establecida en la ciudad. Los miembros limeños por su parte, los reconocen como parte de la comunidad ritual por ser ahijados del líder de la casa, además porque son considerados miembros activos, es decir, que frecuentemente visitan la casa templo para la realización de diversos rituales. Entre estos, resaltan los mexicanos Cuauhtémoc, Amalia y Rocío, los bolivianos William, Roberto, Mirtha y Jonás, los argentinos Erick y Lorenza, entre otros. A estos, se suman los “nuevos” ahijados que los religiosos cubanos tienen en otras casas templo recién formadas.

Otra casa templo popular en la ciudad es la conocida como Casa Templo de Surco, integrada por babalawos y santeros cubanos quienes a su vez, tienen ahijados locales y extranjeros. Cabe señalar que dicha casa, cuenta con un gran número de adeptos de origen cubano. Los practicantes locales que pertenecen a dicha comunidad, son regularmente cantantes, actrices y empresarios. La popularidad de este templo se ha basado en la difusión de páginas web y en discotecas estilo cubano ubicadas en Miraflores. Una de las características de dicha casa es que es relativamente nueva,

¹²⁸ Conversación con Josué Matos Arévalo, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

¹²⁹ Conversación con Ricardo López Gámez, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

¹³⁰ Conversación con Mónica Agudelo Leiva, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

formada durante el 2010 y cuenta con un número alto de adeptos, en comparación con otras casas templo que aún se encuentran en formación. Esta noción de formación, se debe a la consideración de los practicantes locales referente a los rituales de Yoko Ocha, es decir, mientras alguna casa templo no realicé rituales de coronación de santo, no se considera como casa legitimada, ya que para lograr este tipo de rituales, las casas deben estar compuestas por babalawos y santeros o, al menos mantener vínculos con otras casas templo que cuentan con estos.

La transnacionalización de la santería en Lima, se representa a partir de las migraciones de cubanos a la ciudad y, específicamente, del arribo de religiosos cubanos quienes han formado las diversas casas templo. Otro elemento a considerar, es la aceptación de la religión entre algunas comunidades de limeños, quienes no sólo han apropiado los símbolos religiosos, sino también la cultura, notable en ciertos gustos como la gastronomía, lenguajes, ritmos y otros elementos propios de Cuba. En este sentido, las etapas propuestas demuestran cómo la santería desde sus inicios en Villa el Salvador, fue apropiada por algunos limeños pertenecientes a estratos altos. En la etapa media (2000 a 2005), algunos locales, sobre todo de clase media, también se interesaron en la práctica de santería, sumándose a las comunidades recién formadas. Ha sido hasta la segunda etapa (2005 a 2010), en la que aparecen formalmente las casas templo dirigidas por cubanos, que los limeños se interesan no sólo por realizar rituales “menores”, sino también por coronar santo, ritual que los ha posicionado como próximos candidatos a dirigir casas templo en la ciudad. A finales del 2010, aparecen algunas agencias de viaje ofertando “paquetes” a Cuba, con la atracción de las tradiciones afrocubanas. Ante esta propuesta, algunos babalawos cubanos se aprovecharon para promover viajes a la isla, invitando a miembros de sus casas templo a recibir “fundamentos” en otras casas de La Habana. También se aprovechó para realizar algunas coronaciones de santo que no se pueden hacer en Lima, tales como la de Elegguá, deidad que por sus elementos (el caso de la jutia) se hace exclusivamente en Cuba. Además, la ausencia de elementos religiosos en Lima, motivó a algunos cubanos a emprender pequeños negocios de botánica en la ciudad. Esto será planteado en el cuarto capítulo.

CAPÍTULO 4

La transnacionalización del exotismo cubano a partir de imágenes, elementos y conocimientos religiosos

El objetivo de este capítulo, es describir parte de la segunda etapa, específicamente durante el 2010, año en el cual las relaciones entre limeños y cubanos se hicieron más solidas. Hace énfasis en el auge de la santería en Lima y el turismo en menor escala que se produce a raíz de las representaciones culturales cubanas en los bares y discotecas de Miraflores, Distrito que ha sido considerado por algunos cubanos, limeños y extranjeros como el rinconcito de Cuba en Lima. Aborda algunos aspectos de las remesas multidireccionales y el comercio de elementos religiosos entre cubanos y limeños. Finalmente, menciona la construcción de familias rituales a partir de redes virtuales producto del uso del internet. Además, hace explicito la ausencia de elementos religiosos y las propuestas de algunos practicantes por emprender botánicas productoras de elementos esotéricos.

El turismo religioso en el contexto limeño: patrimonio, identidad y cultura transnacionales

El auge del turismo religioso que concierne a la santería y al folklore afrocubano que se vive en Lima actualmente, se ha manifestado con mayor intensidad a partir del año 2005, producto de la desterritorialización de la diáspora cubana a principios de los años 80's y de la geopolítica a partir del 2000 con el arribo de oleadas de cubanos dedicados a la música y la religión. Este proceso hizo evidente la transnacionalización de la santería, a partir del furor de las discotecas y los bares estilo cubano en los cuales, además de presenciar música de cuba, también se ponen en escena manifestaciones rituales propias de la religión de los Orichas, como ofrendas, danzas, entre otras propias de la santería. Este furor colectivo de apropiar identidades transnacionales, también se interpreta como una forma de vivenciar lo diferente y exótico que promueven estas prácticas, mismas que cada vez más tratan de ser parte

viva de la cultura local, convirtiendo a la ciudad de Lima en una sociedad multirreligiosa (Pérez, 2010) y, por ende, consumista de otras realidades.

Esta idea de turismo religioso representado en las discotecas, bares, y otros espacios de diversión en Lima, simboliza la transnacionalización cultural en el que lo global se ha impuesto sobre lo local, interactuando en la adaptación de las prácticas de forma sorprendente, por ejemplo, en Cuba los ebbó y otras ofrendas se hacen en las montañas, en los campos, en los ríos y en el mar, mientras que en Lima se dejan en avenidas como la *Vía Expresa*, en el parque de *Las Aguas*, en el parque *Kennedy*, en la *Costa Verde*, etc. Entonces cuando reflexionamos sobre el fenómeno migratorio y cultural nos enfrentamos a procesos de transnacionalización, como anclajes simbólicos y medios que permiten la continuidad de la religión.

Por otro lado, uno de los factores que ha reforzado la transnacionalización de la santería en Lima, ha sido la difusión a través de los medios de comunicación como el internet, valiéndose específicamente de este medio para dar difusión a las prácticas exóticas y fomentar las tradiciones cubanas a través del reconocimiento de los *otros*. En este sentido, los ahijados extranjeros que visitan con regularidad las casas de santo limeñas han sido motivados por las páginas web como la de *Perú Yoruba*, entre otras, que ya circulan desde hace tiempo en la red, dando difusión a la religión a través de imágenes y galerías fotográficas que enaltecen el estatus de los religiosos cubanos. Un ejemplo evidente es la sesión fotográfica y de videos que aparece en dicha pagina, en la cual aparecen babalawos y santeros realizando rituales playas representativas de Lima, como la Costa Verde, Asia, entre otras, además que las entrevistas que les realizan las televisoras, se hacen en lugares como El Parque Kennedy, en distritos como Miraflores, San Borja, etc.

Algunos de los usuarios extranjeros de padrinos cubanos residentes en Lima, argumentaron que contactaron a éstos a través de la página Perú Yoruba, además porque amigos y familiares que ya los conocían cuando estos aún se encontraban en Cuba, de esta forma, se han construido las familias rituales transnacionales a partir de triangulaciones entre casas templo habaneras, limeñas y las del lugar de origen de los neófitos. Para algunos peruanos por ejemplo, las visitas a Cuba con objetivos de realizar diversos rituales de santería como entrega de guerreros, mano de Orula,

coronación de santo e Ifá, eran cada vez más recurrentes, motivados por los babalawos que radican en la ciudad y quienes los acompañan a Cuba para recibir sus fundamentos y, en ocasiones, éstos son los que se hacen cargo de los paquetes turísticos, contactando agencias que les brinden precios accesibles, ya que los *usuarios* pagan el servicio completo, el resto es trabajo del *padrino*.

Para los usuarios practicantes extranjeros, específicamente mexicanos y estadounidenses, el venir al Perú les resulta atractivo, ya que no sólo se someten a rituales religiosos, sino también aprovechan para convivir con el padrino y tener largas sesiones de enseñanza, sobre todo para los hombres que tienen Ifá y necesitan del conocimiento y la experiencia que les proporciona el babalawo. Las visitas también se hacen en fechas especiales como celebraciones de santos específicos: 4 de octubre, día de Orula y de los babalawos, las de cumpleaños de *santo* de la madrina, del padrino y del ahijado, los cumpleaños de Ifá, etc. A la vez, estos se valen de su estancia para realizar viajes en el interior del país y recrearse de los paisajes provincianos. Como menciona un informante mexicano de 34 años: “cada que visito al padrino a Perú, de paso me doy una vuelta por Máncora y voy al Cuzco, me late porque también me voy de paseo, compro cosas de por allá y me la paso bien”.

Durante su estancia en Lima, éstos hacen uso de la ciudad a partir de que utilizan el transporte urbano, consumen la gastronomía local, se hospedan en hoteles, visitan discotecas populares como las que se encuentran en *barranco*, la *calle de las pizzas*, entre otras, además de *peñas* culturales y otros atractivos musicales ubicados principalmente en los Distritos de San Isidro, San Borja, Miraflores y otros semi-destinos turísticos locales como el centro histórico, museos, plazas y catedrales, sitios simbólicos que les proporcionan *reconocimiento* de que estuvieron *allí*, que visitaron el Perú; entonces el turista es un habitante más de la ciudad, desde el momento en el cual apropia provisionalmente ciertos espacios urbanos, ya que el ser turista no sólo se remite a lógicas de nacionalidad, sino también a aquel *otro* diferente culturalmente que incorpora elementos locales. Considerar los viajes que hacen extranjeros a casas templo en Lima como turismo religioso, es relevante porque demuestra cómo a partir de la difusión que se le da a la santería en páginas web y otros medios de comunicación, se han incrementado los practicantes extranjeros a casas templo en

Lima, algunos porque ya mantenían relaciones con los cubanos cuando estos residían en la isla, otros porque han sido invitados por miembros de casas templo en Lima, la mayoría se ha interesado en iniciarse en Lima porque además de realizar los ritos religiosos, visitan lugares exóticos como Machu Pichu, el río Amazonas, entre otros atractivos visuales.

De esta forma, el turismo cultural se caracteriza por sus movimientos de *confort* con objetivos de conocer otras formas de vida, lugares diferentes a los habituales donde lo espiritual y lo afectivo se encuentran vinculados en un destino específico que ofrece otras experiencias y, en ellas, casi siempre aparece la búsqueda por lo auténtico y lo exótico, ya que será la mercancía en la que se invertirá y la cual permitirá recordar las vivencias (Pérez, 2010; Santana, 2003). Los conceptos de turismo y patrimonio se encuentran íntimamente relacionados con otros como identidad, cultura y religión, ya que como creador de identidad cultural, el patrimonio se concibe como herencia *cultural* (Fernández, 2006) que incluye el territorio geográfico imaginado, formas de vida, tradiciones y costumbres locales que caracterizan y enaltecen en este caso la *peruanidad*, mientras que el patrimonio cultural transnacional, se entiende como aquellas formas de vida, símbolos y tradiciones que pertenecen a otros contextos y que a partir de los desplazamientos transnacionales se re-significan y se vinculan de cierto modo que con el tiempo, pasan a ser parte de la identidad local. Para el caso peruano, o específicamente para algunos grupos de practicantes peruanos, la santería se ha convertido en parte *viva* de la cultura local, ya que no sólo han apropiado los símbolos religiosos, sino también ritmos, gastronomías, modismos, tradiciones y paisajes pertenecientes a otros contextos, produciendo identidades transnacionales que se manifiestan a través de los movimientos y conexiones entre personas, países y lugares.

Otro aspecto que vincula al turismo religioso con el patrimonio y la mercantilización, son sin duda los viajes con intereses comerciales que hacen algunos peruanos a Cuba, con intenciones de adquirir elementos religiosos (Argyriadis, 2005), como la manteca de corajo, la cascarilla, collares, cauris, ilustraciones y representaciones de Orishas, los populares Elegguá *poket* o de bolsillo, música religiosa, habanos, botellas de aguardiente y ron cubano, algunos palos y hierbas, trajes de gala para iniciaciones, etc., y a la vez, estos aprovechan las estancias para

visitar provincias, playas, centros nocturnos y empaparse de la cultura local, además de contactarse con otros templos y personas dedicadas a la religión. En este sentido, la apropiación de identidades religiosas transnacionales se construye a través de la interacción con los “otros” diversos, quienes ofertan sus servicios como babalawos, santeros y santeras; de igual forma, el conocimiento como búsqueda colectiva se transmite a partir de las consultas, iniciaciones y viajes que se hacen a Cuba en algún momento determinado, con amplios objetivos de *vivenciar* lo diferente, buscar la autenticidad y el reconocimiento de los otros.

El turismo religioso que concierne a la santería practicada en Lima, no comparte las lógicas de los procesos en otros contextos, sino más bien, ha tratado de *naturalizar* y arraigar las ideologías afrocaribeñas, es decir, de practicar la santería tal y como se hace en Cuba, reforzando dichas performances a través de los viajes que se hacen con regularidad a casas templo habaneras e involucrando a los ahijados con éstas, produciendo una especie de *templo matriz* y sucursales transnacionales como el caso en cuestión. El desarrollo del turismo religioso se ha producido a través de los desplazamientos de cubanos, peruanos y de otras nacionalidades con puntos de referencia en Lima, como sucursal, movimientos triangulatorios que involucran al país de residencia, al Perú y a Cuba. A partir de estas conexiones se legitiman aspectos que ponen en escena la identidad y el patrimonio como apropiaciones culturales translocales y, a la vez, se refuncionalizan y se consumen prácticas globales como mercancías que caracterizan la conciencia de la globalización (Mato, 1995; 1996; 2000), formas de representarse y de representar la translocalidad.

Remesas de ida y vuelta: fotos, cosas y artículos religiosos

Es interesante notar cómo las remesas son un tema recurrente en el ámbito de la santería, tanto para los que se encuentran en Cuba como para los que están fuera, aspecto que vincula específicamente a los cubanos transmigrantes. Entre las principales remesas se encuentran el envío de dinero, con diversos objetivos, entre estos, el religioso, pues la mayoría de cubanos que salen del país, se preocupan por enviar lo necesario para realizar los rituales de “santo” e “Ifá” de sus hijos, en ocasiones también de amigos y otros familiares. El objetivo, es realizar dichas ceremonias en

Cuba, para cuando estos emigren a otros países, ya puedan “trabajar” la santería, es decir, puedan ser aceptados con más facilidad por la comunidad cubana religiosa del país donde se establecen, al menos para la comunidad cubana en Lima, el arribar a la ciudad como santero o babalawo, es importante, ya que puede llegar a ser invitado por otros religioso a participar en diversos rituales. En varias ocasiones escuché conversaciones entre cubanos quienes argumentaban la urgencia de “hacerle santo o Ifá” a su hijo (a) que se encontraba en Cuba, para que cuando llegara a Lima, pudiera dedicarse a la santería.

También figuran el envío de artículos religiosos para la realización de diversas ceremonias, como se sabe, en Cuba es más difícil (en términos económicos) de adquirir ciertos productos, los que están fuera del país muchas veces tienen más oportunidad de conseguirlos y enviarlos. Dichas ceremonias son muy importantes para los cubanos, incluso marcan una etapa fundamental de consolidación espiritual y social en sus vidas. A su vez, estos cubanos residentes en el extranjero envían dinero a sus familiares para consultarse con sus padrinos y, también, para realizar las ofrendas a los Orishas, esto es lo que Knauer (2003:17) define como “remesas religiosas” Aunado a este tipo de remesas, también figuran otras como el envío de diversos artículos, tales como postales, fotografías, algunos productos gastronómicos, tabacos, habanos, productos religiosos (cascarilla, manteca de corajo, etc.), música y videos (en ocasiones de las ceremonias rituales de sus amigos y familiares) en discos compactos, las cuales cumplen un rol importante tanto para el que está en “casa” como para el que está lejos de ésta. Del mismo modo, este tipo de remesas pueden calificarse como multidireccionales, por un lado, acortan simbólicamente la geografía, por otro, son productos que se llevan y se traen, es decir, que tanto los que están fuera llevan a Cuba artículos particulares (ropa, lociones, radios, televisiones, etc.) como los que están en la isla envían a sus familiares que se encuentran en otros espacios.

Para los cubanos que residen en el Perú, por ejemplo, las llamadas telefónicas son muy importantes, estos buscan un “locutorio” con costos accesibles para comunicarse con sus familiares y amigos de su país. Durante mi trabajo de campo, acompañé indefinidas ocasiones a babalawos y santeros cubanos a realizar llamadas telefónicas, observé que la comunidad cubana en Lima, por lo regular, recurre a un

mismo lugar y, este se populariza entre los recién llegados, de tal forma que se convierte en un espacio de interacción para la misma comunidad, lugar donde además de realizar llamadas telefónicas, pueden reunirse para conversar con otros cubanos que llegan. En algunas ocasiones, estos espacios también fungen como puntos de encuentro para la organización de ceremonias religiosas.

Santeros de aquí y de allá: comerciantes, viajeros y ciudadanos

Es interesante resaltar cómo las diásporas de cubanos que se establecen en espacios determinados, después de un tiempo, al adquirir la ciudadanía, se convierten en transmigrantes (Levitt, 1997), es decir, personas que se encuentran viajando constantemente a su lugar de origen. Además de viajar a sus países de origen, también lo hacen a otros lugares en los cuales pretenden formar casas templo, buscando como estrategia primordial, la ciudadanía del país en el que desean establecerse. Para el caso peruano, es importante señalar que la mayoría de los santeros y babalawos han buscado otros espacios como México, Venezuela o Estados Unidos, con objetivos de formar casas templo y familias rituales. En ocasiones estas casas religiosas no dependen sólo del “padrino” cubano, sino también de otros “ahijados” babalawos locales quienes muchas veces se responsabilizan de la casas templo formada por el primero. De esta forma, la santería se convierte en una “religión red”, dependiente siempre de la matriz cubana como legitimadora de las prácticas. Ver la siguiente imagen:

Familia ritual de mexicanos “ahijados” del babalawo Gilberto Planas



Fotografía obsequiada por Rocío, Amalia y Cuahtémoc, usuarios mexicanos.

Es de interés mencionar la noción de familia, barrio, religión y nacionalidad que producen las prácticas de la santería, vinculadas desde el momento en el cual los grupos se desplazan a otros espacios y se relacionan con otros contextos (personas países, lugares), donde las prácticas religiosas, a la vez, son prácticas que resaltan la identidad nacional (ritmos musicales, discursos afines, etc.) y, la casa templo más allá de ser un espacio religioso, es un lugar donde se reúnen para festejar, conversar y reconocer el patrimonio existente, la ausencia del otro y la identidad nacional. Para el caso específico de los religiosos cubanos que radican en Lima, es notable cómo estos al paso del tiempo, se convierten en empresarios, es decir, que más allá de mercantilizar las prácticas de la santería y la formación de centros botánicos, también incursionan en la venta de ropa, de libros y, hasta de productos gastronómicos, de los cuales transportan a Cuba, incluso forman pequeñas empresas en sus ciudades de origen, y a la vez, en el lugar donde radican. Para el caso peruano por ejemplo, la mayoría de santeros y babalawos que han obtenido la residencia y pueden viajar a Cuba en calidad de turistas, inician “pequeños” negocios de ropa, artículos de cocina, herramientas automotrices, entre otros, mismos que introducen a Cuba. De regreso, traen elementos religiosos, además de envíos que le hacen amigos y familiares a cubanos que residen en Lima y no tienen acceso a la isla. Esta forma de emprender negocios, también es una estrategia para estar en contacto con la cultura local, visitar amigos, familiares y recrearse del patrimonio local.

Un pizco para Orula: efectos de la transnacionalización en la santería

Es interesante mencionar que la práctica de la santería fuera de Cuba se ha expandido a partir de las migraciones de cubanos en diversas fechas, entre las más recientes, las del Mariel en los 80's y las desencadenadas de dicho fenómeno migratorio y, con éstas, las ideas religiosas afrocubanas se han refuncionalizado de acuerdo al lugar donde se establecen. En el caso de Lima, estas ideas aún permanecen vinculadas con Cuba, pues se ve de manera clara en las tradiciones religiosas y, en la forma de estructurar a las mismas. La transnacionalización ha sido un eje importante en la construcción de identidades religiosas afrocubanas en espacios diversos del mundo, Lima uno de ellos. Pero sería interesante cuestionarse ¿Cuál es la posición de la

cultura afrocubana en otros espacios? ¿Qué es lo que hace diferente a las prácticas religiosas fuera de Cuba? y tal vez, ¿Cómo se siguen preservando las tradiciones locales en espacios globales?

Las familias rituales por ejemplo, se encuentran vinculadas no sólo por las ideas religiosas sino también por la articulación transnacional de las identidades que aluden al Caribe y Cuba como escenario principal. Performances que enaltecen la cultura afrocubana a modo de ritmos, jergas, gastronomías y otros elementos importantes. Las familias religiosas (rituales) entonces, se han convertido en familias transnacionales a través de que sus miembros se han dispersado en diversos lugares del mundo y, a pesar de las distancias, mantienen conexiones entre ellos, ya sea a través de comunicación vía internet o la comercialización de objetos religiosos, produciendo “triangulaciones” entre casas templo limeñas, habaneras y “de los lugares de residencia de éstos. Para los cubanos el radicar en la ciudad antes mencionada representa un “lugar” en el cual se pierden elementos culturales y los lazos afectivos, razón por la cual no dejan de visitar la isla con frecuencia, enviar remesas y, pedir la bendición de los Orishas. Ahora bien, a pesar de que la migración les ha originado una desconfiguración de las bases culturales identitarias, Lima se les presenta como un lugar de reconocimiento cultural, es decir, que el entorno ha valorado ciertos códigos culturales tales como la música, la gastronomía y hasta la religión de procedencia afrocubana, representada en museos, universidades, eventos en parques y plazas, feria de libros, artesanías, entre otras.

La identidad afrocubana por su parte, se hace evidente a partir de códigos de conducta tales como la jerga, los atributos religiosos (idé, collares, etc.), la forma de vestir y las expresiones culturales identitarias. Motivos por los cuales la santería representa no sólo la parte espiritual, sino también un pedacito de Cuba en Lima. De esta manera, la transnacionalización de la santería ha producido en Lima múltiples efectos identitarios (De la Torre, 2002), a través de las redes globales las cuales resignifican los contextos culturales, tanto para los cubanos que radican en la ciudad como para los locales. Aunque la santería ha construido de cierta manera identidades en los practicantes limeños, estos por su parte, no han dejado de practicar las tradiciones locales. Las creencias del entorno, interactúan con las nuevas creencias,

hibridizando en menor medida, las ideologías religiosas actuales. Como argumenta Jossy Barcellos:

“Pues yo la verdad estoy muy contenta con esta religión, que aunque sabemos que no es nuestra cultura, pues nos ha ayudado muchísimo, yo por ejemplo mezclo un poco el conocimiento digamos, de lo que usan los chamanes acá, no, yo sé un poquito de algunas bondades de plantas, entonces lo que yo sé que es bueno y que le pueda gustar a un santito, pues se lo doy, no, por ejemplo, hay unas flores que cuando tengo momentos difíciles con mi pareja, yo se las pongo que son para novios, que son para casarse, y se las pongo a Yemayá o a Oshún a los cuadros que tengo de ellas, o si no se las pongo a Orula, a Elegguá y les pido por mi relación. También utilizo manteca de corajo, le pongo a los guerreros, a mi Elegguá, con mis dedos le unto, mi santo tiene unas conchitas alrededor y como mi Elegguá es del mar, pues le hecho pizco o ron, a veces whisky, pero por lo regular ese le pongo a Orula y también a veces pizco, ron, tinto, a Orula casi siempre le pongo su traguito incluso su “chuchuhuasi” de la selva, no, es una bebida de raíces curativas pero también es un licor fuerte, bueno le pongo incienso, velas, flores, frutas y a mi Elegguá le pongo bastantes caramelos, le pongo también matracas, canicas, pero todo depende de cómo los acostumbres, yo les he puesto monedas de otros países y le he puesto algunos, como se dicen, es para prosperidad de acuerdo a la religiosidad peruana, andina, son cosas que te atraen la prosperidad, como una representación de granos de maíz, de frejol, para que nunca te falte que comer, así como le ponen al Eckekeo así”¹³¹

Esta forma de transnacionalizar la religión, también se ha representado a partir de la inclusión de elementos de índole religioso, los cuales legitiman las prácticas cubanas. La evidencia de los elementos, no es como en otros contextos (Estados Unidos, México y Venezuela), de forma visible en mercados y tienditas, sino que son introducidos por santeros y babalawos que viajan a Cuba constantemente, además de algunos limeños que también viajan a la isla en calidad de turistas, quienes aprovechan para adquirir elementos y a la vez, para llevarles a otros amigos y familiares en Lima. Algunos religiosos cubanos, ya han pensando en comercializar dichos elementos en pequeñas botánicas, aunque admiten que al aparecer estos en el mercado religioso, los peruanos también se van a interesar en comercializar no solo elementos propios de la santería, sino con la misma religión a partir de la aparición de otras casas templo lideradas por limeños sin jerarquías rituales. Como bien señala Midiala Argudín:

¹³¹ Entrevista realizada a Jossy Zarría Barcellos, Lima, Perú, 16 de octubre de 2010.

1-*“Pues aquí no hay cultura religiosa, bueno al menos de nuestra religión, pero espérate unos años y verás, los peruanos son muy hábiles y vas a ver botánicas que vendan productos de santería por todos lados, ya que los peruanos sepan de donde se sacan, que se hacen y hasta empezarán a producirlos ellos mismos, ellos le van a sacar plata vas a ver, esto es un negocio como tú dices transnacional, esto después de que se dé a conocer más en unos años aquí en Lima se va a convertir un Estados Unidos, va a ver botánicas, va a ver esto, lo otro, porque tú sabes que el peruano es muy habilidoso quizá no le vaya a sacar provecho al santo pero le va a sacar provecho a la botánica y va a ser gente que va a saber mucho de esto aunque no tenga ningún fundamento recibido pero como va a vivir de eso va a tener que aprender de qué se necesita para hacerle promoción”¹³²*

Aunque la escases de elementos religioso es preocupante para algunos practicantes limeños, el estado de la religión ha ido en aumento, los usuarios recurrentes se las arreglan en cuanto a materia prima, ya sea que la encarguen con personas que viajan a Cuba o, la adquieran a precios altos en Lima con algunos cuantos babalawos cubanos que los distribuyen. La mayoría hace pedidos a sus padrinos, quienes viajan constantemente a la isla, éstos aprovechan de las estancias en su país y, al regreso, introducen elementos básicos para la práctica. Como mencionan Caridad, José, Janis y Alessandra, practicantes limeños:

1- *“Mira pues mis cositas religiosas mi hija me las manda generalmente cuando Gilberto se va a Cuba él las trae de allá, me manda con él las cositas que necesito, o cuando llegan amistades cubanas, músicos u otras personas de allá pues me traen, les encargo, por eso generalmente siempre tengo, mi hija les manda de Italia...”¹³³ ...2-*“A mi todo me trae mi padrino, obvio le pago, cosas como la manteca de corajo, la cascarilla y así, aquí no hay ninguna botánica que venda nada referente a la santería, hay lugares que vendan hierbas pero nada sobre santería, eso entra directo de Cuba, prácticamente, los padrinos son los que venden eso a nosotros, ellos nos traen cosas que necesitamos, pero también traen tabaco, ron y cosas especialmente palos, hierbas y todo lo que necesitamos para practicar la santería”¹³⁴ ...3-*“Bueno te diré que muchos de los elementos no los encuentro aquí, mira por ejemplo, los santos viven dentro de soperas...básicamente para conseguirlas tienes que recurrir a donde vendan utensilios de cocina no, en realidad es una lástima que aquí en el Perú aún no haya lugares donde uno pueda comprar este tipo de vasijas...se de buena fuente que en México por ejemplo existen botánicas donde venden soperas exclusivamente para los santos u Orishas y demás productos de la***

¹³² Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes, santera cubana, Lima, Perú, 3 de junio de 2010.

¹³³ Entrevista a Caridad...

¹³⁴ Entrevista a José...

santería...derrepente no se si sería muy rentable poner una especie de botánica, porque la religión aún no está muy desarrollada, pero en el futuro yo sé que esto va a cambiar, mira va a llegar un momento que va a haber una explosión en el buen sentido y esto se va a empezar a desarrollar, a crecer”¹³⁵ ...4-“Bueno lo que es cascarilla mi mamá lo trae de Cuba, lo que es manteca de corajo también, quimbombó, a veces se consigue acá pero ella los trae de Cuba... No pero mi prima que está en Miami sale con un babalawo, es enamorada de un babalawo que tiene su botánica, de hecho ella me ha contado que venden cosas muy bonitas, que venden los santos, los elementos, te venden Elegguás sin cargar, Elegguá poket, así chiquitos, son lindos, yo tengo uno pero se lo presté a mi amiga para que la cuide”¹³⁶

La santería en Lima, se representa como una *religión red*, concebida como sistema que involucra ideologías religiosas, mercantiles, políticas y culturales, las cuales se vinculan entre sí y permiten el dinamismo global de sus prácticas. A la vez, se podría argumentar que como sistema religioso, también se vale de herramientas comunicacionales que ayudan a valorizar las prácticas y, convertirlas en productos negociables. Un claro ejemplo al menos para Lima, es el Facebook, medio que permite la comunicación entre religiosos de distintos países. Incluso hay casas templo en Lima que da servicio vía virtual, consultando a sus clientes y enviando sus bendiciones a través de la cámara de la computadora desde casa. Tal como lo argumentan Martha Suarez y Midiala Argudín:

“Nosotros tenemos una página de internet, una página en internet, yoruba Perú, y tenemos muchas llamadas mediante esta página, independientemente de que también de que un ahijado explica a otra persona cuando tiene un problema o que realmente se ha quedado complacido y tú ya sabes nos llegan los ahijados y nos reunimos aquí cuando hay actividades, día de santo, cumpleaños, conmemoraciones, días que se celebran los santos...también estamos consultando ahora por el internet, hay cosas que si se pueden hacer y otras que no, las que se hagan así a la distancia pues sin problema las hacemos ya nadamás la persona se pone con una cámara y ve todo lo se le está haciendo”¹³⁷

A finales de la segunda etapa, la santería logra popularizarse a través de sus miembros pertenecientes en su mayoría a clases media/alta de Lima. Estos a su vez, pretenden que la religión de los Orichas se adapte en la ciudad como ha ocurrido en otros

¹³⁵ Entrevista a Janis...

¹³⁶ Entrevista a Alessandra

¹³⁷ Entrevista a Midiala Argudín...

contextos. Esta adaptación depende de la consolidación de las casas templo y la distribución de elementos religiosos de forma flexible, es decir, comercializables en mercados y tienditas. La diferencia de la práctica de santería en Lima a otros contextos, han sido los modelos religiosos que han impuesto los babalawos a sus usuarios, como considerar casas consolidadas a aquellas en las cuales habitan de forma permanente dos babalawos y dos santeros (as). Algo que parece ser complejo para quienes trabajan de forma independiente, es decir, sin estructuras organizadas. La identidad que se construye entre miembros afiliados a una casa templo en específico, depende también de este modelo, pues el hecho de permanecer a una casa X no da el estatus y por lo tanto, no legitima las jerarquías rituales, poniendo en duda no sólo los rangos religiosos, sino también el proceso formativo de los practicantes. La clasificación que hacen los practicantes entre familia ritual, comunidad ritual, comunidad activa y gran familia, habla de una clasificación en el sentido de estatus, ya que aquellos que se consideran familia ritual son los practicantes limeños activos, quienes han realizado los rituales de coronación de santo y consideran como un proceso formativo dependiente de un padrino X y una casa X. Por lo tanto, este “racismo religioso”, también se puede interpretar como una “exclusión social” que deja fuera a aquellos pertenecientes a otras esferas de la sociedad.

Esta misma polémica se hace visible entre cubanos, quienes consideran “religiosos” con conocimiento a aquellos que pertenecen a una casa templo y tienen ahijados locales y extranjeros. Razón por la cual, algunos cubanos se trasladan constantemente a otros lugares para formar y fortalecer casas templo. Una forma de ser considerados como parte de la élite de cubanos con conocimiento, es a través de la comercialización de elementos religiosos, es decir, quienes viajan a Cuba por estos elementos y los distribuyen entre los otros cubanos que no pueden salir del país. A su vez, las disputas por los usuarios locales se hace cada vez más constante, pues de estos depende el estatus de los religiosos cubanos en Lima. Una de las problemáticas centrales en esta etapa, ha sido la disputa en la formación de la Asociación Yoruba del Perú, líderes de las diversas casas religiosas, quieren apropiarse exclusivamente de dicha institución aún no formada, para de esta forma, enaltecer el estatus y a la vez, la

casa templo, de esta forma, los miembros también podrán ser considerados como parte de una casa templo élite.



CONSIDERACIONES FINALES

En esta tesis he pretendido abordar el establecimiento de la santería afrocubana en Lima desde un enfoque transnacional. Desde un punto de vista teórico-metodológico, el enfoque transnacional me fue útil para explorar las etapas de establecimiento y difusión de la santería en la ciudad. Me concentré en resaltar el establecimiento de cubanos a partir de las migraciones al país, mismas que describí en dos etapas y la fase media. No abordé de manera cuantiosa, aunque si lo menciono, las apropiaciones de los limeños en torno a la santería. Más bien, mi preocupación se centró en cómo el establecimiento de la santería en Lima se ha dado a partir de las migraciones de cubanos y de la difusión que se hace en medios de comunicación y de boca en boca entre algunos limeños de las clase media/alta. Además, enfatiqué en la ausencia de elementos religiosos considerados básicos para la práctica de la santería en Lima y cómo estos son introducidos por algunos limeños que visitan Cuba y, de forma considerable, por cubanos residentes en Lima que viajan a Cuba con frecuencia. La complejidad de este fenómeno religioso en Lima, me impulsó a hacer una exploración desde sus inicios hasta el 2010. Consideré útil clasificar en etapas el establecimiento de la santería en la ciudad y, articularlas como parte de un proceso transnacional que no radica solamente en Lima, sino que se encuentra conectado con otros procesos en diversos países a la vez. Las etapas de transnacionalización de la santería las clasifiqué de la siguiente manera: Primera etapa inicia en 1980 y concluye en el año 2000, segunda etapa, inicia a finales del año 2000 y concluye en el año 2010. Entre ambas etapas ubiqué una etapa media, la cual se encuentra entre el 2000 y el 2005.

Después de realizar el trabajo de campo etnográfico en la ciudad de Lima entre el 2009 y 2010, afirmo que la santería se ha establecido a partir de las primeras migraciones de cubanos al país en el año 1980, movimiento considerado como el más significativo, hecho que no sólo se dio en el Perú, sino también en otros países del continente, tales como México, Estados Unidos y Venezuela por nombrar algunos. En adelante, dichos movimientos migratorios en el Perú fueron apoyados por las políticas del gobierno peruano en turno, quien les ofreció alojamiento, alimentación y residencias. De una forma más significativa, la santería se origina y construye como

representación cultural a través de las prácticas rituales que realizaban cubanos de la primera oleada a locales interesados en los cultos diferentes. Después, los mismos limeños recurrentes visitan Cuba y se vinculan con la santería de forma considerable, iniciándose en la Ocha e Ifá. Del mismo modo, los movimientos siguieron dándose de forma limitada por algunos cubanos y locales quienes invitaron a otros cubanos religiosos a residir en Lima ayudándolos con los procesos migratorios para que de esta forma, pudieran recibir la residencia y en algunos casos la ciudadanía; uno de los objetivos principales por parte de los locales, fue el permanecer interconectados con la religión.

El auge de la santería en Lima se da durante la segunda oleada (segunda etapa) de cubanos, la cual comprende del 2005 al 2010, donde las dinámicas religiosas se han hecho presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseros cubanos interpretes de ritmos caribeños que hacen alusión a deidades de la santería. Además de otros cubanos que se introdujeron al país por diversos canales, la medicina, el deporte, visas de trabajo, negocios, etc., estableciéndose algunos en Lima y practicando la religión de forma *independiente*, es decir, sin casa templo. Otros llegaron a través de cartas de invitación que les hicieron amigos locales y familiares migrantes. A partir del 2008, el fenómeno *santería* da un giro a través de la migración exclusiva de babalawos y santeros cubanos, requeridos por otros que ya se encontraban en el país y que pretendían consolidar la religión a través de la formación de casas templo, como la de *Ilé Ifá Omí* y la recién formada en Surco. De igual forma, a partir del mismo año, religiosos de diferentes nacionalidades se han establecido en la ciudad para la práctica exclusiva de la santería, entre estos, resaltan colombianos y estadounidenses, además de los pocos santeros y babalawos peruanos que también trabajan de forma independiente, es decir, que sólo realizan rituales menores, quienes a la vez, han formado sus propias familias religiosas con un número reducido de *ahijados* y en algunas ocasiones se reúnen para festejar ciertas tradiciones. Esta etapa también se caracteriza por el auge de la santería en bares, discotecas y restaurantes estilo cubano, exclusivo de clases media/alta en la ciudad. Además, de los viajes a Cuba que realizan limeños con diversas intenciones, vivenciar la tierra de los Orichas, adquirir elementos religiosos para su consumo y construir redes sociales.

Entre 1980 y el 2000 se originó una desterritorialización de cubanos quienes dejaban la isla por motivos políticos y, a finales del año 2000, se gesta el proceso geopolítico, es decir, cubanos que se establecen en Lima motivados por otros quienes ya se dedican a practicar la santería y, los invitan para formar y reforzar las casas religiosas en la ciudad, en ocasiones estos ya residen fuera de Cuba, establecidos en Ecuador, Colombia, Bolivia o Chile. Esta etapa media es importante, pues es a partir de ésta que se reconoce la noción de casa templo entre algunos grupos de cubanos y limeños practicantes. La institucionalización de la santería en Lima se da a través de la formación de casas templo de una manera forma, es decir, reconocidas por los “otros” como tal, integradas específicamente por dos babalawos y dos santeros (as), además de usuarios (ahijados) que recurren a dicha casa religiosa motivados por la difusión en medios de comunicación o invitados por otros que hacen difusión de boca en boca.

La legitimación de la santería entre algunos practicantes limeños, se ha originado por medio del reconocimiento de los *ahijados* hacía los babalawos y santeros concebidos como *padrinos*, quienes los inician en la religión y solucionan sus problemas. De igual forma, la coronación de santo de tres peruanos, tres cubanos, un colombiano y múltiples rituales menores a mexicanos, estadounidenses, venezolanos, bolivianos, entre otras nacionalidades, hace referencia a que la santería en Lima, es un movimiento que ha ascendido en los imaginarios sociales a partir de la difusión en medios de comunicación y de boca en boca entre amigos y familiares, además como parte de una legitimación social que busca entre su práctica, el posicionamiento de las clases media/alta. Así también, las redes sociales construidas entre familias rituales limeñas no terminan en la formación de comunidades locales, sino en la interconexión con otras comunidades pertenecientes a otros contextos, donde figuran las redes religiosas de Cuba, México, Venezuela, Colombia, Estados Unidos, Italia, y otros países, hecho que produce la “dinamización” de la santería y de la cultura afrocubana en el país.

Los encargados de consolidar las redes rituales, son precisamente los líderes religiosos, babalawos y santeros que se trasladan a diversos países en busca de formar otras familias y además, interconectarlas. Aparte de construir familias rituales, buscan también ponerse en contacto con otros miembros (usuarios y líderes religiosos)

de otras casas templo, construyendo comunidades transnacionales, interconexiones que se hacen visibles a través del uso de medios de comunicación y de la comercialización de elementos de índole religioso que se obtienen en otros países como Estados Unidos, Cuba, México y Venezuela. Ubicando las casas templo limeñas como comunidades transnacionales que se reconocen a la vez en familias rituales dependientes de una casa templo específica y, de un padrino y una madrina que radican en Lima pero que también pertenecen a diversos contextos a la vez.



BIBLIOGRAFÍA

- ABOY, Nelson.
2008 25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural. Paris. Exa Editores.
- AOKI, Tamotsu.
2002 “Aspectos de la globalización en el Japón contemporáneo”, en Berger, Peter y Samuel Huntington (Coord.) *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- AUGÉ, Marc.
2000 (1992) Los no lugares espacios del anonimato. Barcelona. Gedisa
- APPADURAI, Arjun.
1991(1986) “Introducción: Las mercancías y la política del valor en la vida social de las cosas”. EN: Appadurai, A, (ed), *Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Grijalbo, pp. 17-87.
- ARGYRIADIS, Kali.
1999 La religión á La Havane. Actualité des representation et des pratiques cultuelles havanaises. Éditions des archives contemporaines, Centre d’antropologie des mondes contemporaines, EHESS, París.
2001 “Les parisiennes et la santería: de l’attraction esthétique á l’implication religieuse, en Stefania Capone (ed.), *Psychopathologie africaine*, vol, XXXI, p.p 17-44.

- 2005^a “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. EN: *Desacatos*. Revista de Antropología, No. 017, México, pp. 85-106.
- 2005b “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, EN: *Desacatos*. Revista de Antropología, No. 018, México, 2005b, pp. 29-52.
- BARNET, Miguel.
- 1997 Biografía de un cimarrón. Buenos Aires. Centro Editor de América Latina.
- 1995 Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte. La Habana. Ediciones Unión.
- BASTIDE, Roger.
- 1958 Le candomble de Bahía. Paris. Plon.
- 1957 Bresil, terre des contrastes. Paris. Harmalton.
- BAUMAN, Zigmunt.
- 1991 Modernity and ambivalence, Londres, Cambrdige Polity Press.
- 2003 Modernidad líquida. Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- BARBER, B.R.
- 1995 Jihad vs. Mc World, Nueva York, Random House.
- BARKER, Chris.
- 2003 Televisión, globalización e identidades culturales, Barcelona, Paidós.
- BECK, Ulrich.
- 1992 Risk Society: towards a new modernity, Londres, Sage.
- 1999 Qué es la globalización. Barcelona, Paidós.

BERGER, Peter y HUNTINGTON, Samuel

2002 Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo. Barcelona, Paidós.

BOLIVAR, Natalia.

1990 Los Orishas en Cuba. La Habana. Ediciones Unidas.

BURKE, Nancy.

2002 Pre-paid phone cards, “cosas” and photos of the saints: Transnational santería practices in Sothwest city, Universidad de Nuevo Mexico, Albuquerque, Nuevo Mexico, Latin American and Iberian Institute, pp. 1-46.

CAPONE, Stefania.

1999 La quete de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au brésil. París, Karthala.

2000 Entre Yoruba et Bantou: l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. Cahier d’études africaines, Vol. 40, cahier, 157, pp 55-77.

2004 “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. Civilisations, vol.Li, núms.1-2, París, pp. 9-21

2005 Les Yoruba du nouveau monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Units. París, Karthala.

2008 “De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión “neoafricana”, en en Argyriadis, Kali, de la Torre, Renée, Gutiérrez Cristina y Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas*

religiosas tradicionales en contextos translocales, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.

CANIZARES, Raúl.

2001 Santería cubana. México, D.F. Lasser Prees Mexicana.

CASTRO, Yerko.

2005 "Teoría transnacional revisitando la comunidad de los antropólogos". EN: *Política y Cultura*, Núm. 23, Buenos Aires, pp. 181-194

CABRERA, Lydia.

1940 Cuentos negros de Cuba. Madrid, Ediciones CR.

1954 El monte. La Habana. SI-MAR.

1974 Yemayá y Oshún. Madrid, Ediciones CR.

CLIFFORD, James.

1983 "On Ethnographic Authority". En: *Representations*, No.1, Illinois, p.p 1-22.

DE SOUZA, Adrián.

2003 El sacrificio en el culto de los Orichas. La Habana. Ifatumó.

1998 Echú-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia. La Habana. Ediciones Unión.

DÍAZ FABELO, Teodoro.

1965 Como se lee y se tira el coco. Inédita.

DUANY, Jorge.

- 2001 "Irse pa' fuera': los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos". EN: Temas: cultura, ideología, sociedad, La Habana, p.p 1-18.

DE LA MORA, Rogelio.

- 2002 "Posmodernidad e ideologías religiosas: el escenario religioso contemporáneo" en Karla Covarrubias y Rogelio de la Mora (Comp.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Altexto, Colima.

DE LA TORRE, Renée.

- 2001 "Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales". EN: *Metapolítica*. Volumen 5, México, pp.98-117.
- 2002 "Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio", en Covarrubias, Karla y Rogelio de la Mora (Compiladores) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Altexto, Colima.

ESPARZA, Juan.

- 2002 "El sistema religioso Ocha-Ifá, producto de importación garantizado", en Karla Covarrubias y Rogelio de la Mora (Comp.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Altexto, Colima.

ESPINOSA, Eduardo.

- 1996 "En compañía de los espíritus", en *Alteridades*, año 6, núm., 12, p.p 77-97.

FERAUDY, Heriberto.

- 1993 Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces. La Habana, Editorial Política.
- 2005 De la africanía en Cuba al ifaísmo. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.

FERNÁNDEZ, Jesús.

- 2008 *Ocha, santería, lucumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida.* Granada. Universidad de Granada.
Tesis (Doctorado).

FERRER, Armando y Mayda, ACOSTA

- 2007 *Fermina Gómez y la casa olvidada de Olókun.* Bogotá. Editorial José Martí.

GARCÍA, Néstor.

- 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Grijalbo.
- 1999 *La globalización imaginada.* Barcelona. Páidos.
- 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados.* Barcelona. Gedisa.

GUANCHE, Jesús.

- 2010 "Cuba en Venezuela: Orichas en la red". EN: *Temas. Revista Cultural.* No. 61, La Habana, pp. 117-125.

GUBER, Rosana.

- 1994 "Nacionalismo Reflexivo. La entrevista como objeto de análisis". EN: *Revista de investigaciones Folklóricas*, No. 9, Buenos Aires.
- 2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad.* Bogotá. Norma.

GONZÁLEZ, Migene.

- 1976 *Santería: magia africana en Latinoamérica.* México. Diana.

GONZÁLEZ, Lydia.

- 1968 "La casa templo en la Regla de Ocha", en *Etnología y Folklore*, Núm. 5, La Habana, Academia de la Ciencia de Cuba.

GOBIN, Emma,

- 2008 "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Argyriadis, Kali, de la Torre, Renée, Gutiérrez Cristina y Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- GLICK-SCHILLER, Nina.
- 1999 "Transmigrants and nation-states: something old and something new in US immigrant experience". IN: C. Hirschman, J. De Wind and P. Kasinitz, (eds) *Handbook of international migration: the American experience*, New York, 94-119.
- GUARNIZO, Luis.
- 2005 "El estado y la migración global colombiana". (Ponencia) presentada en la Segunda Conferencia Internacional sobre Relaciones Estado–Diáspora. Ciudad de México.
- GARMA, Carlos.
1999. "La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos". EN: *Alteridades*, año 9, No. 18, Distrito Federal, pp. 135 - 144.
- HANNERZ, Ulf.
- 1996 *Transnational connections*. London- Nueva York. Routledge.
- HAMME, Martyn y Paul, ATKINSON.
- 1994 *La etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona. Paidós.
- HERSKOVITS, Melville.
- 1930 *The Anthropometry of the American Negro*. New York: Columbia University Press.

JUÁREZ, Huet, Nahayeilli.

2007 *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México.* Zamora. Tesis (Doctorado) El Colegio de Michoacán.

KARDEK, Alain.

1980 El libro de los médiums: guía de los médiums y de las evocaciones. México, Editores Mexicanos Unidos.

KNAUER, Lisa.

2003 “Remesas multidireccionales y etnografía viajera”. EN *sociedade e cultura*. Revista de la Universidad de Goias, año/vol. 6, numero, 001, Goiana. P.p, 13-24.

LACHATAÑERÉ, Rómulo.

1992 (1936) El sistema religioso de los afrocubanos. La Habana. Editorial de Ciencias sociales.

2007 (1942) Manual de santería. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

LUQUE, José

2003 “Transnacionalismo político. Identidad nacional y enclave étnico. El caso de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile”. Ponencia presentada en: II Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), del 29 de septiembre al 1 de octubre, Ciudad de México.

LLORENS, Idalia.

2008 Raíces de la santería, Minnesota, Editorial Llewellyn, 2008.

LEVITT, Peggy.

1997 “You know, Abraham Really Was the first immigrant: religion and transnational migration”, en *International Migration Review*, núm 37, p.p 847-873.

- 2001 The transnational villagers. Berkeley-Los Ángeles. University of California Press.
- MATO, Daniel.
- 1995 Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe. Caracas. Universidad Central de Venezuela.
- 1996 “Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina”. EN: Mato, D; M. Montero y E. Amodio (Coords.) *América Latina en tiempos de globalización*. Caracas, pp. 11-47.
- 2000 “Prácticas transnacionales, representaciones sociales y reorganización de las sociedades civiles en América Latina”. EN: Mato, D. X. Agudo e I. García (Coords.) *América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales*. Caracas, pp.129-148.
- MATORY, James.
- 2001 “El nuevo imperio Yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación Lucumí”, en HERNANDEZ, Rafael y John H. COASTWORTH (Coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, CIDCC Juan Marinelo, La Habana/DRCLAS Universidad de Harvard, p.p 167-168.
- MCGREW, A.
- 1992 “A global society?”, en S. Hall, D. Held y A. McGrew (Comps.), *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity Press, p.p 61-102.
- MENÉNDEZ, Lázara.
- 2008 “Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”. EN: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Aurelio Alonso (Compilador), CLACSO, Buenos Aires, pp. 229-256.

METRAUX, Alfred.

1953 Medicine et Vaudou en Haïti. París. Gallimard.

MICHAEL, Hsin-Huang.

2002 “Coexistencia y síntesis: Globalización y localización cultural en el Taiwán contemporáneo”, en Berger, Peter y Samuel Huntington (Coord.) *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.

MOCTEZUMA, Miguel,

2008 “El migrante colectivo transnacional: senda que avanza y reflexión que se estanca”, en *Sociológica*, año 23, número 66, México, p.p 93-121.

ORTIZ, Fernando

1940 Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. La Habana. Editorial de Ciencias Sociales.

OZBUDUN, Ergun y KEYMAN, Fuat

2002 “La globalización cultural en Turquía: actores, discursos, estrategias”, en Berger, Peter y Samuel Huntington (Coord.) *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.

PELTRON, Robert.

1975 Los secretos del Vudú. París. Bruguera.

PINTO MORALES, Olivia.

2005 *Cuando los dioses hablan “entre en orun y el ayé (entre el cielo y la tierra)”. La consulta oracular del caracol en la santería cubana o regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia*

en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile. Valdivia. Tesis (pregrado) Universidad Austral de Chile.

PRATZ, Llorens.

1997 Antropología y patrimonio. Barcelona. Ariel.

PERERA, Ana.

2008 “Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba”, en *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*. Aurelio Alonso (Compilador), CLACSO, Buenos Aires, pp. 163-199.

PÉREZ, Greycy.

2010 “Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: Un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica”. EN: *Pasos*. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Vol. 8, Tenerife, (www.pasosonline.org), pp.167-184. Consultada el 7 de junio del 2010.

PEGGY Levitt y Nina GLICK-SCHILLER.

2004 “perspectivas internacionales sobre migración, conceptual la simultaneidad”. EN: *Migración y desarrollo*, No. 003, Zacatecas, p.p 60-91.

PORTES, Alejandro.

2003 “Conclusión: Theoretical convergenciesand empirical evidence in the study of immigrant transnationalism”. EN: *International migration review*, Núm, 37 pp 874-892.

QUIÑONES, Tato.

1994 “Cultos afrocubanos”. La Habana. Mundo Latino. (Documental).

ROSSBACH, Lioba.

- 2007 “De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional (ista) y transnacionalización”. EN: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Año/Vol. 4, Núm. 007 Barranquilla, pp. 1-32.

RODRÍGUEZ, Rogelio.

- 2002 “La huella del dragón en cuatro narradores cubanos”. EN: *Temas*. No. 30. La Habana, p.p 99-108.

RABINOW, Paul.

- 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California.

REYNOSO, Carlos.

- 1990 “El lado oscuro de la descripción densa”. (Conferencia) *Tercer Congreso Argentino de Antropología Social*. Rosario.

SALDÍVAR, Juan.

- 2010 *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*. Madrid. Vision libros.

SANTANA, Alejandro.

- 2003 “Patrimonios culturales y turistas: Unos leen lo que otros miran”. EN: *Pasos*. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Vol. 1, (www.pasosonline.org), pp. 112-125. Consultada el 13 de agosto de 2010.

SALTALAMACCHIA, Hornero.

- 1992 La Historia de Vida. Reflexiones a partir de una experiencia de Investigación. Puerto Rico, Ediciones C1UJUP.
- STEFONI, Carolina.
- 2004 “Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos”. EN: *FLACSO*, Santiago. Consultado el 23 de febrero de 2011, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flacso/artstef.pdf>
- SOUUMMONI, Elisée.
- 2001 Dahomey y el mundo atlántico. Rio de Janeiro, SEPHIS.
- SRINIVAS, Tulasi.
- 2002 “Una cita con el destino: el caso indio de globalización cultural”, en Berger, Peter y Samuel Huntington (Coord.) *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- TEISENHHOFFER, Viola.
- 2008 “De la “nebulosa místico-esotérica” al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el New Age y los nuevos movimientos religiosos”, en Argyriadis, Kali, de la Torre, Renée, Gutiérrez Cristina y Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.
- TONKIN, Elizabeth.
- 1987 "Participara Observation". IN: *Ethnographic research: a guide to general conduct*, Roy F. Ellen (Ed.) Association of Social Anthropologists Research Methods Series, No. 1, London, p.p. 62-84.

TOMLINSON, John.

2001

Globalización y cultura. México, Oxford University Press.

