

¡OH MÍO YEMAYÁ! DIFUSIÓN, MASIFICACIÓN Y TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA SANTERÍA CUBANA EN BOLIVIA

Juan M. Saldívar

Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile

Resumo

As religiões afroamericanas estão tendo maior presença no mundo a partir de conexões entre pessoas, países e lugares. Algumas destas manifestações destacam diversas estruturas vinculadas, tais como o vudú haitiano, candomblé brasileiro, Shangó cult trinitario, a santería e palo monte cubanos. Em Bolívia, tem sido a santería cubana, estruturada por alguns praticantes locais. Este movimento religioso tem chamado a atenção por suas múltiplas estruturas dotadas de significados ancestrais, conformações que fazem da religiosidade um espaço de interação mútua e de tradições exóticas. Isso leva pensar a santería como um fenômeno transnacional religioso ligado também a questões políticas, econômicas e culturais que transcendem imaginários locais, inserindo-se em cenários cada vez mais globais.

Palabras-chave: religiões afroamericanas, santería cubana, transnacionalización, Bolívia.

Resumen

Las religiones afroamericanas están teniendo mayor presencia alrededor del mundo a partir de conexiones entre personas, países y lugares. Algunas de estas manifestaciones destacan diversas estructuras vinculadas entre sí, tales como el vudú haitiano, candomblé brasileño, Shangó cult trinitario, la santería y palo monte cubanos. En Bolívia, la santería cubana ha sido estructurada por algunos practicantes locales. Este movimiento religioso ha llamado la atención por sus múltiples estructuras dotadas de significados ancestrales, conformaciones que hacen de la religiosidad un espacio de interacción mútua y de tradiciones exóticas. Esto conlleva pensar la santería como un fenómeno transnacional religioso ligado también a cuestiones políticas, económicas y culturales que trascienden imaginarios locales, insertándose en escenarios cada vez más globales.

Palabras claves: religiones afroamericanas, santería cubana, transnacionalización, Bolivia.

Abstract

Afroamerican religious traditions are having greater presence outside their geographical boundaries, due to a series of historical processes which place such demonstrations within a broader transnational social field which include political, economic and cultural aspects. These assemblies are conceived through connections between people, countries and places, migration being one of the main export channels. In Bolivia, there has been the best Cuban Santería tradition adapted among some local practitioners, compared to others such as Palo Monte and Spiritism. This religious movement has created a number of features among Afro-Bolivian communities of practitioners and indigenous participants inserted in different temple-houses in the country. The extension of tradition is generated through the diffusion in Cuban santeros and babalawos through media and by word of mouth, legitimizing and institutionalizing temple-houses, cultural associations and leisure spaces concerning the orichas. This involves thinking Santería as a transnational religious phenomenon also linked to political, economic and cultural issues that transcend local imaginary, assembled in increasingly global places.

Keywords: afroamerican religious, Cuban Santería, transnationalization, migration, La Paz, Bolivia.

Introducción

Este manuscrito corresponde a un estudio más amplio en el cual se abordaron diversas perspectivas sobre la organización de la santería cubana en tres países sudamericanos como son los territorios de Chile, Bolivia y Perú. Se presentarán en este trabajo, resultados etnográficos correspondientes a Bolivia. La intención es abrir la discusión de una temática no estudiada en el país, aportando una serie de hallazgos que contribuyen a los estudios afroamericanos al situar un fenómeno religioso vinculado a procesos migratorios, políticos y económicos. Esto considera hacer un análisis en torno a la configuración de la santería cubana en Bolivia como parte de un movimiento transnacional religioso que rebasa fronteras geográficas. El espacio de esta práctica sociocultural evoca y genera discursos

en torno a la transnacionalización de la misma a partir de diversos canales. Estos particularizan la migración de cubanos a Bolivia, difusión de prácticas culturales en medios de comunicación, mercantilización de elementos y legitimación e institucionalización de comunidades religiosas bolivianas articuladas a casas templo cubanas. La religión de los orichas representa una compleja sistematización de símbolos y significados provenientes de África (Yoruba) y su composición judeocristiana, denominada santería afrocubana, cubana, religión Yoruba, religión lucumí o religión de los orichas.

En lo que concierne a las relaciones entre Cuba y Bolivia desde una perspectiva política, estas derivan de una serie de aproximaciones históricas que se sitúan a mediados de los años 50's y, sobre todo, después del triunfo de la Revolución Cubana a principios de los 60's. Cabe sostener que dicha "revuelta" inspiró en Latinoamérica una serie de levantamientos armados que procuraban instaurar el socialismo como hegemonía política que proponía la igualdad popular. Fueron diversos los acontecimientos de reivindicación política gestados en Bolivia, entre los más importantes se encuentran situados a partir de las décadas de los 50's-60's, con la batalla del "52" y la llegada de Ernesto Guevara en noviembre de 1966, considerado como uno de los líderes de izquierda más reconocidos en Latinoamérica.

En una nota periodística del diario *Los Tiempos*, fechada el 25 de julio de 2010, destaca el columnista Gustavo Rodríguez que,

a inicios de los años sesenta la dirección cubana decidió promover la lucha armada en América del Sur, como un mecanismo de autodefensa [...] en Cuba, en consecuencia, se entrenó a miles de combatientes, cuadros misioneros para "exportar la revolución". Fue justamente el "Ché" Guevara quien lideró uno de los movimientos más complejos en sentido de levantamiento armado en Bolivia, sobre todo iniciado en la conocida Batalla de Ñancahuazú y, después de la muerte de Guevara, la guerrilla se "prolongó hasta la columna trajinante en las laderas de Teoponte en 1970" (RODRÍGUEZ, 2010, p.1). La organización del levantamiento armado

se originó a partir de que algunos bolivianos “iniciaron su entrenamiento en Baracoa [Cuba] montaron un campamento siguiendo las enseñanzas guevaristas [...] la mayor parte eran bolivianos, seguidos de una veintena de chilenos y una decena de argentinos (RODRÍGUEZ, 2010, p.1).

Durante la década de los 70's, los movimientos de izquierda en el país se manifestaron mediante organizaciones que proponían nacionalismos basados en el socialismo. Algunos de los partidos políticos de izquierda eran el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR) y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), además del Partido Comunista Boliviano (PCB) y el Partido Demócrata Cristiano Revolucionario (PDCR). Si bien es cierto que, la propuesta de izquierda cubana liderada por Fidel Castro mostraba confianza basada en la revolución y levantamiento armado. La “experiencia chilena” liderada por Salvador Allende, revivió las esperanzas en torno a la política democrática para llegar al poder, siendo los golpes de Estado en otros países de América un aliciente para la transición en Bolivia. Los vínculos entre ambos países (Cuba y Bolivia), parecen encontrarse de frente al situar las intenciones de la izquierda cubana en territorio boliviano. En este sentido, es relevante mencionar que más allá de los procesos históricos antes citados, el exilio de algunos grupos de bolivianos a Cuba, formaron parte de los sucesos ocurridos durante la reivindicación política de instauración socialista. Si bien es cierto, no fueron muchos aquellos exiliados que se alojaron en la Isla, en comparación con la mayoría chilena residiendo en el país. A finales de la década de los 70's y hasta principios de los 90's, grupos de exilados bolivianos permanecían en Cuba, retornando a través de diversas estrategias, entre estas, las establecidas por la ONU de la cual también se valieron “chilenos” para ingresar a sus países de origen.

La migración contemporánea de cubanos a Bolivia podría entenderse como un movimiento particular, además de novedoso y relativamente reciente. Ha sido a mediados de la década de los 90's, precisamente a partir del año 1997, que se registran las primeras oleadas de cubanos que cruzaron fronteras de países

próximos a Bolivia. La singularidad de la “nueva” migración cubana, se manifiesta a través de dos cuestiones, la primera es que no se vincula con el retorno de los exiliados bolivianos, la segunda es que tampoco se relaciona con las Misiones de médicos cubanos en el país. Los resultados de estos movimientos migratorios se apoyan en la religión, sobre todo la santería, arraigada en suelo boliviano a través de múltiples procesos de legitimación e institucionalización. La práctica religiosa “cubana” se manifiesta en la aceptación de personas locales que procuran vincularse en casas templo (ilés), a través de múltiples intenciones relacionadas con la búsqueda de solución de problemas individuales (económicos, sentimentales, salud, brujería y fetichismo). La popularización de la santería se hace notar en la difusión que presenta en los medios de comunicación, en los vínculos creados entre comunidades de practicantes, en la construcción de discursos en torno a la reivindicación afrodescendiente, en la formación de instituciones (asociaciones, organizaciones), espacios de ocio y generación de mercados alternativos de objetos/servicios religiosos.

Antecedentes sobre los estudios religiosos afroamericanos

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 (CABRERA, 1950; ORTIZ, 1940), 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 “ajiacó criollo” 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, el vudú en Haití y su expansión en República Dominicana a través del “gagá”, 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, p. 169).

Las investigaciones etnográficas realizadas sobre la santería en Cuba, han sido muy fructíferas, ya que algunos intelectuales como Lydia Cabrera (1940; 1954, p. 1974), Rómulo Lachatañaré (1936, p. 1942), Miguel Barnet (1995, p. 1997), entre otros, se propusieron explorar el imaginario religioso afrocubano a partir de mitos y leyendas de origen Yoruba. 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, 200, p.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 Guancho (2010), Nelson Aboy (2008), entre otros.

Hace aproximadamente una década, algunos intelectuales – principalmente europeos - se han interesado en estudiar los impactos de estas 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,¹ política e identitaria de las mismas,

¹ Véase para mayor detalle: Capone (2005).

específicamente la santería de Cuba y sus “ramificaciones” en otros espacios del mundo.²

Kali Argyriadis (2005) por su parte, ha analizado 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 espacios del globo. 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, p.168). Lioba Rossbach (2007), ha estudiado la práctica de santería en 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. 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, p.4).

Para el caso mexicano, Juárez (2007) ha estudiado la presencia de la santería cubana 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” (JUAREZ, 2007, p. 282), teniendo como referencia los primeros anclajes de cubanos en el país. La segunda, inicia a partir de 1959 con “las olas

² 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,p.172)

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” (JUÁREZ, 2007, p.282). 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” (JUÁREZ, 2007, p.282) Tanto en Veracruz³ como en Guadalajara⁴ (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.

Similar ha sucedido en Perú donde la práctica de santería ha logrado un auge notorio 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 funcionan 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 recurrentes, se construyen a partir de las interacciones entre “mentores” (santeros y babalawos

³ Para el caso de Catemaco ver para mayor detalle Saldívar (2010).

⁴ Para el caso de Guadalajara, una de las casas templo más representativas es la institución cultural conocida como Centro Cultural Afrocubano 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)

cubanos) con otros quienes no propiamente residen en Lima sino en países como Chile, Bolivia, México, Venezuela, entre otros (SALDÍVAR, 2011).

Metodología

La estrategia metodológica consistió en la propuesta de George Marcus (1995) sobre Etnografía Multisituada. Esta nueva forma de entender la movilidad, permitió asimilar procesos entre local/global, centro/periferia, origen/destino como espacios de interacción en los cuales los actores se encuentran dispersos, manteniendo una serie de relaciones socioculturales. La propuesta central de Marcus fue “seguir a las personas”, “seguir a los objetos”, “seguir las metáforas”, “seguir la trama”, “seguir la vida” y “seguir el conflicto” (MARCUS, 2001). Este seguimiento derivó de intervenciones etnográficas anteriores, destacando los casos de Catemaco, México (SALDÍVAR, 2009) y sobre todo, Lima, Perú (SALDÍVAR, 2011), espacios que dotaron de experiencia para estudiar otros contextos, particularmente el caso boliviano. La etnografía multisituada permitió utilizar una serie de técnicas y herramientas cualitativas, destacando aquellas que posibilitaron el acercamiento con los sujetos de estudio. Estas consistieron en la observación participante, la auto-etnografía, el diario de campo, el cuadernillo fotográfico, la entrevista en profundidad, las biografías de informantes clave, los grupos de discusión y las comunidades virtuales (ciber-etnografía).

La santería cubana en Bolivia

Las primeras sospechas de la santería en Bolivia se originan entre las comunidades de emigrados cubanos que se establecen en el país a mediados de la década de los 90's. Según algunos informantes, la religión parecía extenderse entre los emigrados y desde los emigrados, salvo algunos allegados locales que mantenían aproximaciones al culto de los orichas. Manuel Rosales, babalawo cubano, recuerda que “cuando llegué casi nadie practicaba la santería, era solamente entre nosotros los cubanos, nos hacíamos limpiezas, nos consultábamos, era

rarísimo que algún boliviano se te acercara para pedirte algo”⁵. De acuerdo al comentario del informante, me llamó la atención la escasa participación de los bolivianos con las tradiciones religiosas de la santería, pues en comparación con otros países (Estados Unidos, México, Perú, Venezuela) el apogeo fue de manera acelerada. Además de figurar como una práctica entre emigrados cubanos, la religión antes de traspasar barreras tradicionales locales, se instaló en otras comunidades, particularmente entre los venezolanos radicados en La Paz, en la medida en que “las prácticas religiosas populares, de reconocida matriz africana, procedentes de Cuba [...] no son un fenómeno nuevo”, asevera Jesús Guanche, pues “sus protagonistas las reconocen como parte de un proceso migratorio a todo lo largo del pasado siglo XX [...] cuando el territorio venezolano se convirtió en uno de los principales espacios receptores de emigrados cubanos” (GUANCHE, 2010, p.117).

No fue sino hasta mediados del año 2000 que la santería se masificó entre bolivianos quienes se interesaron en las prácticas debido a la difusión de boca en boca y en medios de comunicación que hacían los cubanos. Extendiendo así el culto de los orichas como una religión que proponía múltiples bondades de carácter alternativo. La creación de páginas web, zonas chat y manipulación de redes sociales (Facebook, Twitter), provocó que cientos de personas se familiarizaran con la santería de manera desbordada⁶. De acuerdo a esto, Gerardo, babalawo cubano, recuerda: “utilicé Facebook, fui a la televisión, publiqué en periódicos, hice de todo para que las personas supieran que en Bolivia también existe la religión de nosotros, siempre estoy bombardeando con notas e informaciones de todo lo que hago”⁷. De acuerdo a esta discusión, Stefania Capone sostiene para el

⁵ Manuel Rosales, entrevista en profundidad del autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

⁶ Es relevante matizar el caso limeño, pues “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 hacen difusión en periódicos y canales televisivos locales. Además de la internet, los medios de comunicación, sobre todo la televisión, han sido artificios 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” (Saldívar, 2011, p.115).

⁷ Gerardo (seudónimo), historia de vida, La Paz, Bolivia, mayo-octubre de 2012.

caso de la santería en Estados Unidos, los *cybersanteros* se valen de “la información disponible en las páginas web de esos sitios, la creación de foros de discusión permiten entrar en contacto con un gran número de personas –iniciados y simpatizantes de la religión de los orishas” (CAPONE, 1999, p.48). Por otro lado, Jesús Guanche asegura que la santería en Venezuela no sólo se había extendido a través de los emigrados cubanos sino también por la difusión en medios de comunicación masiva. Reconoce que “existen sitios web, como *Bolivarifá*, que ofrecen un amplio directorio de babalawos, santeros y santeras venezolanos [...] junto con sus nombres y apellidos, dirección personal, teléfonos, correo electrónico y páginas personales, envían un mensaje de salutación a la comunidad religiosa y brindan sus servicios” (GUANCHE, 2010, p.118).

Es relevante matizar cómo parte de la difusión que se hace de la santería en Bolivia, se ha desarrollado en los espacios de ocio cubanos (sobre todo discotecas y restaurantes), los cuales son considerados, incluso, como “lugares para cubanos”⁸. En este sentido, Ramiro Estrada, empresario boliviano, asevera que “a mi negocio viene mucho cubano, se sienten en casa, es como si estuvieras en la Bodeguita del Medio en La Habana, viene mucho saxofonista, salsero y personas de la Asociación Cultural de [Gerardo] para hacer ceremonias”⁹. Durante el trabajo de campo etnográfico, acompañé a Gerardo para hacer difusión de las actividades de la asociación (eventos, seminarios, charlas), además de realizar toques de tambores batá los fines de semana en los *boliches* “Cubano”, “Traffic-Bar” y “Restaurante Cubano-Boliviano”. La mayoría de los encuentros fueron amenizados por ceremonias religiosas de inicio, “Eleggúa, Eleggúa, asokere kere melle, Eleggúa, Eleggúa asokere kere melle, Eleggúa alaguana ibatoke, Eleggúa asokere kere melle, Eleggúa alaguana ibaraoche, alaguana sokere, alaroye sokere, alaguana sokere, alaroye sokere, se va Laroye se va, se va Laroye”¹⁰. La generación de espacios para la difusión del

⁸ Ramiro Estrada, notas de campo, La Paz, Bolivia, junio de 2012.

⁹ Ramiro Estrada, entrevista en profundidad del autor, La Paz, Bolivia, julio de 2012.

¹⁰ Gerardo, Historia de vida. Canto perteneciente al oricha Eleggúa de uso popular en ceremonias sociales.

espectáculo religioso es recurrente en las tradiciones culturales afroamericanas, sobre todo manifestado con mayor énfasis fuera de sus fronteras territoriales. De acuerdo a esto, Kali Argyriadis sostiene que “la llamada comercialización de la religión, así como su presentación bajo la fórmula de espectáculos consumibles, forma indudablemente parte del proceso de transnacionalización de la santería cubana” (ARGYRIADIS, 2005, p.49). Además de la santería, el candomblé brasileño en lugares como Argentina y Uruguay, también se ha representado históricamente como un movimiento religioso que propone una serie de actividades culturales (FRIGERIO y LAMBORGHINI, 2009).

En otra perspectiva, la difusión también se hace notar de “boca en boca” y sobre todo, a partir de los encuentros (experiencias) entre ahijados y padrinos. En una de las visitas que realicé a la casa templo Ilé Oniwasú en La Paz, observé diversas ceremonias religiosas elaboradas por Gerardo, en las cuales se encontraba rodeado de personas a quienes reconoció como *ahijados*, la mayoría eran bolivianos, también cubanos y de otras nacionalidades. “¡Iború Iboyá ibocheché pa’ todos mis ahijados que están presentes, bendición pido a esta ará [tierra] por todo lo que me ha dado, a Orula, a mi ángel de la guarda, a los Eggún [ancestros fallecidos] y todos los ochas que me cuidan, protegen y me dan inmunidad!”¹¹ – Eran las palabras de Gerardo mientras saludaba su fundamento de Ifá postrado en un reluciente trono verde y amarillo acompañado de múltiples ofrendas que iban desde variedades de frutas hasta vinos, comidas y otros obsequios. La ceremonia religiosa correspondía a una celebración de cumpleaños, recurrente en los adeptos de la santería-Ifá. Me llamó la atención notar que la mayoría de las personas que llegaban a la casa procuraban saludar a Gerardo nombrándolo *padrino*, muchos de ellos se recostaban en la estera (tapete de palma) pidiendo ser *levantados* por el babalawo. Durante la reunión, Gerardo procuraba rodearse de sus ahijados bolivianos a quienes les conversaba detalladamente sobre sus signos (odúnes) de mano de Orula, éstos argumentaban la intención de someterse a las ceremonias de yoko ocha (hacerse santo), así como también

¹¹ Anotaciones en diario de campo, La Paz, Bolivia, mayo de 2012.

realizarse trabajos basados en limpiezas o coger santos para su protección.

Comunidades afro-bolivianas

La asimilación de la santería entre algunas comunidades afro-bolivianas se encuentra mediada a través de la construcción de discursos políticos identitarios que se forman alrededor de los intereses particulares de organismos, asociaciones y grupos culturales. Es importante destacar que mayormente han sido los dirigentes del Mocusabol (Movimiento Cultural Saya Afro-boliviano) quienes se interesaron por adoptar la santería como tradición que representa o constituye culturalmente una aproximación a África. Uno de sus miembros, Herminio Ballivian (seudónimo), reconoce que “es lo más cerquita que tenemos de nuestras raíces, gracias a Gerardo quien ha sido nuestro líder espiritual”,¹² incluso algunos aceptan haberse vinculado de manera activa, Arturo Martínez, afro-boliviano, sostiene que, “me inicié en la santería porque pienso que es parte de nuestra raíz, nuestra madre África, la tierra de nuestros ancestros, de donde vengo, a donde voy en mi pensamiento”¹³. Si bien es cierto, las amalgamas entre cubanos y afro-bolivianos se gestó a partir de los vínculos culturales, para después construir lazos discursivos que propagaban la “unificación de los pueblos afroamericanos, resaltando nuestras raíces, nuestras tradiciones de la madre África de dónde venimos”¹⁴. De acuerdo con los argumentos presentados, la santería fue asimilada entre las comunidades de afro-bolivianos como una plataforma simbólica de reivindicación identitaria, resaltando de sus bases culturales las nociones de religiosidad.

Han sido los eventos culturales a través de festivales, presentaciones, sesiones religiosas y otros espacios canales que posibilitan la asimilación de la santería: aproximó aquellos

¹² Herminio Ballivian (seudónimo), entrevista en profundidad, La Paz, Bolivia, julio de 2012.

¹³ Arturo Martínez (seudónimo), entrevista en profundidad, La Paz, Bolivia, julio de 2012.

¹⁴ Pedro Morales (seudónimo), entrevista en profundidad del autor, La Paz, Bolivia, julio de 2012.

imaginarios de las comunidades afro-bolivianas constituyéndose como una plataforma simbólica de reivindicación étnica. Por su parte, la comunidad de cubanos practicantes considera que “estamos empezando, hay mucha gente ya que profesa pero aún no estamos al nivel de Cuba, México, Venezuela o Estados Unidos”¹⁵. De acuerdo a esto, Manuel Rosales, babalawo cubano, menciona que “la asociación nos ayuda mucho en el tema religioso, ahora con los afro-bolivianos parece que estamos agrandando nuestra cultura, es una representación de todos los que practicamos la santería en este país”¹⁶. El antagonismo mostrado en la asimilación de la religión como parte de un discurso de reivindicación política identitaria, manifiesta una serie de singularidades de acuerdo a la posición que toma la santería en Bolivia. Estos “Yorubas del nuevo mundo” - asevera Stefania Capone- se han incorporado a procesos culturales más amplios en los cuales se negocian significados que mantienen la “etnicización de una religión que desde hace mucho tiempo ya se había vuelto en Cuba una religión nacional, abierta a todos independientemente de sus orígenes raciales o sociales” (CAPONE, 2008, p.130).

Es importante aclarar que la visibilidad de este movimiento religioso, está construyendo una serie de discursos políticos identitarios sobre la búsqueda de las raíces étnicas africanas para las comunidades afro-bolivianas. Las conexiones de este “panafricanismo reducido”, se manifiestan a través de la proliferación de discursos, vestimentas, jergas alusivas, generación de espacios artísticos (escuelas de danza, teatro, música africanas) y organización de eventos culturales que pretenden la reivindicación de los nacionalismos afroamericanos en Bolivia. De acuerdo a esta discusión, Stefania Capone (2008) menciona para el caso del movimiento político identitario de los afroamericanos en Estados Unidos, cómo algunos de sus miembros cambiaron hábitos cotidianos: formas de vestir, nombres comunes por africanos, celebraciones culturales, posesión de espíritus y otras formas de representación africanas

¹⁵ Martina Dueñas (seudónimo), entrevista en profundidad del autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

¹⁶ Manuel Rosales, entrevista en profundidad, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

en las llamadas *aldeas* de Carolina del Sur. Así también, sostiene que algunos nacionalistas se acercaron a la santería cubana iniciándose como santeros/babalawos. Estas características de reivindicación cultural mostrada por los afro-americanos no están tan alejadas de las manifestaciones recientes que expresan los afro-bolivianos. Sin embargo, aseverar que se gesta un movimiento político identitario por el hecho de adoptar la santería cubana como parte de sus expresiones culturales, sería obviar los procesos de transnacionalización provocados por los desplazamientos de emigrados cubanos y la formación de comunidades religiosas en el país.

Gente de pollera

Si bien es cierto que había considerado la práctica de la santería entre sus participantes bolivianos como una extensión religiosa cubana, tuve la impresión que se encontraría superpuesta en las tradiciones locales. Sobre esta discusión, Gerardo argumentó, “tengo muchas ahijadas que son aymaras, son muy devotos, ellos tienen ceremonias propias pero cuando llegan a Orula se dan cuenta, es gente de pollera, gente indígena, aymaras, quechuas, vienen a consultarse conmigo y todo”¹⁷. Otros informantes, babalawos cubanos y bolivianos, sostuvieron que la adaptación que hacen de los imaginarios religiosos de la santería, “se deben a la familiaridad que existe entre las ceremonias”¹⁸. Por ejemplo, Manuel Rosales explicó que “la ceremonia de darle de comer a la tierra aquí en Bolivia lo hacen, no como nosotros, con otros cantos, con otros rezos, nosotros damos un pollo, un carnero, cuatro patas, viseras, ellos dan un toro o una llama, nosotros lo sacrificamos ellos lo dan vivo”¹⁹. Uno de los casos que llamó mi atención, fue justamente el de Jorge, practicante boliviano que además de estar iniciado en la santería, también recurre a otras identidades religiosas, “anduve en muchas cosas,

¹⁷ Gerardo (seudónimo), historia de vida por el autor, La Paz, Bolivia, mayo-octubre de 2012.

¹⁸ José Luis (seudónimo), entrevista en profundidad por el autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

¹⁹ Manuel Rosales, entrevista en profundidad por el autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

primero era monaguillo en los católicos, he sido evangelista, cristiano, mormón y lo último que he entrado ha sido musulmán, pero a la vez yo practicaba santería, tenía mi babalawo”²⁰.

De acuerdo con las narrativas de practicantes activos, aquellos que pertenecen afiliados a una casa templo particular,²¹ estos manifestaron una serie de características relacionadas a las creencias locales. Por ejemplo, Gabriela Blas, practicante boliviana, reconoce: “tengo la mano de Orula, los guerreros, los collares, Olokun y quiero hacerme santo, soy hija de Elegguá [...] a veces también me agarro de la pachamama, de la tierra, voy con yatiris para que me limpien”²². Otro de los informantes mencionó que “aquí sacrifican para el inti, la pachamama, los apus, la tierra, los cerros y todo eso [...] pero nosotros sacrificamos a Olofi y los orichas, en ocasiones voy hacerme limpiezas ya sea con mi babalawo o con un yatiri”²³. La particularidad en las prácticas movedizas que ejercen los adeptos bolivianos de la santería, podrían considerarse alternativas o móviles “por un lado, “nuevas tribus” de buscadores espirituales, que rastrean los rincones más recónditos del planeta para encontrar “lo auténtico” y “lo perenne”, y por el otro, los agentes populares, indios o mestizos [...] como guardianes de la tradición” (DE LA TORRE, 2007, p.146).

La localización de participantes bolivianos en la santería generó una serie de singularidades, sobre todo relacionadas con las cotidianidades rituales. Observé que la mayoría de los seguidores pertenecen a una casa templo particular dependiente de un líder religioso que funge como *padrino*, es decir, aquel practicante (santero o babalawo) que los inicia en el culto a los orichas e Ifà. Además, éstos fungen como ahijados manteniendo relaciones estrechas con sus mentores en medida de las jerarquías

²⁰ Jorge (seudónimo), La Paz, Bolivia, septiembre de 2012.

²¹ Es relevante destacar la noción de practicante activo, pues “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” (SALDÍVAR, 2011, p.122).

²² Gabriela Blas, entrevista en profundidad por el autor, La Paz, Bolivia, junio de 2012.

²³ Antonio (seudónimo), notas de campo por el autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

rituales a las que aspiran. Regularmente las primeras experiencias de los nuevos adeptos se originan a partir de las necesidades en resolver situaciones de complejidad individual. Casi siempre imperan los siguientes aspectos: 1) problemas relacionados con la salud, 2) sentimentales, 3) económicos y 4) brujería y fetichismo. Son diversas las maneras en las que se integran los adeptos a las casas templo, básicamente podría clasificarlos en tres grupos: a) quienes dejan sus prácticas religiosas originales para vincularse en la santería de manera activa, b) aquellos que combinan tanto sus prácticas de origen como las nuevas identidades y c) los que adoptan la santería como una práctica religiosa alternativa. Sin embargo, la mayoría de los participantes mantiene aspiraciones de concluir sus jerarquías rituales, es decir, elaborar ceremonias elementales para ser considerados *olorisa*, *iworo*, *babalorisa* o *iyálorisa* (santeros), algunos varones son incentivados por sus padrinos para someterse a las ceremonias de Ifá, lo cual los legitima como *babalawos* (GOBIN, 2014).

Circulación de objetos religiosos

Las intenciones de localizar espacios de comercialización de objetos particulares de santería en Bolivia, se basaban en mis experiencias etnográficas en ciudades como La Habana, Distrito Federal o Veracruz, sobre todo en aquellos mercados especializados como el de *Sonora* en México, el cual mantiene una distribución notable entre sus principales consumidores. Sin embargo, noté que la ausencia de elementos no provocaba una desintegración en las prácticas de santería, mucho menos en las elaboraciones rituales. De acuerdo a esto, procuré observar las trayectorias de los objetos religiosos desde sus principales distribuidores hasta sus consumidores potenciales. Me propuse acercarme a la casa templo Ilé Oniwasu liderada por Gerardo, durante sus elaboraciones religiosas en diversas ocasiones argumentó, “no hay botánicas como en Cuba pero si hay mercados donde venden productos o elementos de aquí. Está el mercado de las brujas, el mercado Uruguay, pero no venden cosas que necesitamos, cosas elementales como manteca de corajo, cascarilla, melao”²⁴. Otros de los informantes, Gabriela Blas,

²⁴ Gerardo, conversación informal con el autor, La Paz, Bolivia, agosto de 2012.

ahijada de Gerardo, mencionó que ella encuentra algunos de los elementos “en el mercado Uruguay se compran los animales, ahí tenemos un contacto que nos consigue todo, ya la manteca de corajo pues en el mercado de las brujas, pero nosotros le llamamos aceite de motacú. Conseguimos aguardiente, velas, frutas, granos, animales, vino seco”²⁵. Las contradicciones entre padrino/ahijado en torno a los objetos, me pareció relevante sobre todo para matizar aquellas estrategias de las que se valen los practicantes en las búsquedas de los elementos.

La cercanía que mantuve con religiosos cubanos y practicantes bolivianos, permitió aproximarme al conocimiento y circulación de los objetos, sobre todo aquellos que son considerados básicos para las ceremonias religiosas. Observé que la mayoría de practicantes prefieren usar elementos traídos de Cuba, pues consideran que estos tienen más aché, incluso sobre los mismos objetos que llegan de otros lugares como Argentina, Brasil o Venezuela. A propósito, la noción de aché en los materiales religiosos, refiere particularmente al sello identitario cubano, que al adquirir elementos no cubanos “se observan algunas modificaciones relativas a los objetos empleados, en la forma de adornar los altares o en el procedimiento de los rituales” (RAUHUT, 2013, p.51). Aquellos elementos adquiridos en mercados de La Paz, regularmente tienden a ser etiquetados por los religiosos cubanos, argumentando una serie de contrariedades que van desde el “no sirven” hasta “a ver qué sucede con estos”. Sin embargo, puedo asegurar que la mayoría de las ceremonias rituales que se elaboran en suelo boliviano son a partir del consumo de objetos locales, incorporados en ausencia de los elementos procedentes de Cuba.

Estos procesos de identificación nacionalista en los objetos religiosos, se construyen a partir de que “los religiosos de Cuba son receptores y multiplicadores [de la santería] a través de redes transnacionales que permiten trascender fronteras espaciales, temporales y simbólicas” (RAUHUT, 2013.,p.49). De acuerdo con la discusión, Igor Kopytoff (1991,p.89) sostiene que “las mercancías no sólo deben producirse materialmente como cosas, sino que también deben estar marcadas culturalmente como un

²⁵ Gabriela Blas, entrevista en profundidad por el autor, La Paz, Bolivia, junio de 2012

tipo particular de cosas”. Se “concibe el objeto como una entidad culturalmente construida, cargada de significados culturalmente especificados, y clasificada y reclasificada de acuerdo con categorías culturalmente construidas” (KOPYTOFF, 1991, p.193). Esta idea de comercio silencioso de objetos religiosos provoca para sus consumidores potenciales incertidumbres de acuerdo a su procedencia, pues encontrar elementos cubanos en Bolivia seguramente parecería extraño sobre todo por las distancias geográficas. Sin embargo, las rutas “que siguen los objetos valiosos” (APPADURAI, 1991:35), parecen cruzar fronteras territoriales estableciéndose en espacios más amplios de consumo cultural. La transnacionalización de la santería cubana, más allá de representarse como una religión estructurada en Bolivia a partir de las oleadas migrantes, también podría considerarse como un proceso amplio en el cual se construyen una serie de significados que van desde la generación de discursos sobre la re-africanización hasta la apertura de nuevos mercados religiosos.

Consideraciones finales

El establecimiento de la santería en Bolivia, es parte de un movimiento transnacional religioso que tiene sus bases teológicas en Cuba, pero que estas han sido construidas a partir de diversos procesos históricos con la entrada de esclavos africanos de diversas zonas de África, lo cual ha hecho de la religión de los orichas una compleja amalgama de símbolos religiosos. Actualmente, dicha religión puede notarse ampliamente como parte de la cultura regional de diversos países, sobre todo para las comunidades de emigrados alrededor del globo. En Bolivia por ejemplo, a pesar del poco tiempo de haberse establecido, se ha hecho notar una simbiosis de significados ligados a cuestiones políticas, económicas y culturales, mismas que han proliferado a partir de la apropiación y la legitimación de la práctica religiosa entre locales. A su vez, la legitimación de la misma, se ha vuelto un complejo proceso en el cual circulan ideas en torno a los orichas y sus manifestaciones “corpóreas” entre sus seguidores, razón por la cual no sólo se ha apropiado como una alternativa en el mercado religioso boliviano, sino que

también podríamos afirmar que se ha “encarnado” como parte de las tradiciones culturales de un número reducido de seguidores quienes pertenecen a diversos estratos sociales. Las perspectivas en torno al desarrollo de la santería en Bolivia son cada vez más altas, ahora más que antes, diversos organismos de difusión como empresas televisivas, diarios, radio, se han interesado en hacer difusión a esta práctica religiosa. Además de los medios de comunicación, empresas y empresarios también se han interesado en comercializar – en menor escala- productos esotéricos propios de la santería como hierbas, palos, polvos, animales, etc. Esto sitúa a la santería como un fenómeno transnacional religioso que rebaza fronteras geográficas, políticas y económicas de los lugares donde se establece.

Referencias bibliográficas

ABOY, Nelson. *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*. Inédita. 2008.

ARGYRIADIS, Kali. Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. In, *Desacatos*, Mx, No. 017, 2005, p. 85-106.

APPADURAI, Arjun. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, 1991(1986).

BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura hegemonía*. Barcelona Editorial Gustavo Gili S.A, 1987.

BARNET, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1997.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. Sao Paulo: Companhia das letras, 2001 (1958).

BLACKBURN, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery*. London: Verso.1998.

CABRERA, Lydia. *El monte*. La Habana: Editorial SI-MAR, 1954.

CAPONE, Stefania. *La quete de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Karthala, Paris. 1999.

CAPONE, Stefania. Entre Yoruba et Bantou: l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. In: *Cahier d’études africaines*, 2000, vol. 40, no.157, p. 55-77.

CAPONE, Stefania. A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. In: *Civilisations*, vol.LI, nos.1-2, París, 2004, p. 9-21

CAPONE, Stefania. *Les Yoruba du nouveau monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2005.

CAPONE, Stefania. De la santería cubana al Orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión neoafricana. In: 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 alisco/IRD/CEMCA/ CIESAS/ITESO, 2008.

CASTRO, Luis. Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la regla de ocha y el espiritismo bogotano. In: *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, 2008, no.6. p. 133-151.

CASTRO, Luis. Arrear el muerto: sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. In: *Maguaré*, 2011, vol. 25, No. 2, p. 89-119.

COLE, George. *Orisa, pataki, ceremonias y oráculos: la representación de la santería en la cultura cubana contemporánea a través de los diferentes periodos históricos*. Tesis de Doctorado en Filosofía, Arizona: Arizona State University, 2005.

DE LA TORRE, Renée. Religiosidad popular. Anclajes locales de los imaginarios globales. In: *Metapolítica*, México, 2001, Volumen 5, p.98-117.

DE LA TORRE, Renée. Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio. In: COVARRUBIAS Karla y Rogelio DE LA MORA (Comp.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Alttexto, 2002.

ESPARZA, Juan. El sistema religioso Ocha-Ifá, producto de importación garantizado. En: COVARRUBIAS Karla y Rogelio DE LA MORA (Comp.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima: Alttexto, 2002.

FERAUDY, Heriberto. *De la africanía en Cuba al ifaísmo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 2005.

FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos

imaginarios urbanos en la ciudad “blanca”. In: *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, núm. 30, 2009, p. 93-118

GARCÍA, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.

GARCÍA, Néstor. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós, 1999.

GUANCHE, Jesús. *Africanía y etnicidad en Cuba: los componentes étnicos africanos y sus múltiples denominaciones*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

GARCÍA, Néstor. Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet. In, América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2008. Consultado en línea el 10 de enero de 2010, disponible In:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Guanche.pdf>

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

GOBIN, Emma. Du Nigeria à Cuba: le second voyage d’Ifá. Récit d’une collaboration rituelle transatlantique. In: G.Àlàò (éd.), *Voyage à l’intérieur de la langue et de la culture yorùbá. En l’honneur de Michka Sachnine/Journey into Yorùbá Language and Culture, In honour of Michka Sachnine*. París: Éditions des Archives Contemporaines, 2014.

HERSKOVITS, Melville. *The Anthropometry of the American Negro*. New York: Columbia University Press, 1930.

JUÁREZ, HUET, Nahayeilli. *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Zamora: El Colegio de Michoacán. 2007.

KNAUER, LISA. Remesas multidireccionales y etnografía viajera. In: *Sociedade e cultura*. Revista de la Universidad Católica de Goiás, Goiana, 2003, año/vol. 6, no. 001, p. 13-24.

KOPYTOFF, Igor. La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. In: APPADURAI, Arjun (Ed.). *La vida social de las cosas*. México: Grijalbo, 1991.

- LACHATAÑERÉ, Rómulo. *¡Oh, mío Yemayá! Manual de santería; el sistema de cultos Lucumí*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1997[1938].
- LEVITT, Peggy. *The transnational villagers*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 2001.
- MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. In: *Alteridades* . v.11, no.22, 2001[1995], p. 111-127.
- MARCUS, George. Multi-sited ethnography: Notes and queries. In: FALZON, Mark-Anthony (Coord), Multi-sited ethnography. *Theory, praxis and locality in contemporary research*, England-USA: Ashgate, 2009.
- MARQUESE, Rafael y PARRON, Tamis. Revolta escrava e política da escravidão: Brasil e Cuba 1791-1825. In: *Revista de Indias*, 2011, vol. LXXI, no. 251, p. 63-80.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. La Habana. El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas. In: *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi/ Fundación MAPFRE Tavera, 2005.
- MATORY, Lorand. Transatlántica, 1830-1950. In: *Horizontes Antropológicos*, 1998, año, 4, No. 9, p. 263-292.
- MATORY, Lorand. El nuevo imperio Yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación Lucumí. In: HERNÁNDEZ, y COASTWORTH John H. (Coord.). *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana. Centro de Investigaciones Juan Marinelo/DRCLAS Universidad de Harvard, 2001.
- MATORY, Lorand. *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton and Oxford: Oxford University Press, 2005.
- METRAUX, Alfred. *Medicine et Vaudou en Haïti*. París: Gallimard, 1958.
- MENÉNDEZ, Lázara. La santería que yo conozco. In: *Société Suisse des Americanistes*. Bulletin, Ginebra, nos. 59-60. 1995,.
- MENÉNDEZ, Lázara. Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché. In: ALONSO Aurelio (Compilador) América Latina

y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

MORENO FRAGINALS, Manuel. *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1978.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1940.

PELTRON, Robert. *Los secretos del Vodú*. París: Bruguera, 1977.

PERERA, Ana. Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba”. In, ALONSO Aurelio (Compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

PORTES, Alejandro. *Globalization from below: the rise of transnational communities. Transnational communities programme*. Princeton: University of Princeton, working paper series, 1997.

RAUHUT, Claudia. La transnacionalización de la santería y su renegociación en Cuba. In: *Temas*, 2013, no.76, p. 46-54.

RODRÍGUEZ, Gustavo. Sin tiempo para las palabras. Teoponte: La otra guerrilla guevarista en Bolivia. *Diario Los Tiempos*, La Paz. 2010.

ROSSBACH, Lioba. De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre o.patrimonio nacional (ista) y transnacionalización. In: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Barranquilla, 2007, Año/Vol. 4, No. 007, p. 1-32.

SALDÍVAR, Juan. *Sincretismos e imaginarios religiosos. La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz*. Tesis de Licenciatura en Sociología, Ciudad Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas. 2009.

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

SALDÍVAR, Juan. *Un silbato para Elegguá. La producción transnacional de la santería en la ciudad de Lima*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.

SALDÍVAR, Juan. *Con los ancestros en la espalda. Transnacionalización, localización y filtración cultural de la santería*

**¡OH MÍO YEMAYÁ! DIFUSIÓN, MASIFICACIÓN Y TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA
SANTERÍA CUBANA EN BOLIVIA**

cubana en Santiago, Chile y La Paz, Bolivia (1990-2012). Tesis de Doctorado en Antropología, Arica: Universidad de Tarapacá/ Universidad Católica del Norte. 2015.

STEIGENGA, Timothy, PALMA, Irene y Carol GIRÓN. El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida. In: *Migración Internacional* [online]. 2008, vol.4, n.4, p. 37-71. Consultado el 15/10/2011. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php>.