

SANTERÍA CUBANA EN LA CIUDAD DE MÉXICO: estudio de caso en una colonia popular al sur de la ciudad de México

Diana Cano Miranda

Universidad Nacional Autónoma de México DF-Mex

Resumo

A modernidade não apenas tem gerado flexibilidade nas formas de produção econômica e social dos indivíduos mas, também tem permeado a cultura, especialmente, o campo religioso. A realociação de práticas culturais têm tido um dos efeitos principais na transformação religiosa. Um exemplo disso é a santería cubana e seu assentamento na terra azteca. Os últimos anos, em México, a santería tem cobrado um sentido diferente na sua forma de expressão religiosa. A importância de centrar o olhar na religião cubana e nas suas transformações e adequações no panorama religioso mexicano deve-se a que esta acontece pela reprodução de sentidos simbólicos religiosos que se gestam num território, onde a religião cubana não tem sua origem. Quer dizer, é um espaço de transnacionalização dessa religião. Este fenômeno não somente gera novas produções de sentido nos crentes também novos mecanismos de gerar e interiorizar uma religião nova, baseando-se nas experiências pessoais e abrindo passo à santería como uma religião não institucionalizada, porém socialmente aceita. No presente trabalho vai-se expor um estudo de caso onde o ator social não somente da sentido à sua vida por médio da santería mas também constrói sua crença em base aos diferentes elementos religiosos (catolicismo, gnosticismo, culto à santa morte, tarot, religiões do new age) e cria uma religião altamente individualizada.

Palavras-chave: realociação, santería cubana, transnacionalização, religião, produções simbólicas.

Resumen

La modernidad no sólo ha generado flexibilidad en las formas de producción económica y social de los individuos sino también ha permeado la cultura y, especialmente, el campo religioso. La realociação de prácticas culturales ha tenido uno de los efectos

principales en su expresión religiosa. Un ejemplo de ello es la santería cubana y su asentamiento en tierra azteca. Los últimos años, en México la santería ha cobrado un sentido diferente en su forma de manifestarse. La importancia de centrar la mirada en la religión cubana y en sus transformaciones y adecuaciones en el panorama religioso mexicano se debe a que, ésta ocurre mediante la reproducción de sentidos simbólicos religiosos que se gestan en un territorio donde la religión cubana no tiene origen. Es decir, es la transnacionalización de dicha religión. Éste fenómeno no sólo genera nuevas producciones de sentido en los creyentes sino también nuevos mecanismos de generar e interiorizar una religión nueva, basándose en experiencias personales y abriéndole paso así a la santería como una religión no institucionalizada pero, socialmente aceptada. En el presente trabajo se expone un estudio de caso donde el actor social en cuestión no sólo da sentido a su vida por medio de la santería sino también construye su creencia en base a diferentes elementos religiosos (catolicismo, gnosticismo, culto a la santa muerte, tarot, religiones del new age) y crea una religión altamente individualizada.

Palabras Claves: relocalización, santería cubana, transnacionalización, religión, producciones simbólicas.

Abstract

Modernity has not only generated flexibility in the forms of economic and cultural production of individuals but has also permeated the religious field. The relocalization of cultural practices has been one of the principal effects in religious transformation. An example of this is Cuban Santería and its implantation in Aztec lands. In recent years Santería has been a culture which has demanded a different meaning in the forms of religiosity in Mexico. The importance of centering the perspective of Cuban religion and in its transformations and adaptations in the Mexican religious panorama occurs through the reproduction of religious symbolic meanings which develop in a territory where Cuban religion does not have its origins. That is, the transnationalisation of the mentioned religion. This phenomenon not only generates new productions of meaning in the believers but also new mechanisms to generate and absorb a new religion, based on personal experiences and opening space to Santería as a non-institutionalised religion which, however, is socially accepted. In the present article a case study is presented where the social actor not only gives meaning to his life by means of Santería but also constructs his beliefs based on different religious elements (Catholicism, gnosticism, cult to the deceased saint, tarot, New Age religions) and creates a highly individualised religion.

Keywords: relocalisation, Cuban Santería, transnationalisation, religion, symbolic productions.

El siguiente texto es parte del resultado de la tesis trabajada en la licenciatura, *Santería cubana en la ciudad de México*. El estudio se basaba en la religión de origen afrocubano. Dicho trabajo tuvo como objetivo principal mostrar las formas de apropiación de una cultura que no era propiamente de origen mexicano pero que, ha tenido presencia en la historia mexicana. Es decir, México ha sido centro del encuentro entre diferentes culturas, en parte, por mantener una estabilidad democrática durante más tiempo ha podido acoger un mayor número de la emigración latinoamericana y, en los últimos años, cubana. Además, en México, había descendientes de pueblos de origen africano que fueron traídos durante el comercio negrero y que, dejaron muestras de sus culturas. Aunque no han ganado gran relieve en la historiografía mexicana, también por la fuerte presencia de las culturas indígenas, sin olvidar el papel de la evangelización, herramienta fundamental para adquirir dominio sobre las poblaciones indígenas y la población negra que llegó al territorio en calidad de esclavos.

En los años 20's comenzó a ser notada la presencia de la cultura afrocubana que, emergió gracias a la promoción del cine, la música, la danza y el arte en la época de oro del cine mexicano. En los últimos años, la apertura turística en Cuba, así como movimientos sociales de orden histórico como la emigración cubana, han llevado a la cultura cubana a expandirse en territorio ajeno al de la Isla. Para comprender como es que una cultura como la afrocubana se amplía, adapta e incorpora a otros territorios se debe considerar el término "relocalización". Este concepto sugiere el desplazamiento de culturas que, en determinado momento de la historia se encontraron instaladas en un lugar y tiempo determinado. Esta relocalización lleva consigo la "transculturación", tal cual fue denominada por el antropólogo cubano Fernando Ortiz (2002). El término fue acuñado en su trabajo *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. De acuerdo con el autor en cuestión, se trata del proceso de intercambio cultural entre diferentes pueblos. El concepto puede ayudar para

la comprensión de los cambios operados en la cultura en países como México, que, por una parte ha recibido emigración cubana pero, a su vez, mantiene una movilización turística continua de su población hacia Cuba.

Para comprender el fenómeno de la relocalización en un país tan extenso como México se debe comenzar por plantear la llegada e impacto de la cultura afrocubana y de la religión santera, especialmente, en territorio mexicano, después de 1959. Por ello, vamos centrar nuestro análisis en una colonia de la ciudad de México. No se pretende teorizar, sino más bien intentar comprender por qué la santería se ha extendido por todo el país y, como ha sido su dinámica, a partir de sus actores más representativos. La entrevista que se presenta en el documento es un caso relevante para la colonia ya que, se trata de una protagonista que ha realizado numerosas actividades de carácter religioso y contribuido a la reconfiguración de las creencias religiosas en la colonia del DF. De acuerdo a lo planteado, el objetivo del trabajo es hacer un breve esbozo de la religión santera en la ciudad de México para después dar paso a la investigación llevada a cabo en la colonia El Ajusco durante el año de 2010. El estudio de caso permitirá destacar las transformaciones de las prácticas religiosas y cómo la entrevistada interpreta el universo religioso de la colonia.

La santería en la Ciudad de México

Como ya se había mencionado, la llegada de los españoles a tierras mexicas tuvo varios efectos, uno de ellos la diversidad religiosa. Las religiones africanas, entre otras, se vieron siempre afectadas por la institución religiosa oficial de ese entonces, en el caso de México y gran parte de América Latina: el catolicismo. Las religiones yorubas y bantús, son sólo algunas de las religiones que arribaron a México en el siglo XVI con la llegada de la población negra que sería puesta a trabajar en la extracción de los recursos naturales de la tierra conquistada por los españoles. Estas poblaciones pasaron por procesos de “evangelización” que, a veces, fueron iniciados en España. Eran llevados a la Casa de Contratación en España, la cual servía para tener un

mejor control de las personas que se utilizarían para trabajar la tierra y, también pretendían quitarles “las malas costumbres”, es decir, convertirlos al catolicismo (AGUIRRE, 1989, p. 27). Más frecuente fue el viaje directo hasta la Nueva España pero aquí la evangelización tampoco fue sistemática porque no querían restar tiempo de trabajo a los esclavos. Sin embargo, la tendencia de los esclavos de enmascarar sus religiones, sujetas a la represión de la Inquisición hicieron posible el nacimiento de nuevas religiones, aunque en México, la mayor dispersión de la población negra, el predominio de las comunidades indígenas y la represión de la Iglesia Católica, no beneficiaron el nacimiento de religiones negras como sí tuvieron otros países del Caribe y Brasil tal como revela Yolotl González Torres (2008, p. 262). La creciente relocalización de cultos que no son considerados como propios de la región ha colocado a la santería en espacios nuevos, creando consigo nuevas formas de practicar la religiosidad. Esta religión es un claro ejemplo de la transnacionalización:

Por ejemplo, la santería en México, en específico en el Estado de Veracruz, ha tenido un auge importante a partir de 1959, con los inmigrantes cubanos y los actores sociales que ya compartían escenarios en el país, en especial en el puerto de Veracruz, donde se organizaba el denominado Carnaval de Veracruz: “Veracruz también es Caribe”, rezaba un slogan del Gobierno del Estado. Esta asimetría entre ambas culturas (caribeña y veracruzana) es muy especial (SALDÍVAR, 2009, p. 16)

Con el transcurso de los años, y con un paso muy sigiloso, la santería logró cobrar terreno a mediados del siglo XX en el suelo mexicano. Esto debido a varios factores: las industrias culturales, la movilidad física (en este caso la emigración), el turismo mexicano a la Isla y las tecnologías de comunicación (JUÁREZ HUET, 2009, p. 86). Las primeras influencias llegaron con los artistas de nacionalidad cubana que arribaron en los años 20's a suelo mexicano, llamando la atención con su vestimenta colorida, collares en grandes cantidades, formas de hablar, de expresarse (SALDÍVAR, 2009, p. 16). Éstos penetraron el medio cinematográfico y a su vez introdujeron la curiosidad de la cultura cubana entre los mexicanos. Así, los viajes a la isla

caribeña alimentaron los conocimientos sobre la religión cubana que traían inmigrantes y viajeros cubanos.

Es por eso que Nahayeilli Juárez Huet (2009, p. 86) señala que “(...) la presencia y difusión de la santería en México, así como las particularidades que la misma reviste en este contexto pueden ser comprendidas y analizadas como un proceso transnacional religioso”. Es decir, al ser la santería una religión poco común en México puede mostrar la transformación de ese culto afrocubano y las nuevas dinámicas de los creyentes en un contexto urbano y ajeno a ellos. Según el autor citado antes: “La santería dejó de ser una religión ‘anclada’ a un territorio específico (en este caso Cuba) para ‘re-anclarse’ de forma variada en otros contextos” (JUÁREZ HUET, 2009, p. 86). Ese proceso comprende el cambio que ha sufrido la santería en su relocalización en México. El turismo, la política, los medios de comunicación, pero sobretudo la industria cultural, han sido factores esenciales que permitieron la reubicación de nuevos escenarios donde la religión ahora se desenvuelve. Para comprender mejor este proceso habrá que retomar las etapas expuestas por Nahayeilli Juárez Huet (2009).

La estetización y exotización de la Santería: sus primeras huellas en suelo mexicano

A pesar de que ya era conocida desde los años de 1920 no es hasta los años cuarenta y principios de los cincuenta que la santería en México comienza a tener mayores manifestaciones pero, inicialmente, en el plano artístico, estético y exótico. Este ocurrió debido a la fuerte influencia del espectáculo que trajo y expuso consigo las danzas y la música cubanas. Cabe destacar que en los años veinte, en sus inicios, la santería era catalogada como “brujería”¹. Se le restaba legitimidad al lado religioso y espiritual aunque por el artístico, ganaba valor y legitimidad la matriz africana de esta religión. El cine y la música jugaron un papel fundamental en la difusión de la cultura afrocubana y en

¹ Rómulo Lachateñeré señala en su libro *Manual de Santería* un apartado en donde explica de forma extensa el significado de “brujería” y “echar brujería”. Si bien los liga con las prácticas de santería también explica que el ser santero no necesariamente implica ser brujo pues este se refiere más a una connotación negativa e incluso dan explicaciones apoyándose en argumentos de lo sobre natural.

su transnacionalización pues no sólo se trató de dar a conocer las danzas y la música santera. El cine contribuyó a la movilización física de personas hacia diferentes puntos como México, Estados Unidos y Europa (JUÁREZ HUET, 2009, p. 87).

El proceso de urbanización en la ciudad de México crecía bastante y consigo los medios de comunicación que fueron un trampolín para difundir la cultura y las representaciones de la santería. A su vez, la difusión de tal religión dio su mayor alcance con el cine de la época de los años 40's y 50's donde los músicos y artistas cubanos robaban la escena. Puede ser destacado que la música fue un elemento importante para dar a conocer la religión cubana. Así tenemos que: “Los cantos que hacían referencia a sus deidades como Changó, Babalú Ayé y Yemayá no faltaron en las películas de oro del cine mexicano” (JUÁREZ, 2009, p. 87).

Sin embargo, la forma “urbana” en la que se adaptó la cultura cubana consistía en el baile, la música, las bailarinas exóticas², la vestimenta extravagante, elementos que identificaban la vida nocturna de la ciudad. De esta forma, la santería se presentaba sin ser explícitamente expresada como tal. De alguna manera, el público mexicano a quien iba dirigido el contenido de las cintas conocía poco o desconocía esta religión. Por otra parte, la gente más cercana a la santería en nuestro país era del medio artístico, algunos de ellos se involucraron en el mundo religioso cubano. Pero, la santería no pasó a tener mayor resonancia. En esta etapa de la transnacionalización de la cultura afro cubana, la industria cultural jugó un papel importante para introducir algunos elementos de la religión santera.

Corriendo la voz, cruzando fronteras: segunda etapa de la transnacionalización

Juárez Huet (2009, p.88) establece el triunfo de la revolución cubana como el inicio de la segunda etapa en el proceso de relocalización de la santería en la ciudad de México. Esto debido “(...) al impacto que las olas migratorias de cubanos a Estados

² Lo que en México es conocido como “rumberas” y que en la Época de Oro del cine mexicano tuvieron una fuerte presencia con categorías que llevan el mismo nombre: “Cine de rumberas”.

Unidos han tenido en la difusión de la santería en México”. La difusión de la cultura cubana y su religión, inicialmente, partía de la forma de transmitir la santería por la vía oral. La emigración cubana traía su cultura y la adaptaba a los espacios donde se establecía posteriormente: “En este sentido habría que puntualizar también que la movilidad física de los visitantes entre un país y otro no ha estado circunscrita exclusivamente al ámbito artístico”(JUÁREZ HUET, 2009, p. 88). La religión dejó de ser una exclusividad del cine y del espectáculo (como en la primera etapa) sino que ya cobró un sentido religioso y cultural diferente. Las personas que tuvieron contacto con la religión, aunque minoritariamente, buscaban consultas con santeros cubanos e incluso se iniciaban en la santería³.

Las olas migratorias favorecieron en gran medida el acceso a las prácticas santeras. La población cubana que emigró a Estados Unidos a consecuencia de la revolución cubana dio mayor cabida a los espacios religiosos santeros. En la primera mitad de los años sesenta “(...) se observaban los primeros cambios cualitativos de la difusión de la santería en la ciudad de México” (JUÁREZ HUET, 2009, p. 88). Los rituales de iniciación fueron más evidentes en nuestro país en la segunda mitad de la década de los 60’s pues los interesados en la iniciación a la religión santera ya no viajaban a Cuba para llevar a cabo este proceso, sino que en la misma ciudad de México los rituales iban en aumento. A su vez, la santería se abrió paso en Estados Unidos en las ciudades de Miami y Los Ángeles. De esta forma:

La transnacionalización de la santería en México –ahora como una opción religiosa– deja de vincularse de manera exclusiva con Cuba y se entrecruza con el proceso de su transnacionalización hacia otros contextos como Estados Unidos (JUÁREZ, 2009, p. 88-89)

Además de Juárez Huet, otros estudiosos sobre la temática destacan movibilidades de comunidades cubanas hacia Estados Unidos. En este sentido, Saldívar Arellano asegura que:

³ La iniciación en la santería es una práctica parecida a la conversión religiosa, sin embargo esta no restringe ni excluye la participación del creyente en otras actividades religiosas.

Para el caso de los Estados Unidos la migración se ha dado a través de etapas, considerando la de 1959 como el punto de partida, pero después vinieron otras numéricamente significativas como la que sucedió a principios de la década de los ochenta (...) considerándose a este suceso como la internacionalización de la santería debido a que entre ese grupo de personas se encontraban santeros y babalawos (SALDÍVAR ARELLANO, 2010, p. 153).

De nuevo es Juárez Huet (2009) quien afirma que, hasta finales de la década de los años sesenta los practicantes eran mínimos y comúnmente se encontraban disgregados. Del tema no se hablaba y con frecuencia se pensaba en la santería como una irreverencia. “México no representaba ninguna fuente de prestigio dentro de esta religión” (JUÁREZ HUET, 2009, p. 89). Las personas que lograron acercarse a la santería daban mayor validez y legitimidad a un practicante cubano, de ahí que los padrinos fueran en su mayoría de esta nacionalidad. La discreción en torno a quienes se encontraban dentro de la religión era muy notable debido al mismo desconocimiento por parte de los mexicanos en cuanto al tema.

La cuestión económica pasó a jugar un papel fundamental para el rito religioso, pues ésta requería de dinero y la gente que poseía el dinero era la privilegiada por el costo de dichas prácticas. Los estudiosos de la santería en México afirman que ésta comienza como una religión de ricos, pues “(...) la gente iniciada en este periodo pertenecía a estratos socioeconómicos medios y altos” (JUÁREZ HUET, 2009, p. 89)

Para los años ochenta la religión de la santería adquiere tintes negativos. En el año de 1989, el aumento por el interés en la santería era notable pero, también se relacionó rápidamente con la delincuencia y el narcotráfico, como consecuencia de los llamados “narcosatánicos” que, durante ese año actuaron en el norte del país. A raíz de tal experiencia, la santería fue asociada fácilmente con el crimen organizado:

La santería o las religiones afrocubanas tenían mala reputación en México, ya que se confundían –con cierta razón por el uso que se había hecho de ellas– con la hechicería, lo cual se exacerbó en 1989, después

del episodio muy difundido en los periódicos de los narcosatánicos(GONZÁLEZ, 2008, p. 266).

Esa situación trajo el retroceso para la santería en México, lo poco que se sabía de ella, en la mayoría de los casos, se descalificaba

El “boom” y la popularización de la Santería: tercera etapa de su transnacionalización

En los años noventa la visibilidad y el despegue de la religión era más que evidente. El impulso turístico que tuvo Cuba en los últimos años favoreció la divulgación de la cultura afrocubana:

Pues la cultura “afrocubana”, en ella incluida el universo de sus expresiones religiosas, y en particular la santería y sus elementos yoruba, ha sido uno de los rubros que mayor impulso ha tenido dentro de la industria turística de Cuba, la cual ha logrado incorporar exitosamente como tema de interés para los visitantes extranjeros, convirtiéndose en un factor que hace posible la implicación religiosa para estos últimos (JUÁREZ HUET, 2009, p. 89).

Para los santeros, la forma de transmitir la religión se basa en las pláticas casuales que muchos de los practicantes hacen con sus conocidos, familia y amigos, del mismo modo, las conversaciones que sostienen con los consultantes, quienes acuden para experimentar, en la búsqueda de soluciones para problemas económicos, sentimentales y otros, o simplemente para adentrarse en la religión. Los espacios de divulgación de la santería han sido diversos en los últimos años. Tenemos que la radio, los medios impresos, televisión e internet han sido instrumentos no sólo para captar “clientela” sino también para dar mayor acceso a quienes se encuentran fuera del mundo esotérico. Los medios de comunicación, sin duda, han servido para la difusión de esta religión, pero no sólo para la santería, sino también, por ejemplo, para las iglesias marianas⁴ vía internet, así como también para el espiritismo⁵. En internet existen, hoy en

⁴ Se puede consultar: <http://www.marianos.net/marianos.html>

⁵ También se puede consultar: <http://www.espiritualismo.org/>

día, diversas páginas donde se puede entrar en contacto con la religión santera, desde su descripción hasta la publicidad para algunos santeros. La movilidad de la religión en el terreno virtual cada vez es más notable, sobre todo por tratarse de una estrategia que rebasa fronteras, permitiendo la difusión de las prácticas.⁶

Tal tipo de divulgación sobre la religión no necesariamente busca la captación, el proselitismo. Además habría que tener en cuenta que, en el panorama religioso mexicano, debido a su convivencia a través de los años, existe un sinfín de posibilidades religiosas. Sin dudas, ha ido ganando terreno, lo cual Juárez Huet explica (2009):

Por un lado, el de las tradiciones de arraigo prehispánicas y coloniales (yerberos, curanderos, “brujos”...) ligadas a las prácticas del catolicismo popular y también al espiritualismo trinitario mariano; y por el otro, el de las practicas neo-esotéricas que introducen elementos de culturas orientales y de antiguas tradiciones esotéricas que en los últimos quince años también han cobrado una mayor visibilidad en varios puntos del país (JUÁREZ HUET, 2009, p. 90).

La promoción, comercialización y oferta de esta religión se abre camino entre algunos cultos tradicionales (JUÁREZ HUET, 2009, p. 91). Esto es visible en espacios destinados ya para el consumo espiritual, en donde se encuentran reunidos muchos de los elementos que permiten un mayor protagonismo del creyente. En la ciudad de México uno de esos puntos se da en el centro de la ciudad, en la delegación Venustiano Carranza:

En el centro de la ciudad de México existe un mercado especial: el mercado Sonora, donde desde hace muchos años se venden yerbas medicinales tradicionales y se dan consejos sobre cómo usarlas. Se venden además todo tipo de imágenes de santos católicos hechos de resina, muchos de los cuales se han convertido en advocaciones de los orishas. También hay innumerables imágenes de la

⁶ Estas son algunas páginas que promueven la tradición religiosa de la santería en medios virtuales de México: <http://www.orichas.com/> , <http://www.orishasthebest.com/> y <http://www.orishanet.org/ssanteria.html>; comerciales o propagandísticas: <http://www.santeriamilagrosa.com/>, <http://www.consultassanteria.com/> y <http://www.cubayoruba.net/>.

ahora famosa Santa Muerte. A su vez, después del boom del esoterismo también se empezaron a ofrecer todo tipo de amuletos, pirámides, budas, velas, figuras de santos y, actualmente, objetos para los rituales afrocubanos: yerbas, palos, cascarilla, manteca de corajo, puros, comida para los orishas, collares, soperas, el libro de los orishas de Natalia Bolívar Aróstegui y el del Palo de Lydia Cabrera, así como la revista *Santería*. En otra sección del mercado se venden animales vivos que son utilizados para el sacrificio (GONZÁLEZ, 2008, p. 269).

Este tipo de centros juegan un papel importante en la comercialización de artículos religiosos, tanto para quienes practican el esoterismo y la santería como, para quienes buscan un acercamiento al mundo místico. El Mercado de Sonora es sólo uno de los espacios públicos en donde se pueden encontrar artículos de este tipo, sin embargo, pareciera ser de los pocos lugares destinados exclusivamente para la concentración de elementos de origen esotérico, afrocubano o mágico-religiosos. Los lugares donde también se pueden hallar algunas cosas de este tipo son los mercados de la ciudad, donde se pueden encontrar dos o tres locales que ofrecen servicios como yerbería, medicina tradicional, veladoras, imágenes de vírgenes, etc. pero no propiamente se menciona la pertenencia a alguna religión ni es un espacio destinado para la oración o culto de estas religiones.

Los espacios del culto son pequeños y públicos-privados. Las tiendas denominadas como “botánicas” son los espacios que los mismos santeros han abierto al público para poder captar gente que le interese la religión, ya sea de forma casual o permanente. Este tipo de espacios son más bien una forma informal en los cuales la santería muestra presencia. Los espacios de la santería son algo efímeros, un día pueden aparecer pero, al poco tiempo puede que se haya cambiado la ubicación. Algunos santeros o Babalaos adaptan sus casas, es decir, destinan un espacio para poder trabajar⁷ a los orishas. Si bien los espacios destinados para este tipo de prácticas religiosas han ido en aumento, de la misma

⁷ Esta información se obtuvo en el trabajo de campo, donde el Babalao y las santeras que contacté adoptaron un espacio de su vivienda para poder trabajar y adorar a los *orishas*. En el caso del Babalao, él tenía una botánica anteriormente pero al poco tiempo la cerró y fue en su casa donde comenzó a trabajar. Una de las santeras destinó

forma que sus iniciados, ha sido también por el impulso y la difusión que se le ha dado a la religión:

(...) muchos de sus ámbitos y canales de divulgación han fungido como difusores y mediadores de una imagen de la santería que resalta sus aspectos “protectores”, “propiciatorios” (para “bien” o para “mal”) y de adivinación o ligado a “cuestiones de magia o de brujería”, así como sus posibilidades para influir en el ámbito de los problemas de índole cotidiana (salud, dinero, amor, trabajo...) sin que esto implique necesariamente un involucramiento más allá de eso, es decir una iniciación e implicación religiosa (JUÁREZ HUET, 2009, p. 91).

Los atributos del culto han ido desde lo mágico hasta lo misterioso; la santería está envuelta en un ambiente inestable y poco formal. Podría ser también que la mala fama adquirida en los años 80's haya llevado a la falta de reconocimiento público de esta religión como forma de desarrollo de la espiritualidad. También algunas iglesias, sobre todo evangélicas, han “condenado” ciertos rituales por considerarlos incivilizados, burdos o sin sentido, aunque no sólo, también la Iglesia Católica:

En México, la santería se inserta dentro de un campo religioso que la coloca en franca desventaja con respecto a algunas expresiones religiosas minoritarias, pero en especial con relación a la institución religiosa todavía hoy dominante: la católica (JUÁREZ HUET, 2009, p. 91).

Pero la modernidad ha permitido abrir el camino para la santería. Algunas personas se adhieren a algunos cultos santeros mediante la experiencia personal. Suele pasar que en su familia alguien practica este tipo de religión o tiene conocidos que lo acercan al mundo afrocubano. El creyente ahora se basa en sus experiencias personales para determinar sus creencias y con ello dar sentido a su manera de creer; lo que indica una apertura religiosa notable. A pesar de que la sociedad mexicana aún no se encuentra familiarizada con la santería e incluso se tenga una percepción negativa de ella, debido a la propaganda, también de

un espacio grande (su sala y comedor) para colocar un altar con distintos elementos religiosos de diferentes religiones.

la Iglesia Católica, a pesar de ser una institución que se beneficia de la experiencia de quienes viven en el mundo de la santería. Algunos cultos pueden resultar “desagradables” para quienes no comprenden el significado espiritual de ellos ya que, la santería es un culto ajeno a la cultura nacional mexicana. Sin embargo, y debido a las condiciones creadas por el intercambio, la santería ha venido a enriquecer el abanico religioso mexicano.

La santería en el Ajusco

Desde otra perspectiva, el culto a la Santa Muerte y la santería son formas religiosas que, se encuentran, de manera sigilosa, en esta colonia. Las prácticas de la santería no son exclusivas de un solo territorio, pues:

Al igual que en varias colonias del Distrito Federal, en El Ajusco se pueden encontrar manifestaciones de la devoción a la Santa Muerte y santería. Sin embargo, son cultos que no poseen una jerarquía institucional ni un lugar fijo para celebraciones, y los espacios en los que funcionan son pequeñas tiendas o domicilios privados. Por sus propias características, estas ofertas pueden aparecer o desaparecer de acuerdo a coyunturas más o menos favorables, pero su presencia e importancia es central en la configuración del campo religioso (SUÁREZ, 2010, p. 301-302).

Es visible la venta de artículos relacionados con estas religiones. Anteriormente, cerca del mercado de La Bola, se podían dejar ver dos tiendas de santería⁸ (botánicas) y una de la Santa Muerte, esta última aún permanece a unas cuantas calles del mercado. Los mercados de Ajusco Moctezuma y La Bola que poseen puestos destinados para la compra y venta de objetos utilizados en esos cultos religiosos, venden velas, hierbas e inciensos y hasta objetos religiosos de la santería e imágenes de la Santa Muerte (SUÁREZ, 2010, p. 289). Estas religiones, debido a su singularidad, son difícilmente cuantificables. La

⁸ Una de estas botánicas pertenecía a Fernando Suarez, Babalao a quien se entrevistó en septiembre del 2010 y quien comento que el cierre de su botánica se debió a causas personales por lo que traslado su pequeño recinto a su casa, la cual se ubica en la colonia Adolfo Ruiz Cortínez, en donde realiza trabajos de santería.

estigmatización alrededor de ellas y la lucha constante de las religiones “legítimas” contra ellas obstaculizan sus prácticas. De ahí la movilidad de la santería en El Ajusco⁹. La posibilidad de acceder a este tipo de cultos se da más por una “recomendación” que por una adhesión a una iglesia o templo. Se le conoce más por lo que la gente cuenta.

Tanto en el caso de la Santa Muerte como el de la santería se muestran como proyectos de índole personal que dependen de la preparación, fe e interés de quienes se vean interesados en adentrarse a ese mundo. No hay institución, ni normas escritas, tampoco libros que les digan cómo ser creyentes de dichas expresiones religiosas. Todo se basa en la experiencia personal y en las redes que se van formando entre ellos (SUÁREZ, 2010, p. 302). En el siguiente estudio de caso se presentará una entrevista realizada en el año 2010 con la finalidad de comprender como es que se ha ido construyendo la santería en la colonia el Ajusco y cómo la dinámica particular de la religión santera no permite centralizar el culto en algún templo en particular sino en sus actores.

La fe en el Ajusco

Si bien la forma de promover la fe en general, se apoya en la Iglesia como Institución, también se reniega de ella en algunos momentos de la experimentación de lo religioso. Mientras tanto, la flexibilidad de algunos cultos religiosos como la santería, permite al creyente participar y vivir una nueva forma de fe de acuerdo a las necesidades del momento. De esta forma, la religiosidad popular se convierte en una práctica que ha alcanzado niveles inimaginables en el espacio de El Ajusco. Dicho lugar constituye un micro espacio en donde muchas religiones conviven las unas con las otras. Su composición actual se asemeja a la de un mercado donde se exponen una serie de cultos religiosos que se encuentran en dicho espacio, ofreciendo

⁹ Un ejemplo de ello es la botánica que se encontraba cerca del mercado de La Bola en la colonia. Esa Botánica fue abierta por Fernando Suarez, uno de los entrevistados, quien permaneció en ese local aproximadamente de seis meses a un año. Fernando se trasladó a su casa después de haberse “dado a conocer” como Babalao y actualmente realiza ahí los trabajos de santería.

sus servicios. De este modo, el creyente adopta los elementos que le parezcan pertinentes y coherentes con su estilo de vida. Es por eso que:

La recomposición actual en El Ajusco, donde agentes de distinto origen ofrecen sus productos, se inscribe precisamente en la transformación de un campo religioso que otro estuviera controlado básicamente por la Iglesia Católica y que en la actualidad debe competir con otros agentes frente a un público de laicos que tiene libertad de opción. En los hechos, aunque la estructura católica es la más importante empresa en la zona y con mayores adherentes, comparte el lugar con una decena de instituciones diferentes que apuntan su mensaje a un mismo público (SUÁREZ, 2010, p. 303).

El surgimiento de nuevos especialistas en el campo de la religión permite considerar las experiencias y principios personales de los creyentes como bienes de salvación. De esta forma, la atención puede centrarse en figuras e imágenes religiosas que van desde símbolos como la Virgen de Guadalupe, santos de la religiosidad popular, hasta las figuras consideradas con poca legitimidad como el caso de la Santa Muerte. De esta forma “estas instancias dibujan nuevos caminos de salvación y reconfiguran los hábitos religiosos de sus fieles de acuerdo a la inspiración propia de su tienda religiosa” (SUÁREZ, 2010, p. 303).

Las iglesias tradicionales compiten, la mayor parte del tiempo, con religiones fuera de su control. La constante lucha entre las manifestaciones de lo divino son parte del impacto que ha sufrido el espacio urbano en la modernidad. Si bien se sabe que el campo religioso es una forma también de expresión social. Los agentes y actores que se desenvuelven en este escenario configuran una forma de comprender la religión en México. De nuevo, Suárez (2010, p. 287) subraya: “lo que en la actualidad sucede en esta colonia se inscribe en un proceso por el cual atraviesa el país en su conjunto, con diferentes características de acuerdo al caso que se ponga atención.” Esta premisa cobra sentido si enfocamos la mirada a colonias populares del Distrito Federal. El culto a San Judas Tadeo en la iglesia de San Hipólito

los días 28 de cada mes, que ha ganado popularidad, puede confirmar la idea del autor.

En la medida que surgen más religiones y se dan a conocer, se busca también el sentido de identidad de las creyentes. De este modo, surgen religiones en México como la santería que se desarrollan, en un entorno diferente al original, se adapta y readapta, para dar sentido, desde una perspectiva más personal a la experiencia religiosa. La santería es un culto religioso que ha venido creciendo y, como se muestra en El Ajusco, cobra presencia en nuestro país en los últimos años. Dichas características hacen de El Ajusco “(...) un laboratorio para observar en detalle cómo se gesta un campo religioso que se nutre de diferentes vertientes que interactúan entre sí” (SUÁREZ, 2010, p. 287).

Estudio de caso, la señora Nieves

La señora Nieves vive entre los límites de la colonia el Ajusco y la colonia Santo Domingo. Es divorciada, tiene 38 años de edad y dos hijos. Se define como santera, pero a su vez combina su religión con actividades de otra índole como la lectura de tarot, esoterismo, comercio religioso y es adoradora de la Santa Muerte¹⁰; el ingreso económico que percibe se basa en este tipo de actividades. Su presencia dentro de la colonia el Ajusco va desde la organización de fiestas para celebrar a la Santa Muerte así como la venta de artículos religiosos en el tianguis del domingo (cerca del Mercado de la Bola). También ha sido socializada como católica y combina sus prácticas religiosas con las de la santería, Santa Muerte, el gnosticismo y el esoterismo. Incursiona en el mundo místico desde que tiene uso de razón pues proviene de una familia en donde ya existían rastros del culto a la Santa Muerte, posteriormente se convierte en santera. Su acercamiento fue principalmente por gusto personal y por destacarse como un agente de resistencia a las normas establecidas. La Sra. Nieves lo expresa de la siguiente forma:

(...) yo fui viendo y todo y a mí me decían “no, tu eres devota a la Santa Muerte, pues no te puedes meter a Palo ni a Santería” y yo decía ¿por qué? Y me decían “porque

¹⁰ Culto de origen en mexicano.

no”. Yo soy muertera de nacimiento entonces me fui metiendo poco a poco y así mira, entre el gusanito y todo, llegue hasta acá. Porque por ejemplo tú me dices “es amarillo” pero más atrás va a haber un rojo, a mí no me gusta que me digas “quédate ahí” me gusta informarme. De hecho ahorita estoy estudiando la gnóstica (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Está aquí expresada la construcción de la creencia de la Sra. Nieves. Ésta responde a su experiencia personal pues, la selección de sus cultos va a depender de su experiencia y de sus intereses personales como protagonista social en cuestión, ella misma lo define como “el gusto por hacer las cosas”. Se muestra como un agente de resistencia por su rompimiento con normas que establecen los demás agentes de los cultos:

Y dicen, por ejemplo, “es que los que son de la Santería no pueden creer en la Santa Muerte” ¿Por qué? ¿Quién dijo eso?, ahora dicen “el que cree en la Santa Muerte no puede creer en los santos y no pueden estar los santos con la Santa Muerte” ¿Por qué? “es que se pelean” y les digo ¡ay! que creen que los míos son tan amistosos que yo nunca he visto que se peleen (risas) ¿estás de acuerdo? (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

La concepción de la santería, para la Sra. Nieves, es una forma espiritual elevada en donde se puede recurrir a los santos u *orishas* cuando se necesita ayuda. La conjunción de los santos de la religión católica y la religión santera en Nieves autoriza a pensar en el sincretismo religioso del que muchos antropólogos han hecho hincapié desde el surgimiento de la religión afrocubana. Nieves conjuga a los santos católicos con los de la santería proporcionándoles las mismas características a ambos. Cuando a Nieves se le pregunta ¿hay católicos que también son santeros? nos contesta:

(...) ¿estás de acuerdo que ser católicos y santos es lo mismo? Por qué los católicos tienen más de 500 santos, nada más aquí lo que falta es información. Santo niño de Atocha ¿de dónde es? (...) ¿Y la gente cómo lo maneja? Este, por ejemplo Caridad del Cobre no nada más es de

Cuba, Caridad del Cobre es en general. A veces la gente se dice ser católica porque nada más los llevaron a la Iglesia se persignan y se acabó, van por Cristo (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Habría que destacar que algunos santeros no combinan a los santos de la religión católica con los *orishas/orichas* pues los conciben como formas espirituales diferentes. En algunos casos, los santeros o Babalaos buscan preservar la santería fuera de las prácticas religiosas católicas. Por otra parte, en la forma institucional del catolicismo no se permite tener adhesión a otro tipo de religiones como la santería o la Santa Muerte, ya que son consideradas como prácticas “profanas” o en ocasiones “satánicas”. Sin embargo, existen personas como Nieves y la mayoría de los practicantes de la santería en Cuba que combinan las diferentes posiciones de las religiones a las que se inscriben y así dan sentido a su fe.

La Sra. Nieves asegura que la falta de información acerca de las religiones que ella practica da una connotación negativa a sus cultos. Esta falta de información se deriva de la persona querer permanecer en la ignorancia y dedicar su tiempo en distracciones vanas, en palabras de la Sra. Nieves:

Por la ignorancia ¿no? Tenemos a veces más tiempo en el chisme y la novela que en ponernos algo de cultura. (...) Eso es malo y a mí las religiones de afuera no me gustan porque nada más van a criticarte (...) Entonces la gente tiene miedo a esto, es la ignorancia (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

La concepción de Dios parece tomar el mismo rumbo. El Dios santero y los orishas junto con el Dios católico y los santos. “Nosotros trabajamos a Cristo como Olofi que es Dios, son muchos nombres es un solo Dios” (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Olofi es el equivalente a Cristo en la santería, cabe mencionar que también recibe el nombre de Olddumare en la santería. La concepción del ser supremo, en Nieves, es Dios. Ella

se auxilia de los santos de diferentes religiones, sin embargo la única manifestación dentro de la jerarquía divina que pone por encima de las deidades que ella maneja es la figura de Dios. Nieves prioriza entre las deidades en las que ella cree: “(...) el ser supremo para mí es Dios y a partir de ahí van las escalas, tú pones al santo que tú quieras en el segundo nivel, en el tercer nivel o cuarto nivel” (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

La relación que la Sra. Nieves tiene con sus santos se basa en un lazo “amistoso” en donde ella los trata como miembros de su familia, contrario a lo que sucede en el catolicismo donde los santos son un símbolo de autoridad. Los santos que son “amigos” de ella son los que se relacionan con la santería y con la Santa Muerte, ya que, con ellos mantiene mayor contacto. La relación se basa en la confianza de poder pedirles favores. En el catolicismo los santos, como en la santería los orishas identificados muchas veces en santos católicos, son intermediarios entre el hombre y Dios:

Los trato como mis amigos “te traigo a esta personita que le hicieron esto, no seas malita, échame la mano te traje unos platanitos” y empiezo a limpiar y se empieza a sentir el aire bien fuerte y le digo “gracias mi madre, yo sé que estas aquí, no te vengo a sacar nada del panteón, ni vengo a meterme no más te vengo a dejar esto que le pueda ayudar a esta persona, ayúdame” y todo eso y cosas así, es cuando sientes y hablas con el santo (...)Tu fe es tan grande que la depositas en cada uno de ellos. (...)Esos son los momentos en que tú tienes contacto con el santo (...) (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Hay que destacar que la Sra. Nieves, en su casa, tiene un altar que abarca la sala y comedor de su vivienda. Es una casa pequeña pero repleta de imágenes y símbolos de diferentes religiones como la católica, la santería y el culto a la Santa Muerte. Las imágenes de la Santa Muerte son figuras de grandes dimensiones, mientras que las imágenes de los santos de la religión católica son más discretas, estas van desde santos como Santa Barbará, San Judas Tadeo, San Martin Caballero

entre otros. Las representaciones de la santería son colocadas en diferentes lugares de la casa, según su significado, se puede ver la forma simbólica de Shangó, Yemayá, Oggún, Oshún o Eleggúa. Nieves en varias ocasiones menciona “vivir en un altar”. Sin embargo, cuando se le pregunta sobre si se considera una buena creyente ella responde: “Pues ni tan ferviente pues, porque a veces me gustaría tenerles una casa bonita bien con sus decoraciones, a veces no tengo lo necesario para poner un buen altar bien, bonito, o darles cada mes de comer, no puedo, a veces no hay lo necesario” (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

De acuerdo con Nieves, ser un mal creyente tiene que ver con las representaciones divinas que se expresan por medio del altar. Ser un buen ferviente significa tener un buen altar y alimentar (en el caso de la santería) a los santos. A su vez se suman aspectos como la fe y creer en lo que se está haciendo, así como también la constancia, es decir, atender a los santos para estar cerca de Dios, no solamente cuando se le necesita.

Por otra parte, la posición jerárquica que la Sra. Nieves tiene dentro de la religión santera la hace dependiente de alguien “más arriba”. Para realizar algunas prácticas religiosas como las ofrendas a los santos, tiene algunas limitaciones. Ella nos dice que tiene ya poder para ejecutar algunas de las prácticas santeras:

Yo mato animales también, yo tengo ya mano de Orula, yo estoy ahorita en un rango así que no me quiero coronar, digo ya tengo yo mis santos y por lo que yo he visto que se hace, porque yo voy y les ayudo a los Babalaos, y todo o sea no me hace falta nada ¿sabes qué es lo único que me falta? Echarle ganas y fe nada más, por que como esto te lo van dando paso por paso cuando a ti te coronan te dan todo de un jalón, yo tengo todo no más me faltan dos tres cositas de sangre en la cabeza y cosillas así, mi pulsera y ya ((Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

En la santería tradicional, la mujer sólo puede alcanzar el rango de santera. No puede aspirar a ser Babalao. Santeros revolucionarios han abierto el camino en el papel que la mujer puede llegar a ocupar dentro de la jerarquía santera, este papel

se conoce como Iyanifá. La Iyanifá es el equivalente al Babalao pero, desde el papel que la mujer toma dentro de la religión. Nieves deja abierta la posibilidad de este tipo de posición dentro de la religión, sin embargo no expresa colocarse dentro de ese rango. En cuanto a la experiencia personal de la religión frente a la adquisición de conocimiento Nieves expresa ser importante vivir la religión para aprender los métodos en los ritos, en los rezos o en las prácticas religiosas de la santería, a diferencia de lo que sucede con la institución religiosa, como en el catolicismo. Existen pocos libros que reflejan lo que es la santería sin embargo no existe un libro oficial o una manera específica de llevar a cabo la religión, como la catequesis en el caso del catolicismo. Es por eso que la forma de vivir la religión está asociada íntimamente a las prácticas santeras y la forma de entenderla. De esta forma lo expresa la Sra. Nieves:

Ni sé usar el internet (risas). Sí he leído libros no te voy a decir que no pero los libros no te traen lo que tú necesitas. Lo mejor es que tú lo veas como mato yo un animal, como lo limpio esa es la vivencia que tú te vas a llevar grabado aquí. Tú puedes escribir 20 o leer 20 libros y no te llevas nada. (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

La fe es un elemento fundamental dentro del discurso de Nieves pues es uno de los motores para reproducir las prácticas de la religión pero, sobre todo, para recibir beneficios de la deidad a la que la persona se encomienda:

La experiencia, y te vuelvo a repetir yo como muertera que soy, yo siento las cosas a veces con verte te digo “no, necesitas sacarte esto y esto y esto” “ah no sí” pues órale vámonos. Yo te puedo decir la receta más cara del mundo y la más barata pero que lo hagas con fe y una de las cosas bien importantes: que creas en ti; porque si no crees en ti no crees en nada. (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

La fe también se deposita en el que tiene el poder de realizar trabajos, en este caso el santero, de esta forma también la fe funciona como un medio de dominación por parte del jerarca dentro de la religión santera. La santería es una religión cara, en

palabras de Nieves, es una religión que demanda de tiempo y dinero y que difícilmente la gente puede tener acceso tan fácil a ésta. A diferencia de otros cultos religiosos que no requieren de grandes cantidades de dinero para llevarse a cabo como el catolicismo o las iglesias pentecostales. Nieves lo expresa de la siguiente forma haciendo alusión a la colonia el Ajusco:

(...) en la colonia de aquí (Ajusco) si de plano la Santería no se maneja, aquí ya están muy apegados a, aquí ya hay mucha religión está el de Pare de Sufrir, el de los Hermanitos Cayetanos o no sé cómo se llaman esos, aquí hay mucha religión (...) Ahora, ¿estás de acuerdo que en esta colonia con trabajos la gente tiene apenas para comer? Cómo va a comprar un libro de Santería, son caros, un folletito o en internet para ver qué es eso ¿no? No, no más decir si le dices santera “es de lo peor esa (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

En cultos que convocan una gran cantidad de personas, como, por ejemplo, los de la Iglesia Católica, es difícil observar la cuestión económica; pero la santería es un culto más personal que implica la búsqueda y manejo de dinero. Este aspecto es criticado con frecuencia en esta religión. El ser santero también requiere una serie de características. Un buen santero debe ser, desde la perspectiva de la Sra. Nieves, aquella persona que cree en los santos y en sí mismo, es quien tiene fe y ganas de hacer las cosas, así como también es la persona que lleva a cabo la religión “como va”, con el respeto y seriedad que representa el culto, pero sobre todo es quien está preparado y capacitado para asumir dicho rol social:

Yo siempre les digo, mira si vas a venir a consulta te quiero puntual y lo que vas a hacer hazlo con fe y con ganas, yo voy a cumplir con mi parte, tu cumple con la tuya sino no me quites el tiempo y me dicen ¿Por qué? Porque yo he estudiado mucho, me he preparado mucho como para que tú vengas y no creas en lo que yo te estoy haciendo y hagas tonterías (Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Este tipo de discurso en Nieves se ve reflejado con mayor fuerza en sus prácticas cotidianas en las cuales vive intensamente su religión. Tiene clareza que son cultos diferentes y a cada uno le da sentido por medio de sus experiencias, en ocasiones, las combina y las asocia, y así, justifica su manera de entender la fe. La concepción que tiene de su papel frente a Dios es la de haber sido elegida y se siente auxiliada por sus divinidades: “Porque yo siento que a pesar de todo soy una elegida de Dios y Dios está conmigo y a Dios y mi señora y mis santos y mis muertos me han sacado adelante”(Entrevista de la autora con la sra. Nieves, en El Ajusco, el día 10 de Octubre de 2010).

Reflexiones sobre el estudio de caso: el modelo de flexibilidad religiosa

La señora Nieves debido a su constante participación en eventos religiosos que tienen que ver principalmente con el culto a la Santa Muerte, la agrupamos dentro de la flexibilidad religiosa. La sra Nieves en su casa destina el mayor espacio posible para colocar a sus santos e iconos religiosos, entre las imágenes se encuentran algunos santos de la religión católica, los *orishas*, símbolos esotéricos, pero principalmente ese espacio está ocupado por la figura de la Santa Muerte. La devoción de la señora Nieves no sólo se refleja en la cantidad de imágenes religiosas que tiene en su vivienda sino también en el tiempo que les dedica a ellas. En su discurso, Nieves afirma sentirse cerca de sus santos y deidades, este acercamiento lo demuestra por el tiempo que dedica para rendirles sus ofrendas, las fiestas o, cuando, durante alguna crisis les pide ayuda. Según su testimonio siempre puede contar con cada una de las imágenes religiosas de las que es seguidora. Ella se define como “amiga” de sus santos, así como que ha sido “elegida” por Dios. De esa manera explica su proximidad a las divinidades, también deja ver una relación de confianza con ellos: mantiene diálogos con ellos lo que permite el manejo de sus santos en la forma que a ella le parezca más pertinente. La flexibilidad que revela para pasar de un campo religioso a otro deja entrever la mezcla o combinación de todas las prácticas religiosas. El espacio que ella destina para sus divinidades es un ejemplo de esto.

Referencias

- AGUIRRE, BELTRÁN Gonzalo. *La población negra de México: Estudio etnográfico*. México: Universidad Veracruzana, 1989.
- ARGYRIADIS, Kali. Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. En: *Desacatos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, enero-abril número 017, 2005.
- BOLÍVAR ARÓSTEGUI, Natalia. El legado africano en Cuba. En: *Revista de Sociología*, Universidad Autónoma de Barcelona: Servei de Publicacions, n° 52, 1997.
- DE LA PEÑA, Guillermo. El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México. En: *Revista Relaciones*, Vol. XXV, 2004.
- DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ, Cristina. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-Universidad de Quintana Roo-Conacyt, 2007.
- DE LA TORRE, Reneé. Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización. En: De la Peña Guillermo y Vázquez León Luis (coord.). *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*. México: FCE-INI-CONACULTA, 2002.
- DEL REY ROA, Annette. *El concepto de identidad. Su aplicación en la santería*. La Habana: CLACSO, junio/julio, 1998,
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl. Las religiones afrocubanas en México. En: Aurelio Alonso (Compilador). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*, Argentina: CLACSO, 2008.
- GONZÁLEZ VALDÉS, Teresa. La santería en Cuba y el proceso salud-enfermedad. En: *Revista Electrónica de Psicología*, 2006.
- INEGI, México. *Censo de Población y Vivienda*. 2010
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli. *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería*. [Tesis de Doctorado en Antropología Social], Zamora, COLMICH, 2007.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli. Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México. México: *Review of American Studies*, Stockholm, 2009.

LACHATEÑERÉ, Rómulo. *Manual de Santería*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 2007.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, 2002.

RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. *Papers*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona: Servei de Publicacions N° 52, 1997.

SALDÍVAR ARELLANO, Juan Manuel. Iború, Iboya, Ibochiché: Los rituales en la Santería, actos simbólicos y performance. En, *Revista Encrucijada Americana*. Año 3. N° 2 Primavera-Verano, 2010.

SALDÍVAR ARELLANO, Juan Manuel. “Para conocer Cuba: La santería como producción histórica, religiosa y cultural en el imaginario colectivo cubano”. España: Revista Etnógrafo, 2009.

SALDÍVAR ARELLANO, Juan Manuel. Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México. Costa Rica: Rev. Ciencias Sociales, 2009a

SUÁREZ, Hugo José. *El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco*, México DF: UNAM, 2010.

SUÁREZ, Hugo José. *El Ajusco, Creyentes Urbanos*. México: UNAM, 2011.

Cibergrafía

Consultada el 16 de abril del 2011:

http://www.orishasthebest.com/Secciones/Santeria/Santeria_Orishas.htm

<http://www.cubana-santeria-yoruba.com/collares-de-santeria-orishas>

<http://www.santeriacuba.com/>,

<http://www.conexioncubana.net/index.php?id=3312&sitd=331&sk=view&st=content> .

<http://www.reglasparasanteros.com/>

Consultada el 29 de agosto de 2011:

<http://www.cubana-santeria-yoruba.com/wp.../Palo-Monte-o-Mayombe.pdf>

Consultado el 3 de septiembre de 2011:

<http://ogbonifa.tripod.com/IYANIFA2.html>