



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO



FACULTAD DE HISTORIA

División Estudios de Posgrado
Maestría Institucional en Historia
Opción Historia Regional-continental

**El perro tiene cuatro patas y coge un solo camino:
formación de familias religiosas de la Regla de Ocha-Ifá
(Santería) y el Culto Palero en Morelia (2000-actualidad)**

TESIS

Sustentada por

Lic. Flaviana Alejandra Moreno Herrera

para obtener el grado de Maestra en Historia

Asesora de Tesis

Dra. Lorena Ojeda Dávila

Morelia, Mich., noviembre del 2022.



ÍNDICE

	Pág.
Introducción	6
Capítulo I: Consideraciones sobre el concepto de familia religiosa	34
I.1.- Nociones de linaje en la organización social y religiosa de los grupos socioculturales africanos	35
I.2.- La organización religiosa de la Ocha y el Culto palero en Cuba	42
I.2.1.- Las barracones	47
I.2.2.- Los palenques	50
I.2.3.- Los Cabildos y su transición a las Casa-templo	53
Capítulo II: Contexto social y espiritual-religioso de Morelia	62
II.1.- Laicidad y secularización: la apertura a las diversidades y pluralidades religiosas en Michoacán	63
II.2.- Dinámicas de integración de los núcleos de practicantes de la Regla de Ocha-Ifá y Culto Palero en la ciudad de Morelia	80
II.3.- Curación y cambio de vida: Ayalá, el constructor de cabezas	100
Capítulo III: Memoria y genealogía de familias religiosas de la Ocha-Ifá y el Culto Palero asentados en la ciudad de Morelia	113
III.1.- Memoria, performatividad y secreto: dinámicas para la transmisión litúrgica	114
III.1.1.- <i>Lugares de memoria</i> y el <i>Mambo</i> en el Culto Palero	115
III.1.2.- Conocer es “trabajar” la religión: transmisión en la Regla de Ocha	129
III.2.- Aproximación a genealogías de familias de Regla de Ocha	136
Conclusiones	140
Anexos	148
Glosario	157
Bibliografía	162
Fuentes	175

Resumen

Desde los años noventa se hizo notablemente visible la difusión internacional de las religiones cubanas de sustrato africano en Latinoamérica y algunos países europeos. Este fenómeno ha implicado el estudio de las diferentes formas en que se experimentan, complementan e hibridan con otras creencias espirituales. En México, un acercamiento a la difusión de la Regla de Ocha-Ifá y el culto palero, desde la disciplina histórica, pone en perspectiva integrar los estudios sobre el cambio religioso que opera en el país, atravesado por un gran mercado religioso y en referencia a los procesos de laicidad y secularización. Sin embargo, estas religiones poseen características que necesitan analizarse desde un nivel local y nuclear en lo que refiere a los grupos de practicantes que se congregan al interior de las familias religiosas, para entender que se trata de grupos que comparten sistemas de valores y creencias, así como mecanismos de transmisión y aprendizaje de sus sistemas litúrgicos, los cuales son clave para comprender aquellas complementariedades de praxis y relocalización de creencias fuera de Cuba y, en nuestro caso, las particularmente desarrolladas en la ciudad de Morelia, Michoacán.

Palabras clave: cambio religioso, afrocubano, laicidad, secularización, performatividad, relocalización, hibridación, espiritualidad.

Abstract

Since nineties, the international diffusion of the Cuban religions of African substrate in Latin America and some european countries has come remarkably visible. This phenomenon has implied the study of how they are experienced, complemented and hybridized with other spiritual beliefs. In Mexico, an approach to the diffusion of the Regla de Ocha-Ifá and the Palero Cult, from the historical discipline, puts into perspective the integration of studies on the religious change that operates in the country, crossed by a religious market and in reference to the laicism and secularization process. However, these religions have characteristics that need to be analyzed from a local and nuclear level in what refers to the

groups of practitioners that congregate within religious families, to understand that these are groups that share value and belief systems, as well as mechanisms of transmission and learning of their liturgical systems, which are key to understanding those complementarities of praxis and relocation of beliefs outside Cuba and, in our case, those particularly developed in the city of Morelia, Michoacán.

El refrán dice que “un solo palo no hace monte” y siento que los días no me alcanzan para terminar de agradecer que en esta vida me sienta tan acompañada y sostenida, a pesar de que muchos años atrás no me era tan evidente que tenía tal tesoro. Agradezco a mi madre y padre que han sido un soporte fundamental en mi vida y en todo lo que he emprendido. A mis hermanas y hermanos que son un ejemplo e inspiración para mí. Estoy agradecida con todos mis compañeros y profesores, doctoras y doctores del Programa Institucional de Maestría por la oportunidad y paciencia, aquí les confieso que durante sus cursos me fui recuperando de una imposibilidad que me tuvo por mucho tiempo alejada de los libros y la escritura por la dificultad que tenía para concentrarme, lo cual me hizo cautiva de una profunda tristeza. Esta tesis representa no sólo el cumplimiento de un requisito esperado por cumplir, también fue una entrañable e inolvidable oportunidad de vida que me permito celebrar con ustedes y todos los interlocutores que aportaron a este trabajo.

Agradezco a mi asesora Dra. Lorena Ojeda Dávila por sus sugerencias, guía, también por su comprensión y empatía en los momentos que la culminación de este trabajo parecía dificultarse. Del mismo modo, gracias a la Dra. María Teresa Cortés, por sus esclarecedores y siempre puntuales apuntes; al Dr. Jorge Martínez Ayala por sus comentarios, apoyo para cerrar con este proceso y por el valioso préstamo de material bibliográfico. Al Dr. Andrew Chesnut y Dr. Raúl Eduardo Gonzalez por el diálogo que compartieron conmigo e incentivar -sin saberlo- nuevas búsquedas e inquietudes. Así mismo, agradezco al CONACYT por el apoyo económico para la realización de mis estudios.

Sin duda, este trabajo no hubiera sido posible sin los testimonios, experiencias y reflexiones que sostuve con Abelardo Larduet, A. Saborit., la familia Pulido, Dangley, Enrique Estrada, Citlali Saavedra, Carlos, Angélica, Alfredo, Víctor Baez y Lucía. Abures, agradezco con todo mi corazón su accesibilidad y el que cada uno me dejara sus sugerencias, advertencias, críticas y análisis, mismos que me permitieron recorrer este camino. Todos los días gracias por compartir conmigo una parte importante de sus corazones.

INTRODUCCIÓN

La Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 fue la primera en no ser jurada en nombre de dios. Todas sus antecesoras, desde la Constitución de Apatzingán de 1814, habían dejado establecido al catolicismo todavía como religión única, sin tolerancia de ninguna otra. Sin embargo, fue hasta 1992 en que se hicieron las primeras reformas a la Carta Magna de 1917 en lo que a la libertad de culto habría de referirse. Dichas reformas estuvieron más dirigidas al reconocimiento de la personalidad jurídica de las iglesias y las diversidades cristianas. En los recovecos de un evidente largo proceso de construcción del Estado laico mexicano, y cuya laicidad todavía es hoy cuestionable, se ha generado -además- un visible fenómeno de *cambio religioso* en el país que, en el último censo del INEGI 2020, arrojó resultados considerables en lo que respecta al decrecimiento del catolicismo, la elevación de protestantes o cristianos evangélicos, los mexicanos que se adscriben a “otras religiones”, “creyentes sin religión” y los “sin religión”.

Visibilizar las minorías religiosas ha representado un reto metodológico porque los censos todavía revelan una obtención muy pequeña de muestras que no terminan de expresar la totalidad de dicha diversidad y sus cualidades¹. Además, las condiciones para ello dependen de contemplar la realidad de una nueva subjetividad contemporánea, por la que los individuos eligen activamente las creencias y prácticas mediante las cuales consideran relacionarse con lo trascendental o sagrado en una lógica desinstitucionalizada y altamente subjetiva.² Esto significa que un número significativo de personas se identifica simultáneamente con una o más religiones. Es en este limbo, sumado a un pluralismo religioso que cuestiona los valores de un Estado laico, en donde propongo un estudio histórico de las religiones cubanas de sustrato africano en México, pero desde el seguimiento de la formación de sus núcleos de práctica, mejor conocidos como *familias religiosas*.

¹ El Censo poblacional del 2010, Encuesta Nacional sobre la Discriminación (ENEADIS, 2020), Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México RIFREM 2016.

² Gutiérrez Zúñiga, Cristina; De la Torre, Renné, *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)*, Guadalajara, Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2020.

Las familias religiosas rigen -como estructura micropolítica- los mecanismos de transmisión del conocimiento litúrgico desde el mantenimiento de un linaje de ancestros religiosos, linaje al que se pertenece por iniciación. Dichos mecanismos de transmisión son preponderantemente orales y de carácter performativo. Estos mecanismos de transmisión de la Regla de Ocha y el culto Palero crean y conservan memoria para los que se reconocen en esta identidad religiosa y cultural no sólo en Cuba, donde tienen su origen dichas religiones, sino también en escenarios translocales internacionales como lo es México. El objetivo de este trabajo es analizar cómo estos mecanismos de transmisión se ven comprometidos en el contexto de asimilación de estas religiones en el país, tomando por caso la ciudad de Morelia, y cómo éste influye en la formación de las familias religiosas. Un contexto donde dichas religiones interactúan con otros cultos y experiencias espirituales locales, insertas en un amplio y mediatizado mercado religioso, y que, a la fecha, no han logrado conseguir su reconocimiento como asociación religiosa, según la Ley de Asociaciones religiosas y Culto Público (1992), siendo esta personalidad jurídica la única figura mediante la cual “*el Estado Mexicano garantiza a las diversas tradiciones religiosas aquellos derechos que la Constitución les reconoce*”.³

A las dificultades o poca claridad que puedan arrojar los datos estadísticos, hay que sumar que el origen o llegada de la *Santería* -como en general se le conoce comúnmente en México a la Regla de Ocha-Ifá- es difícilmente rastreable de manera global. Esto se debe al funcionamiento de su práctica que está más restringida a los espacios domésticos, las *Ilé Ocha*,⁴ y su régimen filial -no consanguíneo- que viene por iniciación padrino-ahijado bajo dispersión de diferentes *Ramales* y *familias religiosas*, y cuya genealogía está considerablemente ramificada. Reconozco que ello plantea un problema para el presente en el sentido que no puede justificarse una periodicidad de su presencia en México bajo un criterio de larga duración.

Para establecer una historicidad de la Ocha o el Culto Palero en México, considero una tarea aparte hurgar en los resquicios coloniales para tener un antecedente de “lo negro” o “lo africano” con lo cual emparentar el presente de la difusión de estas religiones con el

³ INEGI, 2011, p.2

⁴ En español se interpreta como Casa de santo, Casa de Ocha o casa-templo. Por su parte, en el culto palero, al núcleo o familia se le llama *munanso Congo*.

pasado. Este punto aparece como una constante a preguntar en muchos de los trabajos realizados en México sobre este tema. Ante esta dificultad, Juárez Huet ha seguido la clave que Aguirre Beltrán nos legara sobre estudiar las manifestaciones de la medicina indígena y el sentido de la curación para encontrar las huellas de un legado africano que, a su vez, Juárez Huet explica como el subsuelo cultural por el que los mexicanos han hecho de la Santería una opción religiosa.⁵ Sin negar que es una consideración importante, esta tarea sigue resultando un rompecabezas de supuestos que más que arrojar evidencias definitivas, comprobables o contundentes, continúan catalogando la inclinación a dichas prácticas religiosas bajo los conceptos de hechicería y fetichismo de los que supuestamente se pretende reivindicar por sus connotaciones estigmatizantes. Por otro lado, esto no termina por definir una continuidad histórica de dichas prácticas al momento de caracterizar a la población practicante en el país, puesto que la Ocha-Ifá y el Culto palero han tenido una recepción también sobresaliente en otros países de Latinoamérica y Europa como España, Italia, Alemania. El riesgo de explicar este fenómeno únicamente referidos al subsuelo cultural, es que se termine por homogeneizar e invisibilizar otras experiencias y procesos.

En este sentido, es una tarea también pendiente en este trabajo, pero urgente de espacio, plantear metodológicamente la pregunta sobre el legado religioso del africano desde periodo colonial novohispano hasta nuestros días tomando en cuenta las especificidades locales y regionales, los desplazamientos y posibilidades de integración comunitaria de los afrodescendientes durante la colonia, mismos que pudieron incentivar u originar prácticas y cosmovisiones específicas que no necesariamente nos lleve a la conclusión inmediata de que tales fueron subsumidas por mestizaje cultural. También tendríamos que ajustar la expectativa de búsqueda y hallazgo intentando no equiparar semejanzas con respecto a lo que conocemos de la praxis y forma de la Ocha-Ifá y el culto palero simplemente guiándonos por la presencia del aspecto racial. No se puede omitir que estas religiones fueron particularmente desarrolladas en Cuba debido a condiciones político-socioeconómicas específicas, con un peso igual y un poco más determinante que la incidencia del fenotipo.⁶

⁵ Juárez Huet, Nahayeilli B., *Dos narizones no se pueden besar. Trayectorias, usos y prácticas de la tradición - Orisha en Yucatán*, Mérida, UNAM-CIESAS, 2019.

⁶ Estas sugerencias metodológicas han sido referidas ya en los estudios afromexicanistas de Aguirre Beltrán, Ben Vinson, Bobby Vaughn, así como en los afroamericanistas de Sidney Mintz y Richard Price.

También, se deben tener en mira los periodos e intensidades del tráfico esclavista transatlántico y ello incluye observar la diversidad de los grupos socioculturales de origen africano que fueron comercializados en diversas etapas de este. Hay un entendido, basado en los registros de esclavos, en que las personas de origen africano que ingresaron a Nueva España eran en su principio provenientes del área cultural sudanesa y que tenía ya una notable influencia islámica, entre estos, también estuvieron individuos de origen *Congo*. El primer cargamento de estos esclavos provenía de Sevilla, en razón del comercio que los portugueses habían establecido con el Reino del Kongo desde finales del siglo XV y por el cual se proveía de esclavos a ciudades de la península ibérica.⁷ Estos “negros ladinos”, es decir, que habían pasado por adoctrinamiento cristiano, fueron muy diferentes a los que ingresaron en las etapas venideras para cubrir otras necesidades de las colonias españolas.⁸ Cuando se habla de Regla de Ocha e Ifá, se refiere a dos “tierras religiosas” de sustrato primordialmente Yórubà, un grupo diversificado que se esclavizó con mayor intensidad hacia la segunda mitad del siglo XIX, en pleno boom azucarero, y en un periodo durante el cual, Cuba se alzó como la joya económica de España, luego de la independencia de Haití. Para ese periodo, México había superado el conflicto bélico de independencia y hacia 1829, por decreto de Vicente Guerrero quedaba abolida su esclavitud, aunque ésta ya había sido declarada desde 1810.

Otro aspecto por contemplar es la función de las cofradías y cabildos que, en el caso cubano, además de la organización social y religiosa de los negros libres de diferente origen étnico, fungieron como espacios de *concilio*,⁹ razón por la que la Ocha logró ordenarse como tal. Pero todavía más importante aún, es que la sistematización de su cuerpo litúrgico fue impulsada por individuos específicos que, al día de hoy, son cabezas religiosas a las que se les rinde pleitesía y son referentes históricos al interior de algunos núcleos de practicantes.¹⁰ Para entender esto, es requisito reconocer que estas religiones tienen reglamentaciones litúrgicas específicas que, si bien pueden tener variables y complementaciones, funcionan a

⁷ Ver Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España. Formación Colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, FCE, 1944. Para el caso de los esclavos traídos a Michoacán ver, Martínez Ayala, Jorge Amós, *Ese negro ni necesita máscara, danzas de negritos en cuatro pueblos de Michoacán: historia, tradición y corporalidad*, Morelia, Facultad de Historia (UMSNH), 2011.

⁸ Ngou-Mve, Nicolas, *El África bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, CSIC, 1994.

⁹ Actualmente siguen llamándose concilios, las reuniones de religiosos de babalawos y santeros en donde se discuten reglamentaciones y censores referentes a la praxis religiosa.

¹⁰ Sobre estas personalidades hago alusión en el capítulo III.

través de *tratados* que se legan generacionalmente, y estos alimentan el corpus oracular que, a su vez, es la base de la liturgia. El oráculo de *Ifá* es un sistema oral y literario que, a pesar de su despliegue durante la diáspora forzosa, se considera un vestigio casi inalterado con respecto a su antecedente nigeriano. De él se desprende el oráculo del *Dilogún* como un sistema prácticamente creado en Cuba y únicamente leído por santeros. A partir de este oráculo, la liturgia se ordena desde *patakís* (fábulas),¹¹ experiencias conciliadas y resueltas mediante tratados que establecen una relación con lo mineral, vegetal, animal, lo visible y lo invisible, la vida y la muerte. Y aunque la diversidad de praxis arroje casos de estudio diversos, lo cierto es que no son religiones tan flexibles como parecen.

Aún expuesto lo anterior, no implica que no se tengan otros puntos de partida. Nahayeilli Juárez Huet ha propuesto un esquema para explicar los fenómenos que propiciaron la práctica de estas religiones en México y su gradual dinamismo. Distingue tres etapas de un *proceso de transnacionalización de la Santería en México*.¹² La primera etapa refiere a considerar que el imaginario simbólico de la *Santería* ya circulaba en México en la estilización y exotización de sus manifestaciones desde finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX.¹³ Posteriormente, la circulación de estas religiones en el país pasará de su espectacularidad a convertirse en una alternativa religiosa.

De las redes artísticas e intelectuales entre México y Cuba, Kaly Argyriadys y Juárez Huet identifican una segunda etapa de transnacionalización que deriva tras el triunfo de la revolución cubana en 1959, con las olas migratorias que posibilitaron su difusión como religión fuera de Cuba. Con base en sus resultados etnográficos, señalan que las primeras iniciaciones religiosas para mexicanos fueron realizadas por cubanos provenientes de Miami y en menor medida también de Los Ángeles, a mediados de la década de los setenta; hasta ese periodo la práctica de estos cultos se mantenía oculta. En la década de los ochenta, por otra parte, aumentó considerablemente el número de practicantes y personas que acudían a

¹¹ Se interpreta como *camino o historia*.

¹² Juárez Huet, Nahayeilli, "Los procesos de relocalización de la Santería en México: algunos ejemplos etnográficos", *Debates do NER*, Porto Alegre, año 14, n. 23 (2013) p. 167-199.

¹³ Juárez Huet, "Los procesos de relocalización...", pp. 167-199.

consultar a los santeros y se diversificaron los estratos sociales de los adeptos (hasta ese entonces eran mayoritariamente sectores medios y altos).¹⁴

Para Juárez Huet, el hito que cierra esta etapa de la “Santería en México”, es su exhibición pública como culto en 1989 al ser vinculada ambiguamente con el crimen organizado en el mediático caso de los “narcosatánicos”, suscitado en el Rancho de Santa Elena en Tamaulipas, y donde fueron detenidos supuestos santeros que se dijo, realizaron sacrificios humanos.¹⁵ La tercera etapa que comenzó y se ha desarrollado a lo largo de los noventa y hasta la actualidad, está caracterizada por la circulación religiosa en estratos socioeconómicos más diversificados y donde se desenvuelve la “complementariedad de praxis” con otras espiritualidades o sistemas de creencias.¹⁶ Aunque comparto este esquema de periodización que sirve de contexto general, pienso que esta historia requiere explicarse desde un nivel local y del presente hacia el pasado, desde la experiencia de los practicantes y siguiendo las genealogías de iniciación de las familias religiosas en una dirección retrospectiva.

Es por lo anterior que el estudio propuesto se hizo a partir de entrevistas, realizando un análisis de la experiencia de los iniciados (sacerdotes) y creyentes (iniciados y no iniciados) mexicanos como cubanos asentados desde el año 2000 en la ciudad de Morelia, Mich. A pesar de su gran movilidad, estas religiones mantienen rasgos estructurales definidos que las siguen emparentando con los sistemas tradicionales africanos en los que tienen sus orígenes (Bantú-Yórubà) y que, según mi hipótesis, se debe a la estructura del *linaje religioso* que administra sus parámetros de transmisión primordialmente orales, apoyados hasta un nivel de aceptación tolerante, de material bibliográfico y audiovisual que circula restringidamente mano a mano o por internet. Esta misma noción de linaje, rige las continuidades y discontinuidades que recientemente se atribuyen a la traslocalización de

¹⁴ Argyriais, Kali y Nahayeilli Juárez Huet, “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, Kali Argyriadis et al. (coords.), *Raíces en movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, CIESAS, El Colegio de Jalisco, CEMCA, ITESO, 2008, pp. 281-308.

¹⁵ Juárez Huet hace un análisis profundo de este caso y su impacto en los creyentes. La difusión de la santería posterior a este evento, aunque fue estigmatizante, hizo pública la práctica de estas religiones en México, abriendo un mercado contradictorio de consumo de estas. Ver, Juárez Huet, *Un pedacito de dios...*

¹⁶ Ver De la Torre, Renné, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Juárez Huet, Nahayeilli (coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, México, CIESAS, COLEGIO DE JALISCO, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2013.

símbolos promovido por un mercado religioso. Aunque no se niega este aspecto en el caso de algunos practicantes, no puede dejarse de lado la importancia que tiene la conservación y administración del linaje en la operación de dichos cambios y complementariedades.

El objetivo general de esta investigación es mostrar los aspectos que han intervenido en el proceso de formativo de las familias religiosas de la Regla de Ocha-Ifá y el Culto palero en la ciudad de Morelia, Mich. Para ello, se analizará el contexto social, espiritual-religioso preexistente en la localidad en donde han comenzado a insertarse la práctica de estas religiones. El trabajo de campo, consistente en la realización de entrevistas y observación participativa, presenta información y testimonios sobre cómo se ven implicados y comprometidos los mecanismos de transmisión litúrgica que son orales y performativos regidos por la estructura jerárquica de la familia religiosa, así como cuáles son las estrategias y negociaciones con la legitimidad del legado tradicional y litúrgico y su identidad cultural y religiosa en el contexto mexicano y específicamente moreliano.

El terreno de investigación y conocimiento que se ha desarrollado sobre las religiones cubanas de sustrato africano es vasto por las implicaciones que tiene con respecto a su legitimación y dimensión discursiva de los preceptos identitarios de la nación cubana. Si dicho trayecto se toma en cuenta desde la publicación en 1906 de la primera parte del *Hampa Afrocubana, Los negros brujos* de Fernando Ortiz, se trata de cien años de investigación científica que, por el momento, no reproduciré aquí. Pero sí puede referirse que -tras la independencia cubana de 1898 y su proclamación como República en 1902- el trabajo de Fernando Ortiz¹⁷ representó la apertura hacia el estudio de la vida de “los negros de las Antillas” como medio para entender revalorar el variado mestizaje cultural al interior de eso

¹⁷ En México se publicó parte de la vasta obra de Fernando Ortiz, *El huracán, su mitología y sus símbolos* editado el Fondo de Cultura Económica en 1947; *La tragedia de los ñañigos* en *Cuadernos Americanos*, editado por Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe en 1950; *La Secta Conga de los “Matiabos”* en el sobretiro del Libro *Jubilar* de Alfonso Reyes, editado por la UNAM en 1956 (ver, Dulzaides, Domínguez, Graupera, *Bibliografía cubana*). La estrecha relación epistolar entre Alfonso Reyes y Fernando Ortiz, fue el puente que permitió la publicación mutua en las revistas y proyectos editoriales que cada uno presidía en sus respectivos países. Es por esas cartas que puede saberse de la fraternidad recíproca e interés que por más de cuarenta años Alfonso Reyes tuvo por los estudios afrocubanos y afroantillanos de Ortiz. Ver, Rojas, “Los amigos cubanos...”, pp. 1-17.

que él llamó *cubanidad*.¹⁸ Otros pioneros como Lydia Cabrera,¹⁹ Rómulo Lachatañeré,²⁰ Argeliers León, Miguel Barnet, Joel James y una larga lista de investigadores, se enfocaron a promover y consolidar ese proyecto de identidad cubana desde el rescate de su “folklore”.

Galván Tudela destaca la producción bibliográfica de los últimos veinte años debido a que corresponde al periodo durante el que la diáspora religiosa, especialmente la de la Regla de Ocha-Ifá, se ha hecho más visible fuera de la isla. El desplazamiento internacional de las religiones cubanas de sustrato africano ha suscitado el interés antropológico extranjero desde hace varios años, y siempre en una remisión a Cuba y África como sus cunas.²¹ Ricardo Solís plantea una agrupación de los enfoques principales, obras y autores que se han desarrollado sobre estas religiones y menciona algunos de los más representativos:²²

- 1) Enfoques que refieren a la complejidad filosófica y cultural de la cosmovisión de la Ocha expresada en la reconstrucción de las prácticas rituales. *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores* de Joel James Figarola;²³ Heriberto Feraudy con *De la Africanía en Cuba al Ifaísmo; Los orichas en África, una aproximación a nuestra identidad* de Adrian de Souza. También el libro *El Ashé está en Cuba* de Mirta Fernández y Valentina Porras. Pablo Aguilera Patton con *Religión y arte Yoruba; Rodar el Coco, proceso de cambio en la santería* de Lázara Menéndez, y el artículo de Miguel Barnet, *La cultura que generó el mundo del azúcar*. Dentro de este rubro, se colocan también los trabajos lingüísticos de Teodoro Díaz Fabelo, *Guiné Gongori, lengua de Santeros*; de Lydia Cabrera, *Anagó: vocabulario lucumí, y Oralidad y africanía de Cuba* de Mirta Fernández.

¹⁸ Castellanos, Jorge, *Pioneros de la etnografía cubana. Fernando Ortíz, Lydia Cabrera, Romulo Lachatañeré*, Miami, Ediciones Universal, 2003.

¹⁹ Otras obras de Lydia Cabrera son *Cuentos negros de Cuba* (1936); *Anagó, vocabulario lucumí* (1957); *La Sociedad Secreta Abakuá, narrada por viejos adeptos* (1959); *Yemayá y Ochún* (1974); *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje* (1986).

²⁰ Obras de Rómulo Lachatañeré: *¡Oh, mío Yemayá!* (1938); *Manual de santería; el sistema de cultos lucumí* (1942).

²¹ Galván Tudela, José Alberto “Hacia una historia de la Antropología sociocultural en Cuba”, *Revista Batey*, vol. 11, n. 2 (2018), pp. 4-33.

²² Ver Ricardo J. Solís Herrera, *Lo Afro y la Nación Cubana en la vida histórica de la Ocha (1825-1944)*, Tesis, Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, 2014.

- 2) En otro rubro están los estudios históricos y antropológicos que abordan la configuración de la Ocha a partir de la tradición oral, formaciones de las genealogías religiosas y las relaciones de poder y género al interior de la religión. Entraría nuevamente el libro de Lázara Menéndez, el de Miguel Willie Ramos, *The empire beat son: Oyo, Bata drums and hegemony in nineteenth-century Cuba*; Tomás Fernández Robaina, *Hablen Paleros y Santeros*, y David Brown, *Santería Enthroned. Art, ritual and innovation in an Afrocuban religion*.
- 3) El tercero abarca los enfoques relacionados con los procesos de acriollamiento de los diversos sustratos culturales que integran al pueblo cubano y su participación en la construcción histórica de la Ocha. Aquí Solís agrega dos obras biográficas, la de Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* y *Reyita* de Daisy Rubiera Castillo.
- 4) El cuarto rubro lo ocuparían los enfoques socio-antropológicos que estudian los desplazamientos de la santería en el mundo, impulsados en México por CIESAS y proyectos internacionales como *Afrodese* e *Idymov*. Todos ellos vinculados al *Institut de Recherche pour le Développement de Francia*, quienes destacan Kali Arygiriadis, Stephany Capone, y en México Renné de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilli Juárez Huet. Estas autoras son referentes obligados en este trabajo, por su dedicación en el estudio sobre el *cambio religioso* en México.

Sin embargo, es fundamental para este trabajo preguntarse sobre los debates, problemáticas y discursos particulares que se suscitan en los contextos sociopolíticos de los países y localidades en los que estas religiones circulan conformando sus propios horizontes. En el caso de México, un punto que no debe desestimarse ni tomarse a la ligera, es la producción de trabajos de grado en las últimas dos décadas y media producidos en universidades y centros de estudio especializados mexicanos.²⁴ Estos trabajos permiten

²⁴ Ver, Moreno Herrera, Flaviana; Ojeda Dávila, Lorena, "Santería y Universidad. Investigación y divulgación sobre religiones cubanas de sustrato africano en las universidades mexicanas (1994-2020)", Gutiérrez López, Miguel A.; Bautista García, Cecilia, *Aportes para la discusión de las instituciones, procesos y actores en la Historia en los siglos XIX al XXI*, Morelia, Silla Vacía-UMSNH, 2021, pp. 239-282. Enumeramos tesis de licenciatura, maestría y doctorado generados en la Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (UNAM), el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), el Colegio de Michoacán (COLMICH), el Colegio de México (COLMEX), la Universidad Veracruzana (UV), la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Atzacapotzalco

definir una primera generación de investigaciones emparentadas con la creciente circulación de estas religiones, pero también con un proceso de apertura al reconocimiento de la diversidad religiosa en México, que postula otra discusión -más que nada nominal- sobre si es apropiado considerar estos cultos como “religiones” o no.

Este debate no sólo es inherente a la práctica, sino también a las metodologías de los estudios y censos que se han realizado al respecto y donde la denominación de “brujería” sigue siendo un común -no siempre- en su configuración como objeto de estudio y una contradicción en su legitimación como religión. Es de notar que la mayoría de la producción de estos trabajos corresponde al centro del país, zona notable porque ahí hay mayor visibilización de práctica. Por otro lado, estos trabajos también dan cuenta de la experiencia de contacto que los autores, creyentes o no, tienen con las religiones de sustrato africano. Sus diversos enfoques reflejan los alcances y la predominancia en diferentes grupos sociales, incluyendo a los que pertenecen los autores. Entre dichos trabajos es destacable los campos disciplinarios que los articulan (antropología, etnomusicología, sociología y literatura, principalmente) y sus enfoques de análisis. Con respecto a dichos trabajos, es posible distinguir tópicos recurrentes:

A) La “Santería” en sus representaciones artísticas, literarias y musicales

Tesis realizadas desde las disciplinas de artes visuales, literatura, etnomusicología, así como desde las ciencias políticas y ciencias de la comunicación. La lista es encabezada por los trabajos de un estudiante y artista colombiano (Javier Mojica Madera)²⁵ y dos cubanas (Ileana Diéguez²⁶ y Maybel Piñón²⁷). Más allá del dato biográfico, es relevante que estos precedan temporalmente los realizados por mexicanos, pues el abordaje del tema está situado

(UAM), la Universidad Autónoma de Ciudad de México (UACM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG).

²⁵ Mojica Madera, Javier, “Rituales y Santería en el arte latinoamericano”, Cd. de México, UNAM, Maestría en Artes Visuales de la Academia de San Carlos, 1997.

²⁶ Diéguez Caballero, Ileana, “Las construcciones metafóricas en Yemayá y Ochún, La Santería cubana en las teorías literarias”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Literatura Comparada de la Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

²⁷ Piñón Lara, Maybel Felipa, “Danzas afrocubanas: lectura y análisis de significados”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, 2001.

en el conocimiento y experiencia previa de los autores con la Regla de Ocha, su simbolismo e imaginario en el mundo del arte, la música y la literatura.

Las tesis de David Jonás Lund²⁸ y Daymí Alegría,²⁹ sobre los orígenes de la rumba y la música en el cine, respectivamente, también el de Carla Carpio³⁰ sobre la danza ritual de los Orishas y su resignificación en comunidades transnacionales. Los trabajos más recientes de esta clasificación, las tesis de Pamela Vallejo³¹ y Rocío Basurto³² producidas en 2018, consisten en acercamientos o apropiaciones artísticas de las *firmas paleras*³³ y la música ritual de la Regla de Ochá, respectivamente. Todos los trabajos abordan las referencias históricas de sistematización de las religiones populares cubanas y realizaron trabajos de campo donde fue decisiva su observación participativa.

b) Las religiones cubanas de sustrato africano en sus orígenes étnicos e históricos

Esta clasificación también es precedida temporalmente por estudiantes extranjeros. Eduardo Luis Espinosa Rodríguez,³⁴ cubano; José Alberto Cabán,³⁵ puertorriqueño; Nara Muniz Improta,³⁶ brasileña; Vladimir Mompeller,³⁷ también cubano. Nuevamente el dato

²⁸ Lund Rodríguez, David Jonás, "La Rumba cubana en sus orígenes 1850-1955. Mestizajes y resistencia cultural afro cubana", Cd. De México, UNAM-CIAL, Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, 2011.

²⁹ Alegría Alujas Daymí, "La música cubana en el cine mexicano y la construcción en un mundo "real-imaginario" (1940-1952)", Cd. De México, UNAM, Maestría en Etnomusicología, 2012.

³⁰ Carpio Pacheco, Carla V., "Cuando el cuerpo se vuelve plegaria. Aproximaciones al estudio de la danza afro cubana en la Ciudad de México", Cd. De México, UNAM, Maestría en Estudios Sociopolíticos, 2014.

³¹ Vallejo Palma, Pamela Tatiana, "El papel del símbolo en religiones de sustrato africano: Palo monte y sus variantes. Apropiación y reinterpretación desde la experiencia personal", Cd. De México, UNAM, Maestría en Artes Visuales de la Facultad de Artes y Diseño, 2018.

³² Basurto Robledo, Rocío, "Rituales sonoros de la Santería en la Ciudad de México: una mirada desde el performance", Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Etnomusicología, 2018.

³³ Trazos de gis o carbón que el Palero o Tata utiliza para identificar o establecer una comunicación con las entidades asociadas a la *Nganga*. Su significado es secreto y reservado. Se construye un "libro de firmas" el cual se hereda celosa y selectivamente a los miembros de la familia o *munanso congo*, y no siempre ni necesariamente.

³⁴ Espinosa Rodríguez, Eduardo Luis, "Identidad cultural, dominación y violencia entre los afro cubanos, Cd. De México, UAM-I, Maestría en Ciencias Antropológicas, 1994.

³⁵ Cabán Torres, José Alberto, "Hacia una perspectiva histórica de la concepción de los Reyes-dioses entre los Yoruba y su relación con la legitimidad política en la historia pre-colonial de dicho grupo étnico", Cd. De México, COLMEX, Maestría en el Centro de Estudios de Asia y África, 2002.

³⁶ Muniz Improta, Nara, "Entre Samuel Johnson y Añla Ogun: el debate sobre la construcción de la identidad yoruba", Cd. De México, COLMEX, Maestría en Estudios de Asia y África, 2011.

³⁷ Mompeller Prado, Vladimir, "El ritual de iniciación omó-orisha: un proceso articulador y vinculante de las relaciones de poder y el parentesco ritual entre los miembros de la comunidad yoruba del reparto Alamar, Municipio Habana del Este, Ciudad de La Habana, Cuba", Cd. De México, ENAH, Licenciatura en Antropología Social, 2011.

biográfico permite entender la tendencia de estos estudios. Espinosa repasa históricamente la construcción de la identidad cultural de los afrocubanos agrupados en las religiones afrocubanas, identidad producida desde las relaciones de violencia y dominación que, a su vez, han permitido a los *actores afro* desarrollar mecanismos para conducirse y pervivir durante los procesos cambiantes de Cuba. Espinosa hace este recorrido para demostrar que esta identidad “rizomorfa”, a pesar de su exótización y folklorismo, todavía debe resistir al racismo y ateísmo de la sociedad cubana, especialmente durante el período de la reforma socialista derivada de la caída del bloque soviético que conllevó el recorte del subsidio ruso para Cuba y la entrada a un periodo de crisis durante el llamado Periodo Especial (1991-1994).

Es importante señalar que la tesis fue escrita durante este periodo y estando Rodríguez en exilio en México, años más tarde profundizaría el mismo trabajo en un programa de doctorado. Cabán Torres realizó sus dos investigaciones desde una perspectiva histórica y remitiéndose al origen étnico de la Ocha, centrándose en el proceso de ancestralización y deificación de las deidades yorubas, y cómo esto contribuyó a la legitimación de los reyes y el poderío del grupo yoruba durante el siglo XVIII hasta nuestros días, quienes están asentados en diferentes zonas en lo que hoy son las actuales Nigeria y República de Benín.

Por su parte, Muniz, revisa la construcción de la identidad yoruba en los debates historiográficos suscitados por la obra del nigeriano Samuel Johnson, quien escribiera la historia del origen de los yòrubás hasta el comienzo del protectorado británico en Nigeria en la segunda mitad del siglo XIX. La tesis de Mompeller es una investigación antropológica sobre el ritual de iniciación o coronación y cómo se establecen los lazos de parentesco religioso y de poder en una comunidad yòrubá de La Habana, Cuba. Por lo que se entiende en la descripción, dicha comunidad es cercana al autor.

Los trabajos de Leslie Colín Estrada³⁸ y Ricardo Solís,³⁹ ambos mexicanos, también son trabajos con una perspectiva histórica. Colín sobre el origen de la Santería,

³⁸ Colín Estrada, Leslie Alejandra, “Cultos africanos en Cuba: Santería”, Cd. De México, UNAM-CIALC, Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, 2013.

³⁹ Solís Herrera, Ricardo Javier, “Lo Afro y la nación cubana en la vida histórica de la Ocha (Santería), 1825-1944”, Cd. De México, UNAM-CIALC, Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, 2014.

específicamente, y Solís lo dedica a reconstruir el proceso histórico de la Ocha, haciendo énfasis en las continuidades y discontinuidades respecto a África y los procesos nacionales de Cuba. Desde un antecedente mítico, el exilio y maldición de Changó, Solís construye un perfil histórico de la Ocha que vincula con sus herederos y otros pueblos oprimidos en América, proponiendo de esta manera un modelo dialéctico de la Ocha como expresión de resistencia y lucha histórica de una “Afroamérica”.

c) La santería en la particularidad de su práctica y difusión en México

Este bloque incluye trabajos relativamente más recientes escritos por estudiantes mexicanos. Precede la tesis de Juárez Huet quien a la fecha continúa su investigación desde el CIESAS-Peninsular y cuyo trabajo está referido como antecedente conceptual y teórico en varias de las tesis que comparten este rubro, mismas que estudian específicamente la “Santería” en su difusión y práctica en la Ciudad de México y el Estado de México. Destaca que son investigaciones hechas desde programas de antropología y sociología, pero también de turismo y geografía. Los trabajos analizan el complejo de la confluencia de los elementos que particularizan actualmente la práctica de estas religiones en el centro y sureste del país, desde los conceptos de *transnacionalización* y la *relocalización* que explican su movilidad, proliferación, coexistencia y complementariedad con otras creencias neo-esotéricas en una dimensión atravesada por la mercantilización que transversaliza el campo religioso. Aún así, los trabajos que comparten este grupo son los que a propósito del contraste de fuente oral son las que más me interesan.

Otro grupo de tesis hacen alusiones nominales muy superficiales para referirlas a sus objetos de estudio, no interiorizan en las características de las religiones cubanas de sustrato africano. Se distinguen tres grupos de este tipo de trabajos: a) Alusión con respecto a la construcción simbólica del culto de la Santa Muerte; b) Alusión con respecto al cambio religioso en estratos socioeconómicos marginados en conflicto social y de género; c) Alusión de lo “afrocubano” como parte del imaginario cultural del sureste mexicano.⁴⁰

⁴⁰ Puede verse el listado completo de estos trabajos en Moreno Herrera; Ojeda Dávila, “Santería y Universidad...”, p. 239-282.

Actualmente, los conceptos de *traslocalización*, *transnacionalización* son los que entienden el fenómeno religioso desde procesos globales. En México, son también los más utilizados para estudiar el cambio de subjetividad religiosa, como lo hacen Renné de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Kaly Argyriadis y Juárez Huet quien específicamente se ha dedicado a estudiar la santería en la Ciudad de México y Yucatán. Este enfoque conceptual explica las religiones como “matrices de sentido” que están en constante movilidad e interactúan entre sí, y debido a la preexistencia de un sustrato cultural común entre ellas, es que se entiende el fenómeno de la transnacionalización religiosa y la complementación de creencias de diferente índole y origen en una misma persona. El sincretismo en los modelos del flujo global de la traslocalización religiosa, maneja la idea de que este es un mecanismo de preservación de identidades. Sugiere que hay resistencia de elementos originarios de los sistemas en contacto, aunque desde una subjetividad selectiva que elige con cuáles de estos elementos convivir.

El concepto de *hibridación* acuñado por Nestor García Canclini, es aplicable en estudios de caso específicos. La hibridación se entiende como la posibilidad que tiene una persona de registrar un espectro amplio de identidades, experiencias y estilos de vida que cohabitan, y que pudieron ser elegidos voluntariamente o no. Este fenómeno asociado con una cada vez más fuerte disolución de las fronteras. Fronteras no sólo nacionales, sino también culturales, étnicas, ideológicas y simbólicas.⁴¹ El cuestionamiento que hago hacia la aplicación de estos conceptos, en el caso particular de esta tesis, es qué tanto permiten describir la experiencia histórica de estas religiones y más particularmente fuera de Cuba. Sin que diga que son rechazados, el análisis estructural que permiten los conceptos de traslocalización, transnacionalización e hibridación si bien explican procesos de resistencia social y cultural en los individuos, no explican, por otra, los procesos internos de memoria de estas religiones. No abarcan, en el caso de la Regla de Ocha y Culto palero, los

⁴¹ García Canclini, Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Random House Mondadori, 2009.

mecanismos orales y performativos de la transmisión litúrgica que siguen vivos y vigentes y son por los que dichas religiones expresan su historicidad.

A partir de 1987 el Estado Mexicano empezó a apoyar investigaciones que mostraron la movilidad de los grupos cristianos no católicos, siendo las encargadas de estos el Consejo Nacional de Población (CONAFE), el Colegio de la Frontera Norte y el Centro de Investigación y Estudios en Ciencias Sociales (CIESAS). Como observa Armando García Chang, desde los años noventa, estos estudios no sólo abrieron el ámbito de observación a grupos y asociaciones pentecostales y paracristianas, como fue el propósito en un inicio, sino también al de una creciente pluralidad religiosa que evidencia un proceso de cambio cultural en las comunidades y las subjetividades asociado a diferentes problemáticas sociales.⁴² Estas aportaciones van de la mano con ajustes censales que gradualmente, y posterior al Censo del 2010, han permitido mejorar la visibilidad del fenómeno.

Sin embargo, tal apertura censal no puede considerarse una total secularización en el reconocimiento de otras religiones como las de sustrato africano. A la fecha, ninguna de estas ha podido registrarse como culto ante la Dirección General de Asuntos Religiosos por los estigmas hacia el sacrificio de animales y los requisitos burocráticos que exigen a una forma religiosa que no depende ni se organiza desde una estructura inmobiliaria tipo iglesia, como es el caso de las religiones cristianas. El análisis de la Encreer 2016, aunque es de unos alcances valiosos por el abordaje regional y de una acuciosidad reflexiva al aplicar las metodologías que permitan comprender los cambios y recomposiciones identitarios del espectro de los creyentes no católicos, su estudio se acota a sólo cuatro grupos religiosos representativos de la diversidad religiosa: Católicos, Protestantes y evangélicos, Bíblicos diferentes a los evangélicos y los Sin Religión.⁴³

Es decir que, para fines del presente, reencaminar los esfuerzos a las metodologías cualitativas es necesario para entender la movilidad, interacción y relaciones con lo

⁴² García Chang, Armando, "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión", *Revista Vectores de Investigación*, vol 5, n. 5 (2007), pp. 127-141.

⁴³ A la fecha de escritura de este trabajo (Enero 2022), se han publicado oficialmente los primeros dos tomos de este proyecto: Reconfiguración de las identidades religiosas, Análisis de la Encuesta Nacional sobre Creencias y practicas religiosas Encreer 2016, Tomo I "Creencias, valores y practicas religiosas", coordinado por Reneé de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. El Tomo II, subtítulo "Diversidad religiosa", fue coordinado por Gutiérrez Zúñiga.

trascendental que tienen los practicantes de las religiones cubanas de sustrato africano en México. Es por ello necesario atender el proceso formativo de las familias religiosas como núcleos de práctica, para comprender el curso histórico que las ha restringido a los domicilios privados para constituir su propia memoria, así como pensar críticamente el camino de su legitimación, sus ventajas y desventajas para esta particular forma religiosa, cuya sólo presencia no deja de cuestionar el respeto y protección a la libertad de culto que ostenta el Estado laico mexicano.

¿Pero cómo es que se hace una historia de las religiones cubanas de sustrato africano en espacios translocales, es decir, fuera de Cuba en tanto su lugar de origen? Segundo, ¿cómo es posible una historia de estas religiones enmarcando un periodo tan corto en una localidad, como Morelia, donde su circulación no está consolidada? Con respecto a la primera pregunta, propongo tres claves para una historia de estas religiones en contextos translocales, y que son la base para esta investigación en una articulación conjunta.

Primero, el seguimiento de las *Genealogías* de los linajes religiosos, para plantear concretamente una línea de orígenes, llegada y ramificación de las familias y linajes. En segundo lugar, *Mecanismos orales y performativos de transmisión litúrgica* que refieren a los contenidos de memoria de la experiencia de los antepasados religiosos, expresados en los *tratados congos, mambos y suyeres (cantos), patakies, danzas*, que alcanzan una relación de objeto-cuerpo en la cotidianidad de los practicantes. En tercer lugar y en constante comunicación con esta esfera, están los *Estudios clásicos y contemporáneos para contraste de testimonios y fuentes* que permiten observar las variabilidades, contextos de práctica diferentes y, en el caso de México, los fenómenos asociados al *cambio religioso*.

Con respecto a la segunda pregunta, argumento que no es inconveniente estudiar la movilidad de estas religiones en una etapa formativa de difusión de su práctica, como es el caso de Morelia.⁴⁴ Ello lo fundamento recurriendo al criterio que el investigador Abelardo

⁴⁴ Un antecedente de una investigación sobre estas prácticas a nivel local es el de Juárez Huet en Yucatán, donde operan relocalizaciones particulares vinculadas con la medicina y prácticas curativas mayas. Las conclusiones también señalan que la concentración de practicantes está la Ciudad de México. Ver, Juárez Huet, Nahayeilli B., *Dos narizones no se pueden besar. Trayectorias, usos y prácticas de la tradición -Orisha en Yucatán*, Mérida, UNAM-CIESAS, 2019.

Larduet utilizó para realizar una historia de la Santería en Santiago de Cuba.⁴⁵ Dicho criterio es que no puede considerarse un espacio de circulación de la santería hasta que no exista en dicha localidad todos los elementos sacerdotales y materiales que permitan el desarrollo pleno de su práctica. Es decir, cuando esta localidad tiene cierta autonomía en recursos para ello. El que pueda realizarse una iniciación o *coronación de santo* (Kari-Ocha)⁴⁶ y haya una fundamentación de tambor⁴⁷ en ese lugar, son índices para hablar de que es un espacio de circulación de Santería como tal, así como la existencia de un mercado exclusivo de los productos requeridos para ello. Para guiarse con este criterio, propongo tres etapas de consolidación:

- a) *Espora*. Esto es que en la zona hay practicantes extranjeros y/o mexicanos sin relación local con otros practicantes o familias.
- b) *En formación*. Significa que hay diversas familias con o sin relación entre sí en una misma localidad y que “trabajan” o practican en dependencia sacerdotal y material con otras localidades.
- c) *Consolidado*, diversas familias con relación entre sí en una misma localidad y que “trabajan” o practican sin dependencia sacerdotal y material de otras localidades.

Morelia es hoy día un *espacio en formación* con gran dependencia de los elementos materiales y sacerdotales que hay en la Ciudad de México. Atender un espacio en esta etapa

⁴⁵ Larduet Luaces, Abelardo, *Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones, Santiago de Cuba, Editorial del Caribe, 2014.*

⁴⁶ Coronar santo, refiere haber pasado por ceremonias de tránsito en la Regla de Ocha, lo cual implica asentarse en la cabeza al Orisha y asimilarse en una relación matrimonial-filial con el Orisha protector de la persona, previamente determinado en otra ceremonia. La iniciación por sí misma, no implica el grado de convertirse en sacerdote, Babalocha e Iyalocha (padre y madre de Ocha respectivamente), en el caso de la Regla de Ocha. Ser sacerdotes o sacerdotisa, entiéndase como paridores de un linaje religioso, hacerse padrino o madrina. Para llegar a ese punto, el iniciado deberá pasar por una vida de estudio y aprendizaje que, en primer lugar, le permitirá consultar a otras personas, ayudarles a resolver sus problemas mediante rituales determinados, y entonces tener la posibilidad de transmitir.

⁴⁷ El Tambor en Regla de Ocha es una ceremonia que busca agradar a alguno de los Orishas a quienes es dedicado, puede darse con diferentes objetivos como agradecimiento, búsqueda de salud y también para presentar a los recién iniciados en la Ocha, llamados Iyawos que bailarían por primera vez frente a la deidad que vive en el tambor, Añá. Los instrumentos empleados para dicha ceremonia son los llamados tambores batá, “tres membranófonos de golpe directo con caja de madera en forma clepsidrica o en forma de reloj. Ver: Rodríguez, “Instrumentos de música...”. Para el uso ceremonial, estos tambores son fundamentados (consagrados) desde su construcción pues la deidad Añá vivirá en ellos. Dentro de las liturgias de la Regla de Ocha, esta ceremonia es la única abierta a la asistencia de personas no creyentes o no iniciadas

favorece la observación del funcionamiento conjunto de las tres claves propuestas para un estudio histórico de estas religiones en la localidad y, mejor aún, tener antecedentes para su seguimiento. La importancia central que tiene la experiencia de los iniciados (sacerdotes) y creyentes (iniciados y no iniciados) mexicanos, así como cubanos asentados en la ciudad de Morelia, me ha llevado a recurrir al enfoque del análisis de la historia reciente para entender el manejo de las genealogías y los procesos de reconstitución de memoria que se desarrollan al interior de los núcleos religiosos.

Un encuentro afortunado con el trabajo de Enrique Lamadrid, me permitió definir otras variables metodológicas que son necesarias en este trabajo. Lamadrid investiga sobre las identidades indohispanas comanches en Nuevo México y ha observado que los espacios de negociación de dichas identidades se dan en las performatividades rituales que, asociadas a festividades religiosas católicas y agrícolas, rememoran los sufrimientos resultantes de las guerras y conflictos acontecidos en el territorio Apache entre los siglos XVIII y XIX y los conflictos territoriales por la cesión territorial del Tratado-Guadalupe Hidalgo.⁴⁸ Se trata de identidades mestizas que no negocian con el Estado, ni el mexicano ni el estadounidense, sino consigo mismas, para una reconstrucción de sí. Lamadrid emplea el concepto de *hibridación* de Canclini para tratar estas identidades culturales, pero en conjunción con el concepto de *performatividad*, para referir a una identidad de múltiples fronteras, en un continuado proceso de representación de sí y de lo otro. En su aplicación metodológica, la performatividad muestra que estas zonas de hibridación no son estáticas, retienen para sí momentos y experiencias de su propia historia y tienen su propio camino. Considero ello es aplicable para entender el surgimiento de las identidades religiosas de la Ocha y el Culto Palero, y también para observar la historia de su reconstitución en espacios translocales, como es el caso en la formación de las familias religiosas en la ciudad.

Como ya referí, el trabajo de campo consistió en entrevistas, observación participativa y dependió en su totalidad de la dinámica bola de nieve para contactar a los practicantes. No se logró entablar una comunicación con todas las familias religiosas radicadas en la ciudad. Se contactó con los padrinos y madrinas que presiden tres de estimados ocho núcleos

⁴⁸ Lamadrid, Enrique, *Hermanitos Comanchitos: Indo-Hispano Rituals of Captivity and Redemption*, University New Mexico Press, 2003.

consolidados de la ciudad, entre 18 y 22 años de antigüedad. La edad de estos núcleos se determina con respecto al tiempo de residencia de los practicantes cubanos que presiden la mayoría de estos grupos. La disposición a colaborar con el trabajo fue recelosa en un primer contacto, pero cordial. Aunque es notable la presencia significativa de practicantes, muchos de ellos prefirieron pasar desapercibidos y otros no involucrarse en modo alguno. Durante meses hice circular un cuestionario en línea, debido a las restricciones suscitadas por los contagios de Covid. Apenas 29 personas la contestaron, posteriormente me llegaron rumores de reticencia a colaborar a pesar de que era anónima. Otros accedieron a entrevista sin pretender contestar la encuesta y viceversa. De esta muestra se concretaron 8 entrevistas. Pese a estas dificultades, se logró contar con perspectivas enriquecedoras que también fueron influyendo en las modificaciones que se hicieron sobre el proyecto original.

-¿Para qué quieres censarnos? ¿Por qué estás haciendo esto?- Me preguntó D. un santero cubano que lleva 18 años en la ciudad, es por tanto uno de los “más viejos” en la localidad. Él me expresaba que censar e intentar localizar a los practicantes siempre servía a otro tipo de intereses. -Es algo con lo que hay que tener cuidado.- D. me comentaba que a muchos no les interesaba contestar el cuestionario ni que los anunciaran en ningún espacio, que ellos estaban en paz sin necesidad que alguien más supiera sus cosas o hicieran voz de sus creencias. Una opinión similar me dio el babalawo C. P. en una conversación. Él me decía que lo que yo intentaba hacer, en otros tiempos, era una falta de respeto, y que si yo no conocía nada de la religión lo más probable es que terminara escribiendo mentiras y lo peor, mentiras que nadie entendería.

Sin duda, era duro para mí encontrarme con estas repuestas, pero era perfectamente comprensible. El secreto sobre quiénes y cómo se practica tiene sus propios precedentes históricos -como ya se leerá más adelante- y la discreción es uno de los valores preferidos por muchos practicantes por diferentes razones: riñas, ser cómplice de alguna profanación religiosa o ser señalado socialmente por no-creyentes. A pesar de sus posturas iniciales, me dieron la oportunidad de explicarles de qué iría el trabajo y con base en ello, bien me podrían dar o no sus respuestas. Sus consideraciones fueron muy enriquecedoras para tener un modo de caracterizar a los practicantes radicados en la ciudad y no dejaré de agradecer su accesibilidad, tiempo y sugerencias.

Dadas las consideraciones anteriores, el capítulo I de este trabajo trata la definición del concepto de *familia religiosa* y los elementos que caracterizan a los núcleos de practicantes tanto de Ocha-Ifá como de Culto palero. En el capítulo II se hablará sobre el desarrollo de los núcleos de practicantes de la Regla de Ocha-Ifá y el culto palero en la ciudad de Morelia, y su relación con el proceso secularización que se lee desde la apertura a las diversidades y pluralidades religiosas en el país y particularmente en el Estado de Michoacán. Se contrastarán algunos datos censales con la información provista en campo, y también se incluirán algunos testimonios de los practicantes -tango cubanos como mexicanos- que ayudarán a tener una idea tanto de cómo experimentan su entorno de práctica, como de las relaciones con lo trascendental que comparten entre sí. Ello también incluye, las percepciones sobre la transmisión, memoria y las variaciones y reconfiguración de praxis. Finalmente, en el Capítulo III será necesario ejemplificar cómo es que se entiende el concepto de *memoria* a partir del funcionamiento de los mecanismos performáticos de transmisión litúrgica tanto en el Culto palero, como en la Regla de Ocha-Ifá. Se incluirá también, una línea general de la genealogía de los linajes de iniciación a los que pertenecen los involucrados en este trabajo. Cabe anticipar que esta genealogía todavía adolecerá de la acuciosidad deseada, esto debido el nivel de participación de los informantes requiere profundizarse con más encuentros. Tanto el tiempo, como el covid fueron inconvenientes para ello. Así que, sin ser pesimista, queda la puerta abierta a darle otro espacio a esta reconstrucción.

Dado que mi enunciación se hace desde el mismo objeto de investigación, pues soy practicante, iniciada desde hace casi cinco años en Ocha, se me hizo la sugerencia por parte de mi asesora y lectores de exponer criterios sobre cómo podría considerarse salvaguardada mi objetividad. Al respecto, he de advertir que todos los informantes resididos en Morelia eran completos desconocidos para mí, a pesar de ser ésta mi ciudad natal. Dado que provengo de otro núcleo religioso, sin ramificación o actividad en la localidad, puedo asegurar que ser practicante no me dio ventaja alguna con respecto a la accesibilidad para relacionarme con ellos, al contrario. Tuvieron que darse una serie de encuentros previos con ellos, antes de plantear el tema de mi tesis, cosa que sucedió de manera muy natural y honesta. No fue

necesario encubrirme, pero sí ser clara con respecto a lo que trabajaría pues tanto la ética religiosa como la que debe tener un investigador no-creyente, exige no revelar secretos de religión o conversaciones que propiamente no aportan al trabajo o puedan ser utilizadas con dolo hacia alguno de los colaboradores o hacia otros que decididamente no quisieron participar.

No podría hablar de objetividad, pero sí de neutralidad. El mundo religioso de la Ocha-Ifá está inmerso, desde sus orígenes, en una constante dinámica de vigilancia de praxis que ha desencadenado cismas y disputas que hoy día es posible seguir hasta en redes sociales. No coloco ninguna referencia o interioridad sobre estas discusiones, en primer lugar, porque no es el tema del presente y no tengo la competencia para abordarlas ni como practicante ni como investigadora. Muchas de estas discusiones refieren directa o indirectamente a secretos de religión o procedimientos rituales, aspectos que si se mencionan no dejarían de pervertir la confianza depositada y sería, como bien me advertía C. P., terminar por escribir mentiras que al final nadie entenderá.

Ciertamente el ser practicante me dio oportunidad de elegir y ajustar los caminos de búsqueda para librar posibles confrontaciones con mis dialogantes y entre ellos mismos. Al hacer los ajustes pertinentes en nuestras conversaciones, centrándome más en la experiencia de practica individual, noté que muchas de las experiencias de mis interlocutores eran cercanas a mi vida que me es posible confesarles que en partes de sus testimonios, pude proyectar parte de mi propia experiencia. No niego que esta aparente pérdida de bifrontalidad, pueda llevarles a considerar este trabajo como una apología, sin embargo, hago una invitación a considerar los aportes que esta perspectiva mía les propone a fin de dar a conocer facetas que poco se han abordado en este tipo de investigaciones.

Conforme leía diferentes trabajos sobre el tema, me percaté que ningún investigador de estas religiones, sea cual sea su adscripción o nivel de adoración a la ciencia, está exento de pecar con su mirada e interpretación. Por una parte, suponiendo que el objetivo sea “dar voz” a religiones surgidas de los rincones de la subalternidad, a ellos también tendríamos que cuestionar la objetividad en la elección de sus conceptos y descripciones. Haré una digresión para evocar el clásico texto de E. H. Carr, para acompañar esta reflexión. En su libro *¿Qué*

es historia?,⁴⁹ E. H. Carr descarta que la historia deba ser considerada una ciencia, pues preguntarse si la historia es o no una ciencia tiene intrínsecamente un problema de método nada insignificante, pues resulta sensible a la noción que la ciencia tiene de sí misma.

En el marco de los esquemas positivistas, la ciencia llega a insertarse a sí misma en un proceso biológico donde armonizará con las categorías del gradualismo geológico de Charles Lyell y la teoría evolutiva de Darwin. Desde ahí, la ciencia se asume así misma como un *hecho*, en el sentido de una realidad dada, por sí y para sí. Y esta cuestión tampoco es poca cosa. Lo que E. H. Carr hará notar como uno de los grandes equívocos no sólo de las ciencias sociales, sino hasta de la ciencia misma que pretenden insertarse en este proceso evolucionista, es que el *hecho* no es una realidad dada, sino una hipótesis. Carr cita a Talcott Parsonss: “*la ciencia es un sistema selectivo de orientaciones cognitivas hacia la realidad*”.

De este equívoco general, Carr deriva otros más. La historia no es una ciencia porque se ocupa de lo particular, no predice o pronóstica y es forzosamente subjetiva por lo que atañe a su objeto: es el hombre observándose a sí mismo desde una hipótesis temporal y eso es el *hecho*. Pero todavía tendrá que precisarse, en lo que refiere a las causas o el *determinismo histórico*, la implicación aristotélica de que el tiempo se conforma de causas y cómo, por tanto, el historiador puede apelar a ellas pudiendo interpretar los fenómenos sobre una línea de *progreso*. Para E. H. Carr la noción de *progreso* es un abstracto temporal.⁵⁰

Él replantea entonces la definición de Talcott Parsonss: “*la historia es un sistema selectivo de orientaciones, no sólo cognitivas, sino también causales, hacia la realidad*”. La idea de causa está sostenida ahora sobre un juicio o interpretación de los procesos muy específicos. Ahí topamos con el problema de la objetividad. ¿Cuándo es objetivo un historiador? Comúnmente se piensa que un historiador es objetivo cuando *se eleva por encima de su propia situación en la sociedad y sus procesos*. Pero para Carr elevarse no es suficiente, pues la historia sólo adquiere significado y objetividad cuando la relación que se establece en ese diálogo entre pasado y futuro, está en función de la *consciencia* de que el

⁴⁹ Carr, E.H., *¿Qué es la historia?*, México, Ariel, 2013.

⁵⁰ Norbert Elias también argumentará que esta necesidad evolucionista de la ciencia aplicado a la sociología y a la historia es resultado del mismo *proceso de civilización* vinculado al surgimiento de conciencia de una nueva clase burguesa que vendría desarrollándose desde el periodo barroco. Ver Elias, Norbert, *El proceso de civilización*, México, FCE, 2016.

historiador puede influir interpretativamente en ellos. Lo que sería como tal, *pensar el tiempo*.

Es por esto importante para E. H. Carr insistir que la investigación del historiador es también parte de un proceso social que puede ser interpretado. Toda historia es historia de un pensamiento, dirá el autor, historiar es interpretar, no un pasado muerto, sino un pasado que vive en el presente (del historiador). Es así como, al no asumirme fuera de mi objeto de estudio, confirmo que enunciarme abiertamente en este trabajo como practicante, también puede leerse como parte de un fenómeno donde las universidades públicas mexicanas se han convertido en espacios de negociación/enunciación de identidades religiosas, tema que también debería tener un espacio en los análisis y estudios sobre los procesos de secularización y laicidad en el país, y también, como analiza Andrea Meza Torres, nos orilla a discutir supuestos académicos sobre quiénes sí y quiénes no, pueden participar de los diálogos interreligiosos que se sostienen desde las ciencias sociales.⁵¹

⁵¹ Meza Torres, Andrea, Editorial en *Inter Disciplina*, Vol. 6, n. 16 (2018), pp. 7-9.

Consideraciones iniciales

El culto conocido como Regla de Ocha-Ifá es de procedencia yoruba (Nigeria y República de Benín en África occidental). Por su parte, el Culto palero hace referencia a las variantes de las llamadas “Reglas congas”: la Regla de Palo Monte o Mayombe, la Regla Kimbisa, Briyumba, de origen bantú (actualmente Angola, el Congo y la República Democrática del Congo). Hay otras religiones populares cubanas como son el espiritismo de línea kardeciana en sus tres variables de mesa, cordón y cruzado. Con respecto al espiritismo se hablará en el capítulo II ya que se localizó en la ciudad, un núcleo de practicantes que conjugan el culto palero con el espiritismo cruzado. Sobre la emblemática Sociedad Secreta Abakuá, agrupación religiosa carabalí que proviene de Calabar, parte septentrional del golfo de Biafra (África Occidental) y cuyos miembros son conocidos en Cuba como Ñañigos, no haré referencias en este trabajo, ya que, además de que merece ser tratado en un espacio aparte, en Morelia, sólo son practicadas la Regla de Ocha-Ifá y la palería en su variante Briyumba.

En la Regla de Ocha, los *Orishas* son las deidades principales yorubas, fueron creados por *Olofi-Oloddumare* (dios creador) y son intermediarios para ayudar a resolver los problemas de los humanos. Están asociados a fuerzas o energías de la naturaleza, aunque en las diferentes facetas de los *patakies* (historias, fábulas), sobresalen sus características humanas que los ligan a las problemáticas cotidianas o terrenales, pues en estas historias ellos mismos suelen ser los protagonistas en diferentes facetas de su vida mundana o reencarnaciones, ya que se consideran reyes y reinas que fueron deificados por sus clanes. Estas fábulas o historias están organizadas por familias numéricas en los sistemas oraculares del *sistema de Ifá* (exclusivamente utilizado por Babalawos) y del *Dilogún* (caracol), derivado del primero y únicamente utilizado por santeros. Aunque uno nazca del otro, sus formas de lectura e interpretación tienen variaciones.

Cada *patakí* o historia cuenta un problema moral, espiritual y material, y según la familia numérica -también llamada *letra-*, corresponderá una solución amparada por el consejo de los orisha a través del caracol que es la *lengua* misma de Elegúa (Orisha representado como un niño, dueño de las puertas de la vida, la religión y todos los caminos). En el caso del Tablero de Ifá, el consejo viene por Orula u Orunmila, orisha de la adivinación

y el único que conoce el destino de todos los humanos. Estas soluciones o consejos que derivan de la adivinación van de sugerir al consultante un cambio en su conducta, el arreglo de aspectos domésticos o cotidianos como usar determinada ropa, uso o desuso de determinados objetos, dieta y según sea el caso, el sacrificio de animales para restaurar el orden de una vida cuyo curso haya sido alterado por influjo de algún espíritu, “brujería” o por la misma “mala cabeza” del consultante o destino.

En sí, se le denominó en un primer momento “Santería” a la Regla de Ocha en su sincretismo con el catolicismo, pues hay que recordar que, para ocultar sus creencias castigadas y prohibidas, los negros esclavos y libertos transpusieron el orisha al santo, de manera que aquellos pasaron a representarse, hasta la fecha, bajo advocaciones católicas. De este modo, Elegúa es con el Santo Niño de Atocha, Obatalá con la Virgen de la Merced, Changó con Santa Bárbara, Yemayá con la Virgen de Regla, Ochún con la Virgen de la Caridad del Cobre, Orula con San Francisco de Asís, Ogún con San Pedro, Oyá-Yansa con Santa Teresa y la Candelaria, y Babalú Ayé con San Lázaro.⁵² Es notoria en la literatura de la etnología sociocultural de inicios del siglo XX, la preocupación de los santeros informantes al asumir esta denominación como tal. Autodenominarse *santero o santera*, fue una forma de quitarse el señalamiento de que su culto le pertenecía al demonio, por lo que asumieron - hasta cierto punto- lo *cristiano* con el fin estratégico de verse socialmente aceptados. También fungió como una forma de diferenciarse de los practicantes de Palo o para encubrir que también eran paleros para no ser estigmatizados. No es una generalidad que todos los creyentes se autodenominen santeros con este propósito. Algunos sincretizan sin incomodidad, otros no se identifican con los santos católicos y unos más han optado por el camino de “purificar” la Regla de Ocha y el Ifá cubanos de toda la carga cristiana y colonialista, autodenominándose “yorubas”. En el caso de México, este conflicto ha sido estudiado por Nahayeilli Juárez Huet, cuya obra referimos aquí.

Rómulo Lachateñeré (1909-1952), en una de sus entregas de *El sistema religioso de los lucumí* (1939), señalaba los orígenes de la equívoca interpretación que los investigadores hacían al término “brujería” empleado por sus informantes. La gran aportación de

⁵² Hay que recordar que dicho “sincretismo” sucede en un contexto de esclavitud y aún tras la independencia de Cuba en 1898, debía seguir siendo clandestina. Ver Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel, *Cultura afrocubana. Las religiones y las lenguas, Tomo 3*, Miami, Ediciones Universal, 1992.

Lachatañeré sobre este punto, es que se remonta al uso equivalente de dicho concepto en algunos grupos socioculturales africanos para referir a prácticas mágicas anti-sociales dirigidas a hacer daño a las personas, el cual, no debería ser aplicado para denotar todas las manifestaciones de estas religiones. No le sorprende a Lachatañeré que, en el contexto de la trata esclavista, habiendo tal cantidad de hombres y mujeres capturados y desplazados forzadamente de sus lugares de origen, se hubiera trasladado esta forma de catalogar una conducta mágica antisocial y que fuera adquiriendo otras connotaciones con las nociones de daño y malignidad atribuidas al imaginario de la brujería europea.⁵³ Estas connotaciones terminarían siendo aplicadas a ciertos sujetos como sobre los que podemos leer en el testimonio de Esteban en la *Biografía de un Cimarrón*, siendo los paleros los que con más frecuencia utilizaron la ngangulería -como también se le conoce a la Palería- como herramienta para defenderse y hacer frente a los maltratos exacerbados de amos y capataces, causándoles con frecuencia la muerte y llegando hacerse conocidos por su poder y peligrosidad.⁵⁴

La *Palería* o *Culto palero*⁵⁵ denomina a su dios creador *Nsambi* y a sus deidades *mpungos*. Númenes de la naturaleza personificados al igual que los *Orishas*. En ciertos casos, suele asociarse *mpungo* con *Orisha* -aunque con matices sincréticos, como es el caso de la rama Briyumba-, así el equivalente de Mama Xola es Ochún, Zarabanda es Ogún, Lucero es Elegúa, Siete Rayos es Changó, Centella es Oyá. Sin embargo, pese a su asociación, los caracteres y funciones del *Mpungo* y el *Orisha* en la Palería y la Santería tienen configuraciones complejas en uno y otro culto pues pertenecen a tierras distintas, es decir, aunque digamos que ambas son de sustrato africano, yoruba y bantú aluden a dos grupos socioculturales distintos. Además, aunque se maneje la equivalencia entre *Mpungo* y *Orisha*, no implica que los *Mpungos* lleguen a sincretizarse con los santos cristianos como sucede en la variante de Palo Monte.

⁵³ Lachatañeré, Rómulo, "Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término de brujería", *Actas del folklore*, n. 5 (1961), pp. 154-160.

⁵⁴ Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, Habana, Gente Nueva, 1967.

⁵⁵ Hay distintas formas de *Palería*: Palo monte-mayombe, Kimbisa, Biyumba, Musunde y Vrillumba y la Regla Kimbisa del Santo cristo del Buen viaje. La diferencia entre ellas responde a las ramas de procedencia bantú y sincretismo, así a las formas de fundamentación o consagración de los elementos de culto. Ver Castellanos, *Cultura afrocubana...*

Aunque la Palería tome algunos símbolos como el crucifijo o incluya en sus consejos, sentencias y cantos (*mambos*) algunas frases de oraciones católicas, la función que tienen no es de asimilación sino de yuxtaposición,⁵⁶ de dentro hacia afuera. Esto sucede en la variable del Palo Mayombe, no así en el caso de la Briyumba -que es la más extendida y practicada en México- la cual sincretiza al mpungo con santo católico y orisha. Es decir, en el caso del mayombe, la apropiación simbólica que hace la palería del cristianismo es contestataria y de resistencia, nunca asimilada, y se reafirma de manera continuada en frases como “Quien jura dios, jura diablo”, que apela a la significación esclavista que daba a *Nsambi* la categoría de diablo. El congo expresaba y expresa aún el palero con esta frase, que si bien jura por obligación al dios de los esclavistas (por fuera), jura a *Nsambi* porque es en quien piensa (hacia dentro).⁵⁷

Ciertamente, el sistema litúrgico y de transmisión de la palería es mucho más cerrado que el de la santería, pero no por ello “simple” como interpretó Carlos Echanove del testimonio de sus entrevistados allá por los años cincuenta, cuando escribe que “*La liturgia «santera» es, por su parte, mucho más rica y variada que la bruja (palera); es asombrosamente complicada, mientras que la bruja es sencilla...*”. Cuando Echanove hablaba de los “santeros puros”, se refiere a santeros que no son paleros, pero, aunque se trata de dos cultos diferentes con un sistema litúrgico diferente entre sí, como describimos anteriormente, es común que ambas puedan ser practicadas por una misma persona. Se puede estar rayado o iniciado en Palo e iniciado en Ocha y, además, ser católico y espiritista sin que esto suponga conflicto de práctica, siempre y cuando se diferencien y respeten los procedimientos litúrgicos respectivos regidos por la oralidad y el secreto de transmisión y los tránsitos de iniciación donde serán privilegiados unos después de otros.

Hasta aquí sólo se han podido esbozar algunos rasgos generales sobre la Regla de Ocha y el Culto Palero que son comúnmente indiferenciados en su práctica en México bajo la denominación uniforme de Santería. No se pretende hacer de este hecho algo controversial o buscando desestimar dicha percepción, en el sentido de que, como ya se ha referido, si un practicante de Regla de Ocha o palero, puede ejercer ambas religiones dándoles su espacio

⁵⁶ Laduert, Luaces, Abelardo, *La Nganga*, centro de Culto Palero, Santiago de Cuba, Ediciones Santiago, 2002.

⁵⁷ Laduert, *La Nganga...*

respectivo, ha de comprenderse que la Palería llegara “integrada” a la experiencia de quienes iniciaran a los primeros religiosos en México y, por sus características y símbolos, sea más difícil distinguirla si es más cerrado y culturalmente más difícil de asimilar por su distancia cultural con el catolicismo.

La conformación material de la *Nganga es* visualmente para un observador externo algo macabro y, de entrada, irreconciliable con el dogma de la resurrección de los cuerpos del cristianismo. De ahí la dificultad de apropiarla, sincretizarla/hibridarla y aceptarla. Sin embargo, este aspecto externo es el que, podría afirmarse, la hace emparentar armónicamente con las representaciones de la Santa Muerte. Sin embargo, es necesario un examen profundo y adecuado, primero, sobre la concepción filosófica bantú y específicamente conga sobre la *Nganga* y su desarrollo cubano como objeto y entidad, y muy aparte, otro estudio sobre el proceso de construcción simbólica que ha llevado el culto de la Santa Muerte en su historicidad para legitimarse entre sus creyentes y, posteriormente, analizar desde dónde se dan las confluencias entre ambas en el contexto de su práctica en México. Este aspecto no será tratado a lo largo de este trabajo, pero es un referente para considerar cuando se asocian estas religiones y cultos populares en tanto formas culturales vinculadas con grupos e individuos del crimen organizado y las expresiones de violencia ritualizada.

Capítulo I

Consideraciones sobre el concepto de *familia religiosa*

En este capítulo me referiré al proceso que dio origen a los núcleos de práctica de la Regla de Ocha y el Culto Palero como se conocen hoy día, de manera que se tengan considerados los elementos que intervienen en la formación de lo que se denomina *familia religiosa*. En dicho proceso me interesa destacar la “sobrevivencia” de la concepción de linaje que va de su funcionalidad al interior de las instituciones sociopolíticas de los sistemas tradicionales africanos que son el sustrato de estas religiones: Bantú y Yòrubá. Ello pasaría a la reconfiguración de esas concepciones de linaje marcadas por la experiencia de esclavitud, y que se trasladó a los cabildos y cofradías religiosas que también tuvieron su particular desarrollo en Cuba como núcleos de ayuda mutua para los negros bozales.

En un tercer momento de reconfiguración se atendería a las *casa-templo*, en la etapa de restricción de práctica a los domicilios privados bajo una parcial prohibición y persecución higienista tras la abolición de la esclavitud y los primeros años de la independiente república cubana. Un cuarto momento, el de la configuración de la *familia religiosa* en contextos translocales, refiere a la difusión internacional de la práctica religiosa tras la apertura que significó el tránsito del llamado Periodo Especial en Cuba en los años noventa, mismo que abrió las posibilidades del mercado y turismo religioso de la *Santería*. En este panorama de apertura y amplia difusión es dónde se colocará el desarrollo posterior de este trabajo.

Reconozco que la atención a este proceso es un tópico frecuente en muchas de las investigaciones que se han realizado sobre el desarrollo de estas religiones, algunas con admirable profundidad. Por mi parte, en atención al objetivo planteado en este trabajo, me interesa destacar la dimensión espacial, material-narrativa, desde la cual se reconfiguraron y continúan reconfigurándose estas identidades religiosas, para argumentar cómo la concepción de linaje no sólo es una sobrevivencia africana accidental, sino una consciencia de sí que, desde la dimensión espacial, ha conformado mecanismos de continuidad.

I.1.- Nociones de linaje en la organización social y religiosa de los grupos socioculturales africanos

Anteriormente se ha especificado que el concepto de *familia religiosa* no alude a vínculos consanguíneos como condicionante de las mismas. En lo que refiere a los antecedentes africanos del Culto Palero y la Regla de Ocha-Ifá, debo advertir que, aunque algunos grupos socioculturales y pueblos del continente africano se rigen todavía desde sus instituciones tradicionales y comparten rasgos en sus estructuras sociales, no significa que estas sean uniformes e indiferenciadas, ubicuas, aisladas y congeladas en el tiempo. Por ello, las caracterizaciones que expondré en adelante deben tomarse con precaución, pues aún pueden ser inconvenientemente generalizantes y ahistóricas. Un estudio hondo de cada rasgo específico no está en los alcances de esta investigación, por lo pronto, es la comprensión de lo humano intrínseca en esta concepción de linaje, la que me interesa destacar, pues considero es de donde se sostienen los agrupamientos de practicantes de las religiones cubanas de sustrato africano actuales, a pesar de sus avatares históricos.

La unidad cultural bantú hace referencia no a una etnia, sino a una familia lingüística que abarca aproximadamente cuatrocientos idiomas derivados de una lengua ancestral que se ha denominado *proto-bantú*. Estos lazos llamaron la atención de los portugueses que se relacionaron con los habitantes del reino Kongo desde finales del siglo XV. Se ha comprobado que este tronco común tiene estimadas tres mil raíces identificadas que han servido para reconocer estos grupos y teorizar sobre su desplazamiento. Aunque la discusión entre los lingüistas, historiadores y antropólogos con respecto a las evidencias arqueológicas y genéticas es hoy día inacabada, hay un acuerdo mayoritario en explicar que este emparentamiento pudo originarse entre los confines de Nigeria y Camerún en el año 3000 a.c.⁵⁸

Los estudios lingüísticos que han seguido la movilidad migratoria de los pueblos bantúes hacia el Este, Sureste y Sur del continente acuerdan que se realizó en pequeños grupos, gradualmente y de manera escalonada en desplazamientos de ida y vuelta. Es

⁵⁸ Luanga-Lunyiigo, S; Vansina J.; “Capítulo VI. Los pueblos bantuhablantes y su expansión”, M. El Fasi e I. Hrbek, *Historia General de África III*, *África entre los siglos VII y XI*, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1992, pp.159-182.

pertinente retener que, aunque no sea el espacio para profundizar en esta discusión, lo que sí es indudable es que la existencia de dicha unidad lingüística es previa al contacto que establecieron los portugueses con estos grupos a finales del siglo XV, y será innegablemente palpable en América por los individuos esclavizados provenientes de estas áreas que, a pesar de sus diferencias culturales, se comprendían entre sí.⁵⁹

Los bantúes del pasado -y algunos grupos contemporáneos- no se definen como individuos, sino como miembros de una familia que precede y que existirá siempre.⁶⁰ La cosmovisión de vida desprendida de esta idea, describe Ngou-Mve es que:

*“[...] la vida es un bien cuya principal característica es que se transmite sin discontinuidad de generación en generación, por otra, que el individuo, agente de transmisión de este bien, no adquiere su sentido existencial más que como miembro de su familia, de su clan, de su tierra, etc.”.*⁶¹

La vida es un paso de recirculación de la sangre de nuestros mayores, un bien que se devuelve en la descendencia, por ello, la procreación es el objetivo principal. La sangre y su perpetuación no establece relaciones necesariamente monogámicas. La poligamia se traduce en la posibilidad de alianzas con diversos clanes, y la mujer es el elemento primordial en este desenvolvimiento, pues los vínculos matrimoniales buscaban la exogamia, por lo que la organización y amplificación de la familia podía dar lugar a una organización política más compleja y poderosa. Ngou-Mve explica que es justamente la estructura de lazos de sangre por institución matrimonial, basado en uniones exogámicas, la que permitió a la unidad cultural bantú⁶² mantener permanencias a pesar de su expansión y disipación por gran parte del África subsahariana.

Esta dinámica matrimonial y de carácter patrilocal, fue conformando estructuras sociales cada vez más anchas, pues agrupó varias familias que dieron lugar a las *etnias*, entendidas estas últimas como consciencia de que se descende de un antepasado común, lo

⁵⁹ Ngou-Mve, Nicolas, *El África bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, CSIC, 1994.

⁶⁰ Ngou-Mve, Nicolas, *El África bantú...*

⁶¹ Ngou-Mve, Nicolas, *El África bantú...*, p. 21.

⁶² Los pueblos bantúes son una familia lingüística ampliamente diversificada que en nuestros días ocupan la región que va desde el Alto Nilo en el norte a la región del Cabo en el sur y del océano Atlántico al océano Índico de Oeste a Este.

cual, explica Ngo-Mve, ya “tantea la idea de dios”.⁶³ Esta idea de recirculación de la sangre es lo que da sentido al culto a los antepasados tan característico en la religiosidad bantú que pasará al Culto Palero como religión que se sistematizará particularmente en Cuba bajo las condiciones de esclavitud y sus instituciones coloniales.

Para ejemplificar esta cosmovisión continuada entre la vida-muerte, referiré a la ceremonia del *Llanto Congo* que expone Abelardo Larduet. El *llanto Congo*⁶⁴ es una de las exequias fúnebres que se realizan dentro del Culto Palero luego de la muerte de un *Tata Nganga*.⁶⁵ El deceso de éste, como creador de un linaje o familia palera, requiere se realice un acto de ruptura y restablecimiento simbólico para mantener el equilibrio y desarrollo espiritual de los miembros que integran su *munanso* y le suceden en vida. Se trata de una ceremonia que, en este caso, no tiene que ver con los funerales realizados por la familia consanguínea, en la ceremonia del *llanto Congo* están presentes únicamente los ahijados o iniciados que pactaron con la Nganga del tata fallecido. El acto implica saldar los compromisos adquiridos del fallecido con su Nganga y la elección de un nuevo Tata responsable de su continuidad. Larduet describe:

“Según las voces autorizadas de los paleros, la reposición de un nuevo tata nganga se determina de modo democrático a través de una junta o reunión que realizan los más viejos de la familia creada por el recién fallecido; en la misma se analiza profundamente quién de ellos es acreedor de tal responsabilidad. Para la aceptación del nuevo tata se tienen en cuenta los siguientes aspectos: antigüedad dentro de la familia religiosa, respeto ganado, lucidez mental, inteligencia y conocimientos litúrgicos. Algo de sumo valor a tener en cuenta por encima de estas actitudes positivas, es que el posible elegido posea la capacidad de caer en trance posesión con entidades mortuorias, para que la familia religiosa pueda seguir comunicándose con entidades trascendentes. Además de las cualidades enunciadas, la elección del nuevo tata siempre se consulta con el

⁶³ Sobre esta noción, un repaso sobre los descubrimientos de la investigación genética sobre el ADN mitocondrial y el ancestro femenino único en Iliffe, Jonh, *África. Historia de un continente*, Madrid, Akal, 2013.

⁶⁴ Larduet, A., “El llanto Congo”, conferencia en línea durante el Taller de Religiosidad popular del Festival del Caribe, Santiago de Cuba, 2021, s/n.

⁶⁵ El centro de culto palero se constituye por la triada *Tata-Nganga-Nfumbe* (hombre, objeto-mundo, muerto), desde la cual se transmite el conocimiento al interior de la estructura micropolítica del “*munanso congo*”, ya que la continuación del legado religioso se da a través del pacto con el muerto y no por consanguinidad.

nfumbe de la nganga a través del “chamalongo”;⁶⁶ y, cuando este manifiesta la conformidad de trabajar de mutuo acuerdo con el elegido, se pondrá en lo adelante al servicio del nuevo tata en favor de la familia religiosa. Por supuesto, se trata del servicio del nfumbe a favor de la familia religiosa mediante los convenios o pactos de ayuda recíproca establecidos con el tata anterior, ya que en este caso no se trata de un nuevo pacto. Una vez concluidos estos pasos rituales de rigor para la restauración de un nuevo tata, se fija y se le anuncia a la familia religiosa el día en que se realizará la ceremonia de “llanto congo”, en la que se oficializará el traspaso de poder hacia el nuevo tata”.⁶⁷

Un aspecto que destaca Larduet en su descripción, es que la ceremonia del Llanto Congo -aún con las variantes que tenga cada rama palera- cumple con gestionar que el difunto sea honrado como un ancestro que propiciará la unión de la familia ritual, uniendo vertical y horizontalmente a todos sus miembros desde el otro mundo, puesto que los pactos que creó y heredó el fallecido, pasarán a sus sobrevivientes.

Por otro lado, un vistazo al carácter de las instituciones socioculturales Yòrubá, suma otros aspectos a considerar para comprender los fundamentos de organización de los núcleos religiosos actuales. El estudio que Oyèronké Oyewumí realizó sobre las instituciones Yòrubá⁶⁸ permite entender lo central que es la *senioridad* o senectud como base de la jerarquía familiar, social y religiosa. Con *senioridad*, Oyewumí se refiere tanto a la edad biológica y a la que se cuenta a partir del ingreso de un individuo a un linaje, su antigüedad en dicho clan. La *senioridad* es la categoría primordial que dicta el rango en la estructura social Yòrubá y no el género.⁶⁹

⁶⁶ El chamalongo consiste en cuatro pedazos de cáscara de coco que, según cómo caen, dan una respuesta u otra; dependiendo si caen con la cara para arriba o para abajo y según el número de estos, las respuestas serán afirmativas o negativas a las preguntas hechas.

⁶⁷ Larduet, A., “El llanto...”, s/n.

⁶⁸ Oyewumí, Oyèronké, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*, Bogotá, En la Frontera, 2017.

⁶⁹ La autora realiza un profundo análisis histórico sobre las estructuras de la organización familiar de los yòrubá para ofrecer una perspectiva decolonial sobre los discursos de género que tienden a hacer interpretaciones y juicios homogeneizantes sobre las sociedades tradicionales africanas con respecto a la organización de su jerarquía social. Con este fin, contrasta la historia y testimonios de los Yoruba de Oyó del siglo XIX, con la organización de los yòrubá contemporáneos, para determinar las sobrevivencias en las instituciones tradicionales y cómo cambiaron bajo la influencia del dominio inglés (1840-1960).

*“La senioridad es altamente relacional y situacional porque nadie está permanentemente en una posición de mayor o menor edad; todo dependerá de quién esté presente en cada situación específica. A diferencia del género, la senioridad sólo es comprensible como parte de las relaciones. No está dicotomizada o fijada rígidamente en el cuerpo. En las conversaciones e interacciones sociales se necesita establecer quien tiene más edad para determinar qué pronombre utilizar y si alguien podrá referirse a otra persona por su nombre propio”.*⁷⁰

Aunque la problematización del género entre los yòrubá no es el tema para discutir aquí, rescato dos señalamientos del análisis de Oyewumí que me parecen fundamentales para entender la especificidad de los lazos jerárquicos al interior del linaje religioso y cómo se manifiestan. Primero, la explicación de que los términos de parentesco entre los yòrubá no producen género, proviene de entender el *género* como un concepto occidental que refiere a la elaboración, en el ámbito social, desde el dimorfismo sexual, siendo esta corporalidad diferenciada entre hombres y mujeres sobre la que se constituyó el pensamiento, cultura y sociedades occidentales.⁷¹ Esta corporalidad occidental, fundamentada sobre todo en la visibilidad, en la condicionante del *a-parecer*, no tiene el mismo sentido en varias sociedades africanas, y menos entre los yòrubá que priorizan otros sentidos por encima del de la vista: “[...]el cuerpo no siempre está a la vista ni visible para su categorización”.

El segundo señalamiento que retomo del estudio de Oyewumí, es que es precisamente *lo que se escucha decir*, lo más importante en una estructura relacional no establecida o jerarquizada desde la diferencia anatómica, sino desde el momento en que un grupo de personas se involucran en una situación particular, siendo el criterio principal la *senioridad*. Ello interna una comprensión del mundo que no deja de lado lo visual, pero donde este sentido no es definitorio para el conocimiento de la realidad y, mucho menos, para el de la estratificación social:

“Se trata de una presencia particular en el mundo -un mundo concebido como un todo en el cual todas las cosas están vinculadas. Se trata de

⁷⁰ Oyewumí, Oyèronké, *La invención de...* p. 99

⁷¹ Visibilizar las diferencias de género es un proceso de creación de este, por eso Oyewumí apela a una revisión histórica y local sobre la construcción del género en cada pueblo y cultura.

muchos mundos habitados por la humanidad sin privilegiar el mundo físico sobre el metafísico".⁷²

Sí lo es, por el contrario, lo auditivo, la sonoridad del lenguaje, el tambor y la misma oralidad como eje de transmisión de conocimiento e información para la constitución del sentido del mundo. Por supuesto, esto tampoco hay que constreñirlo a la oposición oralidad-escritura en equivalencia a la oposición cultural occidental-africano. De hecho, el sistema oracular de Ifá se compone de muchos elementos orales, visuales, corporales y escritos, de modo que con las anteriores afirmaciones no pretendo emparentar con las dicotomías clásicas.

El *agbo ilé* (la vivienda que aloja gente), era en las ciudades Oyó, y lo es para los yòrubá de la actualidad, la unidad social y política elemental que reúne a un grupo de individuos reivindicando la descendencia común de un ancestro o ancestra fundadores. La senioridad estructura la jerarquía como un "*reclamo de prioridad*", pero también de alta responsabilidad hacia los menores del grupo y se reproduce no sólo en el lenguaje verbal, sino también en códigos corporales específicos también presentes en la liturgia religiosa.

La autora demuestra lo anterior mediante un análisis lingüístico exhaustivo que necesariamente remite al análisis de signos gestuales como lo son las posiciones de pleitesía hacia un superior o mayor, esta posición de pleitesía que consiste en tirarse a los pies de la persona de mayor jerarquía en razón de su edad es independiente de si se es mujer (Obìnrin) u hombre (okùnrin). La distinción de posiciones es introducida por la posibilidad del embarazo. El *okùnrin* hace *dòbalé* (el hombre se echa sobre el piso recostado bocabajo). Obìnrin hace *íyùká* (la mujer se echa semisentada, con la cadera de lado y apoyadas sobre el codo izquierdo). Estos signos gestuales tienen un antecedente en la cosmología Yòrubá. El fin de inclinarse ante un mayor y obá (gobernante) remite al concepto de àkúnlèyàn "*que significa literalmente <<arrodillarse para elegir>> -la posición que todas las personas asumen frente a Elêdá (el creador o creadora) cuando eligen su destino antes de su nacimiento en el mundo-*".⁷³

⁷² Amímbola, Wande, en Oyewumí, *La invención de...*, p. 57

⁷³ Oyewumí, Oyèronké, *La invención de...* p. 99

La descripción de Oyewumí sobre estos signos, está referida al orden civil que, en la sociedad tradicional yoruba está fundamentada en su sistema religioso. Sin embargo, la Regla de Ocha, siendo la configuración cubana de la religiosidad de matriz yórubà bajo las condiciones de esclavitud, mantuvo y mantiene hasta hoy día, el sentido de estos signos gestuales desde ese mismo antecedente mítico. Hombres y mujeres que hayan *coronado santo*, es decir, siendo ya olorishas,⁷⁴ se tiran frente a un olorisha mayor y a los pies de su orisha tutelar según este sea femenino o masculino. Por ejemplo. Un iniciado varón cuyo orisha tutelar sea Oshún, que es un orisha femenino, deberá tirarse en *íyîkà* en cualquier circunstancia de pleitesía. Lo contrario sucedería en el caso de una iniciada mujer cuyo orisha tutelar sea masculino, como sería el caso de Changó. La iniciada deberá entonces tirarse en *dòbalé*. Si la iniciada en tal circunstancia estuviese embarazada, entonces podrá hacer *kúnlè*, arrodillarse.

Hasta el momento he colocado notas generales sobre cuatro elementos que, en lo sucesivo, habrán de considerarse cada que me refiera al concepto de *familia religiosa* y que son elementos que, a pesar de sus diferencias comparten ambos cultos: a) el linaje como línea de unión de la vida y la muerte; b) la congregación con respecto a ancestros en común; c) la *senioridad* como eje político de la unidad familiar, y d) lo auditivo (oral-musical) y corporal como elementos que se reproducen y transmiten desde y para la *senioridad*. Estos cuatro elementos subyacen hoy día en las nociones de linaje y familia religiosa, pero antes de ello, tuvieron que pervivir y reglamentarse bajo las condiciones de la esclavitud en Cuba, donde operó, a la sombra de barracas, palenques y cabildos, una compleja interacción con otros componentes ambientales y espirituales que, a su vez, las particularizaron y distanciaron de su matriz africana original.

Evidentemente, en dicho contexto es inoperante hablar de familia cuando el secuestro, la trata y las medidas de control de esclavos, implicaron la disgregación étnica y la familiar consanguínea; tampoco puede hablarse de organización cultural y religiosa sin considerar los diferentes periodos de ingreso de personas esclavizadas de distinto origen a la isla, capturadas de distintas áreas del gran continente, embarcados en diferentes puntos y momentos específicos para su traslado transatlántico, y traficados hacia otros enclaves de la América

⁷⁴ Significaría literalmente hijo de Ocha (deidad de cabeza).

colonial. ¿Pero qué fue lo que permitió la sobrevivencia de la concepción de linaje religioso en esas condiciones de sometimiento y exclusión social?

I.2.- La organización religiosa de la Ocha y el Culto palero en Cuba

Aunque referí sobre la variabilidad étnica y cultural de los individuos que bajo condiciones forzadas confluyeron en Cuba, dos “identidades” dieron lugar a los sistemas religiosos que aquí se están abordando: bantúes y yòrubás,⁷⁵ lo que en las viejas denominaciones fueron, respectivamente, los *congos* y los *lucumí*. Esta afirmación la hago arbitrariamente tan solo por fines prácticos, pero debo apuntar que tiene muchos “peros” a considerar. Aunque el número de congos y lucumíes con respecto a la esclavización de otros grupos subsaharianos es considerable, el aspecto demográfico no es tan simple de manejar para especificar los rasgos culturales sobrevivientes. Ha llevado años lograr una identificación precisa de los componentes étnicos tan sólo para el caso de Cuba y, como explica Jesús Guanche:

“Aún no queda claro, en relación con las influencias culturales, la amplia diversidad de denominaciones con las que fueron conocidos, comprados, vendidos, alquilados, perseguidos, más de un millón de personas trasladadas a esta parte el Caribe, a las que se les impuso una identidad u otra, disociada, casi siempre de su sentido de pertenencia grupal y, en muchos casos, dependiente del lugar de captura, del depósito de esclavos, del sitio de embarque y hasta de las lenguas de los traficantes africanos y europeos”⁷⁶

Libros de viajeros y tratados médicos hablan de la preferencia que se tuvo hacia individuos de determinado origen, según criterios de resistencia física al trabajo y enfermedades, docilidad, y atenuantes marcadas por la inclinación al suicidio y la fuga, pero lo cierto es que la captura de las personas que se comercializaron no fue controlada del todo

⁷⁵ No estamos mencionando a los *ñáñigos/carabalíes*, no porque sean menos importantes, sino porque no son parte del objeto de este trabajo.

⁷⁶ Guanche, Jesús, *Africanía y etnicidad en Cuba*, Habana, Ciencias sociales, 2009, p. 1.

por los tratantes europeos quienes estuvieron a expensas de lo que hubiera a disposición en el comercio interregional de esclavos, a su vez, supeditado a los conflictos bélicos y cambios políticos entre diferentes pueblos y reinos al interior del continente africano, así como las prescripciones legales árabes que prohibían, desde siglos antes, la esclavitud de etnias y tribus convertidas al Islam.

En el caso de los llamados *congós*, su alto porcentaje de migración forzada se debió al contacto que los portugueses establecieron con el reino del Kongo desde 1481, antes de la instauración de las colonias españolas en ultramar y durante la coyuntura de expansión Otomana que obligaría a las potencias cristianas a buscar alternativas de rutas comerciales hacia Oriente, debido al bloqueo musulmán en el Mediterráneo. Sin embargo, desde 1443, los portugueses ya estaban involucrados directamente con el comercio esclavista en el norte de África, y para 1444 habían desembarcado en el puerto de Lagos (Portugal) los primeros esclavos de estas exploraciones en el norte, provenientes de Mauritania y Senegal, por supuesto, en una escala todavía muy baja, y lejos de lo que serían las pretensiones comerciales venideras.

La bula de Nicolas V, que legalizó el monopolio esclavista, portugués se emitiría hasta 1455.⁷⁷ La *Romanus Pontifex* permitió a los portugueses reconquistar y poner a *servidumbre perpetua* a cuanto pagano y sarraceno encontraran en su camino.⁷⁸ La avanzada a lo largo de la costa suroccidental africana, estuvo inspirada por las rapaces victorias portuguesas desde Cabo Bojador, islas de Arguín y Cabo Verde. La posibilidad de consolidación y asentamiento portugués surgió con el descubrimiento de la isla de Santo Tomé, frente a la costa de Gabón en 1471, lo que les permitió controlar de manera segura sus negociaciones en tierra firme, especialmente con el reino del Kongo, un reino sin influencia musulmana y que admitió el ingreso misionero cristiano.

El Kongo pactó encargarse de la captura de esclavos a cambio de bienes traídos por los portugueses. Esta relación de comercio de bienes europeos por esclavos ascendió con el

⁷⁷ Ngou Mve, *El África bantú...*

⁷⁸ *Bula Romanus Pontifex del Papa Nicolás V, concediendo a los Reyes de Portugal las tierras que descubriesen navegando hasta la India. (8 de enero de 1455)* Consultado el 7 de marzo del 2021, <https://alatinacolonia2013.files.wordpress.com/2013/01/bula-romanus-pontc3adfex-del-papa-nicolc3a1s-v.pdf>.

contacto que tuvo Portugal posteriormente con Elmina (Costa de Oro), perteneciente al reino de Akán. Con los akanes, los portugueses comerciaron oro a cambio de esclavos que trabajarían en sus minas.⁷⁹ Dicha relación triangular -Kongo, Elmina, Santo Tomé- convierte a este último en el centro de la concentración de esclavos, pero también en una plantación de caña. Para cuando España se ve en la necesidad de cubrir la mano de obra en sus colonias, hacia 1518, Portugal ya tenía consolidado un comercio esclavista y ensayada la base económica de la producción azucarera que elevaría la trata esclava a las cifras ingentes de los siglos siguientes.⁸⁰ Dada la premisa de que el Kongo debía ocuparse de la captura de los esclavos y el punto de retención establecido estaba en Luanda (Angola), se unificó la denominación general de *Congos* aplicada a todos los cautivos embarcados desde dicho punto,⁸¹ aunque la variedad denominativa también tendría que estudiarse desde una cronología más específica.

Por su parte, la predominancia demográfica de los esclavos conocidos como *lukumí* - etnónimo con el que se le conoció por mucho tiempo a los Yòrubás- está relacionada con otra serie de coyunturas. En los años siguientes al monopolio esclavista portugués, la integración de otras potencias europeas en la carrera del azúcar abrió las rutas para el tráfico libre de esclavos (1640-1700) en el que se involucraron Holanda, Francia e Inglaterra. El incrementado flujo del comercio esclavista derivado del *boom* azucarero de finales del siglo XVIII y la independencia de Haití en 1789, convirtieron a Cuba en uno de los puntos económicos más importantes de la producción de azúcar en el Caribe.⁸²

Entre 1762 a 1800,⁸³ el alto porcentaje de individuos esclavizados que arribaron a la isla, provenían principalmente de los territorios de los Ashanti y Fante en la actual Ghana, así como de los territorios vecinos de Ewe, Oyó, Igbo, Ibibio, Calabar (actuales Togo, Benin

⁷⁹ Ki-Zerbo, Joseph, *Historia del África Negra, desde sus orígenes hasta el siglo XIX*, Madrid, Alianza, 1979.

⁸⁰ Hay que diferenciar también que estas primeras importaciones son de morenos ladinos, es decir, provenientes de ciudades de la península ibérica, sevillanos, gaditanos o lisboetas cristianizados.

⁸¹ Díaz Fabelo, Teodoro, *Diccionario de la lengua Congo residual en Cuba*, Santiago de Cuba, ORCALC, Universidad de Alcalá, Casa del Caribe, 1988.

⁸² Klein, Herbert S.; Vinson III, Ben, *La esclavitud en América Latina y el Caribe*, México, COLMEX, 2013.

⁸³ En 1847 comienza la importación de chinos en Cuba, supuestamente contratados por ocho años como mano de obra azucarera, aunque finalmente esclavos sin que se les considerara legalmente como tales. Resultó esta una población sobresaliente llegando a contarse para 1862 más de 60.000 chinos procedentes de Shangai y Cantón. Ver, Ortiz, Fernando, *Los negros brujos*, Madrid, 1917, pag. 25.

y Nigeria); Duala, Beti, Ntumu, Fang, Mponwe, y todavía en gran cantidad, provenientes del reino del Kongo y sus territorios limítrofes (actuales Camerún, Guinea Ecuatorial, Gabón, Angola, Congo y República democrática del Congo).

Una gran parte del África norte, occidental y subsahariana ya estaba convertida al islam desde siglos antes y se habían conformado importantes y sofisticados imperios musulmanes como el de Shongay, Malí y Bornó. En el área ya existía la prohibición de esclavizar musulmanes durante lo que fue el comercio árabe de esclavos en el que participaron activamente las élites musulmanas. Poco se sabe qué tanto dicha prohibición se garantizó en práctica, pero sí es cierto que se omitió completamente una vez involucrados los europeos en dicho comercio.⁸⁴ Ello suscitó grandes conflictos regionales, especialmente entre los grupos y reinos encargados de capturar y proveer a las factorías europeas. Entre los involucrados en el mismo comercio esclavista estuvieron los Yòrubá que para el año 1600 habían conformado el imperio de Oyó al sudoeste de Nigeria.⁸⁵

El llamado *Jihad*, un movimiento revolucionario islámico que se oponía a la esclavización de los propios musulmanes iniciado en Senegal desde el siglo XVI, se extendió hasta alcanzar las regiones del norte de Nigeria y luego al mismo imperio Oyó. La esclavización de musulmanes no paró con la Jihad, simplemente redirigió las rutas y diversificó las presas, esto, combinado con las tensiones de expansión territorial entre grupos musulmanes y no musulmanes en las áreas de Benin, Togo y Nigeria, plantearía un dinamismo de creación y destrucción de grandes y pequeños estados a lo largo de la llamada Costa de los esclavos -cosa que ingleses, holandeses y franceses supieron aprovechar para adquirir sus “piezas de ébano” sin necesidad de involucrarse en los conflictos. Las pugnas por control y expansión que Oyó mantuvo constantemente con localidades súbditas como

⁸⁴ Lovejoy, Paul, “Los orígenes esclavos de las Américas. Perspectivas metodológicas”, *Revista De Historia*, n.º 39 (enero, 1999), 7-23.

⁸⁵ Sus orígenes están altamente mitificados y para los historiadores ha sido difícil precisar los datos sobre su conformación. Lo que sí se sabe es que era una especie de federación de diversas ciudades altamente urbanizadas. Ver, Cabán Torres, José Alberto, “So dí Orisa, deificación o imposible ancestralización: surgimiento de las deidades entre los yoruba”, Cd. De México, COLMEX, Tesis Doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África, 2005. También sobre los orígenes de Oyó, ver, Ki-Zerbo, Joseph, *Historia del África Negra...*

Dahomey, más la desestabilización provocada por la Jihad, concluyeron con su caída en 1830.

Al atender la historia de cada uno de los pueblos sometidos -historia que aún estoy lejos de esbozar- debe sumarse la titánica tarea de identificación étnica de cada esclavo que hubiera podido ser registrado. Tan sólo para el caso de Cuba, el esfuerzo más reciente de identificación de los componentes étnicos africanos publicado en 2009 por Jesús Guanche, estimó 1219 denominaciones encontradas en 42 tipos de fuentes, aplicadas a tan sólo 93 grupos y subgrupos, provenientes de cinco zonas, principalmente: 1.- Entre Cabo Blanco y Cabo las Palmas (Costas e interior de Mauritania, Cabo Verde, Senegal, Malí, Gambia, Guinea-Bissau, Guinea, Sierra Leona y Liberia) 2.- Costa de Oro (Costa de Marfil. Ghana y Burkina Faso); 3.- Costa de los esclavos (Actuales territorios de Togo, Benin, Nigeria, Camerún y Guinea Ecuatorial); 4.- Entre Cabo López y Cabo Negro (Gabón, Congo, República democrática del Congo y Angola); 5) Costa Oriental, entre Mombasa y Zitundo (Tanzania, Mozambique y Madagascar).⁸⁶

Como ya se expuso, la calidad y cantidad demográfica de algunos de estos grupos es digna a considerar en lo que respecta a la sobrevivencia de rasgos culturales, predominancia y expresión en determinados momentos y entornos, pero no demuestra por sí misma la permanencia de los caracteres religiosos aquí estudiados, su consolidación y continuación temporal. Por otro lado, atender a la funcionalidad de los espacios en donde se reconstituyeron, negociaron y desarrollaron identidades concretas, da pautas metodológicas para su abordaje, como se verá a continuación.

⁸⁶ Ver listado realizado por Jesús Guanche en *Apéndice 1*.

I.2.1.- Los barracones

Los barracones fueron construcciones toscas de madera no labrada y techo de guano que fueron sustituyendo a los llamados *bohíos*, las cabañas donde vivieron los esclavos hasta antes del siglo XIX. Según las pesquisas de Ortiz, los barracones surgieron como alojamientos militares entre 1779-1782 por la prolongación de la guerra entre Inglaterra y España, “*tal y como en aquella época se prolongaban todas las guerras*”.⁸⁷ Los barracones se convirtieron en el remedio para sobrellevar las necesidades del incremento de importación de esclavos, pero también para contenerlos carcelariamente. A partir de 1786 fueron utilizados como depósito de bozales y también sirvieron como mercado de esclavos, de donde pasaban a las plantaciones o a las localidades urbanas. En ellos también se vendían criollos y mestizos -hijos de negra con español-.⁸⁸ Miguel Barnet apuntó que Don Honorato Bertrand Chateausalins pudo haber sido, en 1831 el primero en recomendar su construcción para funcionar como vivienda de esclavos:

“En el Vademecum de los Hacendados Cubanos aconseja que las vivencias de los esclavos se fabriquen en forma de barracón con una sola puerta, cuidando el administrador o mayoral de recoger las llaves por la noche. Cada cuarto que se fabrique no tendrá otra entrada que una sola puertecita y al lado una ventanilla cerrada con balaustre para que el negro no pueda de noche comunicarse con los otros”.⁸⁹

Al interior de las fincas azucareras, los barracones estaban separados del *batey* (conjunto de edificios de la finca que incluían la casa de vivienda o palacio, capilla, casas de mayores, enfermería, cocina, casa de purga, casa de calderas y trapiche). El tamaño de la barraca dependía del ingenio. Al interior estaban divididos, en hileras y con separaciones; tenían piso de tierra, apenas estaban ventilados y eran proclives a infestarse de pulgas o niguas. Los esclavos hacían sus necesidades en un rincón de la barraca. A las cuatro treinta de la mañana el contramayoral tocaba la campana para el Ave María. A las seis volvía a sonar para la formación afuera del barracón, eran contados, por separado, hombres y mujeres. De

⁸⁷ Ortiz, Fernando, *Los negros Esclavos*, Habana, Ciencias sociales, 2017.

⁸⁸ Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel, *Cultura Afrocubana, tomo 1, El negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Ediciones Universal, 1988.

⁸⁹ Barnet, Miguel, *Biografía de...*

ahí partían a las labores. Los que iban al campo comían a las 11, al caer el sol volvían a rezar y a las ocho treinta se tocaba la campana para ir a dormir y guardar silencio. Por supuesto, las horas de trabajo ascendían a 20 horas durante la temporada de zafra.⁹⁰

Cartas y libros de viajeros contemporáneos a la trata que visitaron barracas e ingenios, hacen mención de la diversidad religiosa, las prácticas musicales, y el trato que recibían los esclavos, como las *Cartas Habaneras* de Francis Robert Jameson (1820), las del presbítero norteamericano Abiel Abbot (1828), las Notas sobre Cuba de John G. Wurdemann (1841-1843), las de Frederika Bremer (*Cartas desde Cuba, 1851*) y el mismo Alexander Von Humboldt. Establecer cómo pudieron desarrollarse dinámicas de reconstitución y organización religiosa entre los esclavos de los barracones poco puede saberse y mucho suponerse, sobre todo por lo que ha quedado registrado desde una visión del otro que no deja de estar mediada por cierto etnocentrismo. Sin embargo, algunos testimonios de esclavos viejos que llegaron a ser entrevistados por Lydia Cabrera -principalmente-, Lachatañeré y el mismo Ortíz, dejaron nociones sobre cómo objetos que son parte de las liturgias de la Ocha y la Palería, tuvieron configuraciones concretas al interior de las barracas donde tuvieron que permanecer ocultas de la vista del amo y el mayoral.

Un hito testimonial fue recopilado por Miguel Barnet, el de Esteban Montejo, un viejo cimarrón nacido en 1860 a quién Barnet y su equipo entrevistaron en 1963. Esteban, con 107 años de edad, describió con lucidez y claridad su vida como esclavo en la barraca y el tiempo que vivió como un solitario cimarrón, sienta testigo, también, de los años posteriores a la abolición de la esclavitud y un mambí de la última etapa independentista cubana. Esteban describió las actividades de intercambio que algunos esclavos con conucos llegaron a desarrollar al interior de las barracas y su interacción con comerciantes “moros o turcos” que iban a ofrecer sayas y argollas. Los juegos y distracciones de taberna a los que podían ir durante el día, si tenían permiso, así como las reuniones donde se tocaban tambores y se cantaba con algún sentido religioso.

“Yo conocí dos religiones africanas en los barracones: la lucumí y la conga. La conga era la más importante. En Flor de Sagua se conocía mucho, porque los brujos se hacían dueños de la gente con eso de la adivinación se ganaban la confianza de todos los esclavos. [...] Para los trabajos de la religión se usaban los muertos y los

⁹⁰ Ortíz, Fernando, *Los negros Esclavos...*

*animales. A los muertos les decían nkise y a los majases, emboba. Preparaban unas cazuelas que caminaban y todo, y ahí estaba el secreto para trabajar. Se llamaban ngangas. [...] La diferencia entre el Congo y el lucumí es que el Congo resuelve, pero el lucumí adivina. Lo sabe todo por los diloggunes, que son caracoles de África con misterio dentro. [...] Los viejos lucumises se trancaban en los cuartos del barracón y le sacaban a uno hasta lo malo que uno hacía. [...] A los lucumises les gustaba tener sus figuras de madera, sus dioses. Los guardaban en el barracón. [...] En las paredes de los cuartos hacían marcas de santo, con carbón vegetal y con yeso blanco. Eran rayas largas y círculos. Aunque cada una era de un santo, ellos decían que eran secretas. Esos negros todo lo tenían como secreto. Hoy en día han cambiado mucho, pero antes lo más difícil que había era conquistar a uno de ellos”.*⁹¹

Esteban refiere que él no se involucró para aprender religión pues no le gustaba que los viejos le mandaran, pero eso no le impedía ser respetuoso. En su descripción, destaca que se refiere a dos religiones que interactuaban de manera distinta con la opresión. Por el uso defensivo y vengativo que los *ngangas* -como también llama a los congos- hacían de la religión, siempre se les conoció como brujos, y eran temidos por los propios amos y mayorales. Los lucumí destacaban por ser más discretos, por su adivinación y porque apaciguaban el comportamiento y sufrimiento de otros esclavos.

La otra religión que conoció Esteban fue la católica, pero sólo de lejos, pues decía que los curas nunca entraron a la barraca. Esteban describió que los esclavos domésticos eran los más consecuentes con el catecismo y doctrinas de los curas, se aprendían todo de memoria y lo transmitían a los esclavos que iban al campo, como mensajeros de aquellos. Esteban aseguró que él nunca entendió nada de las palabras y oraciones católicas, y tampoco creía que los esclavos domésticos entendieran mucho del adiestramiento cristiano, pero le parecía que se hacían los cristianos como una forma de detentar recato y finesa. Ciertamente no fue comparable la vida de los esclavos que vivían en centros urbanos y de índole doméstica, a la de los esclavos del campo, esta consideración es importante al pensar las identidades que se yuxtaponían en dichos espacios.

⁹¹ Barnet, *Biografía de...*, pp. 27-28

-¿Sabes por qué el *Iyawo* saliendo del cuarto de santo debe ir a la iglesia?- me preguntó el Oluwo C. P. en una conversación. Negué con la cabeza como respuesta. El Oluwo me explicó que hay costumbres que se ligan con el catolicismo, como cosas que los santeros deben hacer como regla, pero que ya casi nadie sabe el origen del por qué.

-El *Iyawo* va a la iglesia porque cuando los sacerdotes descubrían que los negros habían hecho sus ceremonias, los mandaban al pie de cristo con la idea de que así se limpiarían del pecado de sus brujerías. Y eso se quedó como un *tratado*, y hoy es ley que el *iyawo*, recién iniciado en la Ocha, debe ir a la Iglesia para recordar que eso debían hacer sus antepasados religiosos.⁹²

I.2.2.-Los palenques

Los negros cimarrones huían hacia lomas inaccesibles, en la bravura del monte, al interior de oscuras y abruptas grutas, algunos organizaron grupos y las comunidades llamadas *palenques*. Dichos espacios fueron la expresión de la indocilidad de los africanos y sus descendientes, el dolor de cabeza que la corona española padeció desde los primeros años en sus colonias. Los índices y Extractos del Archivo de Protocolos de la Habana (1578-1588) recogidos por María Teresa Rojas, las Ordenanzas municipales (1574) y Ordenanzas sobre Cimarrones aprobadas por el Cabildo o Ayuntamiento de la Habana el 17 de Julio de 1600 que es la que oficializó la figura del *rancheador* o cazador de esclavos, son documentos en los que se demuestra el comportamiento de constante resistencia al sometimiento y lucha por liberarse de su condición, así como las medidas que pretendían sofocarles.⁹³

Los esfuerzos fueron vanos, los palenques permanecieron hasta fundirse con las mismas insurrecciones de independencia, como fue la guerra contra cimarrones que de 1814 a 1845 las autoridades del oriente de la isla mantuvieron con los apalencados que atacaban las haciendas cercanas. El recuerdo que se tenía de la sublevación esclava en Haití y los

⁹² C. P., Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 11 de junio del 2021, Morelia, Mich.

⁹³ Castellanos, Pioneros Castellanos, Jorge, *Pioneros de la etnografía cubana*. Fernando Ortíz, Lydia Cabrera, Romúlo Lachatañeré, Miami, Ediciones Universal, 2003.

connatos de revuelta sin duda influyeron en que las medidas de encarcelamiento de los esclavos fueran tomando las formas que alcanzaron con los barracones.⁹⁴

El cimarrón era prófugo de la ley, pero también propiedad buscada, de modo que vivía en un estado de alerta constante, por lo que la adquisición de armas, machetes, ropa y sal tuvieron que ser canjeados con ayuda de otros esclavos o contactos que tuvieran al interior del batey. Castellanos describe que por más que pudieran tener una forma de organización, las tareas diarias estaban enfocadas a la sobrevivencia, cazaban cerdos salvajes, jutía y perros domésticos, sembraban si había espacio y tiempo de relativo sosiego. La cimarronería y la vida en los palenques no se entiende desligada de las prácticas religiosas que no sólo pudieron fungir como un elemento de integración comunitaria, sino también, como parte de las armas para su protección y defensa.⁹⁵

Testimonios de viejos fugitivos también recopilados por Lydia Cabrera y otros referidos por Ortiz, muestran el vínculo que el fugitivo establecía con el monte para lograrse libre, la fuerza de las plantas y árboles, como la ceiba, de gran simbolismo y uso tanto para lukumís como para los congos. Otro ejemplo, son los *matiabos* o *matiaberos* sobre los que Ortiz reproduce un testimonio. Se conocían por *matiabos* a ciertos cimarrones apalencados y belicosos que, a lo largo de los diez años de guerra de independencia cubana, se aliaron con las fuerzas mambisas:

“[...] Yo había oído hablar algo de los matiabos y sabía que éstos eran cimarrones que vivían ocultos en los montes, huyendo, guardándose tanto de los cubanos como los españoles, siendo mitad brujos y mitad plateados o sea bandoleros que alegando ser afiliados a uno de los ejércitos beligerantes cometían toda clase de delitos. El campamento de los matiabos estaba situado monte adentro en un claro como de dos vesanas de tierra. En el centro había una especie de altar hecho con ramas y cujes, y encima de todo aquel catafalco habían puesto un pellejo de chivo, relleno de tal suerte que parecía vivo. Dentro de la barriga y sobre el altar tenía mil porquerías, tales como espuelas de gallo, tarros de res, caracoles y rosarios de semillas. Aquel pellejo era el Matiabo, el dios protector del campamento (...). Recuerdo todavía —

⁹⁴ Castellanos, Isabel, Castellanos, Jorge, Cultura Afrocubana I...

⁹⁵ Castellanos, Isabel, Castellanos, Jorge, Cultura Afrocubana I...

dice el mambí Cástulo Martínez— el modo de explorar la tropa que tenían los brujos aquéllos. Puestos en rueda alrededor del chivo, cantaban el taita: Buca guango, joya guango... y el coro repetía: cácara, cácara, caminando...y empezaban a gritar y saltar como endiablados. De pronto a una de las negras, porque también había mujeres, se le subía el santo y le daba una sirimba. Caía al suelo revolcándose, echando espuma por la boca, y el resto del palenque seguía cantando como si tal cosa. Luego taita Ambrosio se dirigía a la accidentada y le preguntaba tocándole la cabeza: Ma' fulana, ¿dónde está la tropa? Toropa ma ceca, en tal punto, respondía ella, sin dejar sus revolcones. Y el punto señalado estaba siempre a diez o doce leguas de distancia. Los matiaberos repetían el nombre del lugar y armaban el escándalo padre con sus gritos y los toques de tambores, forrados con piel de jutía [...]”⁹⁶

Sin embargo, a pesar de ser uno de los núcleos ensalzados donde los historiadores reconocen las semillas abolicionistas y de gesta independentista, el *negro*, no solo el apalencado, también el libre, provocaba temor y despertaba suspicacias sobre su verdadera integración. Los movimientos abolicionistas que se gestaron en Inglaterra y Norteamérica pusieron fin al comercio esclavista en 1845. Pero en Cuba se abolió legalmente hasta 1886; se hizo plena hasta 1888, la igualdad jurídica del negro proclamada hasta 1895, pero Plasmada en la Carta Magna hasta 1901. Esta numeración apenas da una idea del largo proceso de incorporación del *negro* como parte de *lo cubano*.

⁹⁶ Ortiz, Fernando, “La secta conga de los <matiabos> de Cuba”, *Islas*, No. 51 (2009), pp. 15-29.

I.2.3.- Cabildos y su transición a las Casa-Templo.

Los *cabildos de nación* fueron agrupaciones permitidas por la corona que funcionaron sobre la base de la mutualidad benéfica y religiosa, agrupando negros libres de un mismo origen étnico. Estas organizaciones procuraban la cohesión social, tendiendo a la cooperación y organización de festividades religiosas; socorrían a sus subordinados, costeaban gastos funerarios y en otros casos, compraban la libertad de esclavos ancianos y enfermos. Tenían un consejo y estaban precedidos por un rey y reina quienes se hacían legalmente responsables de las faltas y delitos de sus adscritos.

Fernando Ortiz señala que ya para el siglo XVIII casi todos los cabildos en la Habana tenían casa propia y también estaban incorporados a las cofradías de diversas parroquias. Para estudiar cómo se desarrolló dicha institución en Cuba, específicamente en la Habana, Fernando Ortiz remontó el origen de los cabildos a tiempos de Alfonso El Sabio en Sevilla, y explicó que estos surgieron como agrupamientos gremiales de comerciantes, marinos y artesanos adscritos a un santo patrono cristiano.⁹⁷ El origen de las cofradías se remonta también al Concilio de Letrán en 1215 como una forma de organizar la sectorizada comunidad cristiana, dividida entre religiosos (clérigos, frailes, monjes) y laicos, en los crecientes emplazamientos urbanos.⁹⁸

Así se planteaba proporcionar normas a los laicos para que condujeran su vida cristiana: “*ayudar a los hombres en el sentimiento religioso y guiarlos en definitiva `por el camino de la vida que conduce a la muerte`*”.⁹⁹ De modo que no sólo estaban planteadas para regular las creencias y representaciones individuales y colectivas de la vida y la muerte cristianas, sino también las expresiones públicas de la religiosidad -como las procesiones-, las de la moral e identidad comunitaria.¹⁰⁰

⁹⁷ Ortiz, Fernando, *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*, Habana, Ciencias sociales, 1992.

⁹⁸ Gutiérrez Izopardo, Ildefonso, “Las cofradías de negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII”, *África Fundación*, Consultado el 12 de marzo del 2021, <http://www.africanfundacion.org/africanal%2BD2008/archivos/Frater.pdf>

⁹⁹ Suárez Fernández, Luis. La renovación religiosa del s. XIV: La aparición de las cofradías. en Actas. Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa Diputación Provincial- Zamora –1987. Citado en Gutiérrez Izopardo, Ildefonso, “Las cofradías de negros...” s/n

¹⁰⁰ Luna García, Sandra Nancy, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, *Trashumante*. Revista Americana de Historia Social, núm. 10 (2017), pp. 032-052.

Siendo una institución eficaz de orden civil-religioso, fue el organismo mediante el que la corona española reconocía en su propio suelo a los extranjeros de naciones incultas y sometidas (gitanos y negros) y podía tener un determinado control sobre ellas.¹⁰¹ Esto significa que las cofradías fueron, antes que nada, un dispositivo de asociación de clase y raza que se reproduciría en los dominios de ultramar, pues facilitaría el adoctrinamiento cristiano de indios y esclavos de origen africano. Aunque el adoctrinamiento fuera su fin, propiamente en Cuba, la evangelización de los africanos se veía como una tarea difícil y costosa, de manera que se les prefería como espacios de desahogo y segregación, para que aquellos no se hicieran presentes en otros campos de la vida pública. Así pues, las cofradías han de entenderse como el vínculo legal que uniría a los *negros* con el mundo de los *blancos*, y el medio para la legitimación de su identidad.

Como se puede leer desde las primeras publicaciones de Fernando Ortiz, así como en los estudios etnosocioculturales que le continuaron, hay un acuerdo de muchos investigadores en afirmar que el anclaje de la sistematización y reorganización de los conocimientos religiosos traídos por los africanos a Cuba, se dio por la posibilidad de congregación que tuvieron bozales y criollos libres al interior de los *cabildos de nación*, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta entrado el siglo XX. La comprensión intrínseca en esta afirmación es que fue el *sincretismo* o *transculturación* lo que permitió las “sobrevivencias” de los elementos culturales africanos, en comunión con creencias de la religiosidad popular europea, los resabios musulmanes, gitanos y hasta chinos. Evidentemente, se suman a estas consideraciones los procesos convergentes que acontecían al interior de las barracas o en la resistencia de los palenques. Sin embargo, las identidades que se desarrollaron desde estos espacios necesitan leerse más que como el resultado de resistencias surgidas del dolor y el sufrimiento, o amalgamas culturales pasivas, irremediabiles y estáticas. El largo proceso de reconocimiento de la libertad de los esclavos de origen africano tras la abolición esclava en Cuba hizo de estos espacios, lugares de una plena consciencia de sí que, con sus dificultades, aprendió a interactuar políticamente no sólo con el orden colonial hispano, también, con el de la naciente república cubana que los marginó.

¹⁰¹ Ortiz, *Los cabildos...*

Que los esclavos pasaran de mercancías y base del sistema económico colonial a hombres libres no fue algo sencillo de asimilar para los antiguos amos, hacendados, empresarios, y la élite criolla liberal y conservadora. Como ya se mencionó, tras la abolición ratificada 1845, los efectos no fueron inmediatos, al contrario, el contrabando ilegal de africanos aumentó en los años siguientes. Aunque La Guerra de los Diez años (1868-1878) contó entre sus filas a apalencados y esclavos liberados, tampoco logró, entre sus ideales, ratificar ni garantizar la libertad expresa de todos los cautivos. Una vez calmados los conflictos insurgentes con Cuba, España procuró por todos los medios mantener el control de la isla y sus relaciones comerciales. El centro de su atención fue atender las demandas de libertad para que la población de color no inclinara su fuerza hacia los connatos insurrectos.

En 1880 se crearon las Juntas de Patronato local que, en atención a la Ley Moret, procurarían la extinción gradual de la esclavitud para impedir el colapso de la industria azucarera. El patronato fue *“el único camino para que los esclavos se volvieran hombres y mujeres libres y responsables, y para que la sociedad soportara el choque de la transformación”*.¹⁰² El patrono tenía aún derecho al trabajo del antiguo esclavo y había que representarlo en todos sus actos civiles y judiciales. La única variante con respecto a la institución esclavista anterior era que el patrono debía educar a sus patrocinados y descendientes y otorgarle un estipendio mensual a cada uno de ellos. Al principio se programó la liberación de los hijos de esclavos, así como de mayores de sesenta años.

A partir de 1884 se estableció que la cuarta parte de los patrocinados de cada año tendrían que ser liberados al final de cada año sucesivo y terminar por completo en 1888. Aunque las repulsas de los antiguos amos, y la escandalizada sociedad criolla a la liberación, ya fuera gradual o inmediata, se manifestaran abiertamente, no significa que los antiguos esclavos de origen africano no tuvieran consciencia de la reestructuración de relaciones de clase que se estaba desarrollando. Según Rebecca J. Scott, los juicios sobre controversias de compra de su propia libertad o sobre manumisión, demuestran que aprovecharon los escasos derechos que la legislación hispánica les concedía, en gran parte respaldados por sus redes familiares. Desde años antes, los mismos cabildos tuvieron un papel fundamental en el

¹⁰² Scott, Rebecca, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre (1860-1899)*, México, FCE, 1985.

desarrollo de esta conciencia legal, y no sólo como una forma de manifestación de los negros en la vida pública colonial.

Desde la *Conspiración de la Escalera*, los cabildos ya parecían organizaciones peligrosamente separatistas. Con sus propias formas de autogobierno, aislados de la cultura dominante, no dejaban de representar un peligro tanto para liberales como conservadores. Iniciada la emancipación, esa posibilidad de que los antiguos esclavos se identificaran con sus respectivas etnias suponía la formación de lealtades contrarias a lo esperado. En 1868 se prohibió oficialmente la entrada de niños criollos a los cabildos con el fin de desaparecerlos generacionalmente. En 1882 las autoridades hispánicas por Real Orden del 24 de abril exigieron la renovación anual de sus licencias, de tal manera que fueran perdiendo su carácter y se constituyeran como sociedades de recreo, instrucción y auxilio, y desestructurar su intensa solidaridad tribal.

El 19 de diciembre de 1884 un bando del Gobierno Provincial prohibió en la Habana las reuniones de cabildos de negros de África y la circulación por las calles de sus comparsas en las festividades de Noche Buena y Día de Reyes. El 4 de abril de 1888 se prohibió que, en lo sucesivo, se autorizara el funcionamiento a cualquier cabildo que conservara rasgos de su carácter antiguo, y se exigió su organización de acuerdo con la legislación común.¹⁰³

La extinción de cualquier rasgo de cultura africana era primordial para que los libertos se consideraran dignos de los derechos que se les otorgaban. Sin embargo, las publicaciones de prensa que algunas de estas nuevas “sociedades de la raza de color” producían, manifestaron el rezago educativo y económico en el que se les mantenía, así como la discriminación padecida. Las diferencias no eran ahondadas sólo entre negros y blancos, sino también manifiestas entre aquellos que habían sido libres con anterioridad y los nuevos libertos.¹⁰⁴ Este panorama racista alcanzó niveles lamentables para la nueva patria cubana, luego de su independencia definitiva de España en 1898 y la intervención estadounidense. El ambiente tenso del intervencionismo americano y la persecución higienista hacia “la gente de color”, derivó en la *Masacre de los independientes de color* o *Guerra de 1912*.

¹⁰³ Castellanos, Pioneros Castellanos, Jorge, *Cultura Afrocubana, tomo 2, El negro en Cuba, 1845-1959*, Miami, Ediciones Universal, 1990.

¹⁰⁴ Castellanos, Pioneros Castellanos, Jorge, *Cultura Afrocubana, tomo 2...*

Fundado por el veterano mambí Evaristo Estennoz, el Partido Independiente de Color (PIC) reclamaba por la igualdad social y política de la población negra. Su justificado carácter reaccionario fue tachado exageradamente de racista “a la inversa”. La Enmienda Morua exigió su baja, pero las reclamaciones de Estennoz y sus partidarios invocaron un levantamiento armado que en tres meses fue sofocado. Sin embargo, esta represión no sólo fue hacia los dirigentes y partidarios del PIC, se estima la masacre de grupos y familias inocentes, bajo pretexto de ser simpatizantes o estar involucrados en grupos conspirativos.¹⁰⁵ Hasta la fecha, la cifra oficial de los muertos no es exacta.

Reprimidas bajo aquella política de blanqueamiento, la práctica de las religiones de sustrato africano, de ser secretas y recelosas, habían pasado a la absoluta clandestinidad de los domicilios privados, de ahí que posteriormente se convirtieran en las llamadas *casatemplo*. Para el momento en que Fernando Ortiz escribió su libro *Los negros brujos* (1906), sin duda pensaba en las problemáticas raciales de su tiempo, en gran parte sobresaltado por la prensa amarillista que jugó un papel fundamental en la persecución y estigmatización de la población africana y sus descendientes en Cuba. Ortiz, fiel a su formación humanista, por otro lado, también comenzó a reflexionar en la contribución e inclusión de lo negro en el proceso de construcción social y cultural de esa entidad cubana que venía gestándose en los ideales de la primera etapa independentista, y que era tema de atención de la intelectualidad de su tiempo.¹⁰⁶

En lo que referirá a las prácticas religiosas, Ortiz pasará de enmarcarlas bajo la expresión de lo *afrocubano*, concepto usado inicialmente para mentar lo africano como una de las raíces de lo cubano como tal, pero en su carácter inevitable, criminal, parasitario y proclive a la superchería, para pasar a lo *afrocubano* como una de las raíces folclóricas de la cubanidad. Durante el transcurso de los años y al paso de los subsiguientes cambios sociopolíticos de Cuba, se verá a un Fernando Ortiz muy activo en este papel, presidiendo instituciones culturales y revistas impulsoras en el tema y cambiando el discurso de su

¹⁰⁵ Castro Fernández, Silvio, *La masacre de los Independientes de color (La guerra de 1912 en Cuba)*, Habana, Ciencias Sociales, 2002.

¹⁰⁶ Cubano y afrocubano, dos esencias distintas.

enfoque inicial de estudio hasta convertirse en uno de los defensores de la revalorización positiva de la tradición cultural de raíz africana en Cuba y su identidad nacional.

Este campo abierto por Ortiz, el Estado de la Revolución de 1959 supo incluir entre sus ideales culturales y nacionalistas, también significó sacar del enclaustramiento los cultos de sustrato africano que tras toda la referida persecución y marginación de sus practicantes fue tomando una relativa apertura, aunque todavía muy mediada por los estudiosos interesados en el tema, desde ámbitos especialmente folcloristas. La caída de la Unión Soviética repercutió en Cuba con la crisis de lo que se denominó el Periodo Especial en 1991, este fue también el año en el que el Cuarto Congreso del Partido Comunista votaría a favor de una constitución que proclamaba un Estado laico y ya no ateo, condenando la discriminación religiosa¹⁰⁷. Kaly Argyriadis, quien realizaba su investigación de campo por esta época en la Habana, describe:

“En pocos días, las calles de La Habana se llenaron de personas vestidas de blanco, con collares de cuentas de colores, saludándose con los brazos cruzados y diciendo “¡Aché!” Se abrieron los escaparates, se sacaron a Eleguá y a los guerreros al aire libre, se instalaron las soperas de santo en los multimuebles, las muñecas y los vasitos espirituales en los estantes de la sala, a la vista de todos. Cabe precisar que en esta época —como en la actualidad— algunos creyentes prefirieron mantener el anonimato, sobre todo aquellos que ocupaban cargos profesionales y/o políticos importantes. Acumular las iniciaciones se convirtió en una preocupación principal. Las prendas de Palo, sin embargo, permanecieron ocultas en su mayoría. Quizás como simple resultado del vocabulario utilizado entonces, cada cual se autodeclaró creyente o religioso. Cuando empecé mi trabajo de campo en 1990, se hablaba en voz baja (cerrando las puertas) de prácticas ajenas de folclor. Después de 1991 la gente adoptó el término religión en el hablar corriente, refiriéndose implícitamente a la práctica complementaria de la santería, del Palo-monte, del espiritismo y del

¹⁰⁷ Argyriadis, “Religión de indígenas...”, pp. 85-106.

culto santoral y marial. Para hablar de los cultos protestantes o de los Testigos de Jehová (muchas veces confundidos), se decía la otra religión.”¹⁰⁸

En una entrevista dirigida a E. E. V., un palero y babalawo cubano que radica en Morelia, aproveché para preguntarle sobre cómo experimentó esa transición del Estado ateo al Estado laico. Y qué fue lo que, antes de su llegada a México, le había tocado vivir antes y después.

Yo estuve en el ejército 6 años, no estaba en mi casa, estábamos en el campo. Trabajando en el campo bajo este ideal revolucionario de educación. Yo recuerdo que en las escuelas no se permitía ninguna manifestación religiosa, ni siquiera una pulserita. Mi padraastro y mi padre eran militares, por lo que me había tocado escuchar historias o anécdotas de que a tal persona, cercana a mi familia, le habían dado un ascenso en el trabajo, pero que esa persona se le podía negar su ascenso porque su esposa era santera, era religiosa. Al colapso del sistema socialista sí hubo cambios, sobre todo en el discurso. Cuba deja de ser un Estado ateo, y pasa a ser un Estado laico. Luego ocurre que el gobierno se da cuenta que la santería era un filo de riqueza para el turismo. Por lo que lo volvió parte de la riqueza cultural cubana, por tanto, pierde sentido castigar a las personas que directa o indirectamente tuvieran contacto con estas religiones. No se hace libre, pero sí menos restringido. Podías decir abiertamente que lo practicabas. Dejo de ser un problema sobre todo para los ámbitos profesionales.¹⁰⁹

Por su puesto, esta persecución religiosa contrasta con los proyectos culturales que desde el 1959 el Estado creó tanto para el cine, la danza, el teatro y la música y que internacionalizaron el imaginario “afrocubano”, imaginario que en gran parte se alimentaba

¹⁰⁸ Argyriadis, Argyriais, Kali, “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”, *Desacatos*, n. 17, (enero-abril 2005), pp. 85-106., p. 90

¹⁰⁹ Entrevista a E. E. V., Flaviana Alejandra Moreno Herrera, comunicación por Zoom, 31 de julio del 2021, Morelia, Mich.

y escenificaba elementos y ceremonias religiosas. Al cuestionarle al respecto, Enrique me contestó:

Claro, es que como cultura estaba bien, pero como una religión se volvía un tema político. Porque supuestamente en el paraíso socialista todas tus necesidades espirituales están resueltas por el Estado. Ser religioso es una postura política, a lo mejor no de confrontación directa con el Estado, pero sí de independencia ideológica con el Estado.

Hasta aquí se ha esbozado el contexto bajo el que tuvieron que desarrollarse los núcleos de práctica de las formas religiosas que aquí van a tratarse. Se muestra que hubo, en todo momento, la necesidad de articulación y negociación de las representaciones entre un *dentro* y un *afuera*. Dicha interacción, no puede entenderse uniformemente bajo los conceptos de sincretismo o *transculturación* que, aún con buenas intenciones, conservan connotaciones sospechosas. Los ejemplos que se han colocado sobre las configuraciones gestuales y de objetos litúrgicos, permiten observar cómo, cuando una de las culturas que interactúan está bajo una relación de dominio, la incorporación de símbolos de la cultura hegemónica es un medio para legitimarse ante esta. Con el tiempo y sin perder de vista que la manifestación de estas religiones no fue homogénea en toda la isla, ni en el campo ni en las urbes, se presentaron diferentes niveles de intersección: las legitimadoras, como ya se mencionaron, y las acumulativas, es decir, las que hicieron memoria de las experiencias resultantes de esta interacción. Identidades reconstruidas que negociaron desde los márgenes del orden colonial, desde los arrabales de la república y el silencio intramuros del Estado Revolucionario, hoy pueden llamarse “identidades performeadas”. Identidades en movimiento que se representan a sí mismas y a lo externo.

Por supuesto, la concepción de linaje, aspecto de interés aquí, no fue la excepción en esta interacción. Más que una sobrevivencia casual, la entiendo como una conciencia posible porque, desde sus orígenes, implicaba un entramado político. Esta conciencia quedó fijada por la exterioridad, por los vínculos familiares y rituales del compadrazgo y la co-fraternidad promovidos por la iglesia cristiana a través de las cofradías, como base de la red social colonial. Estos vínculos se mantienen al interior de las familias religiosas de la Ocha y la

Palería hasta hoy día y han sido la base para que dichas identidades religiosas y culturales pudieran trascender su etiqueta étnica, racial y nacional.

Capítulo II

Contexto social y espiritual-religioso de Morelia

En este capítulo se hablará sobre el desarrollo de los núcleos de practicantes de la Regla de Ocha-Ifá y el culto palero en la ciudad de Morelia. En el numeral I.1 relacionaremos este proceso con el de secularización, mismo que se lee desde la apertura a las diversidades y pluralidades religiosas en el país y particularmente en el Estado de Michoacán. Este proceso ha sido previamente estudiado en la localidad, principalmente en atención al desarrollo y consolidación de las diversidades cristianas y pentecostales. De igual modo, se analizarán y contrastarán los datos censales con los testimonios de los practicantes que han colaborado para este trabajo.

Al realizar el esbozo de este contexto espiritual y religioso, se demostrará que los recursos de investigación para atender el desenvolvimiento de las familias religiosas de la Ocha-Ifá y el Culto palero, requiere abarcar otras perspectivas y desarrollar otras estrategias, diferentes a las aplicables al estudio de las diversidades cristianas y protestantes existentes en la ciudad. Esto responde a las dinámicas de integración de dichas familias, las cuales se abordarán en el numeral II.2. En el numeral II.3 se introducirán algunos testimonios de cambio de vida. La posibilidad de curación y cambio que experimentan las personas se aprecia como un detonante fundamental para los procesos de traslocalización, transmisión y memoria de estas religiones.

II.1.- Laicidad y secularización: la apertura a las diversidades y pluralidades religiosas en Michoacán

Desde mediados del siglo XIX, la introducción de otras confesiones religiosas en el territorio mexicano se sucedió bajo el delineamiento del marco constitucional, dentro del cual, se fortalecería la separación de la Iglesia y el Estado. La secularización fue llevada desde la ideología liberal como la relegación del sentimiento religioso a la dimensión privada del individuo, pero no tanto bajo un precepto de tolerancia a la pluralidad religiosa, sino por resultar una de las bases sobre las que pudo establecerse la noción y efectividad de un poder estatal soberano ya no legitimado desde una base sagrada.¹¹⁰ Roberto Plancarte explica que la forma en que se desarrolló este proceso es lo que le dio un carácter específico a lo que hoy conocemos como Estado laico mexicano, razón por la cual, se hace necesario un vistazo a dicho desenvolvimiento para revisar cómo se replantean los conceptos de secularización y laicidad en el análisis del contexto religioso actual en el país.

Michoacán fue uno de los escenarios de estas tensiones. El artículo 5° de la Constitución del Estado de Michoacán de 1825 reconocía entonces que la religión católica sería perpetuamente la religión del Estado. Pero los intentos por delimitar la influencia política, social y económica de la iglesia, tuvo uno de sus puntos álgidos en 1851, cuando Melchor Ocampo, siendo senador, remitió una *Reforma sobre aranceles y obvenciones parroquiales*, apoyándose en “*el derecho que cada hombre tiene para adorar a Dios según las intuiciones de su conciencia y sin intermediarios*”.¹¹¹ Leticia Mendoza y Eduardo Miganjos relatan la serie de impugnaciones que el alto clero impulsó, alegando violación del artículo 5° de la Carta Magna de 1825, ante lo que suponía una franca herejía inconstitucional.

Las oposiciones entre clero y gobierno siguieron agudizándose y se cargaron en el fardo de los cambios y conflictos políticos siguientes. Con la adhesión de Michoacán al Plan de Ayutla (1854), los preparativos de la asamblea constituyente para la elaboración de la Constitución de 1857, y las medidas impulsadas por las Leyes de Reforma, terminaron por

¹¹⁰ Blancarte, Roberto J., “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855.

¹¹¹ Miganjos Díaz, Eduardo N.; Mendoza García, Leticia, “Tolerancia de cultos en Michoacán y la difusión de un protestantismo liberal en el oriente del Estado, 1851-1911”, Recuperado del acervo virtual de la Biblioteca Jurídica Virtual de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3101/9.pdf>

definir y concretar la postura liberal de no reconocer a la religión católica como elemento de integración social o de unidad nacional. Y aunque se le reconocía como la religión dominante, su protección quedaba limitada en tanto que ésta no interfiriera con los derechos del pueblo y la soberanía nacional.

Posteriormente, la *Ley de Libertad de cultos* de la República mexicana (1860) oficializó la práctica de otras creencias religiosas y señaló la protección por igual de todo credo como garantía de la libertad religiosa. Con esta ley se delimitó por primera vez el marco jurídico para todos los cultos que se establecieran en el país y le daba a cada gobierno estatal la potestad de reglamentar las manifestaciones públicas de cada una de las diferentes iglesias. Es así que, derivada de la *Ley de Libertad de Cultos...*, el gobernador Justo Mendoza expidió en 1869 el *Reglamento para el Ejercicio de Cultos en el Estado de Michoacán*, mismo que reconoció el derecho de los no creyentes de la religión dominante a adquirir inmuebles y aperturar espacios de culto, así como concederles el derecho de practicar su propia fe de manera pública, siempre y cuando gozaran con los permisos pertinentes y estos no alteraran el orden público o fueran causa de daño a un tercero. Estos permisos eran aplicables y extensibles a las demostraciones públicas de culto católicos, como procesiones, tañido de campanas, portar distintivos sacerdotales y demostración de solemnidades.¹¹²

Según nos describe Leticia Mendoza, quién se ha enfocado a investigar el contexto jurídico de la apertura religiosa en el estado de Michoacán, fueron las localidades de Morelia, Pátzcuaro, Acámbaro, Zamora, Puruándiro, en las que existió mayor oposición a las legislaciones seculares. Esto se debió, según explica Mendoza, a que se trataba de localidades más tradicionales, de por sí alentadas por el aguerrido arzobispo Clemente de Jesús Munguía, quien ya había sido desterrado a Guanajuato y posteriormente a Ciudad de México, por su abierta oposición e instigación para evitar la juramentación de la Constitución de 1857 en Michoacán. Aun cuando las coyunturas por la intervención francesa y el reconocimiento y apoyo que el clero michoacano brindó al recién llegado Emperador Maximiliano, se defraudaron las expectativas de Munguía, cuando Maximiliano publicó en el *Estatuto*

¹¹² Miganjos Díaz, Eduardo N.; Mendoza García, Leticia, "Tolerancia de cultos..."

Provisional del Imperio el Decreto de la Libertad de Cultos (26 de febrero de 1865), misma que fue publicada en el Diario del Imperio.¹¹³

Si bien el decreto protegía a la religión católica, también toleraría la presencia de otros credos en tanto estos “no se opusieran a la moral, la civilización y las buenas costumbres”. Munguía sugirió al emperador derogar dicho decreto y elevar al catolicismo como una religión de Estado, atrevimiento que le valió el destierro definitivo a Roma en 1865. Aún recuperado el gobierno de Juárez y su restaurada República, y aún con el destierro de Munguía que supuso un aminoramiento del contrapeso político del alto clero michoacano, existieron varios motines a lo largo de la década de 1870 y 1880, linchamientos civiles contra los grupos y practicantes protestantes evangélicos que ya se habían asentado en algunas localidades, así como en la ciudad de Morelia. Caso contrario fue el de la localidad de Zitácuaro que se caracterizó por ser el bastión del liberalismo en el Estado. Por ahí ya habían penetrado misiones evangélicas de filiación bautista, metodista y, principalmente presbiteriana desde 1876, las cuales se extendieron por el oriente del territorio michoacano (Angangué y en las rancherías aledañas como El Aguacate, Santa María y Huanimoro).¹¹⁴

Pero la apertura a la diversidad religiosa no dependió únicamente de la voluntad y aceptación gradual de las facciones tradicionales católicas o a una resistencia de las nuevas iglesias ante los ataques. Por una parte, la restauración de la República aplicó con menor rigor las Leyes de Reforma para permitir una transición gradual de la institución eclesiástica al orden liberal y, en una reestructuración institucional, logró abrir espacios de conciliación en términos de culto público, como fueron las asociaciones religiosas católicas que se desarrollaron durante la gestión de Porfirio Díaz.¹¹⁵ Por otro lado, las diversidades protestantes, tuvieron sus propios mecanismos para afianzarse social, económica y políticamente en el Estado. La función de las misiones, la apertura de escuelas y centros culto, la pertenencia a sectores medios altos de los conversos mexicanos, influyeron en la

¹¹³“Decreto sobre la libertad de cultos (1865)”, disponible en <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/4IntFrancesa/1865LCB.html>. Ver también, Galeana, Patricia (y otros dieciocho), *La legislación del Segundo Imperio*, México, INEHRM, 2016. Disponible en <https://www.inehrm.gob.mx/work/models/inehrm/Resource/440/1/images/La-legislacion-del-Segundo-Imperio.pdf?fbclid=IwAR1ahS5eL8zIYEkyf5hplQcNvvt9OGvXMxdJrzKyvz7xmYjK9nLKfTvwm5s>.

¹¹⁴ Miganjos Díaz, Eduardo N.; Mendoza García, Leticia, “Tolerancia de cultos...”

¹¹⁵ Sosa Vera, Edgar Augusto, “Sociedad y culto católico durante el Porfiriato. La política de concertación y su impacto social 1877-1911”. Morelia, Instituto de Investigaciones históricas de la UMSNH, Tesis maestría, 2019.

adquisición de un poder real de los grupos protestantes.¹¹⁶ Como ha investigado Esthefany Fabian, algunos de estos tuvieron simpatía y hasta su grado de influencia apoyando el derrocamiento del régimen de Díaz.

El conflicto armado revolucionario y la reglamentación al artículo 3º y 130 de la Constitución de 1917 que limitó las actividades educativas de las iglesias, así como el número de sacerdotes y la prohibición del ejercicio pastoral a extranjeros no paró el proceso de expansión, al contrario, en el caso de los bautistas, que la autoridad recayera sobre los conversos mexicanos coadyuvó para su crecimiento. De hecho, la política religiosa en el Estado que continuó con la *Ley Reglamentaria de Cultos no. 62* del gobernador Enrique Ramírez dictada en 1926, que por orden de Calles buscaba aplicar con rigor las medidas, derivó en el conflicto Cristero. Lo cual, no afectó de manera sustancial a los grupos protestantes que mantuvieron sus templos abiertos -a velada discreción y en complicidad con las autoridades civiles- en tanto que numéricamente no representaban amenaza y contrapeso político como lo seguía siendo el clero católico. De igual modo, una vez pacificado el territorio por el gobernador Lázaro Cárdenas, se emitió la Ley de Cultos número 100, que sólo ratificó el reglamento anterior, y tampoco implicó cambios sustanciales en el comportamiento de las filiaciones presbiterianas y bautistas que quedaban, por aquél entonces, en Michoacán.¹¹⁷

Por supuesto, no pretendo pormenorizar aquí en los detalles de este proceso en Michoacán, el cual ha sido tratado con ejemplar profundidad por Leticia Mendoza, Esthefany Fabián, Cecilia Bautista, entre otros aquí referidos que han estudiado las relaciones del Estado federal y michoacano con respecto a las diversidades protestantes, así como los conflictos y conciliaciones entre Estado y clero católico. Sin embargo, no se ha prescindido de dar el anterior vistazo a la política religiosa que permitió la apertura a las diversidades religiosas, pues ello aclara el marco de laicidad que, en los años siguientes planteará la postura del Estado moderno mexicano con respecto al cambio religioso en el país. El cual, como se vio, se caracterizó en sus inicios por ser anticlerical, desde un combativo liberalismo,

¹¹⁶ Fabián Ceja, Esthefany, "La diversidad Religiosa en Morelia: La Primera Iglesia Bautista 1952-1974". Morelia, Facultad de Historia de la UMSNH, Tesis Maestría, 2017.

¹¹⁷ Mendoza García, Leticia, "Política religiosa en Michoacán. Las diversidades evangélicas 1910-1932". Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Tesis doctorado, 2015.

y defendió la libertad de conciencia para sustentar desde el individuo, una soberanía popular y republicana.

Roberto Blancarte explica que ello es lo que da su característica particular al laicismo mexicano. La separación de los asuntos de Estado de los eclesiásticos implicaría que la legitimidad del primero no depende del segundo, y que, por tanto, no considera a la religión como elemento fundamental de identidad o unidad nacional. Sin embargo, en las décadas siguientes, la secularización no implicó ni neutralidad del Estado hacia la diversidad de cultos, ni tampoco hubo una disminución del sentimiento religioso. Al contrario, algunos gobiernos federales y estatales han mostrado su preferencia hacia iglesias evangélicas o han usado símbolos católicos para incrementar la participación popular. Por otro lado, la oferta religiosa ha crecido, mediatizada y ampliada por un mercado religioso que influye en la *reconfiguración* de nuevas identidades religiosas.¹¹⁸ Este panorama ha contrariado la idea del “proceso de secularización” que el rostro positivista de la teoría sociológica había proyectado para el desarrollo de las sociedades modernas, consistente en un estadio que llegarían a alcanzar con la emancipación total de la religión como centro de sus instituciones.¹¹⁹

El concepto de secularización tiene tres dimensiones que aluden a fenómenos distintos: *laicización* que mide las relaciones inter-institucionales entre las instituciones religiosas con las del Estado (desacralización, diferenciación y transposición). La *participación en iglesias*, con la que se miden las relaciones entre el individuo y las iglesias con respecto a su grado de compromiso institucional y, un tercero es el *cambio religioso*,

¹¹⁸ De la Torre, Renné; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Hernández, Alberto, *Reconfiguración de las identidades religiosas en México, Tomo I*, México, CIESAS-COLEF, 2020.

¹¹⁹ Pérdida del monopolio en la cosmovisión del mundo y debilitamiento de sus símbolos. Prontamente teóricos como Durkheim y Weber previeron que la religión no desaparecía fácilmente de este horizonte y que, todo lo contrario, tomaría caminos insospechados. Con el “desencantamiento del mundo”, Weber visualiza sólo una transformación de la religión, la cual sólo mudaría sus “fórmulas mágicas” para adaptarse a otras. Peter Berger llegaría a considerar que el repliegue de la religión al ámbito privado produciría una dimensión de competencia entre diferentes tradiciones religiosas, pero no su eliminación. Thomas Luckmann demostraba que la “religión individual o invisible” sería la más ajustada a esa sociedad secular, corroborando además la persistencia de formas religiosas tradicionales ante un surgimiento de nuevos movimientos religiosos. Ver: Legorreta, José de Jesús, “¿Secularización o resacralización? El debate sociológico contemporáneo sobre la teoría de la secularización”, Legorreta, José de Jesús (coord.), *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Universidad Iberoamericana, 2010. p 13-42.

aludiendo a todos los fenómenos que ocurren al interior del mundo religioso (creencias, moralidad, ritos, decaimiento de comunidades religiosas o surgimiento de otras).¹²⁰

El fenómeno del *cambio religioso* ha sido intensamente estudiado en México en las últimas tres décadas y se ha buscado observar su especificidad y comportamiento. Actualmente, la batuta para el abordaje de las identidades religiosas y sus desplazamientos la llevan investigadores de instituciones académicas como el CIESAS, el Colegio de la Frontera Norte, y la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), que han analizado profundamente los datos de los censos nacionales. Gracias a estos estudios se cuenta con material bibliográfico y en línea, por el que se puede conocer este fenómeno a nivel nacional y regional y su comportamiento desde el censo poblacional de 1895. Es notable cómo es que en foros y seminarios esta información se contrasta continuamente con los resultados de investigación en otros países de Latinoamérica como Argentina, Brasil, Colombia.

El más reciente producto de estas investigaciones son los tres tomos de *Reconfiguraciones de las identidades religiosas*, coordinados por René de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. Este proyecto analiza los resultados de la Encuesta Encreer 2016, pero a la luz de treinta años de investigación que han urgido madurar los conceptos y herramientas metodológicas para tratar el carácter de las minorías no católicas. Se coloca en la siguiente tabla el listado de materiales que refieren las autoras, proyectos de ensayos diagnósticos y encuestas con los que se ha dado seguimiento a la dinámica de las creencias en México.¹²¹

¹²⁰ Dobbelare, K. en Legorreta, José de Jesús, “¿Secularización o...”, p. 23.

¹²¹ De la Torre, René; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Hernández, Alberto, *Reconfiguración de las identidades...*

Tabla 1.

Proyecto	Publicación
<p>Proyectos de análisis cuantitativos, estadísticos y georreferenciales arrojados por los censos de población y vivienda del INEGI.</p> <p>Proyecto: <i>Perfiles y tendencias del cambio religioso en México 1950-2000</i>, Coordinado por Renée de la Torre y Olga Odgers</p>	<p>* <i>Atlas de la diversidad religiosa en México</i>, De la Torre, Gutiérrez Zuñiga, México, CIESAS/Coljal/Colef/Colmich/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación, 2007.</p> <p>* Odgers, Olga, <i>Pluralización religiosa en América Latina</i>, México, El Colef/CIESAS, 2011.</p> <p>* Hernández, A.; Rivera, C., <i>Regiones y Religiones en México. Estudios de la transformación religiosa</i>, México, El Colef/CIESAS, 2009.</p>
<p>Diagnóstico de la fuente censal sobre la pregunta de pertenencia religiosa en la cédula y manera de clasificar las respuestas. Colaboración RIFREM con el INEGI.</p>	<p>* <i>Catálogo nacional de Religiones 2010</i>.</p> <p>* <i>Panorama de las Religiones en México 2010</i>.</p> <p>* <i>La diversidad religiosa en México. Censo General de Población y Vivienda 2000</i>.</p> <p>Disponibles en línea: https://www.inegi.org.mx/temas/religion/#Publicaciones</p>
<p>Ensayos cuantitativos basados en la <i>Encuesta mundial de Valores (World Values Survey)</i></p>	<p>Se realizó en Guadalajara, Aguascalientes con Genaro Zalpa y María Eugenia Patiño López. El ensayo fue replicado por Hugo José Suárez en el Ajusco, Ciudad de México.</p>

<p>Encuesta <i>Pew Research Center del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures</i></p>	<p>Analiza comparativamente el cambio religioso y su impacto en sociedades de todo el mundo. Se realizaron en Octubre del 2013 y febrero 2014.</p> <p>Resultados publicados en línea: Pew Research Center, 2014, <file:///C:/Users/Renee/Downloads/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SpanISH-TRANSLATION-for-publication-11-12-1.pdf></p>
<p>Investigación <i>Creencias y prácticas religiosas en Guadalajara</i></p>	<p>Gutiérrez Zúñiga, Cristina; De la Torre, Renné, Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016), Guadalajara, Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2020.</p>
<p>Encuestas de Católicas por el Derecho a Decidir</p>	<p>1993, 2003 y 2014. Únicamente dirigida a la feligresía católica para captar los diferentes puntos de vista con respecto a las enseñanzas eclesíásticas.</p>
<p>Encuesta Creer en México (2014)</p>	<p>Realizada por el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC). Su objetivo fue reflejar la pluralidad de concepciones, dentro de la fe católica, con respecto a las libertades laicas.</p>
<p><i>Encuesta nacional de religión, secularización y laicidad</i> (Salazarf, Barrera, Espino, 2015)</p>	<p>Salazar Ugarte, P.; Barrera Rosales, P.; Espino Arméndariz, S., <i>Estado laico en un país religioso</i>, colección “Los Mexicanos vistos por sí mismos”, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 2015.</p>
<p>Encuesta nacional sobre discriminación en México 2010 (ENADIS)</p>	<p><i>Resultados sobre diversidad religiosa</i>, México, Conapred, 2012.</p> <p>Disponible en <http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>.</p>

<p>Encuestas mundiales:</p> <p><i>Programa internacional de Encuestas sociales, ISSP 2008</i></p> <p><i>Encuesta mundial de valores (1999-2002)</i></p>	
<p>Encreer 2016 por la RIFREM (Red de investigadores del fenómeno religioso en México)</p>	<p>Realizado en dos etapas (2016 al 2018).</p> <p>Apoyado por el programa de redes temáticas del CONACYT, CIESAS, Colegio de la Frontera Norte</p>

De manera conjunta y sintetizada, los aportes de dichas encuestas, análisis censales y ensayos sociodemográficos arrojan información específica sobre el fenómeno religioso mexicano, destacan que:

a) Hay un proceso de secularización sostenido, pero este no es equivalente a un decaimiento de las creencias en lo trascendental. Este hecho volvió a corroborarse en los resultados del Censo Poblacional INEGI 2020. Ello se conecta con el segundo punto, también llamativo del caso mexicano.

b) Que las creencias y prácticas no necesariamente se corresponden con la pertenencia a una iglesia. No hay ateísmo progresivo, sino desinstitucionalización.

c) Los ensayos replicados a nivel local como el de Aguascalientes, Guadalajara y el Ajusco en Ciudad de México, muestran una religiosidad popular de amplio espectro que aloja e híbrida distintas tradiciones como las de raíces indígenas, con otras de influencia colonial, así como versiones de espiritualidades alternativas que aparecen bajo del sello del New Age.¹²²

En México, el censo 2020 indicó que el 10.6% de la población se reporta sin adscripción religiosa. Este porcentaje analizado por Alejandro Díaz Domínguez comenzó a visibilizarse desde el censo de 1930 siendo el 1.06 % y en 1940 representando el 2.3%. En

¹²² De la Torre, Renné; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Hernández, Alberto, *Reconfiguración de las identidades religiosas en México, Tomo I*, México, CIESAS-COLEF, 2020.

1950 se mantuvo en cero personas sin adscripción religiosa, pero desde 1970 ya se aprecia un 1.6 % que seguiría en incremento para los censos siguientes: 3.1 en 1980, 4.7 en 2010.¹²³ Sin embargo, este porcentaje es algo engañoso como lo revelaron los ajustes del cuestionario. Una gran parte de los “sin religión” siguen siendo religiosos, sólo que, inclinados a espiritualidades fluidas, autónomas y desinstitucionalizadas: “estudio de la Biblia”, “buscador espiritual”, “espiritual pero no religioso”.¹²⁴ El peso de la continuidad familiar con respecto a la religión ha perdido su peso para los mexicanos que han cambiado de credo, tratándose de un tema de elección individual que no tiene la obligatoriedad que en otros tiempos se vivía en los entornos familiares.

La atención académica sobre la población “sin religión” ha confrontado en distintos niveles algunas de aquellas teorías de la secularización tan sólo para caracterizar el caso mexicano, observándose la necesidad de explicar el fenómeno desde otros parámetros conceptuales. Es por lo que Renné de la Torre, siguiendo a Hervieu-Léger, define a la religión como “un sistema de gestión de creencias”, “un modo particular de organización y funcionamiento del creer”: *“Por ello, gran parte de nuestras preguntas no se resuelven con la respuesta a la pertenencia a un credo, sino atendiendo su entrecruce con los imaginarios, contenidos y actividad ritual que los individuos les imprimen a sus creencias”*.¹²⁵

¹²³ Díaz Domínguez, Alejandro, ¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?, Nexos, 2021, s/n. Disponible en <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>

¹²⁴ De la Torre, Renné, “Pertenecer, creer, practicar, valorar”, De la Torre, Renné; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Hernández, Alberto (coords.), *Reconfiguración de las identidades... pp. 63-78*.

¹²⁵ De la Torre, Renné, “Pertenecer, creer...”, p. 63

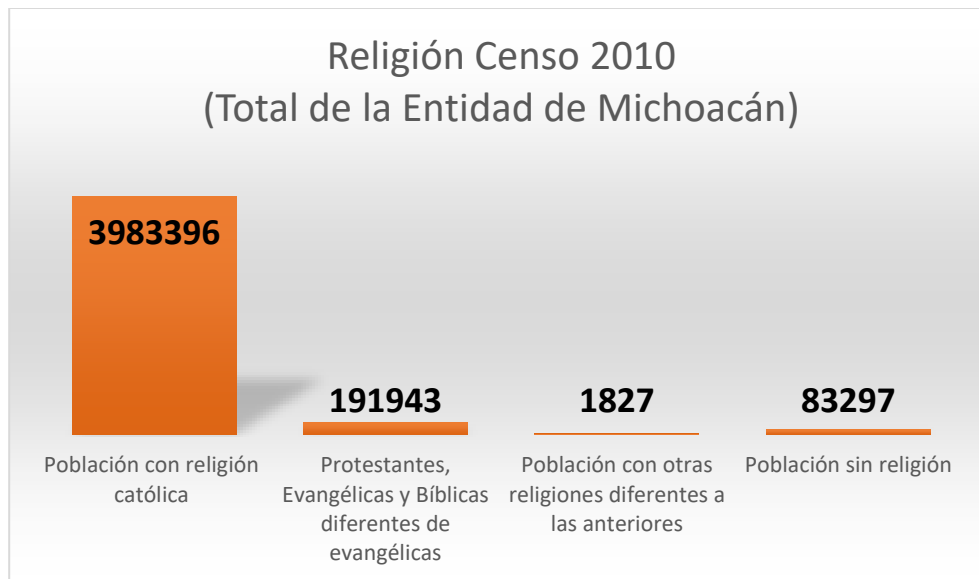
Gráfico 1.



Elaboración propia, con base en INEGI Censo 2020

En el caso de Michoacán se observa que el porcentaje de los “sin religión” compite con las adscripciones a grupos protestantes/cristiano evangélicos, representando el 5.6%. Este porcentaje sobrepasó lo reportado en el 2010, siendo los “sin religión” el 1.9% en aquel entonces. Tomando en cuenta la historia y presencia de las diversidades protestantes/evangélicas en el estado, se observa un “ligero incremento” durante los diez últimos años, comparado con el grupo que reporta no tener adscripción religiosa.

Gráfico 2.



Elaboración propia, con base en INEGI, Censo 2010

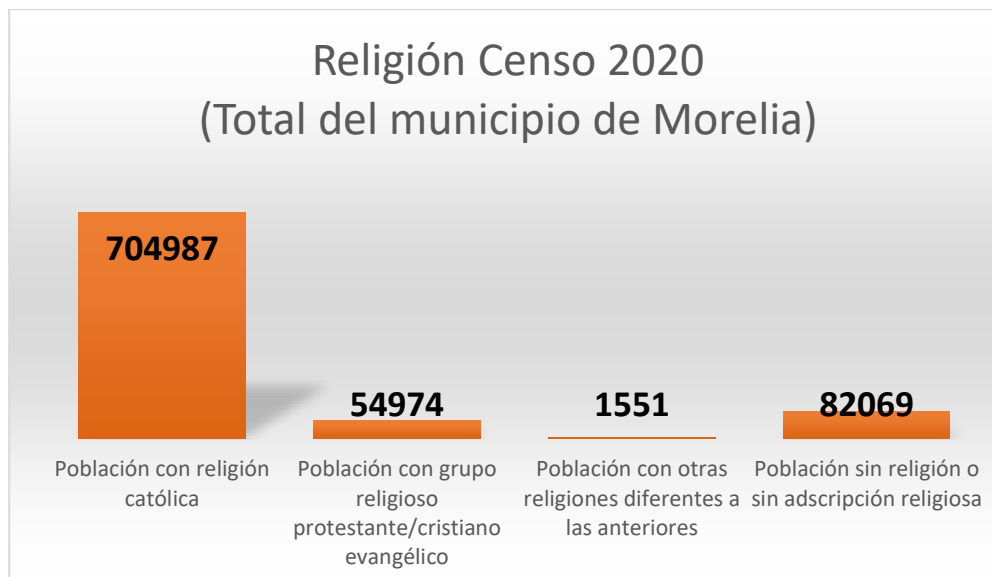
Una ciudad como Morelia, catalogada como una de las ciudades más católicas del bajío y dado su pasado combativo contra la tolerancia de credos, muestra un rebasamiento considerable en lo que refiere a los “sin religión”. Siendo en el 3.4% en el 2010, y elevándose al 9.6% para el 2020. También este sector se volvió mayoría con respecto al grupo de Protestantes, Evangélicas y Bíblicas diferentes de las evangélicas.

Gráfico 3.



Elaboración propia, con base en INEGI, Censo 2010

Gráfico 4.



Elaboración propia, con base en INEGI Censo 2020.

Estos resultados también han de interpretarse con sus consideraciones en lo que refiere a las religiones cubanas de sustrato africano. En primer lugar, porque muchos de sus practicantes no hacen propiamente un “cambio de adscripción”, sino que se asumen católicos y, además, yorubas, paleros, santeros, etc. Ello puede evidenciarse en los testimonios que se podrán leer en el siguiente apartado. Esto significa que antes del Censo del 2010, los practicantes de estas religiones bien pudieron reportarse como católicos o “sin religión” y que incluso, lo continúen haciendo.

Teniendo en cuenta la preponderancia de la religión católica entre los creyentes mexicanos, ese desplazamiento de la institucionalización hacia la subjetivación de lo religioso, aparece primero como un distanciamiento de las creencias en los dogmas cristianos, no sólo demostrado en los cambios de religión o la opción por la desafiliación total, sino también en fenómenos de intersección de lo católico conviviendo en yuxtaposición con otros imaginarios, esoterismos, cosmovisiones sobre la vida después de la muerte, la reencarnación, curanderismos, etcétera, esto es, el diversificado espectro de la religiosidad popular.¹²⁶ Como lo hace ver De la Torre, estos tres casos de distanciamiento demuestran la pérdida de autoridad de las iglesias sobre sus feligreses, pero la particularidad del caso mexicano es todavía más cruda y compleja. Investigadores como Roberto Blancarte y Carlos Garma, destacan que no sólo se ha dejado de creer en las instituciones religiosas, su organización y jerarquías. La utilización de símbolos religiosos en los discursos de nuestros representantes políticos hace destacar que la pérdida de credibilidad alcanza a las propias instituciones laicas, por lo que la recurrencia a la simbología religiosa tiene una mayor eficacia en los espacios de propaganda política.

Se revela una dimensión del creer que rebasa toda forma de institucionalización, esto significa que constituye su propia lógica de negociación no sólo en la dimensión privada, sino también en el espacio público y hasta con el propio Estado. El antropólogo Claudio Lomnitz advierte que la pérdida de credibilidad y capacidad reguladora del Estado mexicano sobre los mercados informales, sobre la violencia y la incapacidad de este para resguardar la vida de la ciudadanía, va de la mano de los cambios que se gestan en el campo religioso. Lomnitz describe un *Nuevo Estado Mexicano* en el coexisten dos tipos de soberanía:

¹²⁶ De la Torre, Renné, “Pertenece, creer...”

“Una legal, que se concentra más que nunca en el ejecutivo federal y otra ilegal e inestable que irrumpe desde la esfera nebulosa del crimen organizado, así como en las reacciones populares de autodefensa ante la ineficacia administrativa de los gobiernos. [...] Cada una de estas dos formas de soberanía, se justifica y se entiende a sí misma a partir de su propia teología política, es decir, su propio pensamiento religioso entorno de la cuestión política. El contraste entre estos dos cuerpos de ideas delimita, el terreno cultural en que se ha ido construyendo nuestra Nueva Normalidad. Dicho de otra forma, el Nuevo Estado mexicano toma forma en medio de un conflicto entre dos tipos de soberanía, el tipo dominante, institucionalizado en el Estado mismo y sancionado por la ley; está encarnado en la persona del presidente de la república. Se supone que la soberanía de ese estado es la expresión legítima de la soberanía popular y también de eso que Émile Durkheim llamó la “solidaridad orgánica”, refiriéndose a la interdependencia que es propia de una sociedad caracterizada por la división compleja del trabajo (...). Es por esa solidaridad entre las partes de la sociedad que el estado puede representar los intereses del campesinado, los obreros y los comerciantes, ya que existe una necesidad recíproca entre el campo y la ciudad, o entre la esfera de lo comercial y la producción. Esta interdependencia se expresa en una serie de transacciones perfectamente legales protegidas por el derecho y por el Estado que representa esa sociedad en su conjunto. La segunda forma de soberanía que existe en México es ilegítima en el sentido en que es ilegal. Es la soberanía que imponen organizaciones que utilizan su propia capacidad de ejercer la violencia para utilizar y organizar diferentes mercados. El Nuevo Estado mexicano ha perdido el control de los instrumentos que alguna vez tuvo para regular esos mercados y no tiene ya los recursos institucionales para regular la violencia en todos los espacios del territorio. Debido a esto, el espacio de acción del crimen organizado se ha ido institucionalizando. Y esta institucionalización lleva inevitablemente a un reconocimiento por parte de la sociedad de un

*segundo polo de soberanía que, si bien no es legítimo, existe y pide ser reconocido. A Dios lo que es de dios, al diablo lo que es del diablo”.*¹²⁷

La expresión de la *teología política* de ambos tipos de soberanía -una *positiva* y otra *negativa*- son, en palabras de Lomnitz, el síntoma de una “*segunda revolución secular expresada como la separación entre la nación y el estado*”. La soberanía positiva manifiesta su pensamiento religioso a través de la imagen fetichizada del presidente de la república, recientemente expresada por el presidente en turno, Andrés Manuel López Obrador y en las expresiones de inmersión de su persona con el “pueblo bueno”. Desde esta inmersión, se conjura su incorruptibilidad, esencia opuesta a la del resto de las instituciones de gobierno y justicia que claramente se muestran incompetentes y corruptibles. Por supuesto, no es el único que comenzará a evocar dichos maniqueísmos. Desde el 2006 que Felipe Calderón declara la Guerra contra las drogas, se incrementaron las movilizaciones en todos los niveles policíacos, así como del Ejército, multiplicándose los frentes con las disputas por el liderazgo interno de cárteles y las pugnas por sus territorios. Esta declaración de guerra se extendería al campo religioso, siendo el culto a la Santa Muerte el enemigo número uno de nación.¹²⁸ Por otro lado, La soberanía negativa se define como aquella que tiene radicado su potencial en la capacidad de matar, ejerce su violencia desde una libertad moral -superioridad de casta- que coloca a sus agentes por encima del ciudadano común. Cultos populares como el de la Santa Muerte, el de Jesús Malverde o el de San Judas Tadeo, han sido adoptados como banderas de fe por diferentes carteles, banderas de creencias que no se someten ni a la iglesia y ni al estado.¹²⁹

Contrario a lo que es una primera impresión, el objetivo de Lomnitz no es criminalizar propiamente estas expresiones religiosas, sino señalar que la competencia del campo religioso mexicano se desarrolla en medio del conflicto de ambos polos de soberanía. El principio aristocratizante que se manifiesta al interior de los grupos del crimen organizado,

¹²⁷ Transcripción, Lomnitz, Claudio, “Teología política de la bisagra”, *Ciclo de conferencias Nuevo Estado, nuevas soberanías*, 12 de Julio del 2022, Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/3265387703746104>

¹²⁸ Ver, Chestnut, Andrew, Santa Muerte. La segadora segura, México, Ariel, 2013.

¹²⁹ Lomnitz, Claudio, “Teología política...”

revela la composición de una estructura de clases donde la élite de jefes de los carteles se diferencia no sólo del “pueblo llano”, sino también de los individuos soldados y tributarios que trabajan para ellos, siendo evidente que se tratan en su mayoría de adolescentes y jóvenes que son la carne de cañón, los nadie de las guerras por el agenciamiento de las plazas y territorios en donde imponen sus mercados. Esta división de clases también se proyecta en prácticas que refieren una mirada particular sobre lo trascendental: la disposición sobre quién vive y quién muere; violencia ritualizada, la disposición sobre los cuerpos, practicas mortuorias, quien tiene un entierro y quién no; el patrocinio y la destrucción de altares según el culto con el que se identifique el grupo propio o el enemigo.¹³⁰

Es inevitable excluir el estudio del fenómeno religioso mexicano del contexto de violencia y precariedad determinado por los grados de conflicto y negociación entre las dos soberanías de este Nuevo Estado. La clase social, la capacidad de ingreso, los niveles de marginación, el nivel educativo, la zozobra provocada por los desafíos de la globalización y el neoliberalismo, o la vinculación con el mundo criminal, no podrían leerse como las únicas condiciones para definir el *cambio religioso* o la inclinación particular a cultos populares como el de la Santa Muerte. El entorno de crudeza en que se ha impuesto la violencia, que se normaliza desde nuestra cotidianidad, ha definido la manera en que desde lo trascendental miramos nuestra relación con los vivos, los muertos y los desaparecidos, seamos conscientes de ello o no.

¹³⁰ Lomnitz, Claudio, “Teología política...”

II.2.- Dinámicas de integración de los núcleos de practicantes de la Regla de Ocha-Ifá y el Culto Palero en Morelia.

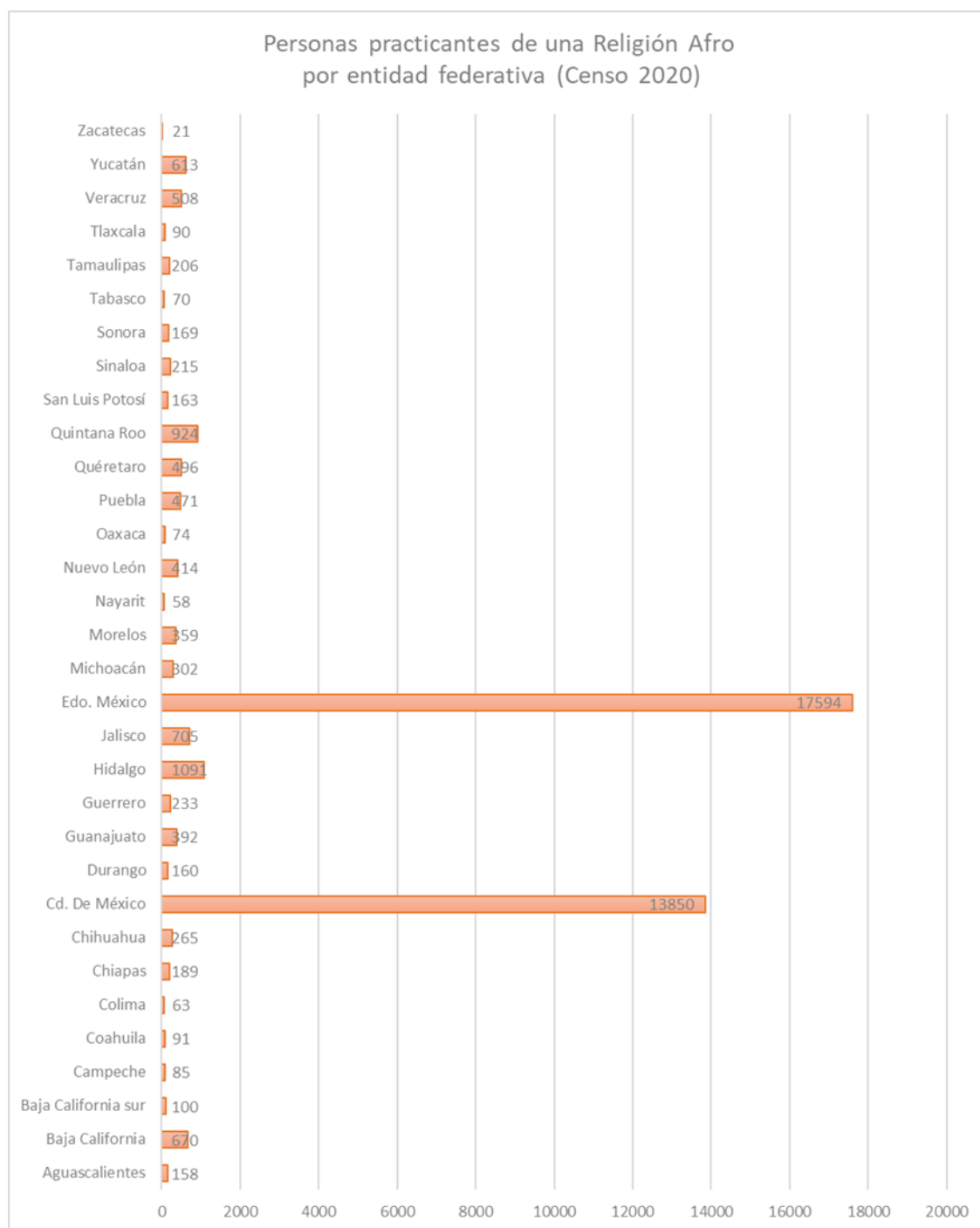
Como ya se refirió anteriormente, el clasificador de religiones para el Censo 2020 trabajó las sugerencias del RIFREM para ampliar las categorías y darle mayor precisión a la amplitud que compone la variable *religión*. Entre los diferentes ajustes, se creó como nuevo grupo religioso *Raíces afro* con base en las sociedades “Origen afro” y “Rastafaris” que en la Clasificación de religiones de 2010 estaba colocada en el grupo de “Raíces étnicas”.

Población por grupo religioso Censo 2020 (a nivel nacional)

Católica	97,864,218
Bautista	143,133
Presbiteriana	428,651
Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo	190,005
Adventista del Séptimo Día	791,109
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormón)	337,998
Testigo de Jehová	1,530,909
Cristiana	6,778,435
Evangélica	2,387,133
Pentecostal	1,179,415
Otro Protestante/cristiano evangélico	328,519
Judía	58,876
Islámica	7,982
Origen oriental	29,985
New Age y Escuelas esotéricas	11,816
Raíces étnicas	33,372
Raíces afro	40,799
Espiritualista	36,764
Cultos populares	19,481
Otras religiones o movimientos religiosos	9,094
Ninguna religión	9,488,671
Ateos/Agnósticos	722,381
Sin adscripción religiosa (creyente)	3,103,464
No especificado	491,814

Fuente: INEGI, Censo 2020

Gráfico 5.



Elaboración propia, Fuente: INEGI, Censo 2020

Aunque “Raíces afro” muestra un porcentaje mínimo de población adscrita, es bastante superior a lo reportado para Cultos populares. Además, ya refleja en el INEGI una institucionalización de su representatividad y una necesidad de su visibilización a pesar de

que a la fecha ninguno de estos cultos ha logrado registrarse como “Asociación religiosa”. Como se puede observar, la categoría de “Raíces afro” tiene practicantes en todo el país y se concentran mayormente en la Ciudad de México y Estado de México, contrasta que no sea así en los estados que suponen una mayor concentración de población afrodescendiente como Guerrero, Oaxaca, Veracruz, o Yucatán, que tiene una histórica relación con Cuba. Esta relación de identidad o pertenencia a una comunidad afrodescendiente no es equivalente a ser practicante de una *religión de origen afro*. Este tema lo ha demostrado ya previamente Juárez Huet en su investigación. Las redes artísticas-intelectuales cubano-mexicanas, la migración de cubanos al país, el turismo religioso hacia la isla por parte de mexicanos, y las ya previas relaciones iniciáticas por cubanos provenientes de Miami durante los años setenta, son condiciones que han incidido directamente en la difusión de estas religiones en el país, dejándonos ver que se trata un fenómeno más contemporáneo.

Puede decirse que, a pesar del esfuerzo por especificar las categorías censales aplicadas a la variable Religión, no puede asegurarse que los resultados reflejen al sector considerable de la población de practicantes de la Regla de Ocha-Ifá y el Culto Palero, ni tampoco nos da una idea de cómo se forman las familias religiosas, cómo se desarrollan comunidades a partir de estas y cómo operan sus mecanismos de transmisión. Aunque estas religiones no tienen una representatividad cuantitativa -registrada censalmente- en tanto que divergente religiosa, ello no impide un rastreo de su desplazamiento a nivel cualitativo para también observar estos mecanismos de transmisión y continuidad, cómo se dan y si, ciertamente crean vínculos y grupos que se identifican entre sí, compartiendo valores y creencias; saber si se crean identidades dentro de estas vertientes o si están creando otras nuevas dentro de una matriz religiosa africana.

Por supuesto, habrá que reiterar que la concepción de linaje tiene una amplia relevancia en los procesos de asentamiento, desplazamiento y continuidad de estas religiones, y es el punto de partida para que dichas identidades religiosas y culturales puedan trascender su etiqueta étnica, racial y nacional. A continuación, se tratará sobre las dinámicas de integración y permanencia de las familias religiosas a partir de los resultados del trabajo de campo realizado en la ciudad de Morelia, de modo que se puedan establecer algunas generalidades sobre su presencia en la localidad

Desde el mes de agosto del 2020 establecí contacto con la familia de C. P., babalawo de origen cubano. A través de una colega actriz se hizo tal enlace. Con el señor C. P. “trabajan la religión” su hija mayor Danglely, cubana, y Citlali, una joven mexicana cuyo trato, por alguna razón, me hace verla y dirigirme a ella como una mujer de demasiada edad. Desde entonces, comencé a frecuentarlos y establecí una relación cordial, aunque aún reservada. En alguna de nuestras charlas, especialmente con Danglely y Citlali, que a poco se hicieron más personales, surgió el planteamiento de mi investigación. Inicialmente, ya fuera porque ellos están siempre ocupados en las consultas, ceremonias o atendiendo a sus ahijados, o por mi paranoia de que quizá hubiera alguna desconfianza por mi acercamiento a ellos, la propuesta de entrevistas formales se pospuso por algunos meses.

En abril del 2021, recibí la llamada de Citlali quien me notificó que, por las complicaciones de viajar a Cuba para realizar la coronación de santo de dos de sus ahijados, había tomado la decisión, en conjunto con ellos, de hacerla en la ciudad de Morelia y, aquí mismo, hacer la presentación de los *iyawó*¹³¹ al tambor. Debido a que la coronación es el ceremonial más grande de la Regla de Ocha, el cual dura 7 días, y participan babalawos, y de 20 a 30¹³² santeros que realizan diferentes labores, Citlali había contactado a otros religiosos de la Ciudad de México. Incluyendo espiritistas y los tamboreros, hombres jurados en Añá, quienes son los únicos que pueden tocar los cantos (suyeres) con un propósito ceremonial, en este caso, la presentación de un Iyawó ante el espíritu de Añá, el cual lo reconoce como hijo de orisha.

Según me manifestó Citlali, era la primera vez que realizaría en Morelia una coronación de Santo. Tuve que considerar este evento como algo verdaderamente especial. Aunque en Ciudad de México sea más recurrente, tanto Citlali, como otros santeros han referido lo complicado que es realizar estas ceremonias en Morelia, siendo “más sencillo” llevar los ahijados a Cuba por la conveniencia de trabajar con iniciados allegados a sus

¹³¹ Iniciación mayor en la Regla de Ocha, que sería una especie de noviciado dentro del culto. Hay otras consagraciones menores, como el recibir collares (elekes) o guerreros (deidades), pero mientras la persona no se “corone santo”, dichas consagraciones no conllevan los compromisos religiosos que tiene desde su primer año el Iyawó. Este ritual de paso es propiamente la iniciación necesaria para conocer los secretos dentro de la Regla, en tanto esta no se realice, los creyentes se denominan *Aleyos* (extranjeros).

¹³² El número varía según el Orisha a cuyo culto se vaya a iniciar la persona, o si el ritual se hace en un mismo lapso junto con otra persona.

familias religiosas. Para el tambor que realizarían en Morelia, según me refirió Citlali, se invitó a todos los santeros de los que ella tiene noticia viven en la ciudad, como parte de una etiqueta que considera debe hacer cualquier santero que trabaje, tenga o no afinidades con los demás. Asistí el día de la presentación al tambor, y habían alrededor de 40 personas invitadas, mexicanos y cubanos, unos residentes de Morelia, y otros, como los músicos, que residen en ciudad de México. Ya no estaban presentes los santeros que habían participado en las faenas de los ceremoniales de los días anteriores.

El tambor suele ser en Cuba una festividad que admite la presencia de no iniciados y con el paso de los años se convirtió en una atracción para turistas curiosos.¹³³ La dinámica social en los tambores, como se puede ver en algunos vídeos de internet, incluso con respecto a uno al que asistí en Santiago de Cuba, distaba mucho del tambor que pude presenciar aquí. En tanto que se notaba el nerviosismo y hasta el extravío, por parte de la mayoría de mexicanos ya iniciados, que mostrábamos vergüenza o desconocimiento de la etiqueta que implica acompañar los cantos y bailar si se está coronado y si se es hijo de alguno de los Orishas a quienes son dedicados los cantos.

Esta dimensión corporal “reprimida” de los practicantes mexicanos saltó a la vista. Incluso yo, internamente, me debatía con un miedo al ridículo o al “qué pensarán de mí”. Por supuesto, no pretendo establecer una crítica, comparación de valor o menosprecio del practicante mexicano frente al cubano. Me parece importante señalar esta experiencia por lo que refiere a la cuestión de aprendizaje litúrgico que está inmerso en un sistema de signos gestuales y sonoros. Pues provoca reflexionar sobre las estrategias de transmisión que se desarrollan en los núcleos religiosos que se han ido conformando en la ciudad.

Citlali, expresa constantemente el reto que le significa como mexicana el aprendizaje estricto y la prioridad de transmitir “sin inventos” la religión como se debe. Dangley es

¹³³ A juzgar por las referencias sobre Lydia Cabrera y su trabajo de campo, era usual llevar turistas extranjeros a presenciar estas fiestas en las que podía ser posible ver manifestado al *Orisha* al que fuera dedicado el tabor, ya que éste puede *montar* (poseer) a alguno de los asistentes. Véase: Ortíz García, Carmen, “Contrapunteos de Lydia Cabrera”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 196-796 (abril-junio 2020), pp. 1-9. Por lo que deja ver el artículo de Carlos Echanove, él mismo presencié algunas de estos trances en un viaje a Santiago e inspiró el artículo publicado en Las Actas del folklore. Véase Echanove Trujillo, Carlos, “Santería cubana”, *Actas del Folklore*, n. 1 (1961), pp. 25-35.

práctica y a ella se le aprende viendo lo que hace. Ella le da un peso mayor a la efectividad del trabajo en el instante, pues cuando se habla de “aprender la religión”, es literalmente eso, trabajar en una serie de faenas que deben procurarse terminar en un mismo día y otras a determinados horarios, antes del mediodía o del anochecer. Este trabajo conlleva disposición, respeto y humildad, por lo que se consideran valores necesarios para un religioso dentro de la Ocha y, por supuesto, necesario para que otros santeros “levanten” a ese religioso para trabajar con ellos, aunque no pertenezcan a su familia o casa religiosa.

Una dinámica de aprendizaje y estudio he observado también en un grupo de paleros y espiritistas que conocí por una verdadera casualidad de la vida. En uno de esos días en que el hambre suele juntarse con la desmotivación, mi amiga Cintia me invitó a comer. El plan era reunirnos para abrazarnos y llorar, porque a veces no se necesita hacer más. Pero otras coyunturas cotidianas, llevaron a mi amiga a reunirse antes con Angélica, otra conocida de la preparatoria a la que tenía años sin ver. Coincidimos en no llorar ni quejarnos, sino simplemente ir a comer a la casa de Angélica, ya que su marido prepararía choripanes. Una vez en la casa de Angélica, observé las copas de una bóveda espiritual¹³⁴ y las efigies de *Eshú*¹³⁵ en la sala de su departamento, quise ser discreta, cosa que no pasó con Cintia. Cintia gritó:

-¡Mira, como lo que tienes en tu casa!.

A lo que contesté:

-Sí, ya veo.

-¡Esto no es todo! Mira, ven al patio- Me invitó Cintia. Angélica y su marido reían un poco nerviosos, aunque condescendientes pues a Cintia la quieren mucho. Así fue como vi la prenda (Nganga), una de las pertenencias que tiene un *Tata palero* o *ngangulero*.

Este feliz encuentro despejó las nubes grises que me habían asolado durante ese día, pero faltaba que estuvieran listos los choripanes para que terminaran por iluminarse las perspectivas de mi ensombrecida existencia. Mientras cocinaba, Alfredo, el esposo de

¹³⁴ Especie de altar espiritista dedicado a los espíritus que acompañan a una persona. De base, la bóveda lleva un número de 7 o 9 vasos o copas con agua, según sea el caso particular de la persona.

¹³⁵ Deidad del panteón de Ifá, sus representaciones son hechas de cemento con caracoles caurís.

Angélica, me contó su experiencia y un poco de la historia que lo llevó al culto palero y al espiritismo desde hacía 6 años. Angélica, dijo no estar iniciada ni en la Ocha ni en el Palo, pero acompaña a Alfredo en todo lo que puede y ha sentido más afinidad hacia el espiritismo cruzado que practican con su marido y otro grupo de paleros que lleva cerca de 20 años conformándose en la ciudad. Me hablaron de su padrino Enrique y sobre las reuniones que hacen con frecuencia para desarrollar la comunicación espiritual. Con gusto me invitaron a participar con ellos en las misas y temazcales que han incluido como parte de las actividades de reunión y aprendizaje.

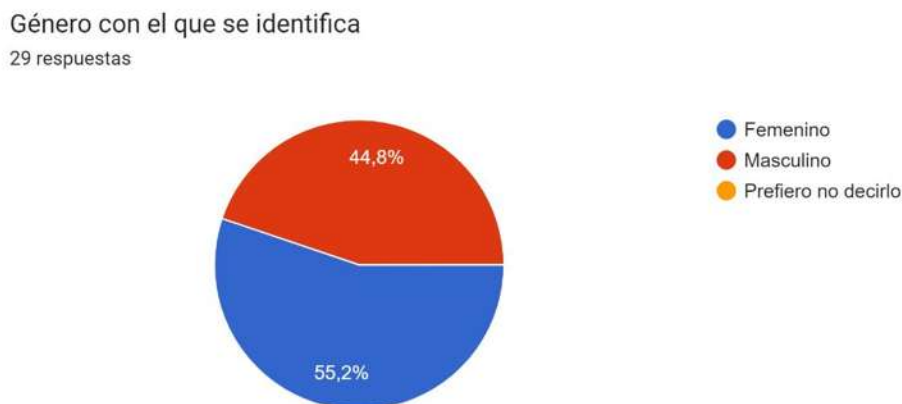
Empecé a considerar que el camino de contacto con familias religiosas se despejaba para comprobar la presencia de grupos de ambos cultos. Hasta ese momento sospechaba la presencia de paleros, pero no estaba segura. Ya que un palero es más discreto que un santero, y en ocasiones, cuando la persona está iniciada en ambos cultos, la palería suele pasar más desapercibida. Así fue como me sentí más segura del manejo de algunos criterios preestablecidos que había considerado en el proyecto de esta investigación. Justo cuando ya habíamos acordado con Citlali continuar las entrevistas con sus ahijados y con otras personas que ella me había ayudado a contactar, me llamó para decirme que en la última ceremonia en la que habíamos estado, hubo una persona con Covid que acababa de confirmar su diagnóstico. Por seguridad, acordamos posponer los encuentros al menos pasado un mes. Sin duda esto me llevo a recurrir a un plan para continuar la investigación, dado que el proceso de entrevistas y establecer una relación de apertura había requerido pulir el manejo de las conversaciones y explicar las intenciones del proyecto, lo cual había llevado su tiempo y de manera muy natural en el caso de la familia de C. P. y Citlali.

Recurrí entonces a un recurso que había dejado como última estrategia para obtener algunos datos cuantitativos, ya que estuviera más avanzado el tema de las entrevistas presenciales y el contacto de primera mano con los practicantes, lo cual no se logró en toda su amplitud por las inconveniencias del Covid. Elaboré entonces un cuestionario digital y en una de las preguntas planteé a los encuestados si deseaban ser contactados, ya fuera por correo o teléfono, para brindar un testimonio como practicantes de alguna religión cubana de sustrato africano en Morelia. Hasta el momento, la mitad de ellos mostró su interés de ser entrevistados. La encuesta fue contestada por apenas 29 personas, muy poco índice de

respuesta si comparo que a las ceremonias a las que se me invitó, el número de ahijados en las dos familias de Ochá-Ifá y Palo, es con mucho algo mayor. Estas encuestas parecen aún no ser contestadas por practicantes aislados también resididos en la ciudad, sobre todo los pertenecientes a la comunidad cubana.

Coloco a continuación los gráficos de algunas de las variables incluidas en la encuesta. Cabe mencionar que decidí mantenerla abierta, proyectando pueda actualizarse continuamente la información.

Gráfico 6. Género con el que se identifican los practicantes



Por el momento, el gráfico muestra una tasa equilibrada, pero habría que considerar también que el número de consultantes ocasionales de estas religiones, según me han contado C. P, Dangley, Citlali y E. E.V., padrino de Alfredo y Angélica, tiene por patrón que son más mujeres las que buscan esta alternativa religiosa que los hombres. Según sus testimonios, la mayoría de las personas que llegan a estas religiones son mujeres que buscan arreglar problemas en sus entornos familiares. Es debido a ellas, en el caso de las que llegan a iniciarse, que suele extenderse la iniciación a otros integrantes de su familia política o consanguínea. Los hombres, por lo regular, se consultan por problemas de trabajo o dinero. Sin embargo, los datos consultados en el INEGI muestran que la mayoría de los practicantes tanto en Michoacán, como en todo el país, son hombres. Lo que se tiene que considerar para definir la tendencia de género en la recurrencia a estas prácticas religiosas, es que habría que

diferenciar entre creyentes/aleynos que son consultantes asiduos, de aquellos que tienen ya consagraciones menores (collares, guerreros) y estos, a su vez, de los que ya están iniciados en algún nivel de sacerdocio (Olorisha, Awós, Tata, Yayi).

Gráfico 7. Rangos de edad

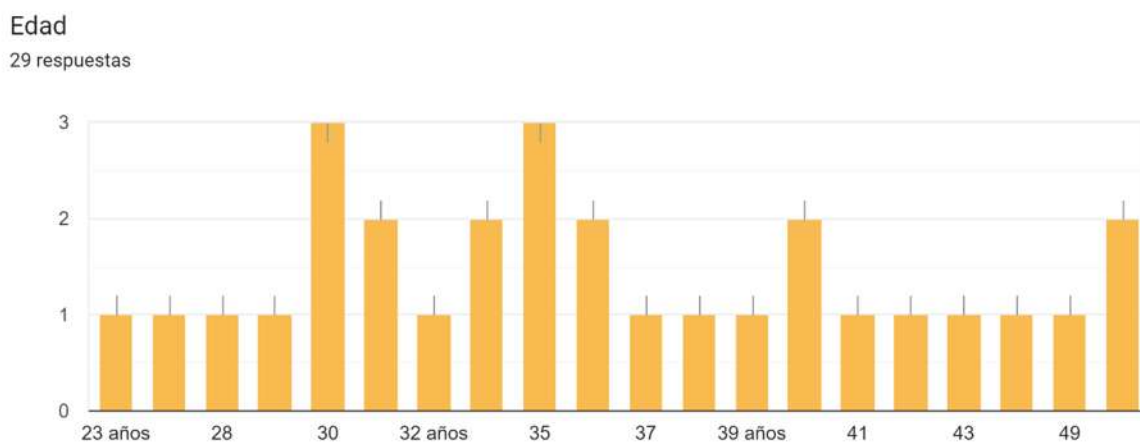
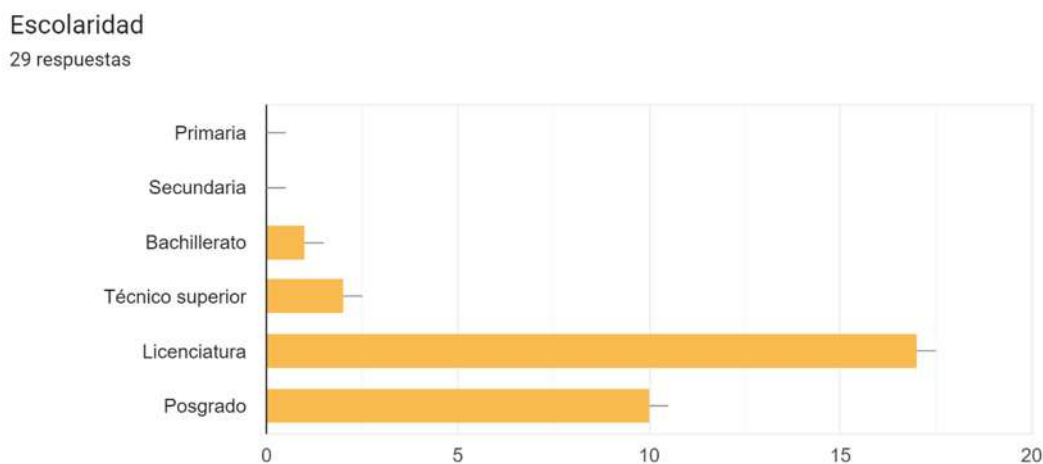


Gráfico 8. Escolaridad



Contrario a uno de los tantos prejuicios que acompañan a la población de practicantes, se observa que el plano de competencia de estas religiones no es equivalente con el nivel de escolaridad y ocupación de estos, siendo en su mayoría profesores, artistas, empleados de alguna institución de gobierno, veterinarios, médicos, asesores y creadores de contenidos educativos, comerciantes y empleados de alguna empresa privada. También están los casos de quienes se ocupan tiempo completo a proporcionar servicios religiosos y que, en cierto modo, establecen un campo de competencia profesional entre unos y otros constituyendo un mercado interno. Los motivos aducidos por los encuestados para inclinarse por esta opción religiosa y que se repiten en casi todos los casos son, primeramente, “por salud”, “bienestar general” y “búsqueda espiritual”. Le siguen la “curiosidad”, “motivos artísticos y estéticos” (“la espiritualidad como motivo implícito en la creación”), “transmisión familiar” y, por último, un par de casos que relacionan la practica como una forma de identificarse culturalmente con su ancestralidad africana.

Un indicio importante para confrontar el crecimiento de la población practicante, son las llamadas botánicas, negocios en los que se comercian productos indispensables para la práctica cotidiana o más elaborada de la religión. Estos negocios muestran una competencia entre sí en cuanto a la calidad de productos y servicios religiosos. Sin embargo, hay productos exclusivos que no son comerciados o fabricados en Morelia, así que dependen de realizar pedidos al Mercado de Sonora de la Ciudad de México. Los dueños de dichas botánicas no son todos practicantes. En una conversación con un dependiente de un local instalado en el Mercado Independencia, me explicaba que muchos de estos productos iban llegando o ellos los pedían conforme a la demanda que había de ellos. Que él no era iniciado, pero que había investigado un poco sobre estas religiones para poder dar una explicación a sus clientes sobre lo que exhibía. Así me contaba que frecuentemente llegan personas que compraban los collares o ildés sin ser practicantes de Ocha, sino porque les parecen bonitos o tienen una idea que vieron en internet y ostentar esos collares o pulsos los hace sentir seguros y protegidos, aunque no tengan conocimiento que para ello deben estar consagrados. Esta dinámica de oferta y demanda va de la mano con el crecimiento de la población practicante. Se pueden enumerar cuatro locales en el interior del Mercado Independencia, dos más al interior de Plaza capuchinas, y una más en un local en contraesquina del mercado. Todos estos ubicados en la misma zona centro-sur de la ciudad.

Gráfico 9. Pertenencia a un núcleo o familia religiosa

¿Pertenece a un núcleo de practicantes o familia religiosa dentro de la ciudad?

29 respuestas

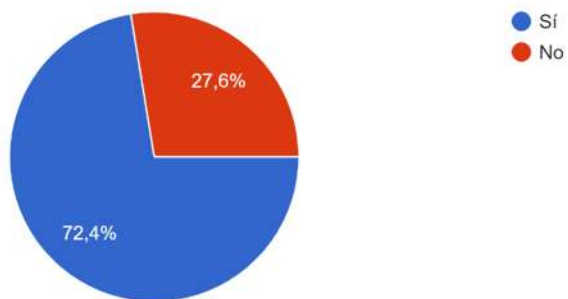


Gráfico 10. Modalidad de práctica y aprendizaje

¿Considera que su práctica se ha desarrollado mejor de manera individual o grupal?

29 respuestas

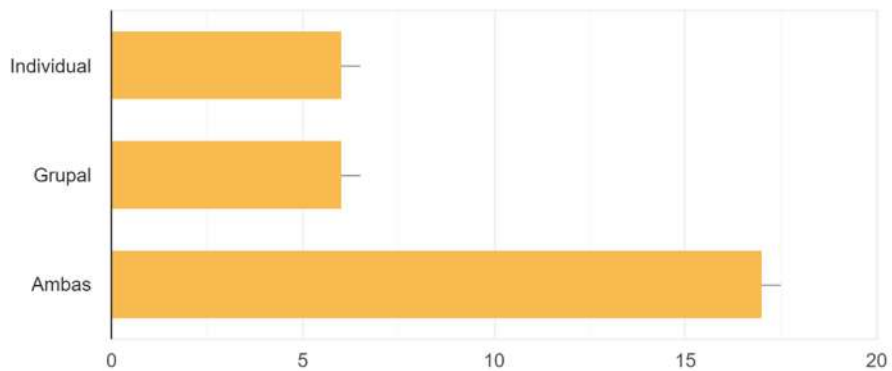


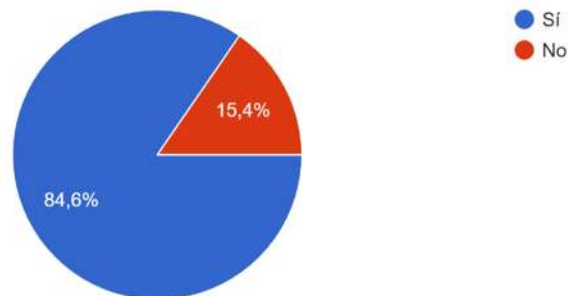
Gráfico 11. Práctica religiosa y familia

¿Comparte sus creencias con su familia consanguínea o política?
29 respuestas



Gráfico 12. Cotidianeidad y creencias

¿Tiene un espacio específico dentro de su casa dedicado a su práctica religiosa?
13 respuestas

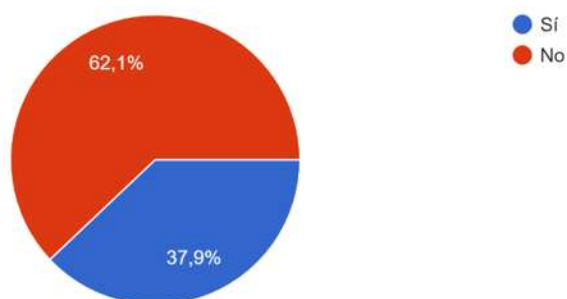


Cabe mencionar que no porque algunos practicantes sean cubanos, significa que crecieron en un entorno familiar de practicantes o creyentes. Algunos son la primera generación de iniciados, al igual que muchos mexicanos dentro de sus familias consanguíneas. Una de las preguntas clave era cómo aprenden y transmiten el conocimiento litúrgico, cuáles son los medios empleados. La preponderancia la tiene la oralidad y la imitación. “Se aprende en la práctica, viendo”. Del mismo modo, la línea de transmisión preferible y con algo más de predilección que la cantidad de libros que circulan en internet, sigue siendo la enseñanza padrino/madrina-ahijado (a). Son notorios los casos de

rompimiento con el linaje de iniciación por diferencias personales, desconfianza o distancia. Algunos mexicanos iniciados en Cuba separados de sus padrinos son “adoptados” por casas religiosas locales, posibilitando para ellos su posterior desarrollo. Otros practicantes tanto cubanos como mexicanos que no les interesa “trabajar” o “parir” dentro de sus linajes, sino llevar la religión a un ámbito más personal. En el caso de la Ocha-Ifá, es más frecuente la opinión de que quienes están en más disposición de aprender son los ahijados cubanos. Caso contrario observado en el núcleo de paleros, conformado casi en su totalidad por mexicanos y con actividad religiosa constante.

Gráfico 13. Discriminación

¿Alguna vez se ha sentido discriminado por sus creencias religiosas?
29 respuestas

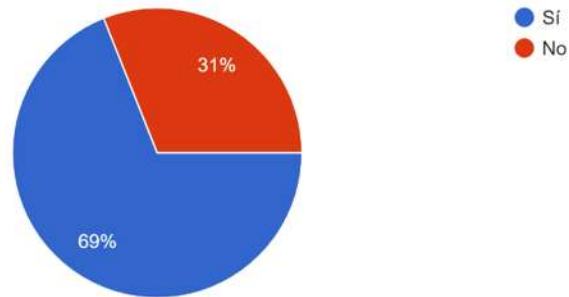


El entorno donde los practicantes se han sentido discriminados principalmente es en el espacio laboral. El santero D. me contaba que él no suele llevar collares o ildés (pulsos) que son distintivos de un iniciado en Ocha y que, de igual modo, no era abierto con sus creencias religiosas ya que en una ocasión había sido despedido de su centro de trabajo por una fuga de información involuntaria sobre una actividad religiosa que realizaría.¹³⁶ Otros practicantes se cuidan de externalizar símbolos religiosos en espacios públicos, el entorno familiar y hasta frente de sus propias amistades.

¹³⁶ Informante D., Flaviana Alejandra Moreno Herrera, comunicación personal, 12 de julio del 2022, Morelia, Mich.

Gráfico 14. Complementariedad de creencias

¿Complementa su práctica religiosa con alguna o algunas otras creencias espirituales?
29 respuestas



Una pregunta abierta solicita al encuestado especificar con cuáles creencias complementa su praxis, si es el caso. Las respuestas hasta el momento son:

- Catolicismo
- Ninguna
- Budismo
- Catolicismo y también voy a temazcales y ceremonias de tradición Wixárika
- Ifá, espiritismo, cristianismo, tradición Wixárika, temazcaleros
- El palo se complementa con todas las demás religiones y creencias.
- Chamanismo nativoamericano
- En general considero que todas las creencias espirituales van hacia el mismo fin: cultivar el espíritu y reconocer algo más grande y misterioso de lo que somos parte. Mi anterior educación católica, con todo y que muchas de sus prácticas no me gustan, puedo ver el fin con la misma intención que estas religiones. Procuró no verlo como cosas separadas sino complementarias que cambian culturalmente pero que, al menos en mí misma, no tienen por qué estar peleadas.
- La peregrinación Wixárika al desierto, así como el acompañamiento de los difuntos también con rezos católicos y rosarios.
- Ascensión
- Espiritismo cruzado, Palomonte, Osha-Ifá
- Native American Church NAC, cosmovisión indígena

- Catolicismo por vía del espiritismo
- Católica y holística
- Me considero espiritual laico, me maravillo por las cosmogonías y sus sistemas de símbolos, pero mi fe radica en el misterio, en lo que no puede ser representado.
- Católica, Feng shui, budismo.

Gracias a esta modalidad de encuesta, fue que me contactó E. E.V., el padrino de Angélica y Alfredo. Manifestó estar interesado en que este tema se tratara desde un espacio académico y que se buscara visibilizar a los grupos de practicantes en la ciudad que, según me explica, están apartados los unos de los otros, y muchos no se conocen entre sí. Ello sumado a que no se habla abiertamente de estas religiones por lo que parece manejarse como un tabú. E. E. V. es cubano, originario de la Habana, residido desde hace 18 años en Morelia. Junto con su esposa A., mexicana, practican el Culto palero en su variante Briyumba y han iniciado a cerca de 25 personas. Algunos de estos ahijados tienen sus propias familias dentro y fuera de la ciudad. Entre sus ahijados que trabajan la palería y ellos, pueden contar a varios cientos de personas que recurren a consultarse.

E. E. V. tiene también 7 de años de iniciado en Ifá como Awo Orunmila. En nuestra entrevista, E. E. V. me refirió que en estos momentos no estaba inmerso en la Palería y se encontraba más enfocado en estudiar y desarrollarse en Ifá. Hay que recordar que Ifá y la Ocha aunque caminan juntas una no implica a la otra. Del mismo modo con respecto al Culto Palero, se consideran tres tierras religiosas distintas, pero que se reconocen entre sí. Esto quiere decir que un palero, desde que se inicia, no necesariamente se hace Awo, y viceversa. También se da el caso de que algunos awoses no tienen coronación en Ocha, más que por “medio asiento”. Algunos babalawos tienen este ceremonial de coronación de Ocha, llámese “medio asiento”, y otros, primero se inician como santeros y luego de muchos años pasan a Ifá, en especial, cuando su orisha tutelar se los permite.

En la conversación con E. E. V., tuve la oportunidad de conseguir una perspectiva de la forma en que el núcleo palero derivado de él y su esposa A., ha integrado la experiencia de espiritualidades como la de la tradición Wixárika desde la concepción religiosa

afrocubana, esto es, por el sistema de relaciones espaciales y espirituales que se abre desde la noción de linaje.

E. E. V.: *“Yo recuerdo cuando recién llegamos a vivir a México, teníamos el plan de traer a nuestro padrino José Correa. Él era un mecánico muy humilde, y muy enfermo. Lamentablemente enfermó gravemente de un virus hospitalario incurable y murió en Cuba antes de que pudiéramos traerlo aquí. Recuerdo que platicábamos sobre sus planes en México y él me decía: “Cuando yo vaya a tu casa, voy a hacer las cosas como tú las haces. Yo soy el padrino, pero yo hago las cosas como tú y tu esposa las hacen porque es tu casa y la de tu esposa”. Eso se me quedó muy grabado, puesto que implica una guía religiosa muy precisa. Hay un oddún¹³⁷ de Ifá, Oshe Niwo, que dice que el babalawo no es próspero hasta que parta con los espíritus del lugar. Se supone que a donde llegas debes establecer una relación con los muertos que hay en ese lugar, con las espiritualidades de ese lugar, con sus linajes ancestrales, con la cultura. Entonces, hay que hacer una reestructuración desde ahí [...]. Siempre planteamos a los ahijados y ahijadas la idea de que no son cubanos y que no aspiren a hacer las cosas como los cubanos. Los muertos que ellos tienen en sus fundamentos son muertos mexicanos, ¿cómo dialogas con ellos? No puedes hacerlo como lo haces con un muerto congo. En este sentido, la manera en que nosotros transmitimos la religión implica este misterio. Necesitas recrear el sistema de conocimientos, desde este criterio epistémico, basado en estos principios porque no eres cubano, como igualmente tuvieron que hacerlo los cubanos en su momento porque no eran africanos. Y el palo monte que se hace ahora no es el mismo que se hacía en Angola hace más trescientos años. Y el Ifá que se hace en Cuba no es el mismo que al se hacía en Nigeria hace 150 años. Para mí es muy absurdo y a veces molesto crear una burbuja cultural. Se pierde el contacto con la realidad [...]. Hay que ver qué sí se puede hacer en este*

¹³⁷ Letra o signo. El corpus oracular de Ifá consiste en 256 oddúns, signos que contienen historias y experiencias, los cuales revelan problemas, soluciones y enseñanzas.

espacio y con esas nuevas personas. Reconstruye la tradición desde tu propia fundamentación cultural y ancestral, si no, no tiene sentido, si no, es sólo una caricatura de lo que se hace en Cuba. Un refrito. Es otra cosa, de otra historia, es otra tierra. [...] Por ponerte un ejemplo. Nosotros trabajamos con una entidad que es una mujer indígena que en vida vivía cerca de la frontera. Cuando este ser baja, nos enseña cómo curaba cuando ella estaba en la tierra. Entonces este espíritu que nos transmite no es africano o cubano. El fenómeno se produce dentro de una matriz ritual, litúrgica africana, pero el fenómeno, como tal, trasciende las fronteras. Se da la bienvenida a otras posibilidades epistémicas y hermenéuticas, porque entonces, ¿cómo interpretas lo que sucede en estos espacios? ¹³⁸

Citlali, por su parte, tiene lineamientos de aprendizaje y transmisión con un carácter, por así llamarlo, más rígido. Citlali considera la transmisión basada en el estudio del legado escrito y práctico de la Ocha-Ifá que, para ella como mexicana, nacida en otra cultura, le ha exigido amor y paciencia para entender otro lenguaje.

Citlali: “Yo me siento ciento por ciento yórubà, de origen cien por ciento mexicano. Mis consagraciones las hice en Cuba. Pero ni el aché ni el que vengas de una tierra, una tierra no hace tengas aché o que seas un buen religioso, una tierra no hace a la persona. Es erróneo decir “yo soy cubana” “yo soy africana” y por eso ya eres grande. Error. Tú haces la religión cuando te proyectas con conocimiento. Un religioso virtuoso, con ashé, con humildad, con respeto, es algo que cultiva solo la persona. A título personal, cuando tú te ilustras y le pones corazón, Olofi, tu ángel de la guarda, los orishas, egguns, te ponen en el camino a las personas, el momento indicado para que uno como madrina o padrino ponga en práctica el conocimiento adquirido. El aprendizaje es infinito. Yo he hecho consagraciones en Cuba, sabía cómo hacerlo allá, y hacer las dos

¹³⁸ Entrevista E. E. V., Flaviana Alejandra Moreno Herrera, comunicación vía Zoom, 31 de Julio del 2021 en Morelia, Mich.

*consagraciones que recién hice aquí en Morelia Michoacán, resultó una experiencia nueva porque debía investigar dónde conseguir los animales, dónde está un río, dónde encontrar religiosos facultados y capacitados con una buena espiritualidad para que me apoyaran a realizar un trabajo de tal magnitud. Siempre trato de estudiar más para comprender mejor lo que estoy haciendo. Uno de los mandamientos de esta religión es no hacer rituales que desconoces. Hay que hacerse de un conocimiento para que, en una plática con otro religioso, puedas darte cuenta si éste está facultado. Si me dicen que debo ir a buscar lino al mar, voy al mar, si me dicen que debo ir a buscar hierbas a un manglar, yo voy al manglar. No hago rituales si no están las cosas completas de principio a fin. Cuando encuentro a un religioso con el que voy a trabajar, y veo que hace las cosas de la única forma como se deben hacer, entonces me siento confiada”.*¹³⁹

Por su parte, el señor C. P. en una charla, me había anticipado que recién instalado en Morelia, por el año 2002, había tenido intención de formar una escuela para awos, puesto que se encontró con que ya había otros religiosos en la ciudad, pero que había notado la apatía que algunos tuvieron por aprender, lo cual le desanimó de persistir. Él tiene 32 años de Ifá y me contó un poco sobre su formación religiosa en Cuba.

*C.P.: Antes se aprendía de lo que los viejos estaban enseñando. Yo a las siete de la mañana estaba sentado en el quicio de la puerta de la casa de mi padrino, para que cuando abriera la puerta yo entrara. No me perdía ninguna de las ceremonias que se hacían allí, y ya como a las cinco de la mañana me iba para mi casa. Si había comida bien y si no, también. Así fui cogiendo mis conocimientos de Pablo Sevilla, de Ogbetúa, Chiqui, de Manolo Escaparate, de Manolo Erice, así fui aprendiendo. Me encontraba unos libritos viejos, los leía, y así, de mi tío Félix Pulido que era babalawo, de él también aprendí. Así, poco a poquito, fui haciendo mis cosas.*¹⁴⁰

¹³⁹ Citlali, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 11 de junio del 2021, Morelia, Mich.

¹⁴⁰ C. P., Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 22 de enero del 2022, Morelia, Mich.

¿Qué hay con respecto a los cubanos practicantes que hay en la ciudad, ¿Existe una preocupación conjunta de que la localidad tenga un desarrollo religioso?

C.P.: Algunos son ahijados míos y sí me lo han planteado, pero no estoy en Ciudad de México, y no me interesa coger títulos. No que no esté capacitado, ¿pero tú sabes la cantidad de problemas que uno se busca? Porque lo que pasa aquí, se sabe allá. Y esa es una gran responsabilidad. Decir cómo están haciendo las cosas aquí, que no están bien, es un problema... Hay reglas, multas, disciplinas. Nadie está respetando la religión como debe ser [...].¹⁴¹

Dos veces, en conversación, ya C.P. me había expresado lo difícil que sería para él encabezar un concilio local de religiosos en el que no sólo se desarrollen procesos de enseñanza y aprendizaje, sino que, por ende, el comportamiento y praxis sea censada. Tanto en Cuba como en México pueden quitarle los santos a un religioso si este es denunciado por faltas graves de praxis.

C.P.: Mi continuidad ahora está en mi familia, en mis hijos. Yo les enseño lo poquito que sé. Pero si seguimos viendo la tremenda falta de respeto de ahijados y padrinos, o donde padrinos sin conocimiento quieren coger, avasallar y exigirles a los ahijados de una forma que no es debida, ¿qué pasa? Se separan padrinos y ahijados y la información nunca va a llegar.

El santero D. al que ya he referido, lleva 18 años en la ciudad y tiene 29 ahijados. La particularidad de su caso es que aún con las mismas dificultades y criterios sobre las diferencias de praxis, su núcleo religioso ha conseguido mantener una dinámica de aprendizaje y transmisión que le hace estar capacitado para realizar distintas ceremonias sin dependencia de elementos externos radicados en otras ciudades del país. Ciertamente, su preferencia para las iniciaciones en Ocha sigue siendo viajar a Cuba por considerar que el ambiente cultural-religioso es mucho más favorable que hacerlo en México. Gracias a D. me di una idea más clara de la presencia de otros núcleos de Ocha con casi la misma antigüedad

¹⁴¹ C. P., Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 22 de enero del 2022, Morelia, Mich.

y que son precedidos por cubanos. D. me dio la estimación de siete familias religiosas con aproximado de 18 a 22 años de haberse integrado localmente. Pero también señaló la notoria presencia de núcleos constituidos por venezolanos, lo que también nos indicaría otra variable de praxis de la Ocha que se promueve en Morelia desde otras ramificaciones e hibridaciones.

Tendría que desarrollarse comunicación con estos otros núcleos de practicantes también consolidados para abonar otras perspectivas sobre el aprendizaje y la transmisión. pero por el momento sugiero generalizar las opiniones desde tres alineamientos principales: a) Los que buscan consolidar y transmitir un corpus litúrgico cerrado de la Ocha-Ifá; b) Los que bajo la perspectiva de dicha tarea de transmisión y continuidad se ha decidido constreñir al ámbito familiar consanguíneo, y b) otro que busca interactuar con su realidad inmediata desde la comprensión de linaje interna en la matriz de estos cultos.

Estos alineamientos tendríamos que diferenciarlos de otros modos de continuidad que operan únicamente desde la traslocalización de símbolos religiosos, y la oferta y demanda de estos dentro de un mercado religioso, pero que no reparan en ningún aspecto con el tema del linaje religioso, su corpus litúrgico, etc. Se trata de agentes que fluctúan en medio de una amplia oferta religiosa y capital simbólico esotérico que conecta con la religiosidad popular. Un ejemplo de estas confluencias simbólicas son las que ligan a la Santería y al Palo con el Culto de la Santa Muerte. Converse con un pequeño grupo de Wiccans en Morelia, quienes referían interactuar con la Ocha por el carácter maternal de sus deidades femeninas como Oshún y Yemayá, orishas del río y del mar, respectivamente. Ciertamente el énfasis de este trabajo está en el acercamiento a los tres primeros grupos.

II.3.- Curación y cambio de vida: Ayalá, el constructor de cabezas

Hay un aspecto que no puede desaparecer del trasfondo de las dinámicas de memoria y transmisión que justamente se recrean en la dimensión de lo cotidiano, y que, ineludiblemente, es uno de los engranajes más importantes de la continuidad: la curación. Andrew Chesnut ha recalcado *el hilo de gran importancia que tiene la curación por la fe*, y ha demostrado cómo esta relación ha contribuido a crear espacios para la introducción de símbolos, dentro de las religiones como construcciones de larga duración, pero que se manifiestan en movimientos religiosos aparentemente recientes, precisamente por la incidencia que tienen en las perspectivas de transformación de vida de las personas.¹⁴² Esta relación no es ajena a las experiencias de los practicantes de la Regla de Ocha-Ifá, y demostraremos cómo esta dimensión es intrínseca a este sistema religioso y uno de los mecanismos de su memoria.

Desde la cosmovisión yoruba, misma que subyace a la práctica contemporánea de la Ocha-Ifá, hay una serie de conceptos ligados a la cabeza (*lerí*) como centro operativo del carácter y el comportamiento público y privado. Del equilibrio de esta, se explica todo lo bueno (*Iré*) o malo (*Osogbo*) que puede ocurrirle a una persona a lo largo de su vida. Sin embargo, la experiencia de vida en la tierra es la manifestación de un destino (*Orí*) elegido en el cielo, el cual es olvidado al nacer. Desde esta explicación se entiende que, aunque se haya olvidado, existe la posibilidad de alinearse con ese destino o no.

Hay una historia dentro del sistema oracular que cuenta cómo tres grandes amigos, Orisheku, Orilemere y Afuwake se dispusieron a ir a la casa de Ayalá, el alfarero creador de cabezas designado por Oloddumare (dios-creador). El objetivo de los amigos era elegir sus respectivas cabezas antes de emprender su viaje a la tierra y así permanecer unidos durante su vida en ella. Antes de partir hacia la casa de Ayalá, fueron a ver a un viejo sabio quien les aconsejó que para poder llegar allá tenían que guardar una prohibición de mirar a los lados y por ningún motivo desviarse del camino recto. Ellos juraron ante el anciano que así lo harían. Salieron por fin hacia la tierra donde vivía Ayalá, y por el camino superaron algunos obstáculos y no olvidaron su juramento. Cuando por fin llegaron, se encontraron con la

¹⁴² Andrew Chesnut ha demostrado esta conexión en su trabajo dedicado al culto de la Santa Muerte. Ver: Chesnut, A., *Santa Muerte, La segadora segura*, México, Ariel, 2013.

noticia de que Ayalá no estaba presente y decidieron esperarlo. Como pasaban los días y Ayalá no regresaba, salieron al pueblo a preguntar por él. Las personas les dijeron que en el taller del alfarero había muchas cabezas disponibles, así que dos de los amigos, Orisheku y Orilemere, decidieron entrar por su propia cuenta a la casa de Ayalá y tomar las cabezas que más les gustaron sin darse cuenta que estaban defectuosas, una vez que se las colocaron, apresuraron su viaje a la tierra. Una de ellas todavía no estaba seca y la otra era demasiado grande. Una tormenta los alcanzó y a causa de esto sus cabezas se ablandaron y deformaron. Orisheku y Orilemere empezaron a pasar muchas adversidades en sus vidas.

La suerte de Afuwake fue muy diferente. Este no acompañó en el asalto a sus amigos y decidió esperar hasta que el alfarero volviera a su recinto. Cuando por fin Ayalá se presentó, el joven le rogó que le diera una cabeza perfecta. Ayalá probó con su cetro cada una de las que él mismo había confeccionado y tras revisar algunas que hasta con un solo toque se hacían añicos, finalmente eligió para Afuwake una que estaba perfectamente terminada. Los tres amigos se encontraron en la tierra, y mientras Orisheku y Orilemere se veían envueltos en pérdidas económicas y de todo tipo, notaron el desenvolvimiento y prosperidad de Afuwake. Los sabios ya les habían dicho que los problemas que tenían se debían a las malas cabezas que habían elegido y como ya habían olvidado que con Afuwake habían ido al mismo lugar a elegir sus cabezas, no entendían por qué las suyas eran tan malas y no como la del afortunado Afuwake.

Orisheku y Orilemere fueron a ver al adivino Orunmila para poder entender. Éste les dijo que, por precipitarse en su viaje a la tierra, cogieron cabezas malas que no estaban terminadas. Les explicó que Ayalá no podía salir bajo la lluvia y esto causó su demora para regresar a casa pues estaba esperando a que escampara. Debido a su antigua impaciencia, Orisheku y Orilemere ahora tendrían que utilizar los restos de sus respectivas cabezas desbaratadas para reconstruir unas mejores y de esta manera poder prosperar en la tierra.

No estoy autorizada ni preparada para interpretar o reproducir varios de los aspectos contenidos en este patakí que sólo he parafraseado. Únicamente he recapitulado la anécdota para rescatar algo interesante con respecto al sistema de valores y creencias promovidos en estas religiones, y es el cómo este patakí abre la posibilidad a una persona de que, por encima de un error, esta pueda reconstruirse y cambiar/alinear su destino: salvarse. La paciencia y el

buen carácter son virtudes que redundan en muchas de estas historias y son el motivo de los numerosos refranes contenidos en cada uno de los signos del sistema oracular. La tranquilidad, la estabilidad y la salud física, mental y espiritual, son resultados del alineamiento de estos valores. No se puede perder de vista que la Regla de Ocha-Ifá como sistema religioso, es, desde su origen en la sociedad tradicional yoruba, una institución social. Por lo que su objetivo principal es ordenar la conducta de los individuos y orientarles para tener una vida mejor. La particularidad con respecto a otras religiones y que, en cierto modo es la que provoca su estigmatización o poca comprensión, son las diferentes dimensiones de realidad de la naturaleza, lo cotidiano, lo visible y lo invisible que en la Ocha-Ifá se articulan para alcanzar ese alineamiento conductual y ese bienestar. Dimensiones de lo real articuladas desde sus tratados.

El propio concepto de *Iwá Pelé* (buen carácter) ya interna asociaciones complejas, este recoge todos los pensamientos y hechos de vidas pasadas y de la vida presente en el inconsciente. Hay que enfatizar que en la Ocha-Ifá se cree en la reencarnación por lo que la acción de los ancestros también influye en la conducta del individuo. Hay consultantes cuyo fin de sus problemas es hacerse de un carácter bueno como protección suficiente para enfrentar sus dificultades, alguna vez escuché a un santero decir que no había peor brujería que la de la propia cabeza.

Fragmentos de los testimonios que se reproducen a continuación, narran la experiencia de personas que, tras una primera consulta con el oráculo, encontraron solución a los problemas que les aquejaban, siendo este el primer paso para una iniciación o consagración en sus respectivos casos. Hay que advertir que la iniciación no es una consecuencia de la consulta, muchas personas son consultantes recurrentes del oráculo y no han pasado por consagración alguna. En ningún modo consultarse, implica para la Ocha-Ifá exigirle a la persona su conversión o adscripción absoluta a su sistema de creencias.

1.- Testimonio de Citlali, 30 años, originaria de Guerrero, hace 6 años iniciada en Ocha.

“Por costumbre y tradición soy Católica, que sea Yoruba no implica que haya dejado mi religión católica. Cinco años de coronar Ocha, Changó con Oshanolá. Ahijados consagrados ante la Ocha, ocho. Conocí la religión por un reportaje de History Channel, luego estudié un poco más, recorrí librerías en Morelia. No encontré nada que me hablara como lo hicieron en un canal de televisión. Después conocí a un Olowo, un sacerdote consagrado primero en Ocha y luego en Ifá. Le pregunté sobre las consultas. En ese momento fue como magia. En ese momento me sentía desorientada en mi vida en muchos aspectos. Necesitaba con seguridad, tener firmeza en que los planes que tenía en mente eran los que dios tenía para mí, pues había tenido muchos tropiezos sobre todo en lo laboral. Mi primera consulta fue hace siete años y medio. Fue asombroso, impactante porque había conocido otras formas de develar el futuro. Nunca había tenido una experiencia de ese tipo. La consulta me habló del pasado y del futuro que yo había soñado y sobre el que a nadie le había contado. Me habló de mi familia, de mi cuadro espiritual. Me marcaron unas obras, las hice, inmediatamente noté un cambio en mi persona para bien. Uno de los refranes de esta religión dice que el que sabe no muere como el que no sabe, y es cierto, desde ese momento supe con qué ganaba y con qué perdía. A partir de la revelación que me hicieron los orishas, ochas, egguns, mi vida cambió para bien, con las obras todo ese cambio se hizo firme.

Seguí frecuentando al babalawo, y tuvimos una relación de amistad muy bonita, y poco a poco una relación sentimental. Ya viviendo con él me di cuenta de la necesidad de adentrarme más en esta religión. Ya era para mí un deseo hacerlo, pero una persona puede tener deseos de formar parte de esta religión, pero si los santos dicen que esta persona no es apta para eso, un buen religioso por ningún motivo ni por ningún precio debe

iniciarte. Con base a lo que salió en mis primeras consultas, se determinó que esta religión podía ser para mí. Me inicié un 25 de enero del 2014. Allí me develaron quién era mi ángel de la guarda, me dijeron que era hija de Changó.

Fue ahí cuando que me dieron mi signo, uno de los 256 odduns de Ifá, y me impactó saber lo que hablaba sobre mi vida. [...] Todos los signos te hablan de las cosas positivas y te advierten de las negativas que vas a vivir. Por esto supe que tendría dificultades para tener hijos. Investigué un poco más sobre mi signo, personas que lo tenían y que no habían podido tener hijos. Fue duro conocer eso. Sin embargo, mi fe era tan grande y me consideré afortunada porque creí realmente había un dios todo poderoso que me había puesto en esta religión. Uno de mis sueños era tener hijos, y el sólo pensar que este sueño no iba a poder cumplirlo fue muy duro. Una de las cosas que hace que un religioso tenga una fe inquebrantable en esta religión, es que nosotros tratamos de tener una buena conducta para con la naturaleza, para con los seres humanos, los seres vivos, con los padres, los hermanos, el esposo, la esposa, en sí, ser respetuoso con todo lo que te rodea, porque sabemos que por lo que das, recibes. Esta religión te dice con qué te salvas o con qué puedes minimizar el efecto de tus adversidades. Ahí fue que dije que iba a apostar el todo por el todo en cuanto a mi fe porque quería un hijo. Y así fue. Me puse a trabajar en mi persona, conocer más mi religión y junto con el babalawo que era mi pareja, intentamos hacer las cosas lo mejor posible para afianzar que llegara a mi vida el hijo que tanto soñé y soñamos.

Me habían dicho que tenía que coronar santo para que todo fluyera bien para mí y para mis hijos, yo acepté dar ese paso. Viaje a Cuba y me hice santo. Al poco tiempo llegó mi hijo. Fue la cosa más asombrosa de mi vida. Después tuve la bendición de que llegara mi segunda hija.

Cuando regresé a México pasé por un choque cultural fuerte. Cuando me veían con la cabeza rapada, toda cubierta de blanco, me rechazaban

porque creían que tenía cáncer. Era triste, pues durante mi iyaworaje estaba ya embarazada. Aun así, hubo personas que sí reconocieron que estaba pasando por un proceso religioso.

Lo que te hace sentir fuerte y no sentirte mal con el rechazo de la sociedad, es saber que tú estás cumpliendo con lo que tu santo te pide. Empiezas una nueva vida donde tú ya sabes qué ganas y qué pierdes, para que cuando lleguen las adversidades tú sepas cómo actuar y conducirte, cómo trabajar para salir pronto de esa adversidad. Eso es lo que me hacía feliz y me ayudaba a comprender la ignorancia de las personas y no me afectaba su forma de ser para conmigo”.

2.- Testimonio de Dangley, originaria de la Habana, 39 años.

Nací con eso. Porque como ya te digo, mi abuela materna, por ejemplo, no tenía santo hecho, no tenía Eleggúa ni nada de eso, bueno, su Eleggúa era un coco, pero sí estaba rayada en el Palo, de hecho, tiene su prenda en Cuba. Ella ya murió, pero su prenda y caldero están allá. Pero mi abuela, como dicen ustedes, era muy espiritual, y todos los días diariamente santiguaba la casa con hierbas. Ella se levantaba, encendía su tabaco, tomaba sus hierbas, su pañito rojo, limpiaba la casa, los cuartos, a todo mundo. En casa de mi abuela por parte de padre, también. Mi abuela paterna tampoco tenía santo, no estaba iniciada ni nada. El primero, dentro de mi familia que se hizo santo y que inició en la religión, fue mi papá. Después siguió mi tía, pero antes, mi abuela era más de misas espirituales, pasar muerto. Eran espiritistas. Yo fui creciendo, pero tenía mis propias cosas. Mi mamá siempre me hace un cuento de cuando yo tenía cinco años. Tenía una tía, hermana de mi abuela que tenía problemas de las piernas. Ella tenía hecho Obatalá y estaba muy enferma. Ella vivía en Villa Clara, Sagua La Grande. Dice mi mamá que un día que estaba en la casa, mi tía se sintió muy mal. Afuera de la casa tenía plantada una mata de algodón. Dice mi mamá que yo salí, cogí unos gajos de esa mata y limpié a mi tía con la mata. Como si algo me hubiera llevado. Y ella se

empezó a sentir mejor. Y son cosas que tú vas viendo, pero también van contigo. Es algo del espiritismo que los muertos te van guiando y diciendo esto es por aquí, esto es tu camino. Es como tú, si tuvieras una hija tuya que te ve haciendo tus muñequitos o lo del teatro, cuando crezca va a decir que quiere hacer lo mismo que hace su mamá. Tiene que ver el medio en el que te crías. Es algo que también se hereda, pero tampoco se puede imponer. Ni dentro de la familia se puede imponer. Porque en algún momento el niño crece y te dice yo quiero ser sacerdote ¿y qué vas a hacer? ¿Botar esos santos? Mi hijo tiene santo desde los cinco añitos, y no es que no le guste [la religión], sí le gusta. Pero ya fue creciendo y él tiene por Itá no ir a playa. ¿Y a qué niño no le gusta la playa? Y yo le decía: “Mira, acuérdate del santito”. Entonces él me decía: “¿Y por qué tú me hiciste santo? ¿Por qué tú no sé qué cosa?! ¡Yo quiero ir a la playa!”. Estas cosas no se imponen. Es lo mismo que los niños y el bautizo. Son inconscientes, son de meses, ¿qué saben ellos de la religión? Los bautizan, ¿y quién vuelve a la iglesia? En cuba somos católicos, pero pocos dicen “yo me confirme”, “tengo hecha mi primera comunión”. La tía de mi mamá, tía de mi abuela, también era espiritista. Y ella pasaba un muerto que mi mamá con tres años traducía a ese muerto. Y ahora tú le preguntas cómo ella hacía con eso, y ella con mucha naturalidad dice “no sé, eso pasó”. Y eso no se lo enseñó nadie. Yo digo que hay cosas que no se enseñan, que ya nacen con las personas. Antes, mi papá, antes de ser babalawo, de tener santo hecho y todo eso, mi papá era palero y se dedicó mucho tiempo al palo. Pero es la parte oscura de la religión. El palo tiene muchas cosas buenas, pero llega un momento en que en el palo no avanzas, te atrasa. Él tenía su caldero, tenía sus cosas, pero él vio esto. Y esas cosas no las botó, ahí están, pero se fue por otra vía. Después, fueron los mismos santos quienes le dijeron “ya arrímate, arrímate, arrímate”. Él tuvo buenas posiciones de trabajo en Cuba, en los mejores hoteles, era Mestre, capitán, hasta viajó a España por su trabajo. Y en su mismo trabajo, ya teniendo hecho Ifá, por una simple botella de ron se lo llevaron preso. Y

el mismo Orula le dijo, es que ya tú tienes que dedicarte a esto. Esto ya déjalo. Te va muy bien, ganas dinero, te da posición, posibilidades, pero tu camino es éste. Es lo que te explique sobre el otro babalawo en Puruándiro. Él tiene su trabajo, pero tiene una cantidad de problemas con todo el mundo, porque su camino es éste. Y él dice: “no padrino, es que yo no aprendo”. Él tiene 5 años hecho Ifá, pero es que la realidad es que no quiere aprender. Pelea con la mujer, con los hijos, se la vive pidiendo auxilio. Dedicáte a la religión y tu vida va a cambiar. Es así. [...] Cuando yo empecé mi historia de hacerme santo yo y mi hijo, había veces que no teníamos nada que comer. Era sólo un arroz y un huevo, o con un solo par de zapatos, por ejemplo, se les despegaba la gomita y había que volver a pegarlos. No te compras un calzón, no te compras nada con tal de meter los centavos que tienes en una alcancía. No te importa si vas a andar descalzo o si tienes un bistek, porque dentro de nuestro conocimiento o costumbres, sabemos que al momento en que tenemos hecho santo ya todo cambia. Sabemos que con esto nosotros tendremos la casa, el dinero, las posibilidades, claro, esforzándonos. Cuando me inicié y vino mi signo, yo ya sabía que mi vida no iba a hacer en Cuba. Es como tú, a ti el santo te dijo que tendrías problemas de quirófano y operaciones y si no acataste lo que tenías qué hacer al final “se te dio el itá” como a mí. Yo mi Mano de Orula la recibí a los 17 años, y llegué a México con 36 años. Mira cuántos años pasaron. Todo es con el tiempo, despacito. Pero al final todo viene escrito. Los santos te ayudan siempre si te esfuerzas. Aquí las personas son como Santo Tomás, si no ven, no creen. Aquí en México es difícil que esa continuidad porque ustedes no piensan así. Priorizan otras cosas, dicen que esto está caro y no creen. Vienen a tocar la puerta sólo cuando ya no pueden más.

3.- Testimonio de Víctor, 40 años, originario de Toluca, vive en Morelia, en la religión como consultante 4 años. Recibió mano de Orula, hijo de Obatalá pero sin santo hecho, por lo que es considerado un aleyo. Antes de su primera consulta, para Víctor se convirtió en un evento recurrente encontrarse personas con collares (elekes) o pulseras (ildé), con discreción

él les preguntaba a qué aludían esos objetos. Las personas le contestaban que eran practicantes de Santería. Como notaba que se negaban a explicarle o darle más referencias, por su parte, Víctor comenzó a investigar. Hasta que una amiga que recién conocía le recomendó consultarse, tras una charla en la que él mismo le manifestó que creía necesitar una limpia. Así conoció a su padrino, quien primero le consultó ante Ifá y de esa consulta se derivaron las obras necesarias para resolver la situación por la que entonces atravesaba.

Llegué a la religión por protección. Hay mucha gente bondadosa, pero otra que por su boca te maldice y provoca situaciones.

La religión me ha ayudado aconsejándome sobre cómo consolidarme en mi trabajo. Toda ha llevado a su tiempo y no ha sido fácil, pero sí me ha ayudado porque siempre he sido muy indeciso. Todo lo que Ifá te dice que va a llegar, llegará lento, pero con seguridad.

Llevo también la terapia psicológica, para mí es un complemento con la religión. Yo siempre he dicho que la religión no tiene impedimentos con la ciencia. Esto me ha ayudado a llevar las cosas sanamente. Cuando en mis consultas me dicen que debo ir al médico, voy siguiendo esa recomendación. Tenemos el concepto de que con una limpia se cura todo, pero la consulta te dice si necesitas una intervención médica. Una vez me dijeron que debía hacerme análisis del azúcar y el colesterol, fui y salieron muy altos. Entonces sí me espanté, así que cambié mi dieta y seguí todas las recomendaciones [...] Estoy agradecido por lo que me han dado y he aprendido. Aún falta mucho por madurar. Mi primera identidad, mi credencial es decir que soy Víctor, hijo de Obatalá. Tengo fe, pero no soy fanático. En el fanatismo no avanzas ni en el pensamiento ni en el sentimiento. Por uno estás cerrado y por el otro eres un necio. Y no tomas las decisiones importantes. El fanatismo hay que evitarlo porque la persona no evoluciona y eso es en todas las doctrinas e ideologías. La persona cerrada y terca es un peligro.

[...] No ha sido fácil externar la religión. No divulgo mis creencias porque hay gente muy sensible [...] Tengo que agradecer a las personas que aceptan mis creencias religiosas porque saben quién soy. Para mí el principio de la regla de Ocha es ser humilde, no ser presumido.

Cuando veo a personas que llevan la pulsera de Orula que usa los mismos colores de los creyentes de San Judas Tadeo, para poder distinguirlos, les preguntó muy discretamente primero: ¿de quién eres hijo? Unos me contestan “¡Pues hijo de mi mamá!” y así confirmo si son o no de la religión. A los que sí me contestan, no pues que soy hijo de Changó o hijo de Obatalá, ya no les pregunto temas más profundos de religión, tan sólo les pregunto para hacer una distinción, un reconocimiento mutuo. Pues sé que profundizar también es delicado, conversar o socializar temas de religión por las diferencias que hay entre las casas religiosas.

A su formación católica, Víctor reconoce que su acercamiento a la Ocha-Ifá ha reafirmado la fe que le enseñaron a tener sus padres, y le ha enseñado la paciencia, el reconocimiento de que “todo cae a su debido tiempo”. Uno de sus objetivos es hacer Ifá. Un paso que dice representarle un alto nivel de compromiso y disciplina, ya que antes necesita “hacer santo” (coronar Ocha) y aunque el aspecto económico es clave en esa decisión, confiesa que lo que le pesa más es cambiar a una vida que de entrada le impondrá algunos tabús.

Tener otras costumbres y hábitos es una decisión difícil de tomar por lo que hay que cambiar. Se debe renunciar a muchas cosas. Yo soy muy vanidoso, y de coronar santo primero, lo que más me mortifica es no mirarme en el espejo durante tres meses (risas). Sí analizo cómo me verá la sociedad, me mortifica si podré ser aceptado por la sociedad. No ir al centro comercial, no comer esto, no comer lo otro, no salir a fiestas. Eso sí me mortifica.

4.- Testimonio de D. (originario de la Habana, 59 años)

Una cosa es hablar de los santeros, otra cosa es hablar de la santería y otra cosa, hablar de los santos, los orishas. Yo con los ojos cerrados. Si Changó me dice “Camine por esta cándela, hijo”, yo me meto, porque Changó es el tipo conmigo. Yo no necesito más pruebas. “Yo quiero esto, mi padre, a lo mejor yo no me lo merezco, pero usted no tiene que complacerme a mí, yo quiero que usted me haga esto a mí para que el mundo vea en mí, lo que usted es capaz. No lo necesito, padre, ni me tiene que dar pruebas, pero yo quiero que usted haga esto que le estoy pidiendo no por mí, sino para que el mundo vea el poder de usted”. Y en seguida Changó me dice “Mira, mijo, ahí está”. ¿Qué cuento me van a hacer? Yo pudiera hablarte de los regalos de los Orishas, tantos regalos que no te puedes imaginar. Por eso hay que diferenciar el conocimiento del Ashé, el Ashé es más grande que todo, el Ashé te viene, y si el santo te quiere y te lo quiere dar, sepas o no sepas, ahí está. Mira, una vez en Cuba me tire las cartas con una persona y eran 5 pesos en aquellos tiempos. Yo dije -Madrina, pero no tengo dinero. Y ella me contestó -¡Tú eres un descarado y no quieres pagarme!- Y yo le dije -Changó está tan agradecido de que tú me hayas tirado las cartas que él te dice que juegues este número y éste y éste. -¡Ay, tú eres un descarado!- Y esa noche salieron esos números y no los jugó. Yo se lo dije jodiendo, quizá, pero le dije -Changó tiene cara y sabe que su hijo no tiene los 5 pesos hoy, pero Changó te los va a dar, dice que tú juegues este, esté y éste. Y mira, los tres salieron. ¿En qué libro está eso? ¿En qué página de internet está eso? ¿En qué Itá? Eso es Ashé del santo [...] Cuando Changó me da algo, es porque sabe. A veces queremos algo del santo y él sabe que no te lo puede dar porque no es el momento indicado o porque te va a buscar problemas, pero nos encaprichamos. “Changó, mi hermano, tú sabrás. Yo quiero esto, pero tu sabrás si me conviene. Si me va a buscar problemas, arayé, quítalo del camino, no pasa nada”. Yo tengo una licenciatura, dos maestrías y un doctorado en ciencias de la educación. Las ciencias caminan conmigo, ¿y cómo explicas

esto? [...] El Ashé de santo no se compra, se gana. El Ashé es un regalo del santo, es por cómo tú te hayas comportado.

Algo llamativo es la relación entre la orientación y el ajuste conductual con el aprendizaje. Tras analizar más profundamente los testimonios y opiniones de los mayores de estos núcleos religiosos de la localidad, destaca que la posibilidad de transmisión y continuidad está intrínsecamente relacionada con los valores éticos fomentados desde sus creencias. Cuando en su momento, le pregunté a Citlali qué implicaba estudiar y aprender la religión contestó:

A mi criterio, que tú aprendas a vivir con los consejos que te dan los santos. El ebbó es sacrificio. Tú sacrificio más grande es cambiar tu conducta y vivir con los consejos que te da el santo. Puedes gastar los mil o cien mil pesos para que cambie tu vida. De nada sirve si tú no cambias. Si tú vienes como consultante debes estudiar los consejos que te dieron para poder vivir mejor, pero si vienes a consultarte y sigues cometiendo todos los errores que el santo te dijo que no hicieras, haciendo todo lo que te dijeron que no hicieras, te vas hablando pestes de esta religión. Dices que viniste, hiciste y no sirvió de nada. El religioso yoruba debe desarrollar esa forma de ser humano, ser respetuoso, humilde, noble, empático, porque cuando vean un cambio en tu persona creerán y tendrán la seguridad que habrá un cambio para con ellos mismos. Eso no puede ser posible si no te estudias.

Dangley y C. P., en una charla aparte, refirieron algo similar cuando les pregunté si proyectaban que entre los practicantes radicados en Morelia era posible desarrollar una comunidad religiosa más unida.

C. P.: La continuidad existe por los mismos mayores que enseñan bien a sus ahijados, y que no cogen la religión para transformarla. Todo continuará de si enseña bien y si hay interés en aprender.

Dangley: Aquí hay religiosos que no quieren aprender, sólo quieren resolver sus propios problemas. Sólo quieren mejorar sus vidas. Coger la

religión es todo, no sólo lo material. Si pones lo material antes de lo que es el santo [...], no habrá continuidad y menos en México que son muy católicos.

C. P.: Es que ni siquiera son verdaderamente católicos. Son fanáticos. Todo es rezo, y tienes que saber a qué rezas y por qué rezas. Pero qué les interesa a ustedes, coger los beneficios que les da la religión sin ocuparse de la religión [...] Ahora mismo no veo la continuidad de parte de mis ahijados, porque algunos no tienen la verdadera fe. Detrás de aprender hay otros intereses, a veces quieren coger conocimientos para hacer daño. Para amedrentar a las personas. Para decirle a la gente: “¡Te va a ir de la chingada!”. Tú no me vas a escuchar expresarme con esas palabras. Eso es muy fuerte, no es correcto.

Es notoria la problemática que entreteje la posibilidad de transmisión con la disposición a ello. Esta disposición está ligada al propio testimonio de fe, pues se entiende que al consagrarse se adquieren responsabilidades de estudio, culto y aprendizaje, lo equivalente a un sacerdocio. Sin embargo, la posibilidad de cambio de vida, de saberse acreedores de beneficios linda en rebasar los lineamientos éticos y litúrgicos que finalmente se traducen en los sonados fenómenos de tergiversación de rituales, estafas, etc. Que la religión puede desaparecer es un reclamo sonado no sólo en las opiniones obtenidas, sino también manifestado en diversos sitios y páginas de internet que no sólo promueven servicios religiosos, sino en los que también se denuncian, a modo de auténticas cacerías de brujas a estafadores o profanadores de secretos religiosos. No es el objetivo aquí indagar sobre los culpables.

Capítulo III

Memoria y genealogía de las familias religiosas de la Ocha-Ifá y Culto palero asentadas en la ciudad de Morelia

En este capítulo se retomará el concepto de *memoria* que a lo largo de este trabajo se ha presumido abordar para exponer cómo es que se desarrollan las dinámicas de transmisión en los núcleos de practicantes locales a los que se me permitió tener acercamiento. Esto es necesario para demostrar que hay un fenómeno de *continuidad* en la práctica de las religiones cubanas de matriz africana en la ciudad de Morelia y que se avizora en crecimiento y necesidad de consolidación. Para ello, en el numeral III.1 y III.2 será necesario ejemplificar cómo es que se entiende el concepto de *memoria* a partir del funcionamiento de los mecanismos performáticos de transmisión litúrgica tanto en el Culto palero, como en la Regla de Ocha-Ifá.

En el numeral III.3, se abordará el seguimiento genealógico de dos de las familias activas en la ciudad, y otras genealogías que se rescatan de practicantes aislados también asentados en Morelia, los cuales tienen modo de remontar sus linajes hacia La Habana, Matanzas y Santiago de Cuba. Estos también comprenden otras ramificaciones espaciales en otros estados del país.

III.1.- Memoria, performatividad y secreto: dinámicas para la transmisión litúrgica.

En la introducción de esta tesis, adelanté que hacer una historia de las religiones cubanas de sustrato africano fuera de Cuba, en tanto lugar de origen y enmarcados en un periodo de corta duración, como es el caso de estudio de este trabajo, requeriría observar la presencia de mecanismos de transmisión por los que dichas religiones han expresado su propia historicidad. *Estos mecanismos orales y performativos de transmisión litúrgica* se refieren a los contenidos de memoria de la experiencia de los antepasados religiosos, expresados en los *tratados congos, mambos y suyeres (cantos), patakies, danzas*, que alcanzan una relación de objeto-cuerpo en la cotidianidad presente de los practicantes.

Por su puesto, es necesario ejemplificar esta idea de modo que no se quede en su enunciación abstracta. Para tal efecto, describiré momentos que se dan en el marco de eventos litúrgicos para demostrar el concepto interno de memoria que guardan estas religiones y, por ende, la idea de una tradición continuada. Todo ello, nos remitirá a usar con sus consideraciones conceptos como el de *hibridación o complementariedad de creencias* que ocupa a las líneas de estudio del fenómeno de *cambio religioso* en el país, y que nos ayudarán a analizar en qué medida esta tradición continuada se da al interior de los núcleos religiosos con los que tuve contacto.

Advierto que las descripciones, aunque se enmarcan en el desarrollo de ritualidades específicas, se han escogido porque no pervierten algún pacto de secreto litúrgico, aunque para su análisis fue necesaria la conversación autorizada con mayores de cada uno de los cultos aquí referidos.

III.1.1.-Lugares de memoria y el Mambo en el Culto Palero

El Conjunto Folklórico Nacional de Cuba fue creado a principios de 1962 como una de varias instituciones estatales encargadas de “rescatar” las raíces dancísticas y musicales de Cuba. Los objetivos de esta institución enuncian, a la fecha, funcionar como una herramienta del *programa de cultura socialista* para la recuperación, revaloración y divulgación del acervo cultural e histórico de la isla.¹⁴³ Desde sus orígenes, uno de sus más importantes componentes ha sido la presentación dramatizada y estilizada de algunas prácticas musicales y performativas de la Santería y el Culto Palero.

Dos de los asesores principales e integrantes fundadores del Conjunto Folklórico, fueron José Oriol Bustamante, palero de reconocido prestigio y también santero y ñañigo, así como Emilio O’Farrill, palero y santero. Ambos fueron asesores de los contenidos de los espectáculos presentados y también actores, cantantes y músicos del Conjunto Folklórico en su etapa inicial hasta 1966. O’Farrill fue también informante que colaboró en los estudios etno-socioculturales de Fernando Ortíz y Argeliers León sobre la danza y la música afrocubanas. Hago énfasis en Oriol Bustamante y O’Farrill porque son, a la fecha, figuras reconocidas en la comunidad religiosa, siendo abuelos y bisabuelos de linajes religiosos debido a que ambos iniciaron en Palería y Santería a muchas personas y tuvieron una gran lista de ahijados, pero también, porque las asesorías que dieron representaron un legado formativo para maestros y coreógrafos de las escuelas y grupos folklóricos de Cuba, sin que fueran ellos bailarines formados.¹⁴⁴

Tomaré aquí una escena documentada en la película *Somos la música* (Dir. Rogelio de París, 1964),¹⁴⁵ en la que se muestra un montaje del *Ciclo Congo* del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba. En dicha escena aparecen justamente Oriol Bustamante y Emilio O’Farrill

¹⁴³ Ver, https://www.ecured.cu/Conjunto_Folk%C3%B3rico_Nacional, consultado el 28 de noviembre del 2020.

¹⁴⁴ Una figura relacionada en este contexto de especialización artística, es la del bailarín y coreógrafo cubano Ramiro Guerra, quien por su parte desarrolló un método de enseñanza e interpretación dancística a partir de las fuentes danzarias de origen africano, combinadas con técnicas Graham y Stanislavsky, dando origen a lo que se conoce como la *Danza moderna cubana*, ver, Pajares, Fidel, *Dramaturgia de la danza*, Habana, Adagio, 1990.

¹⁴⁵ Ver documental completo en <https://www.youtube.com/watch?v=NlauZTe7OW4&t=493s>

representando un *Juego de Palo*, ceremonia perteneciente al Culto Palero. Con el análisis de esta escena, pretendo ejemplificar cómo es que una ceremonia perteneciente al sistema de práctica religiosa de un grupo o comunidad específica pasó por un programa de patrimonialización promovido por el naciente Estado revolucionario cubano, para formar parte de su acervo de símbolos sobre los que edificó un discurso de identidad nacional desde su raíz africana, un ejemplo y caso entre muchos. Con este análisis, me propongo un ejercicio de deconstrucción de un *Lugar de memoria*, conforme a la noción de Pierre Nora¹⁴⁶ y ejemplificó cómo es que, independientemente del ideal de conservación patrimonial del Conjunto Folklórico, los practicantes del Culto Palero retienen para sí mismos momentos y experiencias específicas de su propia historia en la ejecución de su liturgia, a través de los *mambos* (cantos) y otras expresiones performativas como el *Juego de palo*. Ello indicaría que lo que se comprende por tradición al interior de dicha religión, no refiere únicamente al contenido de representaciones y símbolos que se transmiten y conservan desde el pasado, también incluye el evento de su actualización litúrgica. Me apoyo en el concepto de *performatividad*, desde la reflexión de Johannes Fabian¹⁴⁷ (1990), para explicar cómo los propios mecanismos transmisión orales, musicales, corporales, son parte del contenido que se articula en ese presente del performance ritual, y que, además de dar cuenta de las experiencias pasadas, acumula nuevas y refiere sus propios cambios y desplazamientos. Caminando el monte, vayamos por partes.

El documental escrito y dirigido por Rogelio Paris, *Nosotros la música* (1964) se propuso ser un muestrario de la diversidad musical y rítmica del pueblo cubano. Fue un proyecto realizado a través del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos (ICAIC), mismo que fue creado a muy pocos días del triunfo de la Revolución Cubana, el 24 de marzo de 1959 “como expresión manifiesta del valor otorgado a la cultura artística y, más concretamente, al cine”.¹⁴⁸ El documental comienza con una entrevista a Julito Figueroa, músico del Conjunto Folklórico quien relata cómo pasó de ser pintor decorador a músico, una vez que se diera cuenta que, por el desgaste físico de su oficio, difícilmente resistiera más años de persistir en él. Siendo la música lo que más le gusta a los cubanos -parafraseo-

¹⁴⁶Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Trilce, 2008.

¹⁴⁷ Fabian, Johannes. *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1990.

¹⁴⁸ Ver, https://www.ecured.cu/Rogelio_Par%C3%ADs

Julito se integró a un grupo llamado *Yímbola*, que luego fuera convocado por el *Teatro Nacional de Cuba*. Es lo que más le gusta al pueblo cubano, la música, y por eso es por lo que el pueblo hizo famoso a Benny More, vuelvo a parafrasear a Julito. Al siguiente corte, escena de mucha gente bailando en la calle -Paris diría más tarde que fue una escena involuntaria-, de pronto, la imagen de la marquesina del teatro que anuncia la presentación del Conjunto Folklórico Nacional a las 9 de la noche. Personas en los corredores, apuntadores dando las llamadas a los bailarines que se maquillan y calientan con movimientos especiales disponiendo sus cuerpos y concentración para su presentación. Suena el *toque de palo*, con la guataca, catá, y los tambores cachimbo (quinto), mula y tumba. Hombres y mujeres danzan en dos círculos concéntricos. Los movimientos parecen mimar, en un primer momento, al trabajo del corte de caña, y también a movimientos de pelea. Silencio repentino de la música, los cantos y el baile. Todos enmudecen por el diálogo entre dos paleros que se enfrentan, ambos usan frontiles en sus cabezas (coronas decoradas con *firmas* dibujadas con tiza). Uno de ellos es José Oriol Bustamante, sosteniendo un majá,¹⁴⁹ el otro, Emilio O’Farril, ambos con un puro entre sus dientes. Mientras hablan, exhalan el humo del tabaco. Transcribo el diálogo entre ambos, al lado coloco su interpretación:

ORIOLO: ¿Qué congo con finda cuenda mi munanso?	ORIOLO: ¿Qué palero es el que llega a mi casa?
O’FARRILL: Yo congo musundi que vengo a su munanso	O’FARRILL: Yo Congo musundi quien llega a su casa.
ORIOLO: Yo cuenda ñoca proba fuerza Ncagüe cuenda nfuiiri	ORIOLO: Ñoca prueba fuerza Ncagüe cuenda nfuiiri (es un nombre, ósea el palero se está presentando con su nombre en habla bozal, se traduce al castellano como: "Majá que prueba fuerza y amarra a los muertos que llegan").

¹⁴⁹ Especie de serpiente pitón oriunda de Cuba y de significado ritual en el Culto Palero.

<p>O’FARRIL: Yo bacheche con ocieto no tengo susto a congo de Angola</p> <p>ORIOLO: Yo congo de Angola. Cheche, proba fuerza de mananbansa a munanfinda, ya cheche bilongo, ya quiere Nganga bilongo nkisi.</p> <p><i>(Lo siguiente lo enuncia O’Farrill precipitadamente, respondiendo a la afrenta de Oriol)</i></p> <p>O’FARRILL: ¡Yayi de yo, güiri! Quien va, quien va multo de quera congo que va cuenda nfinda, va quiere meno un chiquira moto yaya mbansala, ¡cuadrilla del congo de angola de mula!</p> <p>ORIOLO: ¡Nsambe! ¡Nsambe nkuto aguyin gana cuenda tiempo an gana. El dice que ya cuenda avisa, llama aquí, mira agüe. Yo pongo ya angola que ya cuenda avisa, yo proba fuerza que ya tiempo de [...] jugar.</p>	<p>O’FARRILL: Yo buen africano no le tengo miedo a congo de Angola.</p> <p>ORIOLO: Yo buen congo de Angola pruebo fuerza de "munanbansa" a "munanfinda", ya esto está bueno, ya quiere mi nganga hacer cosas (en forma de alarde puede referirse a que viene probando su fuerza desde África hasta ese lugar, el monte (nfinda). Cuando viene antepuesta la partícula "munan" refiere a lugar de origen o casa “munanso”).</p> <p>O’FARRILL: ¡Madre mía. escucha! ¿Quién es el que viene de tierra conga, madre África? ¡Grupo de congo de Angola! (Despectivo al grupo de congos angolanos del que se asume Oriol representante).</p> <p>ORIOLO: Sambe, escucha y gana tiempo porque el que llega avisa. Llama hoy aquí, avisa a Angola, y pruebo fuerza porque ya es tiempo de jugar.</p>
--	---

*Transcripción directa del documental “Nosotros la Música” (Paris, 1964). Puede haber errores de transcripción. La traducción/interpretación fue realizada por mi informante A. Saborit, palero radicado en Holguín, Cuba.

Terminado el diálogo, la música continúa, las siguientes tomas son los bailarines cantando, danzando una pelea, Oriol y O’Farrill confrontándose en extremos opuestos del círculo de bailarines. Cierra el toque y hasta el minuto 10 con 13 segundos, termina la participación del Conjunto Folklórico en el documental de Rogelio Paris. ¿Pero qué fue lo que se representó en dicha escena que me parece particular para darle espacio en este análisis? Que Oriol y O’Farril representaban un *Juego de Palo*, una ceremonia perteneciente al Culto palero, del que ellos eran practicantes y *Tatas*, es decir, sacerdotes de alto grado dentro del culto. Como miembros de la etapa fundacional del Conjunto folklórico, no fueron los únicos religiosos en asesorar contenidos y danzar y actuar en las presentaciones de este. Alfredo O’Farril, sobrino de Emilio e integrante de la segunda generación de bailarines, explica que en la primera etapa del Conjunto fue necesario ser religioso, santero, palero o ñañigo para coreografiar y ser parte del cuerpo de bailarines, debido a que las danzas y cantos no eran una invención coreográfica, sino que cada movimiento, actitud, tono y toque estaba sustentado por el significado y sentido ritual o referido a la deidad a la que se representaba.¹⁵⁰

Continuaré con el análisis de la escena documentada. Para ello, será necesario alternar con descripciones sobre el Culto Palero para entender el contexto de la escena que describí, documentada visualmente por Rogelio Paris.

Ya se ha explicado que el culto Palero es una de las religiones de sustrato africano sistematizadas en Cuba por descendientes de personas esclavizadas de origen africano, específicamente originarias de los territorios que son actualmente Angola, el Congo y la República Democrática del Congo. Los grupos socioculturales que habitaban y habitan esta zona, son identificados como integrantes de la amplia familia lingüística denominada bantú, la cual está diversificada cultural y regionalmente. El etnónimo “Congo” fue aplicado de manera homogénea por los propios tratantes de esclavos portugueses a los hombres, mujeres y niños que eran retenidos y embarcados en Luanda, en la costa atlántica africana. La procedencia de estas personas era presumiblemente de las áreas kikongo hablantes.¹⁵¹ El kikongo constituyó un continuo dialectal que integró variaciones que desembocaron en el

¹⁵⁰ Ver, Entrevista a Alfredo O’Farrill por Marilyn Garbey, <http://cubaescena.cult.cu/el-conjunto-folclorico-nacional-fue-mi-escuela/>

¹⁵¹ Díaz Fabelo, Teodoro, *Diccionario de la lengua Congo residual en Cuba*, Santiago de Cuba, ORCALC-Universidad de Alcalá-Casa del Caribe, 1988.

habla bozal, el habla de los africanos llegados a América que tenían poco dominio del español. Estas variaciones bozales siguen vigentes no sólo en Cuba, sino también en Suriname (Guyana), Brasil, Colombia y Perú.¹⁵² Esta habla o jerga bozal es empleada en el Culto Palero, y los intercambios verbales, así como los *mambos*, como elementos constitutivos de su liturgia religiosa, son hablados y cantados en esta variable cuyo empleo es ritual y se mantiene vigente por el mismo uso litúrgico. Ha sido notorio en la transcripción de arriba, que el diálogo entre Oriol y O’Farril está hablado en la jerga bozal. Es por ello que fue necesario recurrir a A. Saborit, un Tata informante de mi proyecto de tesis, para que me ayudará con la interpretación y la contextualización de la escena observada pues, aunque dicha escena está diseñada para su teatralización, no puede dejarse de lado que tanto Oriol y O’Farril eran practicantes y, aun así, cuidaron de darle sentido respetando el aspecto religioso, sin necesidad de revelar secretos reservados únicamente a iniciados de dicho culto.

Ahora bien, cuando se hace referencia a lo “congo”, se alude a toda herencia de origen bantú en Cuba, sin reparar en su diversidad cultural interna. Aunque se tratara de un etnónimo aplicado por el tratante de esclavos, y no el nombre con el que las diversas etnias se reconocían a sí mismas, ello no impidió que las personas originarias de estos grupos terminaran por reconocerse como tales.¹⁵³ Así los primeros testimonios etnográficos de viejos congos que todavía presenciaron algunas formas y nociones del hacer ritual en los cabildos antes de su desaparición, así como sus descendientes y que fueron recopilados por Lydia Cabrera hacia la década de los cuarenta, refieren a congos provenientes de diferentes naciones: luangos, angolese y musundis, entre otros.¹⁵⁴ Si nos remitimos nuevamente al cuadro de arriba, se observa que O’Farril se anuncia como “Congo musundi” y Oriol se reitera “Congo de Angola”. Esto significa que la escena representa a dos paleros con un origen sociocultural distinto que van a medirse en fuerza, conocimiento y poder.

El centro devocional del Culto palero está centrado en la *Nganga* o prenda, un complejo relacional estructurado en la tríada Nfumbe-Nganga-Tata.¹⁵⁵ *Nsambe* es el creador

¹⁵² Luján Villar, Juan David. “El Kikongo y su continuum en afrohispanoamérica: posibilidades etimológicas para su estudio”, *Lingüística y literatura*. No. 75 (2019), pp. 94-120.

¹⁵³ Klein, H.S; Vinson III, B. *La esclavitud en América Latina y el Caribe*, México: Colegio de México, 2013.

¹⁵⁴ Cabrera, Lydia, *Reglas de Congo, Palo monte mayombe*, Miami, Ediciones universal, 1986

¹⁵⁵ Larduert, Luaces, Abelardo, *La Nganga, centro de Culto Palero*, Santiago de Cuba, Ediciones Santiago, 2002.

y, como se observó en el diálogo transcrito, es evocado al final del mismo por Oriol Bustamante. El significado preciso de este término es discutido por estudiosos de las religiones tradicionales africanas pues, aunque refiere a dios, no lo nombra como tal. *Nsambe*, en el interior del legado bantú, creó al hombre con la suficiencia necesaria para existir, y al crearlo se “desafanó” de él, lo dejó a su suerte.¹⁵⁶ A *Nsambe* no se le invoca, llama ni sacrifica, sino que se alude a él en todo inicio ceremonial pero no se le considera del todo un interventor en lo que se hace o se pide. Para ello está la *Nganga* que consiste, como objeto-mundo, en un centro de reunión de elementos vegetales, animales, minerales, la fuerza natural o *Mpungo*¹⁵⁷ que evoca, todo ello en función del pacto que el Tata tiene con un Nfumbe (muerto). “No hay *Nganga* sin muerto”¹⁵⁸, bajo la comprensión, también de sustrato africano, que los muertos son quienes ayudan e intervienen directamente en los asuntos de los vivos.¹⁵⁹

Desde la *Nganga* también se organiza el interior del linaje religioso, esto quiere decir que hay una jerarquía avalada por los antecesores vivos y muertos. Estos ancestros son nombrados en el rezo del ramal (checherenwoma) de ese Tata, a quienes pide por su promoción e intervención en la liturgia. El ramal o linaje, que trasciende la propia vida, rige la transmisión oral del conocimiento litúrgico legitimado por la iniciación. Las *Ngangas* se crean o paren de otras *Ngangas*, pero también se heredan. De hecho, se dice que José Oriol Bustamante, sería muy prestigiado por ser heredero de una de las más antiguas *Ngangas* que, según Joel James se remontaba al siglo XVIII, el llamado ramal de los Vititi Congo Saca Empeño. El mismo ramal o árbol genealógico de ancestros religiosos, promovía en el rezo hasta cuatro generaciones arriba de la de José Oriol Bustamante.¹⁶⁰

Los mambos o cantos son una reiteración de los tratados que el Tata tiene con el Nfumbe-*Nganga*. No hay tratado sin rito, ni rito sin tratado. Esto significa que, mediante

¹⁵⁶ Parrinder, G. *La religión africana tradicional*, Buenos Aires, Lidium, 1980.

¹⁵⁷ Los *Mpungos*, fuerza naturales o deidades, que en sus características suelen ser equivalente a los Orishas de la Regla de Ocha. Las reglas paleras como la Kimbisa y Briyumba, sincretizan al *mpungo* Congo con el orisha de la Ocha. No sucede así para algunos practicantes de la Regla del Palo Mayombe, que los consideran energías muy diferentes entre sí.

¹⁵⁸ Larduet, Abelardo, *La Nganga...*

¹⁵⁹ Ver también: Beyers, J. (2010). “What is religion? An African understanding”, *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 66 (1), 1-8. Consultado el 6 de octubre del 2020, <http://www.hts.org.za>

¹⁶⁰ Larduet, Abelardo, *La Nganga...*

ellos, el Tata, se comunica, transmite, organiza y dirige la liturgia. El informante A. Saborit explica que:

*“En el Palo Monte existen diferentes cantos que se utilizan según el contexto en el que se encuentre el palero, ngangulero, Tata Nganga, etc. Algunos de estos contextos pudieran ser, 1) Ceremonias, en estas pueden haber las de iniciación, las de armar fundamento y las fúnebres (cuando muere un ngangulero o palero); 2) Los cantos de festividad y 3) Las de pulla o Juego de palo.”*¹⁶¹

En este entendido, los mambos marcan códigos y para que se conozcan o entiendan, debe existir un conocimiento previo tanto de la persona que los canta como de quienes lo escuchan. Justamente, uno de los contextos donde se prueba y demuestra sí se tiene el conocimiento o si el Tata es experimentado es en la Pulla o Juego de Palo. Continúa A. Saborit:

*“[...] las pullas aunque parezcan “peleas” realmente no lo son, de ahí que se denomine al ambiente donde generan como “juego de palo” pero tampoco es un juego como tal. Los mambos cantados son de “pulla” y al espacio donde ocurren estos hechos se llama “valla”, como las vallas donde se juegan los gallos. Se arma la valla, vengan pues los mambos y se arma la pulla y comienza un debate interesante donde básicamente se muestran, mediante los mambos, los conocimientos sobre los “tratados congos”. Se reta a contestar a esos tratados que en el mismo mambo se exponen como pregunta. Otra suerte de “pulla” es cuando un Tata expone ser conocedor de tal o cual tratado y ello hace evocar una especie de competencia para ver quién es más conocedor de más tratados”.*¹⁶²

A. Saborit destaca que estos tratados no son invenciones, son transmitidos de manera oral por diferentes familias o ramales, al punto que un ramal puede ser acreedor de un tratado que otro ramal no conoce y así, la misma pulla se convierte en una búsqueda de origen y de memoria. Cabe señalar que cuando se habla de tratado, se refiere al vínculo que tiene el Tata con su Nganga, con el muerto con el que se ha pactado. Y esto se mantiene a través de la relación única e interiorizada que tiene el Tata con éste. Dicho tratado e interioridad de la

¹⁶¹ A. Saborit. Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, Noviembre del 2020.

¹⁶² A. Saborit. Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, Noviembre del 2020.

relación es heredada, bajo estrictos códigos de confianza y rigurosidad a los ahijados del *munanso congo*. Un ejemplo de cómo esta relación se manifiesta por los tratados y es sumamente importante en las liturgias, es como el que describe Abelardo Larduet con el uso de jícaras en ciertas ceremonias en las que se bebe o come, o la forma de presentarse sin camisa, con los pantalones arremangados y descalzos cuando se presenta a la Nganga, como tratados que vinculan con los ancestros que sufrieron las condiciones de esclavitud.¹⁶³

Se canta por algo y para algo. Un ejemplo de ello, entre tantos, es uno de varios mambos que se cantan mientras se prepara la *Mamba* (líquido que se elabora con ciertas hojas del monte para realizar un baño de despojo o limpia). Este Mambo en particular se canta justo en el momento en que dichas hojas se ripian, es decir, que se tallan con las manos durante un buen tiempo hasta sacar la savia. Durante su explicación A. Saborit lo cantó para mí, hago la transcripción:

Ngongoro la Nfinda

Ngongoro la Nfinda

Burukuto

Nganga la gandile

Ngongoro la Nfinda

Ngongoro son todos aquellos recipientes naturales vegetales donde reposa *Macureré*, el agua de rocío. La *Nfinda anabuto* es uno de los nombres dados al monte. *Burukuto Nganga la ganlinde*: se interpretaría como “escucha este llamado que se hace desde el monte”. ¿Y qué se llama? La fuerza que se quiere hacer llegar en ese momento en que se ripia esa hierba. Siendo que se está trabajando con plantas del monte, la fuerza que se invoca es la del monte mismo y la del estado de las hojas que hacen reposar el agua fresca de la mañana.

Los mambos, más que meras expresiones, son fuerzas dispuestas para producir efectos a nivel psíquico y físico en quienes están siendo sometidos a ellas. Mediante los mambos hay una negociación con las plantas y animales según sus diferentes estados solares

¹⁶³ Larduet, A., *La Nganga...*

y lunares, cuya fuerza solicitada está en razón de los objetivos de su uso. Mediante el mambo, el palero se comunica con estas fuerzas, pero también conserva y reactualiza dicha experiencia de relación con los elementos que evoca. La tradición en el culto palero, como conservación de dichas experiencias interna un concepto de tiempo orientado al presente y que se manifiesta mediante el sonido por intercesión del poder. Es decir, en la medida en que fue transmitido oralmente por derecho iniciático y se está suscrito al pacto con todas las fuerzas que intervienen en él. La idea de tradición en el culto palero no puede entenderse sin la consideración al unísono de todos los elementos aquí conjugados. La reflexión que sobre la performatividad ha hecho el etnohistoriador Johannes Fabian, interpretándola como evento dialógico, me permite entender los rituales del culto palero no como otro conjunto de signos dispuestos a lectura, y la oralidad y el mambo como meros soportes y medios de transmisión, sino como eventos de diálogo de esa tradición consigo misma y en reactualización constante en la experiencia de sus propios practicantes.

Hay sin duda, una cantidad de interioridades muy necesarias para seguir ahondando. Pero nos quedaremos ahora con tres puntos señalados en esta somera descripción sobre el Culto palero. Y estos son: a) El mambo o canto, a través de la interiorización del tratado, marca y reitera el código conductual tanto en el ceremonial como en el comportamiento cotidiano del Tata en articulación del pacto con el Nfumbe (muerto); b) los mambos son elementos insustituibles en la transmisión del conocimiento religioso, al punto de ser medio de legitimización de su saber; b) que al cantar los tratados, son también medio de rastreo del origen y memoria de ese conocimiento mediante el Juego de Palo.

Entendemos entonces que la escena en el documental de Rogelio Paris y representada por Oriol y O’Farrill, muestran la dinámica de un Juego de Palo con todos sus elementos: la pulla, es decir, los paleros enfrentándose dispuestos a medirse en fuerza y poder, en tanto conocimiento, no como disputa física. Están presentes la música y los cantos, así como la valla, en el caso formada por el grupo de bailarines que representan a los miembros del munanso o casa religiosa de Oriol, el Congo angolano que es retado por el Congo musundi representado por O’Farril.

De esta manera, se observa que, en sí mismo, independientemente de su teatralización, el Juego de Palo es una ceremonia que constituye memoria para el grupo

religioso palero, pertenezcan o no sus miembros a una misma familia o linaje. El Juego de Palo es un ejercicio de prueba y confrontación, pero más enteramente, una dinámica que procura la preservación oral del legado religioso. Pero una vez que se entiende este contexto, y cómo se relacionan con los antecedentes de la teatralización documentada en la película de Rogelio Paris, pasaré a explicar cómo, en la acepción de Pierre Nora el Conjunto Folklórico Nacional de Cuba puede pensarse como un *lugar de memoria* y como no hay que confundirla con la memoria de la tradición continuada y recreada en el mambo del Culto palero.

Pierre Nora estableció la noción de *lugares de memoria* (Lieux de mémoire), definidos como “toda unidad significativa, de orden material o ideal, de la cual la voluntad de los hombres o el trabajo del tiempo ha hecho un elemento simbólico del patrimonio memorial de cualquier comunidad”.¹⁶⁴ Los *lugares de memoria* son espacios donde se concretiza la memoria en tres sentidos, material, simbólico y funcional. La memoria en sí - solita y sin apellidos- es la que está viva en los grupos a los que pertenece, siempre abierta a una dinámica dialéctica entre el recuerdo y la amnesia, y en tanto que depende de los grupos, esa memoria es plural y está individualizada coqueteando siempre con el olvido.

Esta memoria viva se observa dinámica ritualmente durante el Juego de Palo a favor de los practicantes del Culto Palero, como ya se ha descrito arriba, pero también se habla de una religión practicada por un cierto número de cubanos. Ahora bien, con la denominación *lugares de memoria* se entienden aquellos espacios donde esa memoria viva se congela o cristaliza, como es el caso de la estilización en el repertorio folklórico. Los *lugares de memoria* se construyen a favor de un nadie o ningún grupo específico. En estos lugares es donde los nacionalismos erigen sus discursos identitarios. De aquella memoria múltiple y viva, se obtiene, por la reconstrucción de una consciencia histórica, un lugar de memoria enraizado, una representación estática del pasado que no le pertenece a nadie.

Como un *lugar de memoria funcional* es que caracterizo el proyecto del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba al asumir el papel de ser un proyecto estatal para el rescate, preservación y divulgación de acervo cultural e histórico. Quiero enunciar que con esta categorización no pretendo calificar ni atribuir un carácter negativo a dicha institución o a ninguna otra. El objetivo del proyecto se enuncia evidente, pretende la preservación de un

¹⁶⁴ Nora, Pierre, *Los lugares de...*

legado para su patrimonialización, independientemente de sí, como parte de ese legado, se identifican o no cubanos no-practicantes de dicha religión. Por los testimonios de los O’Farrill, tanto Emilio como Alfredo, las presentaciones del Conjunto Folklórico contaban con muchos espectadores santeros y paleros que iban a ver qué era lo que, como practicantes, ellos ponían en el escenario,¹⁶⁵ pero lo interesante sería saber cómo esa identificación resultó para los ateos, marxistas y cristianos que no pudieron verse vivamente representados en ellos.

Esta pregunta tuve oportunidad de plantearla directamente a cuatro cubanos con quienes interactué durante cinco días bajo una particular situación de aislamiento obligatorio en un hotel de la ciudad de Holguín, al oriente de Cuba, como parte de las medidas preventivas al Covid establecidas por el gobierno cubano. Aunque fuéramos entre nosotros completos desconocidos y al no poder eludir estoicamente el aburrimiento ni la falta de Wi-fi, cada tarde, mis vecinos y yo, nos asomábamos a las puertas y ventanas de nuestras respectivas habitaciones para discutir, en “sana distancia”, sobre temas diversos, siempre vigilados por un agente de migración que nos retaba si llegábamos a traspasar los límites fijados.

Al tercer día de charlas saqué el tema sobre las presentaciones del Conjunto folklórico e introduje la pregunta sobre si ellos en algún momento se habían sentido identificados con esas reminiscencias religiosas afrocubanas o si ellos, viviendo en el exterior, habían percibido que otros los identificaban con estas. Al respecto, Dany y Kenia, quienes tienen sus residencias permanentes en España e Italia, respectivamente, relajadamente se confesaron ateas y para nada emparentadas con los imaginarios folklóricos sobre los que les preguntaba. Rosa, quien provenía de Miami, me contestó al contrario muy molesta y resentida, dijo que no le interesaba hablar al respecto y me arengó durante buen rato por mencionarle esas brujerías y patrañas. Y Abel, quien venía de Rusia, me comentó que él consideraba que la imagen de identidad que a él le parecía más ajustada tanto al interior o como al exterior de país, era la de los guajiros, la noble y trabajadora gente del campo. Para comprobarme esta opinión, Abel planteó la pregunta a dos trabajadores del hotel que pasaban por el patio, y

¹⁶⁵ Garbey, Marilyn, “El conjunto folklórico nacional fue mi escuela”. Entrevista a Alfredo O’Farrill, 2017, disponible en <http://cubaescena.cult.cu/el-conjunto-folclorico-nacional-fue-mi-escuela/>

estos afirmaron que la imagen del guajiro ellos creían que era la que más representaba a los cubanos.

La tesis general de que los procesos formativos de las diferentes naciones latinoamericanas en su sentido moderno, pasaron por el establecimiento de mercados nacionales de sus industrias culturales no resulta un planteamiento ajeno, ni para el caso de México ni para Cuba.¹⁶⁶ Pero lo cierto es que la función que tienen las clases populares y grupos socioculturales diversos, así como sus prácticas -en este caso religiosas- en la incorporación al sistema político y a su proceso formativo como nación, es un fenómeno generalizado en la consolidación de los proyectos de estos Estados. Una variable siempre pendiente para cuidarse de homogeneidades, es contemplar el proceso que tienen dichos grupos para sentirse incluidos y reconocidos como partes negociantes de estos proyectos identitarios.

El Juego de Palo es una ceremonia que, como se describió, sirve en la misma práctica religiosa del Culto Palero como un mecanismo dinamizador de la memoria tradicional de los practicantes de este culto mediante una pelea, pulla ritual que busca, precisamente probar la fuerza, poder, pero sobre todo el conocimiento del legado religioso. La escena descrita, es una representación hecha por sacerdotes reconocidos en este culto y fuentes orales fundamentales, por sus conocimientos, de los estudios etnosocioculturales y etnomusicales de Fernando Ortíz y Argeliers León y fue por esta razón, que se les invitó a ser parte de esta agrupación durante su primera etapa de creación. De sus asesorías y actuaciones, surgieron maestros que consolidaron la danza folklórica cubana como una especialidad de estudio, continuando con los preceptos del Conjunto Folklórico de funcionar como un fondo de preservación y rescate de estos contenidos. En este sentido, no se duda que dicha preservación sea real pero no tiene sentido fuera de la práctica religiosa. Por lo tanto, es un lugar de memoria en tanto que se acota a la representación de una identidad que negocia de diferentes maneras con los grupos a los que dice representar.

La música y la danza despojada o desvinculada de su origen ritual funciona desde una retórica institucional, esto significa que la forma de leer internamente esas formas

¹⁶⁶ Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonía*, México, Ed. Gustavo Gili, 1991.

nacionalistas y su mediatización, es en tanto modelos ahistóricos, cristalizados, que unifican y subsumen en un solo tiempo diferentes temporalidades y realidades sociohistóricas que en la subalternidad se buscan y enuncian vivas.

El carácter legitimador que tiene el folklore y la cultura tradicional patrimonializada está en que apelan a una esencia inmutable,¹⁶⁷ como se ha visto, muy lejos de la tradición que danza con el olvido y que se vive al interior de grupos religiosos como el del Culto Palero y la Regla de Ocha, no sólo fuera de Cuba, sino también al interior de ese país. Y es justo que cuando se habla de memoria en este trabajo, es precisamente la dinámica de esa memoria viva, que no por ello sacrifica sus mecanismos dialógicos. Estos medios pudieron observarse presentes en el núcleo palero que encabezan E. E. V. y A. En el capítulo anterior, referí el criterio que ellos tienen con respecto a su práctica palera y la forma en que han interactuado con otras expresiones espirituales como las de la tradición Wixárika para su despliegue y la de sus ahijados. Sin embargo, la presencia de los mambos forma parte de su comunicación litúrgica, como pude observar en una ceremonia durante la que festejaban el nacimiento de la prenda de E. E. V., y a la que tuvieron bien invitarme para conocer a los miembros de su munanso.

¹⁶⁷ Araiza Hernández, E., *El arte de actuar identidades y rituales. Hacia una antropología del teatro indígena en México*, Morelia, Zamora, COLMICH, 2016.

III. I.2.- Conocer es “trabajar” la religión: transmisión en la Regla de Ocha

Es abiertamente conocido que el canon de praxis de la Ocha es un tema que suscita acaloradas discusiones entre los mismos practicantes, no sólo en épocas recientes en que es posible encontrar libros, recetarios, tutoriales y cientos de páginas de internet que ofertan y censan el conocimiento religioso. Estas discusiones, como cuenta Abelardo Larduet, no son particularidad de un fenómeno reciente. Durante su investigación sobre el desarrollo de la Santería en Santiago de Cuba, Larduet comprobó que muchas de las disputas se cuentan a partir de los primeros desplazamientos de la Ocha, desde su cuna en la Habana y Matanzas, hacia otros enclaves de la isla, como fue el caso de Santiago ya entrado el segundo cuarto del siglo XX y que todavía tendría un gradual desarrollo y expansión en las décadas siguientes.

No se infiere de lo anterior, que podamos concluir que la Ocha o Santería no está uniformada por un canon principal. Sería peligroso y engañoso hacer esta afirmación. No es extraño escuchar a muchos santeros exclamar: “¡En la Ocha no hay inventos, por eso se le llama Regla!”. Y aunque tampoco pueden negarse las variabilidades que se suelen atribuir a los principios o fundamentos que rigen cada familia religiosa o localidad, hay que ser precavidos en observar cuáles de estas variaciones entran en un consenso bajo la noción de los llamados *tratados*, y cuáles pueden ser señalados como caprichos. Es decir, cambios que se generan dentro de las liturgias, debido a que, en un determinado espacio, el religioso no pueda encontrar alguna especie animal o vegetal que por tradición es elemental para esa liturgia. Otras variaciones responden a la hibridación o complementariedad de creencias que parten de que la Ocha permite la práctica de otros cultos, siempre que los límites de unos y otros estén diferenciados, sobre este caso ya se habló en el capítulo anterior. A continuación, ejemplificaré sobre el primero, a propósito de cómo se ve comprometida la transmisión y memoria en el conocimiento litúrgico de la Ocha.

Un ejemplo del primer tipo de variaciones que pueden presentarse en la praxis sería la polémica en torno a la sustitución de animales y plantas endémicos de Cuba por otros equivalentes. Las dificultades para conseguir alguna de estas especies en México, ha puesto sobre la mesa utilizar especies con semejantes características que puedan encontrarse/atraparse más fácilmente en este territorio, reconociendo que el desarrollo de esta religión, exige para su desenvolvimiento adaptaciones y renegociaciones puesto que sus

fundamentos están vinculados a la naturaleza. ¿Pero hasta dónde son permisibles estas adaptaciones?

Al respecto, el babalawo C.P., me comentó que, en su opinión, las sustituciones de alguna planta o animal, tanto en Ocha como en Ifá, tendrían siempre que responder a los tratados que justifican el empleo de unos y otros en diferentes ceremonias. Si las características de ese nuevo animal son semejantes en comportamiento y relación que tiene ese mismo animal con su entorno, y que la conjunción de esto se corresponda con lo que se busca en ese ritual, entonces sí podría haber sustituciones. C. P. mencionaba que, en su caso, de existir la necesidad de alguna modificación, siempre discute el tema con su padrino residido en Ciudad de México. Comunicación que a C. P. le parece siempre debe hacerse para consultar y conciliar siempre con mayores que tengan más conocimiento dentro de la religión y que, en efecto, puedan dar un criterio para determinar si es pertinente o no el empleo de alguna nueva especie vegetal o animal.

La conciliación de las variaciones en las liturgias no responde a una practicidad cruda e irreflexiva, sino que tiene sustento en los *tratados* y *patakies* que fundamentan las relaciones de los elementos que intervienen en uno u otro ritual. Sin embargo, el conocimiento teórico no lo es todo para garantizar una completa transmisión de la praxis. No se trata tanto de recibir un manual, como el de poder *ver lo que se hace*. La transmisión de primera mano es preferida y más valorada, pues garantiza que el nuevo religioso se involucra en el trabajo que conlleva cada ritual o ceremonia, que es un conocimiento que se busca y que, por ende, da reputación al religioso. De ahí que el olorisha “en formación”, pueda ser “levantado” por otros olorishas, que no pertenezcan a su misma familia, para trabajar con ellos. A propósito, ha sido interesante durante el desarrollo de este trabajo, atestiguar cómo es que la misma necesidad de insertarse en un proceso de transmisión, influye para que una localidad comience a configurarse en un espacio de despliegue de la Ocha.

Uno de los primeros encuentros con las santeras Danglely y Citlali, coincidió un día posterior al cumpleaños de Ocha de Citlali, es decir, su cumpleaños número cuatro tras su consagración. Citlali me preguntó si quería pasar a saludar su trono (especie de altar dedicado al Orisha o deidad protectora de la persona consagrada, en este caso, el trono estaba dedicado a Changó). Yo acepté. Entramos a la sala de la casa y pegado a uno de los sillones estaba el

trono dedicado al Orisha. El trono estaba adornado con telas rojas y blancas, colores que representan a la deidad, así como la presencia de las soperas/receptáculos que representan a los otros orishas que acompañan al consagrado. En el trono de cumpleaños fue posible encontrar frutas, alimentos preparados, pasteles y velas. Inmediatamente me tiré al suelo para *saludar el trono de Changó*. La santera Danglely, “me levantó” del suelo, es decir, me dio permiso y bendición con las palabras: *Ogbó ató Orisá, agbe o didé* (Se interpretaría como “el Orisha te levanté, con larga vida, protección y bendiciones”). Una vez de pie, nos saludamos formalmente con los brazos cruzados sobre el pecho y rozando los antebrazos. Citlali y Danglely me invitaron a sentarme.

Citlali me explicaba que no me había invitado el día anterior al cumpleaños porque, aunque en otras ocasiones sí lo festeja “como la fiesta que es”, por la situación del covid evitó hacer la reunión. Lo cual no impidió que vinieran a visitarla dos de sus ahijados

-Ellos ya me habían dicho que querían hacerme algo especial para mi cumpleaños. Disculpe por no haberla invitado.

-No se preocupe, yo entiendo- le contesté. Danglely me preguntó si quería un café, y lo acepté porque al café no le digo que no, nunca. Luego me dijo que si quería un plátano del trono, lo tomará, lo hice; luego me preguntó si quería pastel, también acepté. Mientras yo comía, Citlali me siguió platicando sobre estos ahijados que la habían visitado un día antes. Yo le pregunté si todos sus ahijados eran de Morelia, ella respondió que tenía en varias partes y que así la frecuentaban con afecto. Cabe mencionar que Citlali es una mujer que tiene apenas 30 años, seis años menor que yo, y desde que nos conocemos me habla de usted en todo momento quizá para marcar ese límite de respeto, pero también noto en sus gestos y modo de hablar una naturalidad de alguien que se autopercibe mayor y funge ese papel. Citlali es mexicana, nacida en Guerrero con muchos años viviendo en Morelia.

A punto estaba de pedir otra rebanada, cuando Citlali me sorprendió con una pregunta: ¿Y cuál es su objetivo como religiosa? ¿Quiere aprender nada más para usted o quiere trabajar algún día la religión? Citlali conocía, por el contacto telefónico previo, que yo soy consagrada en Ocha de hace cuatro años, aunque con menos credenciales sacerdotales que ella y Danglely. La pregunta me puso nerviosa, aunque no fuera algo que yo misma no hubiera reflexionado antes. Le respondí que mi objetivo era conocer el hacer total de la

religión y eso podía hacerlo por ahora hasta cierto punto debido a que, para avanzar requería cubrir otros requisitos ceremoniales que acompañan la consagración, los cuales debía resolver antes.

Citlali me explicó que me preguntaba eso porque acababa de conocer a diez santeros radicados en Morelia, casi todos en mí misma situación, unos con falta de ceremonias concluidas, otros, víctimas de la estafa, otros abandonados o peleados por sus padrinos. Dijo que por el covid muchos de sus planes se habían caído, sobre todo porque ya tenía un par de ahijados que quería llevar a Cuba para consagrarse. Y que justo la situación la había puesto a reflexionar en que si tanto esos diez o más santeros poco preparados que acaba de conocer, comenzarán a estudiar el quehacer de la religión, la cual es primordialmente de primera mano -hay que ver, hay que hacer, trabajar, practicar-, y una vez resueltos los problemas ceremoniales de cada uno de ellos, incluyéndome, podríamos en un futuro ser un grupo de practicantes que no dependiera de elementos sacerdotales foráneos para realizar una consagración, que es el ceremonial más grande y complejo de la Regla de Ocha y depende de muchos sacerdotes para realizarse.

-Hay muchas cosas que ya están escritas por otros- comenta Citlali -hay de dónde estudiar y preguntar. También se estudia viendo. Si no ves, no aprendes. Ustedes pueden venir a ver cómo se hacen las cosas. Hay muchos cantos que aprenderse, porque el hacer se acompaña con puros suyeres (cantos). Eso es lo que he pensado ahora con esto (el covid). Y yo respeto a cada quién, si usted me dice, no, yo quiero la religión nada más para mí, se vale, pero también puede venir aquí a aprender. Porque hay muchos santeros que están solos y están parados, y a lo mejor un día, podamos ser varios los que nos ayudemos para trabajar.

La propuesta-invitación de Citlali me tomó por sorpresa, pero dio justo en las problemáticas de mi investigación de tesis y me reveló la significativa importancia que se da a dos aspectos de lo que se está tratando en este trabajo: a) El reconocimiento a lo registrado en libros y textos, y que b) la oralidad y transmisión del conocimiento litúrgico de primera mano siguen siendo los únicos mecanismos que resuelven los problemas de la continuidad de la religión en un espacio de práctica translocal que, como vimos, no está consolidado. La falta de religiosos preparados para Citlali no es sólo un problema práctico, sino también de continuidad. Una sola cabeza no puede resolverlo todo. *Un solo palo no hace monte.*

Ciertamente la conversación no cayó a saco roto, a los cuatro meses, en abril del 2021, Citlali y la familia de C. P. se encontraban realizando dos iniciaciones de Santo en la ciudad. Se habían traído de la Ciudad de México espiritistas, Obases, y otros santeros a trabajar en la ceremonia que tienen una duración de siete días. El Babalawo era el mismo C. P. que está radicado también en la ciudad. De la Ciudad de México, también llegó el conjunto de Añá para la presentación de los iniciados (iyawoses) al tambor. Ceremonia importante en todas las iniciaciones puesto que el espíritu del Añá, el espíritu del tambor, enlace directo con el cielo, confirma a Oloddumare, que hay un nuevo iniciado olorisha (hijo de Orisha).

El covid creó obstáculos de desplazamiento, pero, a su vez, comenzó a movilizar las consagraciones mayores de la Ocha dentro de la ciudad. Recién comenzado el mes de enero de 2022, contra todo pronóstico de una cuarta ola de contagios, se realizó la tercera consagración, para la que también se trajeron elementos sacerdotales y materiales de la capital del país. Ciertamente no puede afirmarse que estos eventos agrupen o unifiquen a los practicantes locales, entre ellos a algunos religiosos miembros de la considerable comunidad cubana radicada en Morelia. Citlali confiesa invitarlos sin recelo a participar, aunque por lo que ella me ha expresado, muchos de ellos no trabajan la religión, a otros no los conoce del todo y por eso confía más en los elementos sacerdotales foráneos. Sin embargo, hay momentos importantes de “socialización” -dentro de los siete días de ceremoniales de coronación- que están abiertos a la visita y participación de creyentes no iniciados (aleyos) y practicantes iniciados. Me refiero a los llamados *Día de en medio* y la *presentación de tambor*. Aprovecharé la descripción de estos eventos para hacer la ejemplificación de cómo aquí pueden observarse elementos performativos que dan continuidad a la tradición en la Regla de Ocha.

El llamado *Día de en medio*, es el día posterior a la Ceremonia de Coronación que, en sí, sería el momento álgido del nuevo consagrado. Considerado en la jerga y el simbolismo de Ocha como un nuevo nacimiento, a partir de ese día comienza un nuevo conteo de edad para el nuevo religioso y recibirá un nuevo nombre según se determine en su *Itá*. Por eso las nominaciones filiales como madrina y padrino, ya que se les considera, parir un hijo o hija en sentido ritual. El nuevo consagrado o *Iyawo*, es considerado un recién nacido para su casa religiosa y para los santeros que estén o no vinculados a él. Durante su primer año, se

considera que el *Iyawo* es acompañado en el plano terrenal por su Orisha tutelar (*Orisha Alagbatori*). Durante este año, el *Iyawo* debe cumplir una serie de reglas, algunas incluso, según su Itá, hasta deberá cumplirlas para el resto de su vida. Principalmente, no salir de noche, no mojarse con agua de lluvia, no dejarse bañar por los rayos solares del medio día, cubrirse la cabeza, evitar el contacto físico o por las manos, lo más que pueda, vestir ropa blanca, no beber ni consumir estupefacientes, no ir a la playa, etc.

Dado que se considera un nacimiento, durante el *Día de en Medio*, se dispone la casa de la madrina o padrino para que sea visitado el nuevo religioso y se forme parte de la comida preparada con los animales que fueron inmolados para su nacimiento. Ese día, el *Iyawó* comerá todo lo que se le cocinó, puesto que muchos de esos animales se le prohibirán en dieta según lo que marqué su Itá, el cual recibirá al día siguiente. El Itá es el oráculo del iniciado, pasado, presente y futuro plasmados en una libreta, contiene todos los consejos que serán la guía conductual de su vida como religioso. Este oráculo es diferente para cada consagrado, por lo que las prohibiciones conductuales y alimentarias de unos, no son iguales a las de los otros.

Tuve oportunidad de asistir al *Día de en medio* de la iniciación desarrollada en Enero del 2022. Como sugiere la tradición, pasé a saludar al *Iyawo* que estaba sentado en un trono de consagración, el cual estaba dispuesto de telas blancas que aluden a que el consagrado es un hijo de Obatalá. Ya que tengo “santo hecho”, el saludo fue diferente al de otros visitantes no iniciados, aunque fueran creyentes. Considerada en edad de consagración, mayor al nuevo *Iyawó*, la etiqueta exige tirarme primero a saludar al trono en el que se considera está presente el mismo Obatalá, al lado del recién nacido. Después de mi saludo, Danglely, como santera mayor debía levantarme. Acto seguido, el *Iyawo*, se tiró a mis pies reconociendo mi edad, aunque yo hubiese nacido en otra casa. A su vez, yo debía levantar al *Iyawó* con el mismo gesto que Danglely me levantó. En el capítulo I, refería las posturas de este saludo a los mayores, como una recreación simbólica que remite a la forma en que se dice en la cosmogonía yoruba, que los seres humanos pedimos al creador, venir a la tierra. Reencarnar. Saludo que se recrea ante los mayores según la edad de ingreso al clan. -Cuando salgan de aquí y lleguen a México, vayan primero con sus padres y tírense a sus pies, aunque ellos no tengan santo hecho”- les dijo una santera a dos *iyawoses* recién consagrados en Santiago de

Cuba. Esta pleitesía hacia un mayor, incluyendo los propios padres, aunque estos no sean practicantes, se considera algo muy bueno que trae salud y cosas buenas a la persona.

Luego de repetir aquella formalidad que hacía mucho no había tenido oportunidad de practicar, Dangley me llamó a la cocina pues había llegado el momento de comenzar a cocinar. Antes de disponerme alegremente a pasar algunas horas picando cebolla, limpiando carnes y lavando trastes, alcancé a saber que el Iyawo llevaba años preparándose para ese momento. Preparación que los dos Iyawoses iniciados en abril del 2021 también dijeron haber tenido, antes de dar ese paso. Lo que muestra que, en esa casa religiosa, el proceso de conducción inicia de manera previa por algún tiempo, antes de parir nuevos consagrados.

III.2.- Aproximación a genealogías de familias de Regla de Ocha

La importancia de la genealogía dentro de las familias religiosas no consiste en una mera enumeración de los miembros del linaje. Se ha señalado en el primer apartado, la función litúrgica que tiene la *Moyugba* en el caso de la Ocha-Ifá y la *Checherenwoma* en el caso del culto Palero, como una forma de pedir permiso y rendición de pleitesía a los ancestros religiosos y familiares para las ceremonias que se llevan a cabo. La frase enigmática y más sonada de la Ocha que reza: *Ikú lobi Ocha*, se interpreta generalmente como “La muerte pare el Santo”. Alusión a la importancia que tuvieron la vida y conocimientos de los antepasados para el ejercicio religioso del presente. Los mismos Orishas tuvieron un pasado humano como reyes y reinas que posteriormente fueron deificados. El legado de las experiencias de estos ancestros es lo que conforman los caminos y fábulas contenidos en el sistema oracular, así como las tradiciones litúrgicas de cada rama y linaje de iniciados.

Al ser conocedores, al haber experimentado, los ancestros y mayores adquieren el rango de educadores y transmisores no sólo de los conocimientos, sino de los valores de vida y ejercicio litúrgico. Es por lo que el respeto a los mayores vivos, o las personas que pintan canas, es un comportamiento también valorado que posibilita la unidad de los miembros del clan, casa religiosa o familia y, por tanto, su continuidad. Esta reminiscencia hacia los antepasados y la promoción por el profundo de respeto a la edad, la senioridad a la que nos referimos en el capítulo I, es uno de los aspectos que siguen asociando a la Ocha-Ifá con su legado yoruba. Las sociedades yoruba contemporáneas mantienen la senioridad como uno de los pilares fundamentales de su organización social. De igual modo lo son los *omó*, los retoños del linaje, a quienes se les cuida y preocupa por educar por ser los que darán permanencia al mismo.¹⁶⁸

Las genealogías dentro de la Ocha-Ifá se sostienen de las llamadas *Ramas*, estas son la memoria que los practicantes conservan de los antepasados religiosos que sistematizaron los modos de praxis de la Ocha, los que convinieron su corpus litúrgico. Se tiene que reiterar que la Santería es propiamente una configuración religiosa creada en Cuba desde una matriz

¹⁶⁸ Idrissou, Alex, “Curso Lengua y cultura yoruba”, ENES-LANMO, Campus Morelia, 25 de julio del 2022.

yoruba y en gran parte debe su permanencia no sólo a su historia marginada, sino también al sistema oracular de la que se sustenta. Pero fueron todavía más importantes los actores que le dieron forma con base a lo que en ese entonces esos africanos de nación y sus descendientes tuvieron al alcance, en lo que respecta a su condición social, interacciones étnicas que intercambiaron visiones de culto, estar supeditados a un orden colonial y religioso católico, la vegetación y fauna, las posibilidades de una organización interna al interior de los cabildos y las sociedades de auxilio y socorro. Estos actores son reconocidos por la mayoría de los practicantes a la fecha como fundadores de estas ramas y, por tanto, de las variabilidades de praxis que suelen existir entre ellas, las cuales traen no pocas discusiones al momento de establecer una forma de practicar la Ocha.

En este apartado referiré a las ramas y cuáles de ellas son las que han sido señaladas por los informantes como aquellas a la que pertenecen sus casas religiosas en Ocha. Esta referencia no tendrá la exhaustividad genealógica de cada uno de los involucrados, esta será una tarea para desarrollar de manera particular en otro espacio por no contar actualmente con toda la información y participación necesaria para elaborarla. Por la misma razón, no se podrá referir la genealogía de sus ramales de Palo.

Dentro de la jerarquía religiosa, por el conocimiento que poseyeron y la unificación del cuerpo litúrgico de la Ocha, son consideradas pilares fundadores tres mujeres: Timotea Albear (Ajayí Lewú, más como Latuán), quien se cree que era natural de Oyó y que llegó en 1863 a Cuba. Ma Monserrate “Apóto” González (Obá Tero) y Ña Rosalía Abreu (Efunshé Warikondó),¹⁶⁹ de las cuales se dice que eran de la región de Egbado de las tierras africanas. Estas tres mujeres, como se puede seguir en el texto de Miguel W. Ramos,¹⁷⁰ personificaron uno de los más importantes cismas religiosos de la Ocha conocida como *La División de la Habana*, que es la separación de la jurisdicción religiosa entre Latuán y Obá Tero. De ellas tres surgieron los principales troncos religiosos que se extenderán por la Habana y Matanzas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX por otras provincias de Cuba. Las ramas

¹⁶⁹ Los apelativos que acompañan los nombres de pila de estas mujeres, así como de otros personajes que se nombrarán enseguida, son los nombres religiosos, los que ellas recibieron tras sus iniciaciones en Ocha.

¹⁷⁰ Ramos, Miguel W., “La división de la Habana: Conflicto territorial y la hegemonía cultural Los seguidores de la religión lukumí de Oyo, 1850-1920”, *Estudios Cubanos*, Tomo 34, 2003, pp. 38-70

referidas por los practicantes de Ocha en Morelia que participaron en esta investigación son La Pimienta, Los Trapitos y el linaje derivado de Obá Tero.

Se especula que del legendario Cabildo Changó Tedún que fuera cerrado en el periodo de transición en que se prohibirían en la Isla, surgió el Cabildo Africano Lucumí San José 80, fundado por Doña Margarita Armenteros, hija de Oyá (Aina). El nombre de este cabildo correspondía a su dirección física en la Habana. A él estuvieron afiliadas Timotea Albear (Latuán) y Ña Rosalía Abreu (Efunshé), quienes ejercieron gran influencia en su interior y se sabe pudieron llegar a dirigirlo. Algunos dicen que de este cabildo surgió la rama de La Pimienta y cuya ascendencia se remite a la rama de *Aigoró*, fundada por Doña Caridad Argudín, quien le hizo santo a Doña Belén González Apóto que a su vez fundó la rama de los *Apóto*. Le seguirán la rama de los *Culos Verdes*, a su vez creada por José “Pata de Palo” Urquiola (Eshú BÍ) y la *Pimienta* y los *Trapitos*, fundadas por su ahijada Aurora Lamar y el esposo de esta, un babalawo llamado don José Ramón Gutiérrez. La historia cuenta que doña Aurora y don José se separan. Quedando a cargo de él la rama de La Pimienta y Aurora Lamar se hace cargo de la rama de Los Trapitos. Lamar fue una santera con gran margen de itinerancia y por ello será una de las más grandes difusoras de la Ocha hacia el oriente de Cuba durante los años de 1930, especialmente Santiago, de donde nace mi propio linaje.

Tanto la Pimienta como Los Trapitos son ramas demasiado extendidas no sólo en Cuba, hasta en otros países podrían encontrarse descendientes si en todos ellos pudiéramos hacer un mismo trabajo de seguimiento. Por su parte, la rama nacida de Ma Monserrate “Apóto” González (Obá Tero) tuvo su desarrollo en Matanzas. Al parecer, la fuerte guerra de poder sostenida con Latuán, sugiere que provocó “el exilio” de Obá Tero a esa provincia. En el caso de C. P., Danglely y Citlali, entiendo que su linaje de Ocha-Ifá proviene de ahí. En una conversación, C. P. aludió que por el lado de Ifá, él sería parte de la séptima generación por debajo de Remigio Herrera (Adechina) (1816-1905). Siguiendo José Miguel Gogó, Tatá Gaitán, Pablo Sevilla, Obara-Meyi hasta su padrino Enrique Villalba. Villalba está residido en Ciudad de México y preside otras generaciones de Ifá. Por parte de Ocha, C. P. remite su linaje a Ferminita Gómez (1844-1950). Esta rama hasta el presente es mucho más larga, pero lo que se conoce es que Ferminita fue ahijada de Obá Tero y el mismo Remigio Herrera trabajó en colaboración con ella.

Hay otras ramas y grandes personalidades que se han omitido para fines prácticos y de claridad, en un primer acercamiento de líneas genealógicas para el caso de los practicantes locales. También, sería impropio en estos tiempos indicar que permanecen puros los preceptos de praxis y las variabilidades fundamentadas que se suscitaron en cada una de estas ramas y, en cierto modo, se mantuvieron como tradiciones y costumbres particulares de cada una de ellas. Este tema ha suscitado grandes e interminables discusiones que no podríamos agotar aquí, principalmente porque no tengo la competencia y, por otro lado, es una discusión que conviene más a los practicantes. Sin embargo, Abelardo Larduet alude a que la movilidad de trabajo de los practicantes entre una casa y otra, o de un país a otro, aunque no se pertenezca a la misma rama, conduce a que actualmente sea difícil la conservación del ramal como tal.¹⁷¹

¹⁷¹ Larduet Luaces, Abelardo, Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones, Santiago de Cuba, Editorial del Caribe, 2014.

CONCLUSIONES

Cuando Comte, Spencer, Marx anticiparon que la modernización de las sociedades implicaría un estado progresivo de secularización, no habían considerado que los caminos del sentido de la finitud no eran como ellos pensaban. Antropólogos y sociólogos avocados a la observación del fenómeno religioso, siguen ajustando sus metodologías para comprender actualmente la dimensión individual y privada de la experiencia religiosa, desmontando aquellos vaticinios positivistas de la teoría sociológica que concebía la desaparición de la religión en las sociedades modernas. Sin embargo, el paradigma de la secularización no ha desaparecido tampoco de las perspectivas de estudio. Puede hablarse de la separación de las esferas de la vida social con respecto a las instituciones religiosas, pero el caso latinoamericano y, específicamente el mexicano, ha mostrado que esta secularización involucra más actores de los que se habían previsto.

La violencia ejercida por los grupos del crimen organizado ha supuesto el reconocimiento y hasta legitimación de una “casta amoral” que, por su capacidad de matar, también influye directamente en el cambio de percepción que el “pueblo llano” tiene hacia las instituciones políticas y religiosas. El relegamiento del sentimiento religioso a la esfera privada adquirió otro matiz en la forma en que “los ciudadanos comunes” deben también negociar con la misma teología política y maniquea del Nuevo Estado Mexicano descrito por Claudio Lomnitz. Negociar con el populismo que condena el mal y también declara sus enemigos en el campo religioso, y negociar con el crudo consumo y exposición de cuerpos destajados y la negación de sus entierros, prácticas sobre lo trascendental de una muerte que no tiene juez ni amo. El *cambio religioso* analizado desde el proceso de secularización y laicidad del Estado Mexicano, más allá de sus fundamentos liberales, ha de considerar también esta realidad en sus invocaciones.

Que ciertas manifestaciones como las religiones afrocubanas sean toleradas mientras no transgredan el espacio público, conjura no sólo viejos prejuicios entorno a la brujería, también los de la criminalización de estas creencias que han desarrollado su historia en la subalternidad. Es una realidad encarnada para muchos de sus adscritos que manifiestan abiertamente sus creencias hasta un punto tolerable al interior de su núcleo familiar

consanguíneo, limitado o cerrado en sus entornos laborales y sociales por considerar que podrían ser señalados negativamente en dichos espacios. Este aspecto se reflejó notablemente en la participación de la encuesta que se llevó a cabo para cuantificar a los practicantes residentes de la ciudad. El mismo santero D. que accedió a una entrevista, me explicaba que, por lo menos sus allegados, se habían negado a llenar el cuestionario pues no tenían interés en “hablar de sus cosas” y preferían tampoco ser identificados.

Estas posturas no son una cualidad de la totalidad de los practicantes, pero sí deja claro que movimientos de institucionalización de estas creencias no son tampoco percibidos como solución para el ejercicio pleno de su libertad de culto. Durante el periodo en que se estuvo por finalizar la escritura de este trabajo, se vieron movilizaciones de la Sociedad Yóruba de México CETEM, A.C., que junto con el proyecto de constitución de la Iglesia Ifá-Orisha de México, han abierto un listado de filiales de casas religiosas y grupos de practicantes para que unidos puedan reunir los requisitos que se solicitan para que estas prácticas puedan ser reconocidas por el Estado como religiones. Todo *ello “con el fin de ser contempladas en el caso de reformas de ley, reglamentos o imposición de sanciones privativas de la libertad”*.

Las actividades han incluido recientemente la manifestación pacífica contra la Ley de bienestar y protección animal de la Ciudad de México,¹⁷² así como demostraciones públicas de culto que atraen opiniones contrarias entre los creyentes.¹⁷³ Algunos se expresan horrorizados por lo que aseguran son rituales mal hechos; otros escandalizados recuerdan que todos los ritos en la religión deben seguir siendo secretos; unos más atribuyen el movimiento a intereses personales de los promotores; algunos otros consideran que es innecesario dada la propia historia de marginado éxito de sobrevivencia que han tenido estas religiones y otros consideran que el movimiento pueda traer más obstáculos que beneficios. A otros sencillamente no les interesa, ni se consideran ofendidos ni representados.

Tanto los preceptos de dicho movimiento como las opiniones vertidas sobre el mismo pueden seguirse en las páginas de Facebook. Las casa-templo afiliadas hasta el momento son

¹⁷² Realizada el 31 de mayo del 2022.

¹⁷³ Se puede ver el registro de esas actividades en la página oficial de Facebook de la Sociedad Yóruba de México CETEM: <https://www.facebook.com/sociedadyorubamexicocetem>; Iglesia Ifá-Orisha de México: <https://www.facebook.com/Iglesia-If%C3%A1-Orisha-de-M%C3%A9xico-102566075823238>

un total de 13, todas con domicilio en Ciudad y Estado de México. Así que no es propiamente un movimiento que represente a la totalidad de las familias religiosas radicadas en el país. Cada una tiene, a pesar de sus dependencias sacerdotales dentro de México o Cuba, su propia autonomía para su funcionamiento y crecimiento, y cómo históricamente lo han demostrado, pueden practicarlas plenamente sin que medie un reconocimiento institucional.

A pesar de que es una cuenta pendiente de este trabajo ofrecer una cuantificación más cercana de practicantes locales, se tuvo una interesante comunicación con agentes de tres de las estimadas ocho familias religiosas asentadas en la ciudad y con aproximado de 18 a 22 años de haberse integrado localmente. Los padrinos/madrinas son de origen cubano y también mexicanos. La primera generación de ahijados dentro de la localidad, especialmente los iniciados por cubanos, incluye a personas que fueron iniciados por ellos, pero llevados a Cuba para la cumplimentación de sus ceremoniales. Estas familias se conforman también por personas que han tenido iniciaciones previas con otros religiosos o en otros espacios y que, por rompimiento de lazos con sus primeros padrinos, son “adoptados” por estos otros para continuar con su desarrollo religioso.

Muchos de los iniciados en Ocha-Ifá son también paleros, o están rayados, pero mantienen la práctica de manera conjunta con la Ocha, algo más independiente o velada. Por el momento, sólo conocí un *munanso* con actividad asidua y compartida. Paleros de la variable Briyumba, ramal Guindavela. Ya con grados de Tatas y Yayis. Está conformado por cerca de 25 personas de entre 30 a 50 años. Han incluido parte de filosofía de la tradición Wixárika como una forma de comprender su ancestralidad. Se muestra como un núcleo consolidado de práctica. Cada Tata y Yayi consulta a otras personas al pie de su respectiva Nganga. Funcionan con autonomía de agentes sacerdotales foráneos. A excepción del padrino que lo preside junto con su esposa, todos los miembros son mexicanos. Por las características propias del culto palero, las iniciaciones en su interior no ha implicado para ellos un traslado fuera de Morelia.

La contingencia del Covid, puso en la balanza realizar dos iniciaciones de Ocha dentro de la ciudad, trayendo elementos sacerdotales radicados en Ciudad de México que fueron invitados para trabajar en las ceremonias. Sin embargo, se sabe que no han sido las primeras iniciaciones de Ocha de las que se tenga noticia en la ciudad. Esto da la pauta para

determinar que Morelia es un espacio de circulación de la Santería en una etapa formativa. Según la clasificación de etapas propuesta al inicio de esta tesis, un espacio *en formación* se caracteriza por existir en la localidad varias familias religiosas con poca o nula interacción entre sí. Todos los testimonios hicieron notar cómo cada núcleo trabaja por su cuenta, y en el caso de los ceremoniales que implican más elementos sacerdotales, se prefiere trabajar con religiosos radicados en otras ciudades del país, principalmente de la capital, o, en su defecto, viajar a Cuba. Esta situación nos habla de que no hay unidad a nivel religioso y que no pocas de estas relaciones han llegado a ser problemáticas, siendo preferible la distancia entre ellas.

El que se encuentre en una etapa formativa, no necesariamente implica que el número de practicantes sea simbólico, todo lo contrario. Entre iniciados, consultantes y creyentes que no han pasado por alguna consagración se tantea el conteo de cientos de personas. Pero también es cierto que no todos se conocen entre sí y que algunos de los iniciados no tienen vínculo de linaje ni de práctica con alguna de las familias asentadas.

Aunque también queda en la lista de deudas tener una comunicación con la totalidad de los núcleos de practicantes más consolidados en la localidad, se pudieron tener resultados que permiten una caracterización general sobre la experiencia de práctica y permite, del otro lado de la balanza, demostrar la hipótesis de este trabajo y alcanzar algunos de sus objetivos. Los enumero a continuación:

a) Aunque la población practicante no tiene una representatividad cuantitativa en tanto divergente religiosa -registrada censalmente ni por muestra de encuesta- ello no impide un rastreo de su desplazamiento a nivel cualitativo. Es innegable que en la práctica contemporánea y transnacional de estas religiones hay procesos de transmisión y continuidad litúrgica desde la noción de linaje, misma que privilegia el aprendizaje padrino/madrina-ahijados. A partir de esta misma noción se explican algunas variaciones de praxis y complementariedades religiosas. Estas variaciones se vuelven contenidos de memoria y se expresan en los *tratados*, que resultarían ser el cuerpo de experiencias conservadas y transmisibles de una dinámica litúrgica. En el caso de la Ocha-Ifá dichos tratados están al interior del sistema oracular, en el caso del culto palero establecidos para los miembros del munanso según las entidades con las que ellos trabajan. Este

concepto de *tratado* resulta fundamental en el momento en que se aborda el fenómeno de complementariedad de creencias y traslocalización de símbolos promovidos por un mercado religioso, mismos que son estudiados por otros investigadores, de manera que no pueden ser descritas únicamente como hibridaciones subjetivas. Por supuesto, habrá que reiterar que la concepción de linaje tiene una amplia relevancia en los procesos de asentamiento, desplazamiento y continuidad de estas religiones, y es el punto de partida para que dichas identidades religiosas y culturales puedan trascender su etiqueta étnica, racial y nacional.

- b) En su aplicación metodológica, la performatividad muestra que estas zonas de hibridación no son estáticas, retienen para sí momentos y experiencias de su propia historia y tienen su propio camino, reconstituyendo otras identidades en espacios translocales. Establecen narrativas entre un dentro y un afuera, lo privado y público que no sólo se lee en la dimensión material, sino también en la forma en que esas identidades religiosas interactúan a su interior, con su entorno y con lo trascendental. Esto se puede ver ejemplificado en el reiterado saludo de “tirarse a los mayores” -al que aludí con frecuencia- y que nos remite a un momento mítico en el que un ser humano implora ante Oloddumare (Creador) venir a la tierra. Un gesto como éste, involucra una serie de preceptos y valores de grupo que tienen también incidencia en el alineamiento conductual de los creyentes. Los testimonios compartidos, pudieron reflejar la importancia de este aspecto y la del “cambio de vida” en el hilo de continuidad y memoria.
- c) Tendrían que identificarse otros núcleos de practicantes también consolidados para abonar otras perspectivas sobre el aprendizaje y la transmisión, pero por el momento sugiero generalizar las opiniones desde tres alineamientos principales: 1) Los que buscan consolidar y transmitir un corpus litúrgico cerrado de la Ocha-Ifá; 2) Los que bajo la perspectiva de dicha tarea de transmisión y continuidad se ha decidido constreñirla al ámbito familiar consanguíneo, y 3) otro que busca interactuar con su realidad inmediata desde la comprensión de linaje interna en la matriz de estos cultos. Se identificaron otras interacciones de continuidad cuyo

peso se leería desde la traslocalización de símbolos religiosos, y la oferta y demanda de estos dentro de un mercado religioso, pero que no reparan en ningún aspecto con el tema del linaje religioso, su corpus litúrgico, etc. Se trata de agentes que fluctúan en medio de una amplia oferta religiosa y capital simbólico esotérico que conecta con algunos cultos de la religiosidad popular. Un ejemplo de estas confluencias simbólicas son las que ligan a la Santería y al Palo con el Culto de la Santa Muerte. O los coven de Wiccas en Morelia, quienes refieren interactuar con la Ocha por el carácter maternal de sus deidades femeninas como Oshún y Yemayá, orishas del río y del mar, respectivamente. Pero ninguno de ellos conoce otros aspectos de las religiones cubanas de sustrato africano o se encuentran iniciadas también en ellas. El énfasis de este trabajo se decidió desde un principio acotarlo al acercamiento a los tres primeros grupos.

- d)** El trabajo sobre las genealogías, una de las claves para un estudio histórico, tal como lo había definido en la introducción, será una de las tareas pendientes a consolidar. Se pudo establecer una primera línea, pero lo cierto es que la historia de cada uno de los agentes que contribuyeron a la conformación del corpus litúrgico es importante tenerla presente. Considero que el motivo principal para ello es alejarnos de la suposición de que las “sobrevivencias” de las culturas de origen africano que fueron enajenadas en América, emergieron y se mantuvieron por esencial inmanencia. Detrás de cada manifestación hay rostros, nombres. En el caso de la Regla de Ocha-Ifá, mujeres que agenciaron un poder por encima de su condición esclava.

Este último punto me lleva a traer una pregunta que he pospuesto a propósito a lo largo de este trabajo y que tiene una solicitud compartida de respuesta entre los investigadores de las religiones cubanas de sustrato africano en México: ¿qué sucedió con el legado religioso de los esclavos de origen africano en México? Supuestos y especulaciones basadas únicamente en las manifestaciones de hechicería u otras demostradas, como las de Aguirre Beltrán con respecto a la fusión de conocimientos herbolarios que codificaron formas de curación y

medicina,¹⁷⁴ lamentablemente no ofrecen respuestas tan satisfactorias para las ansias de institucionalizar una identidad relegada y a propósito invisibilizada.

En su clásico ensayo “El origen de la cultura africano-americana”, Sidney W. Mintz y Richard Price han explicado que uno de los problemas más serios para visibilizar los componentes africanos de las culturas afrodescendientes en América, es el propio concepto de “cultura” empleado en las investigaciones. El problema inicial es concebir que hay algo así como una “cultura africana” homogénea a todos los pueblos que habitaron y habitan el gran continente. Otro más, que se conciben como sistemas inmóviles y trascendentales, más allá de detenerse en sus procesos de cambio y diversidad.

*“[...]Sabemos que la cultura se usa. Y que todo análisis de su uso inmediatamente nos permite percibir cómo se acomodan las personas en grupos sociales, para quienes las formas culturales confirman, fortalecen, mantienen, cambian o resisten ciertas estructuras de poder, estatus e identidad”.*¹⁷⁵

Por tanto, las llamadas “sobrevivencias” tendríamos que buscarlas en su utilidad, es decir, considerar toda continuidad más allá de las formas, en un nivel en el que tal o cual artefacto, creencia, planta, ha estructurado significado para un grupo de individuos. Esta postura de los autores retoma los planteamientos de las “orientaciones cognitivas” de George Foster.¹⁷⁶ Esto significa poner atención a los principios que subyacen a valores, creencias sobre la causalidad, conductas que se comparten, transmiten y se reproducen desde la cotidianidad. Con ello, los autores sugieren que seamos cuidadosos con el afán de buscar rasgos puros o “huellas africanas”, en tanto no se pierda perspectiva de que aquellos africanos y sus afrodescendientes tuvieron de crear herramientas y mecanismos individuales y colectivos para enfrentar una realidad que les deshumanizaba y excluía.

¹⁷⁴ Ver Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España. Formación Colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, FCE, 1944.

¹⁷⁵ Mintz W., Sidney, *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1974, (traducción de Catharine Good). Citado en Mintz W., Sidney; Price, Richard, *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*, México, CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana, 2012, p. 18

¹⁷⁶ “Estas orientaciones son las “reglas del juego” de la existencia, que son impuestas por universos sociales, naturales y sobrenaturales”.

Quizá lo que más se necesite no sea urdir huellas para legitimar esas identidades desde un pasado idealizado -como sucedió con el indigenismo- sino dar con el rumbo de esas huellas desde su presente andar. El presente de comunidades de afrodescendientes que continúan marginadas y precarizadas, pero desde donde reverberan voces y se danzan bailes de máscaras con la emergencia de expandir una consciencia que se rebela contra el olvido, el olvido no sólo de la historia nacional, sino también de la historia individual, la historia de las familias que borrarón los nombres de sus ancestros por pasados de dolor, vergüenza y ultraje. ¿Desde qué manifestaciones contemporáneas estas comunidades e individuos se expresan y cuáles son las formas y mecanismos y nuevas creaciones que se agencian para reconstituir sus memorias?

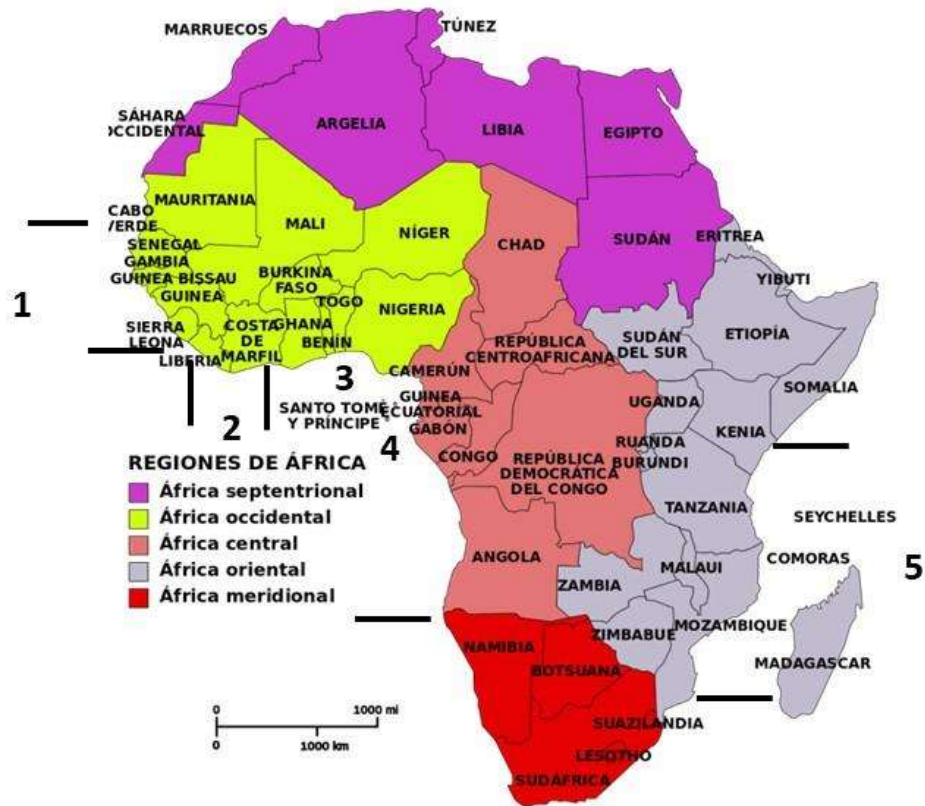
A pesar de que no se encontró como motivación inicial de los practicantes mestizo-mexicanos iniciarse en estas religiones incentivados por una búsqueda de asociarse con algún antepasado de origen africano, es más, ni lo conciben muchos en primera instancia; confirmo y comparto la apreciación de Juárez Huet de que, en algunos casos, sí es un detonante para que, a través de la ejercitación espiritual, el practicante mexicano se reconozca afrodescendiente.¹⁷⁷ El poder ver en el presente nuestra reconciliación con el tiempo.

¹⁷⁷ Juárez, Huet, "Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción", *Cultura y Religión*, Vol. VIII, No. 1 (enero-junio 2014) pp.219-241

ANEXOS

Anexo 1

Principales zonas de procedencia de africanos esclavizados
registrados en Cuba durante los siglos XVI y XIX

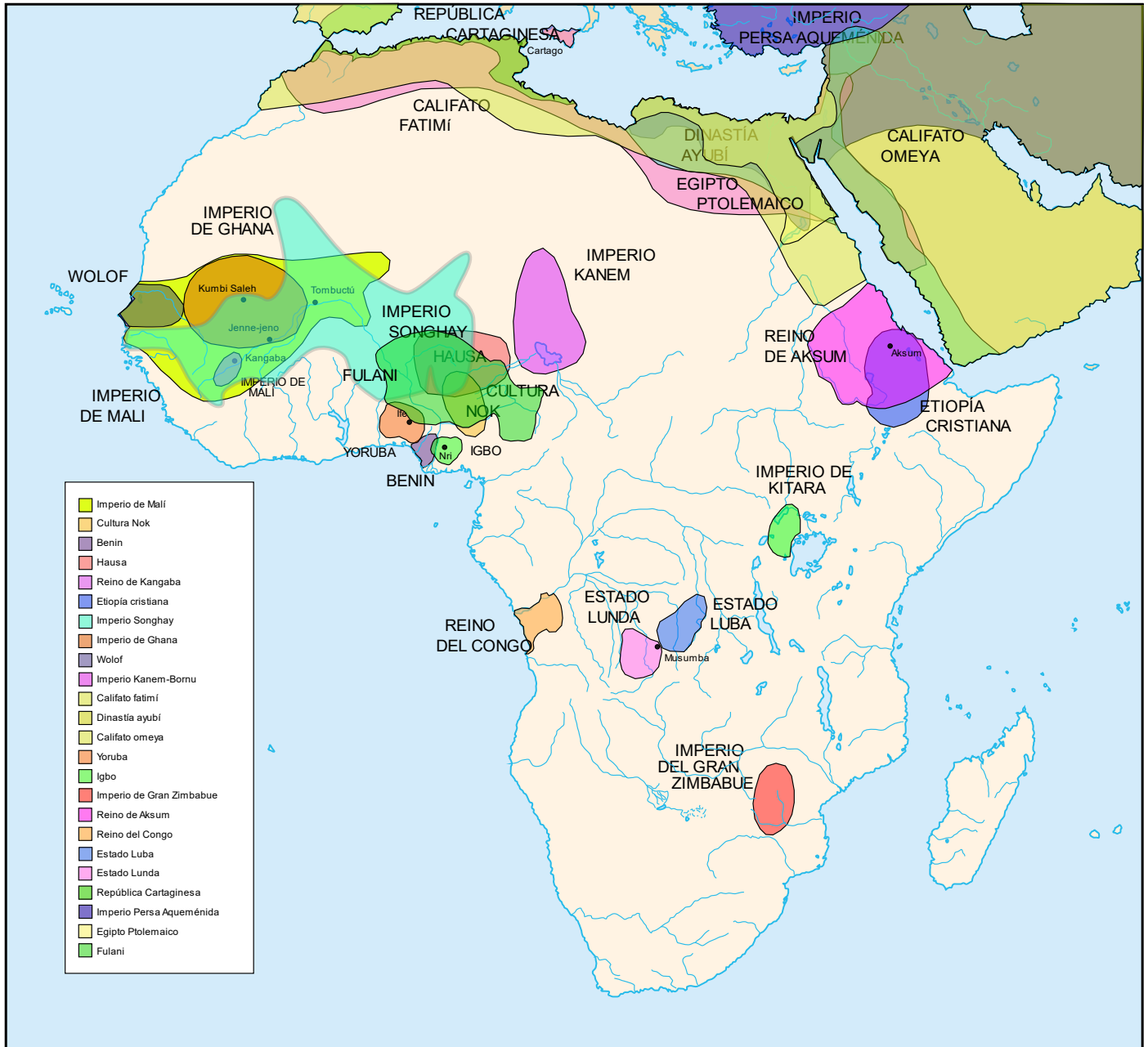


1. Entre Cabo Blanco y Cabo las Palmas
2. Costa de Oro
3. Costa de los Esclavos
4. Entre Cabo López y Cabo Negro
5. Costa Oriental, Entre Mombasa (Kenia) y Zitundo (Mozambique)

Se combinó el mapa de Jesús Guanche con un mapa que identifica áreas y división política contemporánea del continente africano. Fuentes: **Guanche, Jesús**, *Africanía y etnicidad en Cuba*, Habana, Ciencias sociales, 2009. Regiones y países de África (Imagen: LukeSurl/Wikimedia. Disponible en <https://epicentrogeografico.com/2018/01/cuales-son-las-regiones-y-paises-del-continente-africano/>)

Anexo 2

Mapa diacrónico del África precolonial



Cubre aproximadamente entre el 500 a.C. y el 1500 d.C.— de las civilizaciones africanas existentes antes de la colonización europea. Fuente: Zymos, Africa History Atlas (precolonial). Disponible en https://es.wikipedia.org/wiki/Reparto_de_%C3%81frica#/media/Archivo:African-civilizations-map-pre-colonial_es.svg

Anexo 3



Ngangas recreadas para exposición permanente de “Arte ritual vivo” de la Casa de las Religiones de la Casa del Caribe, Santiago de Cuba. Cortesía de Abelardo Larduet Luaces quien explica: “La bandera cubana junto a las nganga es que la nganga está constituida por diferentes elementos de la naturaleza y de otras culturas, al igual que la identidad cultural cubana; de ahí, que Joel James afirmara que Cuba es una nganga”.

ANEXO 4



Trono de festividad de cumpleaños de *coronación de santo*, dedicado a Eleggúa. Cortesía de Abelardo Larduet, Santiago de Cuba, 2020. Los recipientes o soperas donde se contienen los fundamentos de cada orisha son cubiertos con telas de colores relacionados con cada orisha. Rojo con negro para Eleggúa, blanco para Obatalá, café o carmelita para Oyá, amarillo para Oshún, rojo con blanco para Changó, azul para Yemayá, etc.

ANEXO 5



Trono de festividad de cumpleaños de coronación de santo, dedicado a Oggún. Cortesía de Informante G., Tlaxcala, Tlaxcala, 2022.

ANEXO 6



Retrato de Citlali S. al lado de la representación de su orisha tutelar Changó (batea de madera) y su complementario Oshanlá (sopera blanca). Los objetos que acompañan a los recipientes que tienen la representación de cada orisha no son meros adornos. Se trata de objetos que se colocan a partir de consultas, por Itá, según le requiera el orisha al consagrado. Fotografía tomada el día de su entrevista (y durante recién mudanza de casa), Morelia, Mich., 11 de Julio del 2021.

ANEXO 7

Algunas personalidades fundadoras de las ramas de “Los Culos Verdes”, “La Pimienta”, “Los Trapitos” y del linaje de Ma Monserrate G3nzales (Obb3 Tero)



Ma Monserrate
Gonzalez
Obba Tero



Josefa "Pepa" Eshu Bi



Asunta Serrano
Osa Unko



Mercedes
Oggun Toyo



Mama Keke
Oshun Funke



Rosa Rodriguez
Oshun Kolade



Stella de Oxosi



Tiburcia Sotolongo
Oshun Mewa



Susana Cantero
Omi Toke



Stella de Oxosi



Jose Mil3



Lazaro Ros Osha Niwe



Pablo Toledo



Baba Raul Cañizares



Abelardo Hernandez
Oshun Funke



Urquiola Pata de Palo
Eshu Bi



Ferninita Gomez



Aurora Lamar
Oba Tola



Aurora Lamar Oba Tola



La gran Iyolasha oni
yemaya Olomidara

ANEXO 8



Saludo de pleitesía a una olorisha mayor, posiblemente madrina de la mujer que está a sus pies, quien está en posición de íyíká. Fuente desconocida.

GLOSARIO

ÀKÚNLÈYÀN. Arrodillarse. La posición que todas las personas asumen frente a Eledá (el creador o creadora) cuando eligen su destino antes de su nacimiento en el mundo.

ALEYO. Denominación que se le da al creyente no iniciado. Se interpreta como *extranjero*. En el diccionario de Lydia Cabrera es *transeúnte*.

AÑÁ. Espíritu que reside en el conjunto que conforma el tambor batá.

ARAYÉ. Problemas, discusiones. En el diccionario de Lydia Cabrera se interpreta como *Sombra mala, aparecido*.

ASHÉ. Energía universal, creadora. En el diccionario de Lydia Cabrera se colocan otras acepciones que tiene esta palabra en diferentes situaciones: bendición, gracia, virtud, palabra.

BABALAWO, OLOWO, AWO. Denominaciones con las que se conocen los hombres iniciados en el culto a Ifá y que, por tanto, tienen el permiso para estudiar, hablar y conservar los secretos más profundos de la religión.

BABALOCHA. Padre de Ocha. El consagrado en Regla de Ocha cuando se vuelve “paridor de un linaje. Lo que comúnmente se conoce como “Padrino”

CORONACIÓN DE SANTO. Ritual de paso la Regla de Ocha, lo cual implica asentarse en la cabeza al orisha tutelar (*orisha alagbatori* o *ángel de la guarda*). La iniciación por sí misma, no implica el grado de convertirse en sacerdote, Babalocha e Iyalocha (padre y madre de Ocha, respectivamente). Ser sacerdotes o sacerdotisa, entiéndase como paridores de un linaje religioso, hacerse padrino o madrina. Para llegar a ese punto, el iniciado deberá pasar por una vida de estudio y aprendizaje que, en primer lugar, le permitirá consultar a otras personas, ayudarles a resolver sus problemas mediante rituales determinados, y entonces tener la posibilidad de transmitir.

CHAMALONGO. Consiste en cuatro pedazos de cáscara de coco que, según cómo caen, dan una respuesta u otra. Dependiendo si caen con la cara para arriba o para abajo y según el número de estos, las respuestas serán afirmativas o negativas a las preguntas hechas.

CHECHERENWOMA. Solicitud, pleitesía, permiso a los ancestros religiosos en el Culto Palero.

DILOGÚN. Sistema de adivinación en Regla de Ocha, únicamente interpretado por santeros con caracoles caurís. El sistema de signos proviene del de Ifá, aunque en Cuba tuvo otra configuración de lectura.

FIRMAS PALERAS. Trazos de gis o carbón que el Palero (Tata o Yayi) utiliza para identificar o establecer una comunicación con las entidades asociadas a la Nganga. Su significado es secreto y reservado. Se construye un “libro de firmas” el cual se hereda celosa y selectivamente a los miembros de la familia o munanso congo, y no siempre ni necesariamente.

EBBÓ. Sacrificio o purificación.

EGGUNS. Denominación para los ancestros familiares y religiosos en la Regla de Ocha-Ifá

ELEDÁ. El control del creador sobre lo creado/la criatura.

ESHÚ, Deidad del panteón de Ifá, sus representaciones son hechas de cemento con caracoles caurís.

DÒBALÉ. Posición de pleitesía-saludo que consiste en recostarse sobre el piso. Esta posición corresponde a los varones. En el caso de la Regla de Ocha, la realiza todo iniciado hombre o mujer que tenga asentado un orisha masculino.

IFÁ. Sistema de adivinación. Su corpus literario lo constituyen los 256 *Odúns de Ifá*. Orunmila, testigo de la creación es quien conoce el destino de toda la creación. Es, por tanto, el que puede revelarlos a través de sus sacerdotes iniciados en su culto.

ILÉ OCHA, En español se interpreta como casa de santo, casa de Ocha o casa-templo. Por su parte.

ITÁ. Lydia Cabrera lo describe así en su diccionario: *“La reunión de Iyaloshas y Babaloshas que se celebra a las 72 horas de haberse hecho un santo para consultar (registrar) el Dilogún sobre el destino del iniciado. En una estera se sienta el sacerdote padrino o la sacerdotisa madrina de la Iyawó o recién nacida de Ocha, (iniciada) con ésta a su lado y en torno a la*

estera todos los sacerdotes y sacerdotisas que han sido invitados para que a su vez interprete cada uno los signos del caracol”. Cada uno de estos signos refiere al pasado, presente y futuro del iniciado. Conforme a los signos se le darán los consejos para su cotidianidad y vida religiosa, los cuales le guiarán en su nueva identidad como consagrado.

IYALOCHA. Madre de Ocha, madrina.

IYAWÓ. Novia o recién casado. Denominación que se le da al nuevo consagrado en Ocha durante su primer año, es una especie de noviciado, debido a relación matrimonial-filial que se establece con el Orisha protector de la persona (orisha alagbatori), previamente determinado en otra ceremonia llamada “bajar el ángel de la guarda”. Durante ese año, sus pares religiosos no lo llamarán con su nombre de pila. Durante este primer año debe acatar una serie de prohibiciones que pueden ser extensivas al resto de su vida según lo determine su itá. Hay otras consagraciones menores, como el recibir collares (elekes) o guerreros (deidades), pero mientras la persona no se “corone santo”, dichas consagraciones no conllevan los compromisos religiosos que tiene desde su primer año el Iyawó. Este ritual de paso es propiamente la iniciación necesaria para conocer los secretos dentro de la Regla de Ocha, en tanto esta no se realice, los creyentes se denominan *aleyos*.

ÍYÏKÁ. Posición de postración que consiste en echarse semisentado, con la cadera de lado y con apoyo sobre el codo izquierdo. En la Ocha, la realizan consagrados hombres o mujeres que tengan asentado un orisha femenino.

IWÁ PELÉ. Buen carácter.

LERI. Parte física de la cabeza.

MAMBOS. Cantos en el Culto Palero.

MOYUGBA. Solicitud y pleitesía a los ancestros para reverenciar, alabar, saludar a los orishas.

MPUNGO. Concepción de fuerza o energía de la naturaleza en el Culto Palero. En la variante Briyumba los mpungos sincretizan con los orishas.

NFUMBE. Muerto

NGANGA, o PRENDA. En su parte física se representa con un caldero al que se colocan diferentes elementos animales, minerales y vegetales. Constituye un complejo relacional estructurado en la tríada Nfumbe-Nganga-Tata

NGANGULERO. Palero.

NSAMBI NSANBE, NSAMBI. Dios-creador en las lenguas bantúes. Tiene la misma característica distante de los asuntos de la creación. Sólo se le invoca, pero no se le ponen asistencias o se le rinden ofrendas y sacrificios.

SUYERES. Cantos en la Regla de Ocha-Ifá

OBÁ. Rey. Denominación que también se le da al sacerdote mayor especializado en dirigir las ceremonias de la Regla de Ocha

OBÌNRIN. En la lengua yoruba significa mujer. El uso dentro del lenguaje ritual de la Regla de Ocha lo contrajo a *Obiní*.

ODÚN u ODU. Letra o signo. El corpus oracular de Ifá consiste en 256 odúns, signos que contienen historias y experiencias, los cuales revelan problemas, soluciones y enseñanzas.

OKÙNRIN. Hombre en dialecto yoruba. En la lengua ritual desarrollada dentro de la Regla de Ocha-Ifá se dice Okuní.

OLOFI-OLORUN-OLODDUMARE-. Refieren a tres manifestaciones distintas de dios. La energía vital creadora sobre la tierra. No se le ofrenda o sacrifica, es un dios distante quien, al crear el mundo, se retiró y dejó la creación en manos de los orishas, Él sólo observa.

OLORISHAS. Significaría literalmente hijo de Ocha.

ORÍ. Cabeza, refiere tanto a la parte física como a la interior, en tanto que centro de la divinidad individual o parte de lo divino que le corresponde a cada quién. Destino individual.

ORISHA. Fuerza espiritual en la naturaleza (Olódùmarè) que tiene una personificación.

ORULA U ORUNMILA, orisha de la adivinación.

OSOGBO. Lo negativo que se manifiesta a cada una de las personas. En otra interpretación, el osogbo se entiende como pérdida. Lo bueno que se tiene que corre el riesgo de perderse.

PATAKÍ. Camino o historia.

TAMBOR. En Regla de Ocha es una ceremonia que busca agradar a alguno de los Orishas a quienes es dedicado, puede darse con diferentes objetivos como agradecimiento, búsqueda de salud y también para presentar a los recién iniciados en la Ocha, llamados Iyawó que bailarán por primera vez frente a la deidad que vive en el tambor, Añá. Los instrumentos empleados para dicha ceremonia son los llamados tambores batá. Desde su construcción son consagrados para que la deidad Añá viva en ellos. Lo tocan sólo hombres jurados en Añá. Dentro de las liturgias de la Regla de Ocha, esta ceremonia es la única abierta a la asistencia de personas no creyentes o no iniciadas.

TATA. Sacerdote de mayor jerarquía dentro del Culto Palero.

YAYI. Sacerdotisa de mayor jerarquía dentro del Culto Palero.

BIBLIOGRAFÍA

CITADA:

Araiza Hernández, E., *El arte de actuar identidades y rituales. Hacia una antropología del teatro indígena en México*, Morelia, Zamora, COLMICH, 2016.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España. Formación Colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, FCE, 1944.

Argyriadis, Kali, “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”, *Desacatos*, n. 17, (enero-abril 2005), pp. 85-106.

Argyriais, Kali y Nahayeilli Juárez Huet, “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, Kali Argyriadis et al. (coords.) *Raíces en movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, CIESAS, El Colegio de Jalisco, CEMCA, ITESO, 2008, pp. 281-308.

Barnet, Miguel, *Biografía de un Cimarrón*, Habana, Gente Nueva, 1967.

Blancarte, Roberto J., “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, 2001, pp. 843-855.

Beyers, J. “What is religion? An African understanding”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 66(1), 2010, pp. 1-8. Consultado el 6 de octubre del 2020, <http://www.hts.org.za>

Cabán Torres, José Alberto, “So dí Orisa, deificación o imposible ancestralización: surgimiento de las deidades entre los Yoruba”, Cd. De México, COLMEX, Doctorado en el Centro de Estudios de Asia y África, 2005.

Cabrera, Lydia, *Reglas de Congo, Palo monte mayombe*, Miami, Ediciones universal, 1986.

Cabrera, Lydia, *El Monte*, Habana, Letras cubanas, 1993.

Cabrera, Lydia, *Anagó, Vocabulario Lukumí (El Yoruba que se habla en Cuba)*, Miami, Ediciones Universal, 1996.

Capone, Stefania, “De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión “neoafricana”, Kali Argyriadis et al. (coords.) *Raíces en movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, CIESAS, El Colegio de Jalisco, CEMCA, ITESO, 2008, pp. 129-158.

Carr, E.H., *¿Qué es la historia?*, México, Ariel, 2013.

Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel, *Cultura Afrocubana, tomo 1, El negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Ediciones Universal, 1988.

Castellanos, Isabel, Castellanos, Jorge, *Cultura Afrocubana, tomo 2, El negro en Cuba, 1845-1959*, Miami, Ediciones Universal, 1990.

Castellanos, Jorge; Castellanos, Isabel, *Cultura afro cubana. Las religiones y las lenguas, Tomo 3*, Miami, Ediciones Universal, 1992.

Castellanos, Jorge, *Pioneros de la etnografía cubana. Fernando Ortíz, Lydia Cabrera, Romúlo Lachatañeré*, Miami, Ediciones Universal, 2003.

Castro Fernández, Silvio, *La masacre de los Independientes de color (La guerra de 1912 en Cuba)*, Habana, Ciencias Sociales, 2002.

Chesnut, Andrew, *La Santa muerte, la segadora segura*, México, Ariel, 2012.

De la Torre, Renné, Gutiérrez Zúñiga, Cristina, Juárez Huet, Nahayeilli (coord.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, México, CIESAS, COLEGIO DE JALISCO, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2013.

De la Torre, Renné; Gutiérrez Zúñiga, Cristina; Hernández, Alberto (Coords.), *Reconfiguración de las identidades religiosas en México, Tomo I*, México, CIESAS-COLEF, 2020.

Díaz Fabelo, Teodoro, *Diccionario de la lengua Congo residual en Cuba*, Santiago de Cuba, ORCALC, Universidad de Alcalá, Casa del Caribe, 1988.

Díaz Domínguez, Alejandro, *¿Qué nos dice el Censo 2020 sobre religión en México?*, Nexos, 2021, s/n. Disponible en <https://datos.nexos.com.mx/que-nos-dice-el-censo-2020-sobre-religion-en-mexico/>

Dulzaides, Domínguez, Graupera, *Bibliografía cubana 1969*, Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 1971.

Echanove Trujillo, Carlos, “Santería cubana”, *Actas del Folklore*, n. 1 (1961), pp. 25-35.

Elias, Norbert, *El proceso de civilización*, México, FCE, 2016.

Fabián Ceja, Esthefany, “La diversidad Religiosa en Morelia: La Primera Iglesia Bautista 1952-1974”. Morelia, Facultad de Historia de la UMSNH, Tesis Maestría, 2017.

Fabian, Johannes, *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1990.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina; De la Torre, Renné, *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)*, Guadalajara, Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2020.

Galván Tudela, José Alberto, “Hacia una historia de la Antropología sociocultural en Cuba”, *Revista Batey*, vol. 11, n. 2 (2018), pp. 4-33.

Garbey, Marilyn, “El conjunto folklórico nacional fue mi escuela”. Entrevista a Alfredo O’Farrill, 2017, disponible en <http://cubaescena.cult.cu/el-conjunto-folclorico-nacional-fue-mi-escuela/>

García Canclini, Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Random House Mondadori, 2009.

García Chang, Armando, “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, *Revista Vectores de Investigación*, vol 5, n. 5 (2007), pp. 127-141.

González, Yollótl, “Las religiones afrocubanas en México”, Aurelio Alonso (Compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2008, pp. 257-275.

Guanche Pérez, Jesús; Campos Mitjans, Gertrudis, *Artesanía y religiosidad popular en la Santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual*, Habana, Ediciones Unión, 2000.

Guanche, Jesús, *Africanía y etnicidad en Cuba*, Habana, Ciencias sociales, 2009.

Gutiérrez Izopardo, Ildelfonso, “Las cofradías de negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII”, *África Fundación*, Consultado el 12 de marzo del 2021, <http://www.africafundacion.org/africaI%2BD2008/archivos/Frater.pdf>

Gutiérrez Zúñiga, Cristina; De la Torre, Renné, *Cambio religioso en Guadalajara. Perfiles y comportamientos en tres décadas (1996-2016)*, Guadalajara, Colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, 2020.

Idrissou, Alex, “Curso Lengua y cultura yoruba”, ENES-LANMO, Campus Morelia, 25 de julio del 2022.

Iliffe, Jonh, *África. Historia de un continente*, Madrid, Akal, 2013

Juárez Huet, Nahayeilli, “Yemojá/Yemayá/Iemanjá: rutas transnacionales y avatares relocalizados”, Renée De la Torre (coord.), *El don de la ubicuidad: Rituales étnicos multisituados*, México, CIESAS, 2012, pp.178-186.

Juárez Huet, Nahayeilli, “Los procesos de relocalización de la Santería en México: algunos ejemplos etnográficos”, *Debates do NER*, Porto Alegre, año 14, n. 23 (2013) p. 167-199.

Juárez, Huet, Nahayeilli, “Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción”, *Cultura y Religión*, Vol. VIII, No. 1 (enero-junio 2014) pp.219-241

Juárez Huet, Nahayeilli, *Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*, México, Publicaciones de la Casa Chata-Colegio de Michoacán-Universidad Veracruzana-CIESAS, 2014.

Juárez Huet, Nahayeilli, “Religiones de origen afro, algunos indicadores censales de su presencia en México”, *Puntos de encuentro*, 2017, sin numerar, Ichan Tocolotl, consultado el 25 de septiembre del 2020, <https://tecolotl.ciesas.edu.mx/puntos-de-encuentro-antteriores/religiones-de-origen-afro-algunos-indicadores-censales-de-su-presencia-en-mexico/>

Juárez Huet, Nahayeilli, “De negro brujo a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición Orisha”, *Desacatos*, n. 53 (2017), pp. 74-89.

Juárez Huet, Nahayeilli, “¿Heterodoxia “por defecto?: La Santería afrocubana en Mérida, Yucatán”, *Península Vol. XIII* (2018), pp. 105-129.

Juárez Huet, Nahayeilli, *Dos narizones no se pueden besar. Trayectorias, usos y prácticas de la tradición -Orisha en Yucatán*, Mérida, UNAM-CIESAS, 2019.

Ki-Zerbo, Joseph, *Historia del África Negra, desde sus orígenes hasta el siglo XIX*, Madrid, Alianza, 1979.

Klein, Herbert S.; Vinson III, Ben, *La esclavitud en América Latina y el Caribe, México*, COLMEX, 2013.

Lachatañere, Rómulo, “Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término de brujería”, *Actas del folklore*, n. 5 (1961), pp. 154-160.

Lamadrid, Enrique, *Hermanitos Comanchitos: Indo-Hispano Rituals of Captivity and Redemption*, University New Mexico Press, 2003.

Larduet Luaces, Abelardo, *Hacia una historia de la santería santiaguera y otras consideraciones, Santiago de Cuba*, Editorial del Caribe, 2014.

Laduert, Luaces, Abelardo, *La Nganga, centro de Culto Palero*, Santiago de Cuba, Ediciones Santiago, 2002.

Larduet, Luaces, Abelardo, “El llanto Congo”, conferencia en línea durante el Taller de Religiosidad popular del Festival del Caribe, Santiago de Cuba, 2021, s/n.

Legorreta, José de Jesús, “¿Secularización o resacralización? El debate sociológico contemporáneo sobre la teoría de la secularización”, Legorreta, José de Jesús (coord.), *Religión y secularización en una sociedad postsecular*, México, Universidad Iberoamericana, 2010. p 13-42.

Lomnitz, Claudio, “Teología política de la bisagra”, *Ciclo de conferencias Nuevo Estado, nuevas soberanías*, 12 de Julio del 2022, Colegio Nacional, disponible en <https://www.facebook.com/ColegioNacional.mx/videos/3265387703746104>

Lovejoy, Paul, “Los orígenes esclavos de las Américas. Perspectivas metodológicas”, *Revista De Historia*, n.º 39 (enero, 1999), 7-23.

Luanga-Lunyiigo, S; Vansina J.; “Capítulo VI. Los pueblos bantuhablantes y su expansión”, M. El Fasi e I. Hrbek, *Historia General de África III*, *África entre los siglos VII y XI*, Madrid, Tecnos-UNESCO, 1992, pp.159-182.

Luján Villar, Juan David, “El Kikongo y su continuum en afrohispanoamérica: posibilidades etimológicas para su estudio”, *Lingüística y literatura*. No. 75 (2019), pp. 94-120.

Luna García, Sandra Nancy, “Espacios de convivencia y conflicto. Las cofradías de la población de origen africano en Ciudad de México, siglo XVII”, *Trashumante*. Revista Americana de Historia Social, núm. 10 (2017), pp. 032-052.

Luxán Meléndez, Santiago; Luxán Hernández, Lía, “Cuba: Comercio de esclavos y tabaco (1696-1739)”, *XX Coloquio de Historia Canario-Americana* (2014), pp. 1-15., ULPGC-accedaCRIS, consultado el 29 de Septiembre del 2020. Disponible en: https://accedacris.ulpgc.es/bitstream/10553/55595/2/Cuba_Comercio_de_esclavos_y_tabaco.pdf

Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonía*, México, Ed. Gustavo Gili, 1991.

Martínez Ayala, Jorge Amós, *Ese negro ni necesita máscara, danzas de negritos en cuatro pueblos de Michoacán: historia, tradición y corporalidad*, Morelia, Facultad de Historia (UMSNH), 2011.

Mendoza García, Leticia, “Política religiosa en Michoacán. Las diversidades evangélicas 1910-1932”. Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, Tesis doctorado, 2015.

Meza Torres, Andrea, Editorial en *Inter Disciplina*, Vol. 6, n. 16 (2018), pp. 7-9.

Miganjos Diaz, Eduardo N.; Mendoza García, Leticia, “Tolerancia de cultos en Michoacán y la difusión de un protestantismo liberal en el oriente del Estado, 1851-1911”, Recuperado del acervo virtual de la Biblioteca Jurídica Virtual de Investigaciones Jurídicas

de la UNAM. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3101/9.pdf>

Mintz W., Sidney; Price, Richard, El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica, México, CIESAS-UAM-Universidad Iberoamericana, 2012

Moreno Herrera, Flaviana; Ojeda Dávila, Lorena, “Santería y Universidad. Investigación y divulgación sobre religiones cubanas de sustrato africano en las universidades mexicanas (1994-2020)”, Gutiérrez López, Miguel A.; Bautista García, Cecilia, *Aportes para la discusión de las instituciones, procesos y actores en la Historia en los siglos XIX al XXI*, Morelia, Silla Vacía-UMSNH, 2021, pp. 239-282.

Navarrete, Carlos, *San Pascualito Rey y el culto a la Muerte en Chiapas*, México, UNAM, 1982.

Ngou-Mve, Nicolas, *El África bantú en la colonización de México 1595-1640*, Madrid, CSIC, 1994.

Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Trilce, 2008

Ortiz, Fernando, *Los negros brujos*, Madrid, 1917,

Ortiz, Fernando, “La secta conga de los <matiabos> de Cuba”, *Islas*, No. 51 (2009), pp. 15-29.

Ortiz, Fernando, *Los cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*, Habana, Ciencias sociales, 1992

Ortiz García, Carmen, “Contrapunteos de Lydia Cabrera”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 196-796 (abril-junio 2020), pp. 1-9

Oyewumí, Oyèronké, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*, Bogotá, En la Frontera, 2017.

Pajares, Fidel, *Dramaturgia de la danza*, Habana, Adagio, 1990.

Parrinder, G. *La religión africana tradicional*, Buenos Aires, Lidium, 1980.

Pulido, Gabriela, “Victoria Novelo, Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata) /Conaculta/ICY/2009.”, *Dimensión Antropológica*, vol. 49 (mayo-agosto 2010), pp. 216-219. Consultado el 26 de Septiembre del 2020, Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=4654>

Pulido Llano, Gabriela, *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana (1929-1959)*, México, INAH, 2010.

Ramos, Miguel W., “La división de la Habana: Conflicto territorial y la hegemonía cultural Los seguidores de la religión lukumí de Oyo, 1850-1920”, *Estudios Cubanos*, Tomo 34, 2003, pp. 38-70

Rodríguez, Victoria Eli, “Instrumentos de música y religiosidad popular en Cuba: los tambores batá”, *Trans Revista Transcultural de Música*, n. 6 (2002), pp. sin numerar.

Rojas, Rafael, “Los amigos cubanos de Alfonso Reyes”, *Otros Diálogos de El Colegio de México*, No. 13 (2020), pp. sin numerar.

Scott, Rebecca, *La emancipación de los esclavos en Cuba. La transición al trabajo libre (1860-1899)*, México, FCE, 1985.

Sosa Vera, Edgar Augusto, “Sociedad y culto católico durante el Porfiriato. La política de concertación y su impacto social 1877-1911”. Morelia, Instituto de Investigaciones históricas de la UMSNH, Tesis maestría, 2019.

Solís Herrera, Ricardo J., *Lo Afro y la Nación Cubana en la vida histórica de la Ocha (1825-1944)*, Tesis, Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y letras, UNAM, 2014.

Enlaces:

https://www.ecured.cu/Conjunto_Folkl%C3%B3rico_Nacional, consultado el 28 de noviembre del 2020

https://www.ecured.cu/Rogelio_Par%C3%ADs, consultado el 28 de noviembre del 2020.

Documental completo “Nosotros la música” de Rogelio Paris (1964) en <https://www.youtube.com/watch?v=NlauZTe7OW4&t=493s>, consultado 26 de noviembre del 2020.

Entrevista a Alfredo O’Farrill por Marilyn Garbey, <http://cubaescena.cult.cu/el-conjunto-folclorico-nacional-fue-mi-escuela/>

CONSULTADA:

Mojica Madera, Javier, “Rituales y Santería en el arte latinoamericano”, Cd. de México, UNAM, Maestría en Artes Visuales de la Academia de San Carlos, 1997.

Diéguez Caballero, Ileana, “Las construcciones metafóricas en Yemayá y Ochún, La Santería cubana en las teorías literarias”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Literatura Comparada de la Facultad de Filosofía y Letras, 2000.

Piñón Lara, Maybel Felipa, “Danzas afrocubanas: lectura y análisis de significados”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, 2001.

Piñón Lara, Maybel Felipa, “Las danzas afrocubanas como forma de comunicación; estudio de significado”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Comunicación del Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales, 2005.

Lund Rodríguez, David Jonás, “La Rumba cubana en sus orígenes 1850-1955. Mestizajes y resistencia cultural afrocubana”, Cd. De México, UNAM-CIAL, Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, 2011.

Alegría Alujas Daymí, “La música cubana en el cine mexicano y la construcción en un mundo “real-imaginario” (1940-1952)”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Etnomusicología, 2012.

Carpio Pacheco, Carla V., “Cuando el cuerpo se vuelve plegaria. Aproximaciones al estudio de la danza afrocubana en la Ciudad de México”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Estudios Sociopolíticos, 2014.

Vallejo Palma, Pamela Tatiana, “El papel del símbolo en religiones de sustrato africano: Palo monte y sus variantes. Apropiación y reinterpretación desde la experiencia personal”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Artes Visuales de la Facultad de Artes y Diseño, 2018.

Basurto Robledo, Rocío, “Rituales sonoros de la Santería en la Ciudad de México: una mirada desde el performance”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Etnomusicología, 2018.

Espinosa Rodríguez, Eduardo Luis, “Identidad cultural, dominación y violencia entre los afrocubanos, Cd. De México, UAM-I, Maestría en Ciencias Antropológicas, 1994.

Espinosa Rodríguez, Eduardo Luis, “Identidad cultural, dominación y rebelión. Estudio de la Casa Afrocubana de culto”, Cd. De México, UAM-I, Doctorado en Ciencias Antropológicas, 2002.

Cabán Torres, José Alberto, “Hacia una perspectiva histórica de la concepción de los Reyes-dioses entre los Yoruba y su relación con la legitimidad política en la historia pre-colonial de dicho grupo étnico”, Cd. De México, COLMEX, Maestría en el Centro de Estudios de Asia y África, 2002.

Muniz Improta, Nara, “Entre Samuel Johnson y Añla Ogun: el debate sobre la construcción de la identidad yoruba”, Cd. De México, COLMEX, Maestría en Estudios de Asia y África, 2011.

Mompeller Prado, Vladimir, “El ritual de iniciación omó-orisha: un proceso articulador y vinculante de las relaciones de poder y el parentesco ritual entre los miembros de la comunidad yoruba del reparto Alamar, Municipio Habana del Este, Ciudad de La Habana, Cuba”, Cd. De México, ENAH, Licenciatura en Antropología Social, 2011.

Colín Estrada, Leslie Alejandra, “Cultos africanos en Cuba: Santería”, Cd. De México, UNAM-CIALC, Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, 2013.

Mundo López, María Fernanda, “Santería y Palo Monte en el Distrito Federal”, Cd. De México, UAM-I, Licenciatura en Antropología Social, 2008.

Martínez López, Gustavo, “La institución transnacional de la Santería. El caso actual del Ilé de Adé Osun en el Distrito Federal”, Cd. De México, UAM-Azcapotzalco, Licenciatura en Sociología, 2011.

Cano Miranda, “Santería cubana en la Ciudad de México”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en sociología, 2012.

Fraga Santiago, Beatriz Elvia, “Turismo religioso y Santería: Diferenciando motivaciones turísticas y religiosas en los desplazamientos de santeros de Cerrito Colorado, Querétaro, México, hacia la Habana, Cuba”, Estado de México, UAEM, Licenciatura en Turismo. 2013.

Ávila Márquez, Liliana, “Los escenarios religiosos contemporáneos en la Ciudad de México: la santería”, Cd. De México, UACM (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), Licenciatura en Ciencias sociales, 2014.

Martínez Abrajan, Olga María, "Todos los caminos llevan a Dios: el proceso de conversión y la práctica de la santería en la ciudad de México", Cd. De México, ENAH, Licenciatura en Antropología Social, 2015.

Álvarez Juárez, Thania Sttephanni, “Dinámica espacial del turismo religioso motivado por la Santería y el imaginario afrocubano en la Habana, Cuba”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Geografía, 2015.

Castillo Franco, Renato Adrián, “Terra maleficis: procesos de apropiación de la oferta mágico-esotérica como símbolo de identificación en Catemaco, Veracruz”, Cd. De México, CIESAS, Maestría, 2018.

Gutiérrez Bibriesca, Mario, “El culto a la Santa Muerte... otro rostro de la religiosidad popular”, Cd. De México, UAM-I, Licenciatura en Psicología Social, 2005.

García Zavala, Roberto, “Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo”, Cd. De México, ENAH, Maestría en Antropología Social, 2006.

Fregoso Lugo, Perla, “La Santa Muerte Santificada. La fe desde la vulnerabilidad, devoción y culto a la Santa Muerte en la Ciudad de México, CIESAS, Maestría, 2007.

Becerril Romero, Lucía Denise; Flores Romero, Santiago Jesús, “Santa Muerte: una gran protectora”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en comunicación y periodismo, 2008.

Gamboa Partida, Edgar, “El tatuaje de la Santa Muerte en el Barrio de Tepito de la Ciudad de México”, Cd. De México, UNAM, Maestría en artes visuales, 2010.

Amezcuca Constandce, Nayeli Oliva, “Actitudes ante la muerte en México. El culto a la Santa Muerte en el barrio de Tepito”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Historia, 2010.

González Granados, Claudia Rosario, “El Culto a la Santa Muerte en el Barrio de Tepito”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Ciencias de la comunicación, 2010.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián, “Culto y espacios de devoción a la Santa Muerte”, Cd. De México, UNAM, Licenciatura en Sociología, 2012.

Salgado Ponce, José Eduardo, “Imágenes de la fe, la creación del mito en el ritual de la Santa Muerte del México contemporáneo. Ensayo fotográfico: Alfarería 12”, Cd. De México, UNAM, Maestría en artes visuales, 2012.

Ávila, Ernesto Pablo, “La Santa Muerte y la literatura de los márgenes en la era tardomoderna: interpretación literaria de una religiosidad como tema en *La esquina de los ojos rojos de Rafael Ramirez Heredia*”, Cd. De México, UNAM, Maestría en letras, 2012.

De la Fuente Hernández, Sergio Guadalupe, “La construcción social del culto a la Santa Muerte, estudio etnográfico en la colonia Ajusco”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Estudios políticos y sociales, 2013.

Castillo Franco, Renato Adrián, “Memento mori: El culto a la Santa Muerte Referentes simbólicos de la religiosidad popular en la zona metropolitana de Guadalajara: el Caso de El Salto Jalisco”, Guadalajara, UDG, Licenciatura en Antropología, 2015.

Yllescas Illescas, Jorge Adrián, “La Santa Muerte: Historias de vida y fe desde la cárcel”, Cd. De México, UNAM, Maestría en Antropología, 2016.

Valverde Montaña, Janet, “La Congregación Nacional de la Santa Muerte (CNSM) como un sistema religioso del catolicismo mexicano”, Cd. De México, ENAH, Licenciatura en Antropología Social, 2018.

Martínez López, Gustavo, “La incesante (trans) religiosidad popular latinoamericana. El caso de la Santa Muerte y la Santería cubana en Tepito, CDMX”, San Cristóbal de las Casas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Maestría en ciencias sociales y humanísticas, 2019.

Gaytán Alcalá, Felipe, “Juggernaut/La dimensión moderna de la religión en la sociedad del riesgo”, Cd. De México, COLMEX, Doctorado en Sociología, 2006.

Guzmán Ibáñez, María de Lourdes Lidia, “Violencia conyugal y dominación masculina en Veracruz (1990-2005)”, Xalapa, Universidad Veracruzana, Doctorado en Historia y Estudios Regionales, 2009.

Mora Duro, Carlos Nazario, “Crear sin iglesia y practicar sin Dios: población sin religión en el contexto urbano y rural de México en los albores del siglo XXI”, Cd. De México, COLMEX, Doctorado en Ciencias Sociales, 2017.

Salido Moulinié, Rodrigo, “El pasado que me espera: ensayos sobre religión y representación”, Cd. De México, COLMEX, Licenciatura en Política y Administración Pública, 2018.

Hernández Cázares, María Arcelia, “Mujeres divinas y profanas: la bruja, la llorona y la sirena en el imaginario social del movimiento jaranero contemporáneo”, Xalapa, Universidad Veracruzana, Maestría en Estudios de la cultura y la comunicación, 2016.

Landaburo Díaz, Ariana, “La representación de la marginalidad en la fotografía cubana contemporánea”, Xalapa, Universidad Veracruzana, Maestría en Estudios de la cultura y la comunicación, 2017.

FUENTES

A. Saborit. Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, Noviembre del 2020.

Abelardo Larduet, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación vía whatsapp y personal, Abril 2020-JULIO 2022.

Citlali, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 11 de junio del 2021, Morelia, Mich.

C. P., Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 11 de junio del 2021, Morelia, Mich.

Angélica y Alfredo, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 16 de julio del 2021.

E. E. V., Flaviana Alejandra Moreno Herrera, comunicación por Zoom, 31 de julio del 2021, Morelia, Mich.

C. P., Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 22 de enero del 2022, Morelia, Mich.

Dangley, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 22 de enero del 2022, Morelia, Mich.

Víctor, Flaviana A. Moreno Herrera, comunicación personal, 22 de febrero del 2022.

Informante A., Flaviana Moreno Herrera, comunicación personal, Santiago de Cuba, 12 de enero 2018.

Informante D., Flaviana Alejandra Moreno Herrera, comunicación personal, 12 de julio del 2022, Morelia, Mich.