

ACERCA DE ALGUNAS ESTRATEGIAS DE LEGITIMACIÓN DE LOS PRACTICANTES DE LA SANTERÍA EN EL CONTEXTO MEXICANO

Kali Argyriadis

Institut de Recherche pour le Développement

Nahayeilli Juárez Huet

Posdoctorante en CIESAS-Occidente

La santería, a la par de otras religiones “afroamericanas”, forma parte de un amplio proceso de transnacionalización¹ coadyuvado por las tecnologías de comunicación, industrias culturales y la movilidad física (migración y turismo) de muchos de sus adeptos y creyentes situados en puntos geográficos diversos y unidos por medio de diversas redes transnacionales (rituales, políticas, artísticas).

La presencia de la santería cubana en México² puede situarse desde hace más cincuenta años, y la imagen que sobre ésta se ha construido en la sociedad mexicana ha cobrado distintos matices y particularidades a lo largo de su proceso de transnacionalización, el cual puede

¹ Vid. Stefania Capone. “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie africaine*, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002, pp. 3-16 ; “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 9-21.

² El término “santería” se utilizará en el presente trabajo de manera genérica para referirnos también a su universo complementario de origen (catolicismo popular, espiritismo, palo mayombe, regla de Ifá). Vid. al respecto Kali Argyriadis. *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1999; “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos*, núm. 17, México, enero-abril de 2005a, pp. 85-106. Cabe aclarar que en México si bien sus practicantes y creyentes están familiarizados con dicho término, a menudo hacen referencia a que su denominación “más correcta” es “religión yoruba”, “religión lucumí” o regla de Ocha-Ifá, entre otras.

ser dividido en tres etapas. La primera podemos ubicarla en los años cuarenta y cincuenta, en la que las industrias culturales de la música y el cine fueron importantes mediadores en la construcción de una imagen “exótica” de algunos de los elementos pertenecientes a la misma, en especial la música y la danza.

A partir de 1959 comienza una segunda etapa en la que las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos, después de este año, lograron generar a la larga otras opciones –además de Cuba– para aquellos mexicanos aún muy escasos, que se iniciaban en la santería: Miami, Los Ángeles, Nueva York. Es en esta segunda etapa que podemos observar los primeros cambios cualitativos de su difusión en el país, en especial en los años setenta y, al menos para el caso de la ciudad de México, podemos rastrear a los primeros mexicanos que no se iniciaron en el extranjero, aunque en realidad hasta este decenio la santería se mantenía bastante oculta y el número de sus practicantes no era significativo. En los años ochenta, tanto sus practicantes como aquellos que recurrían a consultar a los santeros iban en aumento, y sus estratos –hasta entonces predominantemente medios y altos– ahora se diversificaban, una apreciación que parece demostrarse cuando a finales de esta misma década el escándalo de los llamados narcosatánicos de Matamoros³ hace de la santería noticia nacional, asociándola de manera ambigua con el narcotráfico, la delincuencia y el satanismo.⁴

La década de los noventa marca el comienzo de una tercera etapa. En ésta, se empieza a apreciar una divulgación y visibilidad particularmente manifiesta y mucho más amplia de la santería en la capital y sus zonas conurbadas y también, aunque en menor medida, en otros estados del país tales como Veracruz, por ejemplo. Nuevos canales y ámbitos de difusión, consumo y oferta de la misma entran en escena, contrastando de manera muy notoria con lo que se observa en las

³ Santeros supuestamente vinculados con el narcotráfico fueron acusados de realizar “sacrificios humanos”.

⁴ *Vid.*, Nahayeilli B. Juárez Huet. “La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 61-79.

etapas anteriores de su transnacionalización, periodos en los que sus medios de divulgación predominantes eran por la vía “boca en boca” y la movilización de personas a través de las fronteras, a los que se vieron a sumar después los diversos medios de comunicación masiva (televisión, radio, prensa, Internet).



FOTOGRAFÍA 1. Mercado de Sonora, espacio de comercialización de objetos para uso ritual y de parafernalia de santería y prácticas esotéricas. Imagen de la santa Muerte (der.) con algunos elementos simbólicos de Oyá, *orisha* de la santería. Mercado de Sonora, México, DF. Fotografía de Nahayeilli B. Juárez Huet.

A lo anterior se adjunta el entrecruzamiento y concurrencia de la santería con diversas tradiciones de arraigo prehispánico y colonial, prácticas del catolicismo popular, el espiritismo, el espiritualismo trinitario mariano y el *boom* que en los últimos años ha tenido una amplia gama de prácticas neoesotéricas, y que a través de los posibles

paralelismos y articulaciones de sus diversos elementos coadyuvan de manera importante en el proceso de su divulgación y relocalización en México.⁵

Sin embargo, a pesar de su difusión cada vez más palpable, la santería en México no está reconocida como religión. Se inserta dentro de un campo religioso que la coloca en franca desventaja respecto de algunas expresiones religiosas minoritarias, pero en especial con relación a la institución religiosa todavía hoy dominante: la católica. La sociedad en general no está familiarizada con su universo, y en numerosas ocasiones la percepción negativa que los mexicanos pueden expresar sobre ésta se nutre con frecuencia de experiencias personales o de terceras personas consideradas por las mismas como “desagradables” (sacrificio de animales, posesión), experiencias muchas veces entretejidas con imaginarios relacionados con la “brujería” y “cuestiones del demonio”; con la imagen difundida por diversos medios de comunicación (impresos y mediáticos), así como con la visión transmitida por algunos sacerdotes de la Iglesia católica o incluso de algunas denominaciones protestantes. Continuamente se le categoriza como “secta”, “falsa religión”, lo cual junto con su vinculación con el imaginario de lo demoníaco conforman representaciones que tienden a confinarla a la estigmatización.⁶

Por su calidad de “diferente” en relación con la institución religiosa dominante del entorno cultural en el que se inserta, y que a muchos todavía inquieta, a la santería se le atribuye una posición de “inferior” que encierra varios defectos e imperfecciones. Éstos se magnifican y resaltan cuando a la luz pública se le asocia no sólo al “satanismo”, sino también, como ya señalamos, a la delincuencia y a la droga. Una visión que pone de relieve también cómo en la tercera etapa de su proceso

⁵ *Vid.* Nahayeilli B. Juárez Huet. “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. El Colegio de Michoacán, 2007 [tesis de doctorado].

⁶ Erving Goffman. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

de transnacionalización se inserta en un contexto político nacional en el que el narcotráfico y la delincuencia han cobrado en México dimensiones alarmantes, dándole así un sentido o reinterpretación social vinculados también a estas dinámicas específicas. Sin embargo, habría que hacer énfasis en que la santería no es una práctica privativa de los grupos que se desenvuelven en las esferas de actividades peligrosas (consideradas algunas como criminales y clandestinas) —como algunos medios han querido hacerlo ver—, sino, como ya se hizo mención, que abarca una gama de estratos mucho más amplia; aunque su atractivo en dicho ámbito tampoco podemos ignorarlo.

En este sentido, quizá se puede afirmar que el medio de inseguridad potencializa las posibilidades de su apropiación y el universo más amplio al que pertenece, como una instancia intercesora a través de la cual es posible activar y propiciar la protección y “favores” de entidades espirituales para actividades consideradas por estos interesados tan legítimas como otras. Por otra parte, la connotación de la santería como una “encarnación del mal” en términos de narco y delincuencia, podría ser una forma en la que algunas estructuras del Estado construyen sus propios “demonios” para justificar su incapacidad e incompetencia en áreas en donde son también parte del problema. A lo anterior debemos agregar que a pesar de su estigmatización, el atractivo que la santería genera entre muchos mexicanos lejos de disminuir parece mostrar una tendencia contraria, lo que refleja en parte cómo los individuos construyen sus creencias e imaginarios con lo trascendente al margen de la doctrina e institución eclesiástica, en especial si tomamos en cuenta que la mayoría de sus adeptos siguen considerándose católicos.⁷

Ahora bien, como respuesta al estigma que en torno de la santería se ha construido, se observa la puesta en marcha de lo que Frigerio, retomando a Snow, denomina “de estrategias acomodativas”,⁸ por medio de las cuales diversos actores se esfuerzan por alcanzar una recepción

⁷ Juárez Huet, “Un pedacito de dios en casa...”.

⁸ Alejandro Frigerio. “La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional

factible de respeto y legitimidad en la sociedad mexicana, en la que si bien no podemos afirmar que de forma generalizada la condene, tampoco se muestra del todo favorable hacia su aceptación. Este mismo autor también ha señalado, que después de haber pasado por largos procesos de lucha, la posición social que las religiones afroamericanas –como la santería– han alcanzado en sus lugares de origen como parte de una herencia cultural común legítima tiene que ser readquirida al desplazarse a otros contextos. La vinculación de origen de estas religiones con narrativas identitarias de grupos étnicos locales o nacionales, es una de las características sobre las que si bien está cimentada su valor, al mismo tiempo se manifiesta como un factor que dificulta los intentos de sus practicantes de hacer extensivo dicho estatus a nuevos contextos, en los que, salvo algunas excepciones, se les considera como “verdaderas religiones”.⁹

Asimismo, habría que poner en relieve que las escalas, contextos y espacios de relación en los que los diversos adeptos de la santería se desenvuelven, necesariamente influyen en las posibles particularidades que sus estrategias de legitimación adquieren. En el presente texto, distinguimos dos niveles principales en las que éstas pueden ser operadas. En el primero, los esfuerzos por conseguir una recepción factible de respeto y legitimidad se hacen visibles en sus interacciones con la sociedad e instancias públicas y del Estado; al hacer uso de medios de comunicación, de instrumentos jurídicos o al participar en foros abiertos al público (académicos, culturales). En el segundo nivel, estos esfuerzos se dan más desde las “trincheras” individuales, por medio de la interacción directa y relaciones interpersonales entre iniciados y extraños a la religión, por un lado, y entre sus correligionarios o “rivales” y “competidores”, por el otro. De esta manera, trataremos de ilustrar a partir del caso del Distrito Federal y del puerto de Veracruz la forma

NAFTA-MERCOSUR”. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, Working Paper Series, núm. 1, febrero de 2000, p. 8.

⁹ Alejandro Frigerio. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, p. 42.

en la que dichas estrategias son instrumentadas en estos dos niveles, las particularidades que el contexto nacional y “local” les imprimen, pero que al mismo tiempo están interrelacionadas. Para el primer caso, en el que la santería tiene mayor arraigo y desarrollo, haremos énfasis en las estrategias instrumentadas en un nivel social amplio, mientras que para el segundo, nuestro interés será destacar el nivel más individual.

BUSCANDO UNA LEGITIMIDAD EN LA SOCIEDAD MEXICANA.
SANTEROS EN EL DF

Consideramos importante señalar, primeramente, que las estrategias de legitimación que algunos de los practicantes de la santería han instrumentado en otros contextos —en especial en Estados Unidos—¹⁰ con el fin de lograr un reconocimiento de la misma como una religión y contrarrestar los estigmas que acerca de ésta se han difundido en el nivel social, han tenido una influencia notable en las propias estrategias de los practicantes en México, tanto cubanos como nacionales. Entre las posibilidades más comunes que se muestran como factibles para dicho propósito, éstas se centran principalmente en dos direcciones: la primera consiste en abrir espacios (académicos, culturales, artísticos, mediáticos) que permitan expresar y difundir el cuerpo de creencias y prácticas desde la perspectiva de los creyentes o de algunos elementos de sus prácticas religiosas, haciendo énfasis en su aporte y valor cultural; y la segunda, conformar agrupaciones o asociaciones religiosas reconocidas legalmente.

Respecto de la primera, habría que señalar *grosso modo* que la valoración de los aspectos artísticos (música y danza), estéticos y culturales de la santería, sobre todo a partir de su tercera etapa de transnacionali-

¹⁰ *Vid.* al respecto Kali Argyriadis y Stefania Capone. “Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane–Miami)”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 81-137. Stefania Capone. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2005.

zación, han confluído con el interés de mostrarla como una expresión cultural no solamente cubana, sino también perteneciente a un legado africano en América digno de ser enaltecido. Y si bien, al menos para el caso del Distrito Federal, aún no se aprecian hasta el momento entre sus practicantes –varios de los cuales han participado en estos foros– discursos identitarios que la reivindicuen como un patrimonio cultural propio de las poblaciones de origen africano en México, dichos espacios ofrecen la posibilidad hasta cierto punto de “atenuar” el estigma que sobre la santería pesa. Varios de sus adeptos consideran que su participación en eventos abiertos a un público ajeno al “verdadero” conocimiento de sus prácticas resulta de fundamental importancia, para que al menos dicho público pueda tener “una idea de la base real de la religión”. Estos ámbitos no se reducen a temáticas culturales, pues en años más recientes se observa la participación de algunos –también de nacionalidad cubana– en foros académicos en los que han tenido la oportunidad de expresar y discutir sus puntos de vista acerca de la religión que profesan y de lo que de ésta se tiende a pensar y decir. Otros han tenido la oportunidad de expresar estas opiniones en algunos medios de comunicación, como la prensa, televisión, la radio e Internet.

Entre otros ejemplos podemos señalar el caso de la Revista *Santería Ciencia y Religión*, cuyos articulistas y editores eran sobre todo de nacionalidad cubana (residentes en México, Cuba y Estados Unidos) y mexicana. Fue publicada por primera vez en 1993 y para 1999 podía ser adquirida en varios estados de la república mexicana. Esta revista conformó uno de los primeros espacios de comunicación impresa que dio voz a los diversos devotos y practicantes de la santería para exponer, entre otros aspectos, su postura respecto del estigma que sobre la misma existe. Con frecuencia aparecían exhortaciones a unirse en la lucha común conducida por otros iniciados, sobre todo en Estados Unidos, en aras de lograr un reconocimiento legítimo de su religión.

En algunos programas de la radio y televisión algunos practicantes también han sido invitados a discutir y exponer ante el público cuál

es el *corpus* de creencias y prácticas de la santería. Por ejemplo, el *babalawo*¹¹ cubano Leonel Gámez, residente en México desde hace más de diez años, fue invitado a mediados de los noventa a un programa de televisión de difusión importante y dedicado en dicha ocasión a la santería, en el que también participaron dos sacerdotes, uno católico y otro protestante. Justamente en esta emisión varios de los estigmas que hemos venido señalando acerca de la santería salieron a flote y los argumentos que esgrimió Gámez para contrarrestarlos pueden escucharse igualmente en la voz de muchos otros de sus correligionarios. Por ejemplo, respecto del frecuente calificativo de secta con el que se le tilda a la santería, Gámez hizo énfasis en que esta religión, cuyo origen lo remitió a África (específicamente Ile Ife, Nigeria), no es una secta en contraste con "... la religión cristiana [que] es una secta derivada de las escrituras bíblicas antiguas ... Las verdaderas escrituras las poseen los judíos de ahí Cristo sacó sus interpretaciones y por lo tanto es una secta derivada de las escrituras del viejo testamento".

Con referencia al tema de los narcosatánicos, señaló que si un practicante "de esta religión" es narcotraficante y lo arrestan, casi de forma automática ya es narcosatánico, pero que nadie hablaba de "narcocatólicos" cuando las prisiones están llenas de ellos. También aclaró que la santería no adora "fetiches" como le imputan, pues "toda religión se basa en imágenes, pinturas, piedras ... nosotros nunca hemos llamado fetiche al Cristo de madera en la cruz ...". Ante el comentario de que la santería es un negocio redondo en el que todo se cobra, replicó que en la Iglesia "toda ceremonia también tiene sus precios", que oscilan según el lujo con la que se lleve a cabo.

En años más recientes algunos practicantes también han optado por instrumentar estrategias que persiguen una legitimación a través de la vía jurídica, es decir la conformación de agrupaciones o asociaciones reconocidas legalmente. Hasta antes de 1992 el Estado mexicano

¹¹ El *babalawo* que en yoruba significa "padre del secreto" es el sacerdote especialista en la adivinación del oráculo de Ifá. Dicha jerarquía es comúnmente reservada para hombres heterosexuales.

sólo reconocía la libertad individual de credo religioso; con la reforma al artículo 130 de la Constitución y después reafirmada con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público que entró en vigor en julio de 1992, se reconoció el derecho a la expresión de la fe de manera colectiva, creando así la figura jurídica de asociación religiosa.¹² En noviembre de 2003 entró en vigor el reglamento de esta ley, en el que se agregaron algunas disposiciones específicas respecto de varios artículos de la misma. La ley y su reglamento contienen, sin embargo, algunos “candados” que reducen las posibilidades de registro para algunos grupos interesados en este último.

Su aplicación, como ya ha puntualizado Carlos Garma, presenta varios aspectos problemáticos para algunos grupos religiosos que no pertenecen a las iglesias establecidas para quienes en realidad esta ley fue elaborada.¹³ A este respecto cabe hacer notar que si bien aquellas asociaciones religiosas que han sido registradas como tales conforme a la ley gozan de ciertas ventajas sobre los grupos que no cuentan con dicha calidad jurídica (exención de impuestos, celebración de actos de culto público en bienes propiedad de la nación, utilización de medios de comunicación masiva –no impresos– para transmitir algunas de sus celebraciones, propagar su doctrina, identificación jurídica, etc.), en realidad los derechos y obligaciones estipuladas por la misma no siempre son compatibles o adecuados con el cuerpo de creencias, prácticas y organización de las agrupaciones religiosas minoritarias.

Por ejemplo, para el caso de los practicantes de la santería cabe destacar que iniciarse en esta religión implica también formar parte de una casa de santo o familia de religión, organizada por relaciones de parentesco ritual conformadas por ahijados y padrinos o madrinan, quienes

¹² Roberto Blancarte. “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”. Patricia Galeana (comp.). *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, 1999, p. 257.

¹³ Carlos Garma Navarro. “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 138-139.

son las cabezas de las mismas. Se trata de redes rituales transnacionales que agrupan iniciados de diversas nacionalidades. Sin embargo, no existe una institución o jefe supremo reconocidos explícitamente como tales, que regulen y administren la creencia y práctica de sus adeptos o que normen u organicen la acción que éstos emprenden; es decir, no hay una institución centralizadora y suprema como se observaría por ejemplo para el caso del catolicismo. A lo anterior debemos sumar la constante reconfiguración de dichas redes y la diversidad de variantes rituales que caracterizan a las diferentes casas de santo, además de las frecuentes pugnas en torno de las competencias rituales y “modelos de tradición religiosa”.

En este sentido sería muy difícil pensar, al menos hasta el momento, en la posibilidad de crear una asociación religiosa que representara y aglutinara de manera amplia y “oficial” a los practicantes y creyentes de la santería en el país o al menos a una parte importante de dicha población. Lo que se observa en su lugar son escasas iniciativas de algunos líderes religiosos, que si bien persiguen una formalidad jurídica que a la larga pudiese generar cierta legitimidad social, se enfrentan no sólo con los obstáculos que implica la propia estructura que organiza las relaciones de las familias de religión y las dinámicas que las caracteriza, sino también a los propios lineamientos de esta ley.

De acuerdo con la información proporcionada por la Dirección General de Asociaciones Religiosas, hasta finales de 2004 no se tenía ningún trámite de solicitud de registro de alguna agrupación que practicara la santería. Sin embargo, sabemos de al menos dos casos que intentaron explorar dicha posibilidad, aunque finalmente no lograron concretarla. Por consejo de algunos funcionarios de dicha dependencia así como de los asesores particulares de las agrupaciones en cuestión, se optó por un registro pero de una naturaleza jurídica distinta a la religiosa. En ambos casos se decidió por una denominación civil, ya que los trámites requeridos para el registro en materia religiosa resultaban, según explican, “más complicados”. Para el caso de la Asociación Ile Ifá de México, constituida legalmente en julio de 2003 y al parecer la

primera relacionada con una religión afroamericana en la ciudad capital, la sugerencia fue aceptada, pero “no quitan el dedo del renglón” sobre las posibilidades que puedan tener en el futuro para cambiar su naturaleza jurídica; a este respecto su líder expresa: “Yo creo que mejor lo empezamos así, que vean realmente que esto es algo serio y ya con el tiempo yo creo que lo aceptarán como una sociedad religiosa”.

Respecto del Templo Internacional Africano de Curación y Enseñanza, una rama en México de HATTAF Internacional¹⁴ de acuerdo con uno de sus miembros, uno de los principales requisitos para obtener el registro jurídico tenía que ver con el hecho de que el inmueble en el que realizan sus ceremonias, como es el caso común de los practicantes de la santería en general, es un domicilio particular. De acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas, éstas deberán registrar los bienes inmuebles que adquieran, posean o administren, los cuales habrán de ser destinados para los fines propuestos por la asociación. Es así que ningún miembro estaba dispuesto a registrar su domicilio como un bien inmueble en esas condiciones, dado los riesgos que esto implicaría en caso de que dicha agrupación desapareciera.

Asimismo, otro obstáculo particular al que se enfrentan estas asociaciones en materia de leyes tiene que ver con la cuestión del sacrificio de animales, uno de los fundamentos principales de esta religión.¹⁵ Justamente éste es uno de los aspectos que le impide registrarse como asociación religiosa, a diferencia de lo que sucede en su constitución como asociación civil, a través de la cual cobijan bajo un giro de carácter cultural no lucrativo prácticas como la antes citada.

¹⁴ HATTAF, por sus siglas en inglés, significa: Healing, Teaching and Tourism Temple of African Faith International.

¹⁵ En la santería, el sacrificio de animales es parte de las diversas ofrendas que reciben los *orishas*. Entre otros motivos éstos pueden ser utilizados con la finalidad de llevar a cabo rituales de limpieza en donde se transfiere al animal en cuestión el mal que aqueja al que lo ofrece; o en las diversas ceremonias de iniciación en las que la sangre es vertida en los receptáculos de los *orishas* como “alimento” y su carne es parte del banquete que se ofrece a los invitados y participantes.

En lo que se refiere específicamente en materia legislativa, para el caso del Distrito Federal, de acuerdo con la Ley de Protección a los Animales que rige a dicha entidad –publicada en la *Gaceta Oficial* de dicha entidad en febrero de 2002– está prohibido el uso de animales en la celebración de ritos y las prácticas de sacrificio de éstos que no estén destinados para el consumo humano, no pueden efectuarse en la vía pública y sólo están permitidas por razones humanitarias (sufrimiento, enfermedad, incapacidad, trastornos seniles), con excepción de aquellos que signifiquen una amenaza para la salud, para la economía o un peligro para la sociedad. Asimismo se estipula entre otros aspectos que tales prácticas o bien la mutilación de algún animal sólo podrán efectuarse bajo el cuidado de un especialista o persona debidamente autorizada.

Por último, quisiéramos hacer hincapié en que los intentos de algunos religiosos en México por obtener una personalidad jurídica de los grupos que encabezan pueden encontrar sus motivaciones no sólo dentro de la arena religiosa más local, sino también dentro de la arena transnacional en la que se desenvuelven, pues los líderes fundadores de las asociaciones anteriormente mencionadas están vinculados con el llamado movimiento de “reafricanización” o “retorno a las raíces”, el cual se observa en el ámbito transnacional y enaltece y revaloriza el origen cultural yoruba además de perseguir el reconocimiento del “la religión de los *orishas*” como una religión universal.¹⁶ En este sentido el reconocimiento jurídico o “formal” puede convertirse en un recurso simbólico de prestigio y también político que busca “amparar” un estatus transversal y capitalizable en distintas arenas y contextos.¹⁷ Un fenómeno que se observa igualmente en otros contextos, como en Cuba, en donde las asociaciones culturales permiten el acceso al debate a escala transnacional sobre la “tradición yoruba” o sobre la cuestión

¹⁶ Respecto del movimiento de reafricanización transnacional *vid.* Stefania Capone. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala, 1999; Alejandro Frigerio, “Re-Africanization...”.

¹⁷ Para el caso de México, *vid.* Nahayeilli B., Juárez Huet, *op. cit.*, 2007.

crucial del reconocimiento de la misma como religión universal fundadora de todas las marcas de “civilización”: monoteísmos, ciencia y medicina moderna, grandes corrientes filosóficas.¹⁸

BRUJOS JAROSCHOS Y SANTEROS.

UN ESTUDIO DE CASO EN EL PUERTO DE VERACRUZ

A raíz de su creciente desarrollo en la capital, la santería ha empezado a desenvolverse también, aunque de manera todavía mucho más incipiente, en otras ciudades del país, lo cual genera nuevas estrategias de legitimación/acomodación más propiamente locales, que trataremos de ilustrar en el presente texto a partir del caso de un centro religioso veracruzano, que gira en torno de un personaje clave: la guía del templo. Éste se organiza de una manera muy jerárquica y se extiende a partir de su actor “eje” —la guía— en una red que abarca, además de Veracruz, ciudades como el Distrito Federal, Cancún y La Habana.

En la actualidad, en el puerto de Veracruz la santería se inserta dentro de un mercado religioso “popular” extremadamente rico, similar al que se encuentra en todas las ciudades de México: el culto a los santos y a las vírgenes en primer lugar, base común o “puente cognitivo”¹⁹ esencial en la implicación de los mexicanos con la santería; el espiritismo, las prácticas locales llamadas de “brujería” o “curanderismo”, el culto a la santa Muerte y, en fin, las múltiples prácticas neoesotéricas emergentes.²⁰

¹⁸ Kali Argyriadis. “Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)”. *Journal de la société des américanistes*. núm. 91-2, 2005b, p. 167.

¹⁹ Alejandro Frigerio. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.

²⁰ Vid. respecto de las prácticas neoesotéricas Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Nuevos movimientos religiosos. La nueva era en Guadalajara*. México: El Colegio de Jalisco, 1999; Miguel Hernández Madrid. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp.

Al igual que en la capital, en Veracruz es frecuente que los santeros (cubanos y mexicanos) se preocupen por explicar a sus clientes²¹ (y de vez en vez a los medios de difusión locales) que la santería es, por un lado, una “religión tradicional cubana de origen yoruba”, con una historia “que se remonta varios milenios atrás” y que, por otro lado, no es satánica, sino que contrariamente a esta idea, en realidad se inscribe dentro de un espíritu cristiano de tolerancia y de amor hacia el prójimo, cuya práctica es compatible en muchos sentidos con la práctica de la religión católica.

Por otra parte, hay que señalar que estas estrategias que buscan mermar el estigma en el terreno de las relaciones interpersonales se han visto favorecidas de manera indirecta por los discursos y las representaciones positivas de la santería que se observan desde hace aproximadamente quince años, y que son vehiculadas por medio de espectáculos, talleres de música y de danza, conferencias, festivales y fiestas locales diversas inscritas dentro del movimiento de la “tercera raíz”.²²

En efecto, los intelectuales y los artistas implicados en la “red de promotores de la cultura afro en México” –como ellos mismos se autoproclaman– han enfatizado sobre todo el repertorio musical y coreográfico “afrocubano”, especialmente cuando el énfasis se hace en los

15-28; Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, “Lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.

²¹ Con este término se designa comúnmente a aquellos consultantes interesados en los servicios que ofrecen los iniciados en la santería: lectura de oráculos, “limpias”, “trabajos”, etcétera.

²² Este término se refiere comúnmente al aporte de las poblaciones de origen africano a la cultura y mestizaje de México. Los estudios acerca del tema fueron inaugurados por Aguirre Beltrán (*vid. La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE, 1989). Fue sin embargo hasta 1980 que Guillermo Bonfil Batalla institucionaliza el programa “La tercera raíz”, que reúne investigadores y artistas mexicanos en la militancia por el reconocimiento, el estudio y la valorización del aporte africano a la identidad mexicana (*vid. al respecto el estudio realizado por Odile Hoffmann. “Negros y fromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 2006, pp. 103-135). Este movimiento forma parte a su vez de una amplia red transnacional de intelectuales y artistas vinculados entre otros con el programa “La ruta del esclavo” de la UNESCO.

aportes africanos a la cultura regional local. De esta manera, además de proponer una visión de la santería como religión de “gente estudiada”, han contribuido a la construcción de una identidad *jarocho* que insiste claramente sobre la “caribeidad” y más en específico sobre la cubanidad de la región (en oposición con las otras regiones del país). Paralelamente, la investigación etnográfica permite observar de qué manera, en Veracruz, los fenotipos asociados con la negritud permanecen estigmatizados, mientras que la referencia a un posible ancestro africano que permita hacerla explícita es con frecuencia “corregida” por la referencia a un ancestro cubano, cuya oscuridad de piel sería entonces “más aceptable”.²³

Dentro de este marco, varios santeros del puerto buscan la manera de anclar localmente su legitimidad jugando dentro de su red ritual o “familia de religión”,²⁴ y en cada espacio geográfico que recubre la misma, con una identidad múltiple cubano-jarocho-mexicana y en cierta medida “indígena”.

El caso de Déborah ilustra de una manera muy interesante este fenómeno. Antes de convertirse en guía de su templo, Déborah (que cuenta hoy con 52 años de edad) empezó su carrera religiosa como médium espiritista. Descubrió su *facultad* a una edad muy temprana y aunque en un principio esto generó no sólo el asombro sino también el

²³ Este fenómeno recubre a su vez una ambigüedad: es cierto que la “cubanidad” del jarocho es valorada a través de todo el imaginario positivo que acarrea (sensualidad, elegancia, aptitudes para el arte, el baile, la música y la fiesta, inteligencia, valentía), fenómeno que Juan Antonio Flores Martos calificó de “gusto por travestirse de lo mismo”. *Portales de música. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003, p. 391. Sin embargo, en la realidad cotidiana los cubanos residentes en Veracruz son frecuentemente víctimas de actitudes racistas y xenófobas, independientemente del color de su piel. El estereotipo se invierte entonces y se les acusa de lujuriosos, presumidos, depravados, deshonestos y violentos.

²⁴ En la santería la transmisión religiosa se hace mediante ceremonias de iniciación en las cuales los iniciadores son llamados *padrinos* y los novicios *ahijados*. Los *ahijados* de los mismos *padrinos* se llaman entre sí *hermanos de religión*. Estas familias rituales forman amplias redes llamadas también *ramas*. Para un análisis de la organización de las redes rituales, *vid.* Kali Argyriadis, “Religión de indígenas...”, y Nahayeilli B. Juárez Huet, “Un pedacito de Dios en casa...”.

rechazo de sus padres, fueron éstos quienes la llevarían eventualmente a un centro espiritista en el Puerto para que *desarrollara* su *facultad*. Déborah considera su don como una “misión” de la que no puede librarse. En este centro, descubrió tanto los rezos y preceptos de Alan Kardec como algunas técnicas curativas que ella misma denomina “indígenas” (v.gr. “sacar objetos del cuerpo”), así como imágenes provenientes de otros universos religiosos. Los miembros de dicho Templo formaban parte de una asociación transnacional de espiritistas de varios países de América y Europa. En este contexto, los *hermanos* espiritistas de Brasil obsequiaron a este templo la imagen de una mujer de piel blanca, vestida de blanco caminando en el mar bajo la luna, con perlas y estrellas brotándole de las manos, y conocida en Veracruz bajo los nombres de Yemayá,²⁵ “Lucero de la mañana” o “Flor blanca del universo”. Esta última apelación, que hace explícita referencia a la santa Muerte, designa para Déborah la faceta “encarnada” de la misma, bajo la forma de “una bellísima mujer de pelo largo, vestida de novia, pero que cuando volteas se le ve su cara de esqueleto”. Déborah sostiene que al ver esta imagen se identificó rápidamente con aquella mujer hasta el punto de “extasiarse” (posesión) a menudo con ella y finalmente tomarla como guía espiritual de su propio templo (Templo Flor Universal Yemayá), fundado en 1993.

Déborah es una ferviente lectora y compiladora de todo lo que se puede encontrar en los mercados (de Veracruz, de Sonora en el DF) y en Internet sobre temas llamados por ella “esotéricos”. Dentro del marco de la competencia feroz que agita el mundo de los curanderos en el Puerto, busca distinguirse de sus rivales y contrarrestar la acusación de bruja de la que es objeto mediante el empleo de un discurso

²⁵ En la santería cubana, Yemayá es la deidad (*oricha* [término que junto con *orisha* se utilizará de manera indistinta a lo largo del presente documento, *oricha/orisha*) del mar y de la maternidad y está relacionada con la virgen negra de Regla (municipio de Regla, La Habana). Se representa bajo la forma de una mujer negra de piel, vestida de azul. Sin embargo, en el imaginario umbandista brasileño (culto afrobrasileño nacido en Río de Janeiro de donde proviene esta imagen), Yemayá es vista como una mujer blanca (agradecemos esta precisión a Stefania Capone).

inspirado por el vocabulario científico: “cirugía espiritual”, “abrir el canal energético”, “magnetizar el agua”, “medicina holística”. A lo anterior se suma su habilidad en el ámbito de los negocios: comercializa toda una serie de objetos derivados con la imagen de Yemayá (veladoras, amuletos, playeras, discos), la cual fue rápidamente retomada y comercializada también por los yerberos de los mercados veracruzanos. A pesar del disgusto que esto le ocasionó y que incluso la llevó a hacer demandas judiciales para obtener los derechos de propiedad (*copyright*) sobre dicha imagen, reconoce que esta difusión “pirata” contribuye a su notoriedad, la cual mantiene viva mediante una participación regular en la prensa local (crónicas en un periódico, emisoras de radio y televisión).



FOTOGRAFÍA 2. Mercado Hidalgo, Veracruz. Puesto de doña Lupe. Veracruz, 2005. Fotografía de Kali Argyriadis.

En sus inicios (entre 1993-1998), el Templo tuvo una orientación *chamanística*. Déborah tomaba cursos de danza con un chamán radicado en el DF (a quien contactó por medio de una revista) que con frecuen-

cia visitaba Veracruz para impartir clases y respaldarla en ceremonias y curaciones. Sin embargo, al paso del tiempo este enlace fue perdiendo fuerza, simultáneamente Déborah consolidaba su posición de líder en el grupo. Al final vino la ruptura, cuando –según afirma– descubrió que el chamán sólo quería aprovecharse de ella económicamente.²⁶

Durante 1998, Déborah curó al familiar de un *hermano* del centro espiritista en el cual había estado involucrada. Este *hermano* veracruzano era santero: residía y trabajaba en Cancún en donde había conocido a algunos artistas cubanos que lo introdujeron a la santería y que finalmente fungirían como mediadores para que realizara su ceremonia de iniciación en La Habana.²⁷ De acuerdo con Déborah, fue él quien le explicó:

Oye, Yemayá y La santísima Muerte no es la misma y en la santería la muerte le llamamos Oyá, y Yemayá es la virgen o la diosa de las aguas y es muy diferente y no se llevan porque hay un *pataké*²⁸ que dice que antes Yemayá era la dueña del panteón y Oyá la dueña del mar y que se lo cambiaron.

Precisamente en este momento, el conflicto con los demás devotos de la santa Muerte en el Puerto se agudizaba: algunos ya habían empezado a cuestionar la relación entre la santa Muerte y Yemayá, aunque nunca se atrevieron a cambiar la imagen, ya muy popular para entonces. Déborah se aferró entonces a este *pataké* y decidió adentrarse en la santería, también siguiendo la lógica competitiva local que conduce

²⁶ Las acusaciones de mercantilismo nutren constantemente las luchas de poder entre los curanderos del Puerto, junto con las acusaciones de brujería malévola, charlatanería e ignorancia.

²⁷ Cada santero es hijo simbólico de un *oricha/orisha* en particular, el cual es asentado o coronado simbólicamente y ritualmente en su cabeza durante la ceremonia de iniciación llamada “coronación de santo”, a la que también se le refiere como “hacer santo”.

²⁸ Los *patakés* son relatos de un tiempo pasado que hablan sobre el origen del mundo, del paso de los *orishas* en la tierra; de sus diferentes atributos y caminos y la naturaleza de sus relaciones, así como de las situaciones y dificultades que enfrentaron y las soluciones que ante éstas esgrimieron. En la actualidad estos relatos no sólo se transmiten oralmente sino que una vasta parte de los mismos están recopilados en diversos textos sobre la materia.

a los rivales a buscar siempre algo inédito para protegerse y actuar en contra de sus enemigos. Recibió los *guerreros* y los *collares*²⁹ con este *hermano* que consideró desde entonces como su padrino de santería. Poco a poco fue introduciendo referencias y prácticas rituales santeras en su templo, y en 2006 durante un viaje a La Habana, adquirió con los padrinos de su padrino niveles iniciáticos mayores. En la actualidad, organiza viajes colectivos a Cancún para que sus *médium* y seguidores más fieles reciban a su vez los *guerreros* de manos de su padrino y se prepara para viajar nuevamente a Cuba y “hacerse santo”.

En La Habana, tanto su padrino como ella han negociado su estatus. Cabe subrayar que en este caso la red de amistades (en Cancún) y las redes rituales conformadas por el grupo espiritista (en Veracruz) preceden y priman sobre la integración en la familia de religión (transnacional). Por ser amigos, *muerteros*³⁰ y jarochos, “se hacen respetar” por sus interlocutores cubanos. No son considerados al igual que cualquier otro cliente mexicano, o para retomar las palabras de sus parientes rituales cubanos: “chilangos curiosos que se le puede meter cualquier cuento”. Un ejemplo que ilustra muy bien esto, es el hecho de que a pesar de que previa a la ceremonia de iniciación en la santería, existe un procedimiento ritual a través del cual se determina qué *oricha* deberá ser coronado simbólicamente en la cabeza del néofito, en el caso de Déborah y su padrino, éstos lograron imponer su deseo de que tal *oricha* fuera Yemayá y no otra deidad, aunque también habría que decir que estos casos, lejos de ser excepcionales, ponen de manifiesto

²⁹ Objetos preparados ritualmente y considerados como parte de los niveles iniciáticos dentro de la santería, aunque de un “menor nivel” respecto de la ceremonia de santo o de “coronación de santo”.

³⁰ Término que en Veracruz designa a las personas que se “extasian” con espíritus de difuntos o que tienen la facultad de comunicarse con ellos. En La Habana esta facultad propia de los espiritistas es considerada por una gran mayoría de religiosos como complementaria de los rituales santeros. Por ejemplo, para iniciarse en la santería se requiere primero realizar una investigación espiritual, donde el futuro novicio aprenderá quiénes son los espíritus o muertos que lo acompañan, protegen y aconsejan, cómo trabajar con ellos y cómo desarrollarlos

las frecuentes rivalidades entre especialistas rituales.³¹ Pero sobre todo cabe precisar que esta familia de religión cubana se trata de apegar de manera férrea a una manera de hacer las cosas “a la antigua, como nos enseñaron nuestros abuelos”, lo cual significa para ellos darle especial importancia a los muertos y a “la parte espiritual” en general. Por lo tanto reconocen y admiran la *mediumnidad* de sus dos ahijados veracruzanos. Saben que ellos ya tienen “su pueblo” (clientes y fieles) en México y elogian sus facultades: “¡tiene tremendo muerto, mi respeto la verdad!”. Déborah, además, funda su legitimidad ritual en una de sus *muertas*, una cubana santera “negrita” llamada Natalia, identificada y entregada³² por su padrino, quien fue “la que la trajo a Cuba”. Por su parte, su padrino, al realizar una misa espiritual en La Habana, “descubre” que su abuela era cubana y espiritista.

En este caso, que puede ser considerado como extensivo a otros, el espiritismo, ligado a la peculiaridad de la “cubanidad de los jarochos”, fungen claramente como “puentes cognitivos” y matrices de legitimidad y reconocimiento mutuo dentro del espacio de relaciones o red-básica que constituye la familia de religión santera, permitiéndole a los ahijados jarochos, a pesar de su posición subordinada como santeros, de hacer valer una posición de igualdad y hasta de superioridad como espiritistas. En La Habana, la multipertenencia y complementariedad (en este caso entre el espiritismo y la santería) de las redes rituales cubanas resultó aquí totalmente movilizadas.³³ Pero a su vez, ya de regreso al Puerto, Déborah mantiene muy claramente su posición de superioridad sobre sus fieles: como espiritista y también mediante su nuevo

³¹ Se trata de casos muy comunes también en La Habana, que pueden surgir sobre todo cuando se trata de “jalar ahijado extranjero”, ya que introducir una duda sobre el *oricha* que tiene que ser coronado equivale a cuestionar la capacidad ritual del especialista que determinó en un primer momento la identidad de este *oricha*.

³² Bajo la forma de una muñeca negra.

³³ Cabe notar que esto hubiese sido mucho más difícil en el marco de la corriente “tradicionalista” de los santeros que impulsa la organización en asociaciones en México DF. Ésta no reconoce el espiritismo como práctica y fuente legítima de conocimiento religioso, por ser “sincrética” y no proceder de la “tradicón africana”.

estatuto de santera (como futura madrina de los demás y primera entre todos sus rivales devotos de la santa Muerte en “hacerse santo”). Frente a otros santeros del Puerto, aunque varios tengan más años de iniciación que ella, todavía su antigüedad y notoriedad en esta localidad la mantiene en una posición privilegiada.

A GUISA DE CONCLUSIÓN

Dentro del campo de redes transnacionales de los adeptos de la santería, el Distrito Federal puede ubicarse como un lugar nodo y de tránsito, ya que esta entidad se ha consolidado paulatinamente como una opción preferente de iniciación en esta religión para los mexicanos no sólo de dicha entidad sino de varios puntos del país. En la actualidad parece concentrar el mayor número de santeros y *babalawos* en el nivel nacional, y cuenta con la materia prima y recursos humanos suficientes para las distintas ceremonias de iniciación. Sin embargo, de forma paralela las iniciaciones en el extranjero se mantienen, y dentro de las mismas, Cuba permanece como uno de los destinos privilegiados para dichos propósitos, ya que simbólicamente es considerada como “la cuna” de la santería. En recientes fechas, África (específicamente Nigeria) se ha erigido igualmente como una fuente simbólica de la tradición vinculada con el incipiente movimiento de reafricanización que se observa en la ciudad de México, la cual, a pesar de ser un lugar nodo, no es considerada aún como portadora legítima de la “tradición”, lo que la posiciona en una situación de “inferior”, cuyo estatus tiende a ser extensivo a los sacerdotes de dicho origen.

Las estrategias que algunos practicantes de la santería han instrumentado en un nivel social más amplio aún no han logrado concretar acciones colectivas de impacto significativo en dicho terreno. Lo que no significa que se le deba restar importancia a las que se han podido llevar a cabo, pues a pesar de que no existe en realidad un frente común amplio que busque el reconocimiento de la santería como asociación

religiosa, hay que hacer hincapié en que el mismo contexto mexicano y las características propias de la red de sus practicantes lo impide. Es decir, a pesar de las numerosas alianzas específicas, siempre en recomposición de sus diversos practicantes y de los discursos que insisten sobre la cohesión y el origen común, este fenómeno parece permanecer fundamentalmente acéfalo. Multilocalizado, es atravesado por problemáticas culturales, étnicas, raciales y políticas fuertemente ancladas en sus contextos nacionales respectivos.

En contraste, en otras ciudades del interior, como Veracruz, la santería no ha cobrado aún la misma importancia en su difusión y crecimiento, y las estrategias de legitimación de sus adeptos buscan posicionarse no sólo ante los sacerdotes de origen cubano —como se observa igualmente para el caso de la ciudad capital— sino también respecto de sus rivales locales, brujos, curanderos y líderes de grupos de rezos a la santa Muerte, quienes proponen servicios similares de “sanación espiritual” o “trabajos” para contrarrestar los infortunios de la vida cotidiana, sin cuestionar nunca la posición del catolicismo como religión hegemónica.

Asimismo, hay que señalar que en el ámbito nacional, específicamente en lo que se refiere a la Iglesia católica, la santería no parece aún figurar en el mismo nivel de preocupaciones de la jerarquía católica mexicana respecto de otros nuevos movimientos religiosos: las llamadas “sectas” —que no es un calificativo privativo de la santería— o “nuevas espiritualidades”, como podría ser el caso de new age.³⁴ Sin embargo, en fechas más recientes la condena explícita contra este movimiento ha traído a colación a la santería como parte de la lista oficial de prácticas que forman parte de “todo aquello que no es de Dios”. En este sentido, la frecuente referencia “negativa” o no a la Iglesia católica por parte de los practicantes de la santería en México, puede ser considerada como una de las estrategias acomodativas más frecuentes de los mismos, tanto en un nivel individual como social. Podríamos distinguir

³⁴ Vid. a este respecto a Cristina Gutiérrez Zúñiga, *Nuevos movimientos religiosos...*

así dos tipos generales de estrategias que pueden o no contraponerse a la Iglesia católica y que dependen del contexto en el que se instrumenten. A la primera podríamos llamarla “estrategia de legitimación extensiva”, la cual busca o recalca el vínculo y semejanza con varios aspectos de una religión aceptada como legítima, tratando así de hacer extensivo dicho carácter a la propia, y que al menos para el caso del Puerto de Veracruz es la que hasta el momento ha permanecido como predominante.

En lo que respecta a la ciudad de México, la legitimación extensiva puede igualmente crear un vínculo con una cultura africana ancestral (como se observó para el caso de Gámez, *cf. supra*), que al considerarse como la cuna de la humanidad, trata de validar su continuidad y por tanto eliminar su carácter desacreditable respecto de las instituciones religiosas dominantes y de arraigo en el país (y el mundo). Entre los iniciados de la Regla de Ocha-Ifá, son “los *babalawos*” los que tienden a hacer referencias a África y no necesariamente al catolicismo, cuyos elementos dentro de la religión muchas veces tratan de eliminar. Cabe añadir que la valorización de un origen cultural africano también se observa a través de los intentos de algunos practicantes de dar un carácter intelectual a la religión que profesan, lo que Capone ha denominado “reafricanización”.³⁵

Igualmente esta estrategia de legitimación extensiva se hace con referencia a Cuba, al erigirse como un lugar simbólico de legitimación de la santería; o con una cultura cubana presentada como parte de la identidad local como se observa particularmente para el caso de Veracruz.

La segunda estrategia acomodativa la designamos como “estrategia de contrapeso”, la cual busca equilibrar o moderar los argumentos que “la contraparte” se supone ha esgrimido contra los afectados, resaltando ciertos elementos de la misma que son interpretados como similares: “En la Iglesia también se toma sangre de Cristo”(haciendo

³⁵ Stefania Capone, *La quête de l'Afrique...*

referencia al sacrificio de animales en la santería); “existe la devoción de santos en sus representaciones materiales (imágenes)” (como se observa para el caso de la santería); “nosotros también tenemos nuestras “escrituras” (es decir, el oráculo de Ifá)”; “en la Iglesia también hay que pagar por las ceremonias” (en la santería hay que dar “derechos”). O señalando sus tropiezos como “más graves”: “nuestra religión no llegó destruyendo templos ni la cultura de los otros; nosotros sacrificamos animales pero ustedes sacrificaban al negro que lo hacía, etc.”; o bien, intentado revertir sus propias acusaciones: “Ustedes son una secta, lo nuestro es religión que viene desde la formación del mundo”; “el diablo viene de las escrituras bíblicas”; “el abuso sexual también lo cometen los curas”; “ustedes también cobran”. Lo anterior se observa muy claramente para el caso del *babalawo* cubano Leonel Gámez (*cf. supra*), que en México y dentro de la red transnacional de la que forma parte goza de una posición de legitimidad y autoridad religiosa relativamente reconocida.

En fin, los contextos que determinan la utilización ya sea de una y otra estrategia, o ambas, tienen que ver con situaciones en las que aquellos que se consideran en cierta desventaja respecto de su aceptación, crédito y legitimidad, buscan defenderse, eliminando o al menos ponderando algunos de los estigmas con los que frecuentemente se les asocia, en el que subyace, claro está, el reto por conseguir el estatus de su religión como tal y que no sólo se realiza en escenarios públicos más amplios, sino también, como se señaló previamente, desde las iniciativas individuales y los ámbitos más privados.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE, 1989.

- Argyriadis, Kali. *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. París: Ed. des Archives Contemporaines, 1999.
- “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. *Desacatos*, núm. 17, México, enero-abril de 2005a, pp. 85-106.
- “Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)”. *Journal de la société des américanistes*, núm. 91-2, 2005b, pp. 153-183.
- y Stefania Capone. “Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane—Miami)”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 81-137.
- y Nahayeilli, B. Juárez Huet. “Santería y africanía. Procesos de relocalización en la ciudad de México y el Puerto de Veracruz”. Ponencia presentada en las Jornadas de estudio del grupo de investigación sobre Translocalización y relocalización de lo religioso, IDYMOV (CIESAS/IRD/ICANH), México, DF, 16 de mayo de 2006.
- y Nahayeilli B. Juárez Huet. “Sobre las lógicas de las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México”. Francis Pisani, Natalia Saltalamacchia y Arlene Tickner (eds.). *Las redes transnacionales en la cuenca de los huracanes*. México: LASA, 2007 (inédito).
- Blancarte, Roberto. “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”. Carlos Martínez Assad (coord.). *Religiosidad y política en México*. Universidad Iberoamericana, 1997 (Cuadernos de Cultura y Religión 2).
- “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”. Patricia Galeana (comp.). *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*. México: Archivo General de la Nación, 1999.
- Cabrera, Lydia. *Yemayá y Ochún*. Nueva York: C.R. Publishers, 1980 (Colección del Chicherikú).

- Capone, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala, 1999.
- “La diffusion des religions afro-américaines en Europe”. *Psychopathologie africaine*, vol. xxxi, núm. 1, 2001-2002, pp. 3-16.
- “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero de 2004, pp. 9-21.
- *Les Yoruba du nouveau monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. París: Karthala, 2005.
- De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “Lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.
- Flores Martos, Juan Antonio. *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2003.
- Frigerio, Alejandro. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.
- “La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional NAFTA-MERCOSUR”. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, *Working Paper Series*, núm. 1, febrero de 2000, pp.1-26.
- “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 39-60.
- Garma Navarro, Carlos. “La situación legal de las minorías religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”. *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 135-136.
- Goffman, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina. *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 1999.
- Hernández Madrid, Miguel. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 15-28.

Hoffmann, Odile. “Negros y afro mestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado”. *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, enero-marzo de 2006, pp. 103-135.

Juárez Huet, Nahayeilli B. “La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, 2004, pp. 61-79.

— “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. El Colegio de Michoacán, 2007 [tesis de doctorado]

Argyriadis Kali, Juárez Huet N.

Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano.

In : Argyriadis Kali (coord.), Torre E. de la (coord.), Gutierrez Zuniga C. (coord.), Aguilar Ros A. (coord.). Raíces en movimiento : prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales.

Mexico : El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008, p. 281-308.

(Ensayo y Debate). ISBN 9789685891127