

¿HETERODOXIA “POR DEFECTO”? LA SANTERÍA AFROCUBANA EN MÉRIDA, YUCATÁN

NAHAYEILLI B. JUÁREZ HUET¹

RESUMEN

El presente artículo reconstruye y analiza la inserción de la santería afrocubana en el paisaje religioso de Mérida, donde, contrario a lo que se podría pensar, y a pesar de los lazos históricos entre Yucatán y Cuba, la santería tiene apenas una veintena de años. Su presencia en Mérida obedece, por un lado, menos a una consecuencia directa de la migración cubana en la Península, y más a una circulación de personas entre México, Estados Unidos y Cuba. Y por el otro, a su plasticidad intrínseca que prospera en un contexto en el que se observan, cada vez más, formas religiosas caracterizadas por la desinstitucionalización, la gestión individual, la movilidad y la multiadscripción. El análisis de la práctica de la santería en Mérida permite mostrar así las dislocaciones entre afiliaciones, prácticas y creencias. Un fenómeno que no es privativo ni de México ni de las religiones afroamericanas, sino una tendencia creciente en América Latina.

Palabras clave: santería afrocubana, Mérida, Yucatán, Cuba, multiadscripción.

HETERODOXY “BY DEFAULT”? AFRO-CUBAN SANTERIA IN MERIDA, YUCATAN²

ABSTRACT

This article reconstructs and analyses the insertion of Afro-Cuban Santería in the religious landscape of Merida. Despite the historical ties between Yucatan and Cuba, Santería as a religious practice, contrary

¹ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Peninsular nahahuet@ciesas.edu.mx.

² El presente trabajo forma parte de una investigación etnográfica multisituada más amplia (México, Cuba y Nigeria), centrada en la circulación y relocalización de la “tradición orisha” a la que pertenece la santería como una de sus variantes. En el presente documento sólo abordaré el contexto de su relocalización en Yucatán, en particular en Mérida, la capital.

to what one might think, is only about twenty years old: on one hand, its presence in Merida is less a direct consequence of Cuban migration to the peninsula and more the result of a larger circulation of people between Mexico, United States and Cuba; and on the other hand, it is an intrinsically malleable practice that thrives in a context where religious forms are characterized by deinstitutionalization, individual management, mobility and multi-adscription. The study of Santeria shows the dislocations between affiliations, practices and beliefs. A phenomenon that is not unique to Mexico or to African-American religions, but rather a growing trend in Latin America.

Keywords: Afro-Cuban Santería, Merida, Yucatan, Cuba, multi-adscription.

EL ACHÉ ES DE TODOS: NOTAS BREVES SOBRE LA SANTERÍA

La santería es una religión que nace en Cuba y que históricamente se ha formado de elementos de distintas cosmogonías (López Valdés 1988, Argyriadis Kali 1999, Solís Ricardo 2015); como otras religiones afroamericanas goza de una plasticidad intrínseca, que en México se refuerza y amplía (Juárez Huet 2014). En el contexto colonial americano, las prácticas religiosas de los africanos traídos durante la trata trasatlántica de casi cuatro siglos (xvi-xix), no permanecieron intactas —si acaso pudiésemos pensar que eso es posible para cualquier religión—; en este nuevo suelo se constituyeron en expresiones religiosas de “base africana” en términos generales, pero no así en términos particulares, es decir, nuevos modos de *praxis* ritual emergieron, y otras formas de organización social religiosa se instituyeron, tal como nos lo recuerdan Mintz y Price (2012). Así, la santería nacida en Cuba, también conocida como Regla de Ocha-Ifá, es reivindicada por sus adeptos como una religión de sustrato yoruba,³ pero en su práctica está en estrecho vínculo con el catolicismo y el espiritismo, además de que existe una complementariedad ritual con otras religiones afrocubanas como el Palo Monte de origen bantú.⁴ No es de extrañar, por tanto, que un mismo santero a menudo esté iniciado en el Palo Monte, esté bautizado por la Iglesia católica y guarde algunas prácticas espirituistas, por mencionar sólo el ejemplo más común. Durante los procesos de circulación de esta religión en diversos países de América Latina, otras cosmovisiones, prácticas y creencias se han ido añadiendo en el camino, imprimiendo con ello los sellos locales de sus diversos (re)anclajes.

La santería, como otras religiones afroamericanas, tuvo como uno de sus semilleros los llamados cabildos (Bastide 1971, 9).⁵ Posteriormente, éstos serían denominados *Ile Ocha*, casa de santo o familia santoral, compuesta por una genealogía emparentada ritualmente. Los mayores (padrino/madrina) inicián y entrena a sus menores (ahijados) en las distintas tareas y competencias rituales de acuerdo a su jerarquía, género y edad ritual (años de iniciado). El lugar en el que se resguardan los fundamentos (objetos de poder consagrados) de todo iniciado, normalmente su residencia, es considerado un templo. En la santería

³ Yoruba es una categoría étnica que desde el siglo xix designa a los originarios del sudoeste de Nigeria y parte del actual Benín y Togo.

⁴ A menudo los santeros piden como requisito previo a la iniciación, que el neófito esté bautizado por la Iglesia. Durante los días previos se realiza igualmente lo que se conoce como “misa espiritual”, ceremonia en la que se investiga quiénes son los “guías” que conforman el cuadro espiritual de la persona próxima a iniciarse, porque en esta religión también se parte del principio de que todos nacimos acompañados de ciertos agentes del mundo invisible, a los que hay que darles luz para recibir su protección.

⁵ Tal como lo apunta Roger Bastide, se trataba de asociaciones constituidas en cada ciudad por africanos y afrodescendientes de una misma “nación” o procedencia étnica, que a la larga se volvieron espacios de socialización, de formaciones políticas y de “conservación” de prácticas religiosas de base africana.

son los *orisha*⁶ el epicentro de veneración de sus devotos. Se trata de deidades que interceden entre el hombre y un Dios lejano, al que no se le rinde culto directamente, llamado Olodumare/Olofin. Estas deidades son, en palabras de Gleason, “fuerzas arquetípicas numinosas” (1989, 62), asociadas a los distintos elementos y componentes de la naturaleza (agua, fuego, árbol, viento, volcán, entre otros). Son los portadores del *ashé* (*aché*), el poder que fluye en el universo y es repartido por Olodumare. Los iniciados negocian con los orishas para obtener su *ashé*. En Cuba, muchas de las representaciones iconográficas de estos *orisha* se vinculan con los santos católicos, de ahí el término de *santería*.

Los *orisha* son deidades protectoras que se personalizan luego de la ceremonia de iniciación en la que son asentadas simbólicamente en la cabeza del neófito, momento desde el cual se les refiere como “mi santo”, “mi padre/madre” o “ángel de la guarda”. En palabras de un *babalawo*⁷ yucateco, el propósito de la iniciación es generar “frecuencias” en las que hay “comunicación con el mundo espiritual, con eso... estás tendiendo un cordón umbilical, real, directo, un canal de tu ángel de la guarda contigo”.⁸

La comunicación con estas deidades y los espíritus que acompañan a los iniciados se establece formalmente por medio de los oráculos —pilar fundamental de esta religión—, además de la mediumnidad, pero también a través de los sueños, o de mensajes que los devotos descodifican luego de situaciones que los cimbran. En la vida cotidiana del santero, las decisiones nodales se toman con apoyo de estos canales de comunicación, que ayudan a personalizar la relación con las deidades tutelares y espíritus protectores a los que se les atribuyen poderes milagrosos y defectos muy humanizados, y a quienes lo mismo se les venera, que se les castiga o pone a prueba. Estos vínculos destacan como uno de los aspectos de la santería que sus devotos señalan como una de las razones que impulsaron su iniciación y su permanencia en la misma.

De acuerdo con lo anterior, una herramienta heurística para comprender mejor de qué hablo cuando me refiero a la santería y la forma en la que es practicada, es el concepto de *religión vivida*, que propone Robert A. Orsi, es decir, la religión vista como una “red de relaciones entre el cielo y la tierra que involucra humanos [...] con distintas figuras sagradas. Estas relaciones involucran todas las complejidades —esperanzas, evasiones, amor, miedo, negación, proyecciones, malos entendidos, y así sucesivamente— de las relaciones humanas” (2005, 2). En la compañía de estas figuras sagradas las personas se van abriendo camino y resolviendo su cotidianidad. Los efectos de estas relaciones pueden apreciarse justamente en el terreno de las prácticas y experiencias de la gente. La religión

⁶ Hay diferentes ortografías para esta palabra de acuerdo con el idioma de su variante local. En Cuba se llaman *oricha*; en Brasil *orixa*; en Nigeria *orisa* (se pronuncia *orisha*); en México se usa *orisha* y *oricha*.

⁷ Título jerárquico en la santería que denota a los iniciados en Ifá.

⁸ Entrevista a Jorge Farah, Mérida, Yucatán, 15 de enero de 2008.

vivida no puede extraerse, por tanto, de otras prácticas de la cotidianidad y de las relaciones de poder que le acompañan (2003, 172).



Imagen 1. Altar en honor al orisha Obatalá (al centro). Lo acompañan los orisha Yemayá a la derecha, Oshún y Oyá a la izquierda. Abajo a la derecha, Shangó y Eleguá. Mérida, Yucatán, 2009. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.

Los cronotropos de las distintas relocalizaciones de la santería revelan su plasticidad intrínseca, la cual prospera en un subsuelo religioso mexicano que, a pesar de su catolicismo estructurante y dominante, pone de manifiesto la vitalidad de la religiosidad popular que, desde la época virreinal, ha evidenciado la distancia que existe entre el dogma y la religión practicada. Desde entonces se dice (desde la perspectiva cristiana institucionalizada) que en esta tierra hay una tendencia a la “heterodoxia por defecto”, índice de una ignorancia y superstición con las que se pretenden explicar las “desviaciones” o lo “falso” en la religión. La santería, a menudo, es vista socialmente desde esta perspectiva, y aunque se inserta en un campo religioso que la coloca en los márgenes, al mismo tiempo, los procesos de

sus reanclajes y apropiación por parte de sus practicantes la colocan en el centro de los debates antropológicos sobre religión en América Latina, preocupados por analizar la tendencia cada vez más marcada de la desinstitucionalización, la gestión individual, la movilidad y la multiadscripción religiosa.

CONCUBINATO DE LARGO ALIENTO: YUCATÁN Y CUBA

Las olas de migración cubana después de la Revolución (1959) han jugado un papel fundamental en el proceso de circulación de la santería cubana, hoy ampliamente difundida en diversos países del continente americano, como Venezuela, Colombia, Panamá, Argentina, Chile, Bolivia, Perú, entre otros.⁹ A partir de la década de los noventa esta religión se hace mucho más visible en países como México, en el que la santería se practicaba en la ciudad capital desde al menos los años 70. El inicio del presente siglo atestigua una expansión hacia el interior, incluso en regiones donde, por su cercanía geográfica y cultural con Cuba, se esperaría que tal fenómeno se hubiese dado mucho antes. Así ocurre en Veracruz (cfr. Argyriadis y Juárez Huet 2008), y en la península de Yucatán; en particular, en la ciudad de Mérida, cuyos vínculos con Cuba se remontan desde hace al menos cinco siglos¹⁰ (Bojórquez Urzáziz 2000; Novelo 2009), pero en donde la santería tiene apenas un par de décadas. Lo anterior llama particularmente la atención dado que la península de Yucatán y Cuba forman parte de un espacio cultural compartido, el Caribe geohistórico al que alude Antonio García de León (2002), y cuyo parentesco, como bien señala Pérez Montfort ha sido poco reconocido (2007), pues ha sido sobre todo el lazo de Cuba con Veracruz, el maridaje caribeño más estudiado en México. También llama la atención que la cercanía de Mérida con Miami, con más de un millón de cubanos, no haya hecho posible una presencia más temprana de esta religión afrocubana, como sucedió en la Ciudad de México (CDMX), donde las primeras iniciaciones fueron realizadas por santeros que venían de aquella ciudad. Sin embargo, un aspecto común ha sido que las primeras referencias al universo santero se observaron en el ámbito artístico y del espectáculo, incluso antes que en el campo religioso.

LA SANTERÍA ENTRE LA FANTASÍA Y EL ESPECTÁCULO

La estética de las danzas, ligadas a los atributos de los *orisha* honrados en la santería, así como su música ritual, son dos aspectos que desde muy temprano han atraído los ojos del extraño. Han sido inspiración para la escultura, la pintura, la poesía, el cine y las ciencias sociales, y también muy redituables en las indus-

⁹ Para el caso de Bolivia, Perú y Chile véase Saldívar (2016); para Venezuela véase Polak-Elitz (2004); para Colombia véase Castro (2008).

¹⁰ Lo mismo podría decirse para el caso de Veracruz (véase la comparación de este puerto con la Ciudad de México en Argyriadis y Juárez Huet 2008).

trias culturales y del espectáculo, como lo atestigua su historia trasatlántica de la primera mitad del siglo xx.

Ciertos elementos del universo simbólico de la santería (música, danza y evocaciones a sus deidades de culto) que circulaban en el país desde esa época no eran, por tanto, un fenómeno exclusivo de México. Se trató de un proceso que se enmarca en ámbitos mucho más amplios de circulaciones culturales de elementos “afro” entre Europa, América y África (véase Ávila, Pérez Montfort y Rinaudo 2012), del nacimiento de un mercado internacional para los espectáculos de amplio público, de movimientos culturales que valorizaban la cultura africana, y cuya estética ligada a la espiritualidad se ponía en un primer plano, y de la emergencia de un campo de estudios sobre la cultura y tradiciones afroamericanas (Moreno Vega 1999, 51-52). Sin embargo, la dimensión propiamente religiosa no gozaba paralelamente de la misma valorización que se había dado al plano estético. La santería en Cuba era considerada una religión de “negros y pobres” y fue hasta finales del siglo xx que se reconoció como parte constitutiva de la cultura nacional. Quizá esto explica por qué los trabajos sobre la migración cubana en Mérida antes de los años noventa del siglo pasado no hacen mención alguna sobre los cultos afrocubanos como parte de la vida cotidiana, ni en Cuba, ni en Mérida (Urzaiz 1949, Bojórquez 2000). Ni siquiera en las memorias de la primera mitad del siglo xx de los migrantes cubanos en Yucatán que recoge Victoria Novelo (2009, 154).¹¹

En general, las religiones afrocubanas fueron perseguidas, y su parafernalia religiosa incautada, lo que obligaba a sus practicantes a mantenerse “bajo el agua”; por tanto, las posibilidades de contacto de los santeros con extranjeros eran menos factibles entonces que lo que se observa en los años 90. Esta situación, como bien lo muestra Novelo, no mejoró después de la Revolución cubana, a partir de la cual las políticas migratorias de la isla cambian y se imponen nuevas restricciones para salir legalmente al extranjero. Lo anterior afectó la movilidad de personas entre Cuba y Yucatán, la cual de acuerdo con esta misma autora, se detuvo, y varios lustros después se reanudó con fines de intercambio musical y turístico (2009, 15). No se trataba de un tránsito desdénable, si tomamos en cuenta que “Hasta ese año, el tránsito de personas y barcos entre Cuba y Yucatán era tan amplio y asiduo que existió el plan de establecer un servicio de *ferry-boats* dentro de un proyecto de comunicaciones Circuito del Golfo y del Caribe” (Novelo 2009, 15). Esta relación entre la gran Antilla y Yucatán lleva a Urzáiz a afirmar, que “El primer viaje de todo yucateco pudiente era a La Habana” (1949, 78).

La circulación de la santería fuera de la Isla fue más bien coadyuvada por la crisis económica devenida a raíz de la perestroika, que culminó con la desintegración del Estado soviético con el que Cuba mantenía el 80% de sus intercambios

¹¹ Cabe señalar que el trabajo de Victoria Novelo (2009) aborda la migración inversa, es decir, de yucatecos a Cuba.

económicos, y con ello, se desencadenaría el desmoronamiento de uno de los pilares fundamentales en sus alianzas en materia de relaciones internacionales (Pérez 1995, 11-13). Lo anterior derivó, entre otras estrategias, en una apertura masiva del turismo y con ello una consecuente flexibilización de las reglas migratorias (Argyriadis y Capone 2004). Un impacto que también se reflejó en la apertura con respecto a estos cultos, hoy emblemas culturales mercantilizados bajo las políticas patrimoniales nacionales e internacionales.

Cuando el tránsito de personas entre Cuba y México se reanuda bajo nuevas reglas, la santería ya comenzaba a cobrar fuerza en la CDMX, en donde se afianzó en un primer momento gracias a los lazos con santeros en Estados Unidos. Esta megalópolis se fue consolidando paulatinamente como una de las principales plataformas de su reproducción y circulación al interior del país. Paralelamente, de acuerdo con los datos del Ministerio de Turismo de Cuba en México,¹² nuestro país se enfila a mediados de los 90 entre los primeros siete mercados de emisores de turistas hacia Cuba. Es también en esta década que se observa un mayor incremento de inmigrantes cubanos en la capital yucateca (cf. Miyar 2002), ciudad que siempre se ha ubicado entre los destinos nacionales de mayor preferencia de dicha inmigración.¹³

No es, sin embargo, en la maleta de estos migrantes en donde viaja la santería a Mérida, sino en los camerinos y las puestas en escena de los artistas cubanos que recorrián las ciudades turísticas más importantes de la Península durante la última década del siglo pasado. En estos espacios, su circulación era fragmentaria, desacralizada y puesta en manos del entretenimiento. Ya desde finales de la década de los ochenta y la primera mitad de los noventa, se registró una copiosa contratación de bailarines(as), coreógrafos, músicos y grupos originarios de la Isla, cuyos shows eran de gran éxito en la capital regional, un éxito que en parte descansa en el gusto de raigambre histórico que en dicha ciudad —y en general, en el país— existe por los ritmos bailables afrocubanos (cf. Pérez Montfort 2007). Varios de estos grupos incluso realizaban giras por distintas ciudades de México antes o después de presentarse en Mérida.

Los pioneros en estas contrataciones fueron los empresarios dueños de restaurantes-bar y centros botaneros en los que se programaban espectáculos muy vistosos, algunos “estilo las Vegas”, a decir de mis entrevistados. Había también empresas turísticas o cerveceras.¹⁴ En la época de mayor auge llegó a haber de

¹² Ministerio de Turismo (Cuba). Consultado el 15 de enero de 2017. [https://www.ecured.cu/Ministerio_de_Turismo_\(Cuba\)](https://www.ecured.cu/Ministerio_de_Turismo_(Cuba)).

¹³ Hoy, Mérida se erige como la cuarta ciudad con más residentes cubanos del país. De acuerdo con el INEGI (<http://www.inegi.org.mx/>), en 2010 vivían aquí un total de 908 habitantes de esa nacionalidad. Las cifras del Censo de ese año indican que los cubanos que residían en Yucatán eran más del doble que en Veracruz (436), que se mantenía en quinto lugar. El Estado de México ocupaba el tercer lugar, Quintana Roo, el segundo, y el Distrito Federal estaba a la cabeza. Estados Unidos sin embargo, se mantiene como el destino preferente por los emigrantes cubanos, en donde residen cerca de dos millones.

¹⁴ Entrevista con Carlos I., Mérida, Yucatán, 4 de mayo de 2011.

tres a seis shows cubanos diariamente. Varios de estos grupos montaban lo que se conocía como “cuadros negros” o “números folclóricos afrocubanos”.¹⁵ A este respecto, Mayito V., que pertenecía a unos de estos exitosos grupos, relata:

en el show preparábamos una panorámica de la música cubana general [...] empezábamos con el son, con el del Trío Matamoros [...] luego venían los danzones [...] luego hacíamos el cha cha chá [...] luego hacíamos los boleros, que para mí, México es el número uno de los boleros, ese es el fuerte de ustedes... después... llegábamos a las raíces de nosotros, porque en Cuba todos tenemos familia de africanos... esos africanos fueron traídos por los españoles [...] muchos eran religiosos [...] y entonces hacíamos un cuadro de fantasía con los cantos religiosos auténticos y con los tambores *batá* [los tres tambores percutidos y consagrados en ciertas ceremonias rituales en la santería] y se hacía un canto a Eleguá, Yemayá, Changó, Ochún, Obatalá, o sea con el toque a cada *orisha* [deidades de veneración de la santería], ahí venía la fantasía de la religión con la música, y le metíamos afrojazz... y metíamos los trajes de ese siglo al actual... era la fantasía del espectáculo.¹⁶

Ya bien entrada la segunda mitad de la década de 1990, esta gran plaza que fue Mérida para los artistas cubanos, fue abandonada por la euforia de antaño, debido entre otras razones a los cambios en los formatos del entretenimiento.¹⁷ Las cerveceras y la Coca Cola hasta hoy buscan vender sus marcas y patrocinar con ello grupos musicales de ritmos sobre todo bailables y comerciales, más que “folclóricos” o “culturales”, por un lado, y dentro de eventos masivos que no se limitan a los tradicionales restaurantes-bar o centros botaneros, por el otro. Todavía hoy existe un mayor interés en eventos como el Carnaval, o las fiestas masivas en la playa. Los mismos músicos cubanos señalan que actualmente, el trabajo en Mérida es más escaso que antaño, y que a diferencia de lo que sucedía durante el “boom” de los shows en vivo hace poco más de dos décadas, “ahora sólo hacemos covers y música para bailar”.¹⁸

Varios de estos artistas constituyeron uno de los primeros canales de circulación de la santería en Mérida, pues entre ellos había iniciados que lograron establecer lazos de parentesco ritual o de colaboración ritual con mexicanos y cubanos durante sus estancias. Por ejemplo, Lupita R., que además de bailarina y coreógrafa, es una de las primeras santeras yucatecas, asegura que entre los artistas de esta época “nunca faltaba el *babalawo* santero o palero”, pues el cubano —sostiene— “lo que no tiene de Congo lo tiene de Carabali”. Lupita afirma que entre ellos se consultaban (por medio de los oráculos) o se ayudaban en este terreno y

¹⁵ Entrevista con Nelson V., Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

¹⁶ Entrevista con Mayito V., Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

¹⁷ Otra de las razones por la que contratar cubanos se complicó para los empresarios, tenía que ver con las medidas migratorias que establecía México para los turistas que entraban de Cuba, a quienes además de la larga lista de trámites, se les impuso una fianza de cerca de 30 mil pesos.

¹⁸ Entrevista con Mayito, Mérida, Yucatán, 15 de diciembre de 2011.

“hacían sus trabajitos” (limpias y obras para regularizar situaciones adversas). Conforme la gente se fue enterando y se corrió la voz, los consultantes (de oráculos) fueron en aumento y “así se fue metiendo [la santería]”.¹⁹

Paralelamente, la movilidad de personas provenientes de la CDMX y Miami, abría otras vías de circulación. Las primeras ceremonias de iniciación en Mérida fueron realizadas por Bárbara B., una santera que se inició a mediados de los años 80 en su natal Cuba. Esta mujer nació en 1950 en Guanabacoa y a los 41 años dejó la Isla. Era la única santera de su familia, la cual no aceptaba del todo dicha religión. La CDMX fue su primer destino. Llegó por medio de amistades con visa de turista y con toda la voluntad de quedarse, esa misma voluntad que le permitió soportar las dificultades que, para legalizarse, padecen los inmigrantes en México. Tuvo que dejar a su familia y como muchos cubanos recurrió al matrimonio arreglado como estrategia de salida. Se “casó” con un residente de la CDMX pero nunca pudo adaptarse a dicha ciudad. Un par de años después, ya con sus hijos, se fue a Miami siguiendo el famoso “sueño americano”. Ahí vivió cerca de 10 años. Su vida transcurría entre Miami y Mérida, Yucatán: “cada vez los días se alargaban más en Mérida hasta que regresé para quedarme”. Fue por invitación de una amiga de la infancia que visitó esta ciudad por vez primera en 1993:

cuando llegué me quedé así [abre los ojos en señal de impresión]. Algo que no se ve, pero se siente, es como una magia [...] Yo me muevo por muchos lugares por la religión, y en donde me siento en casa es en Mérida. Yo soy un error geográfico. Viví 10 años en Miami, todo es muy *nice*, hay mucho confort [...] sin embargo, cuando regreso a Mérida, regreso a casa, ¡así! ¡con las paredes sin pintar! es como la mamá vieja, como oler el calor de mamá, de su comida [...] por eso digo que en otra vida yo no fui negra sino maya”.²⁰

Cuando vino a esta ciudad por vez primera, recuerda, podía encontrar uno que otro santero o *babalawo* entre los músicos y bailarines, pero también otros mexicanos iniciados en Cuba, con los que “no me mezclaba”. En diciembre de 1998 trajo a su padrino de la Isla, y junto con su ahijado y otros allegados de la CDMX y Miami —ocho en total— efectuaron las primeras ceremonias de iniciación en la ciudad de Mérida.

Sin embargo, fue Eugenio Motta el primer santero que llegó a la Zona Metropolitana de Mérida, a principios de la última década del siglo xx, específicamente a Progreso. En esa época, sostiene: “las iniciaciones no eran tan sistematizadas, mucha gente aún no se conocía, trabajaban en el D.F. o bien en Cuba”.²¹ No había pues una casa santoral lo suficientemente bien estructurada o arrraigada, y por lo

¹⁹ Entrevista con Lupita R., *Idem*.

²⁰ Entrevista con Bárbara, Mérida, Yucatán, 12 de septiembre de 2012.

²¹ Conversación con Eugenio Mota., Mérida, Yucatán, 22 de enero de 2012.

tanto, tampoco iniciados con las jerarquías y competencias rituales fundamentales para las más importantes ceremonias de iniciación dentro de la santería. No había tampoco familias de santo con líderes reconocidos. Se trataba apenas de practicantes con redes dispersas que abarcaban el D.F., Cuba y Miami.

De la primera generación de santeros yucatecos (en su mayoría mujeres), todos sin excepción fueron iniciados en Cuba en la primera mitad de la década de 1990, y varios hicieron su primer contacto con la santería por mediación de Eugenio Motta, iniciado en esta religión también en la Gran Antilla a finales de la década anterior, y el primer ahijado de uno de los más prolíficos santeros y espiritualistas trinitarios marianos de la CDMX.

Habría que esperar hasta principios de 2000 para que se realizaran iniciaciones en Mérida de manera mucho más continua y sistemática, gracias a la llegada de una pareja de cubanos que provenían de Miami, y que hábilmente capitalizó los recursos humanos que representaban los iniciados locales ya bastante familiarizados con la religión. Unos años después se erigieron como la casa santoral más prolífica y activa con miembros de toda la Península, CDMX y Cuba, principalmente. En el 2010 se desmembró luego de la separación matrimonial de los fundadores y su posterior partida a Miami, y cedió su lugar a una casa santoral dirigida por dos yucatecas. Para ambas casas santorales, ha sido la CDMX y su zona metropolitana la que ha fungido como un lugar clave de provisión de especialistas rituales y músicos, fundamentales para las ceremonias de iniciación, y que ha contribuido de manera importante a su consolidación. Para la primera generación de santeros yucatecos esto era impensable, pues la escasez de iniciados encarecía todo, lo que empujaba su preferencia hacia Cuba para dichos menesteres. Se constata así la importancia que el crecimiento de la santería ha tenido en la ciudad capital para su apuntalamiento al interior del país. Ciertamente, esta megalópolis, además de concentrar la producción masificada de materia prima y parafernalia utilizada en la santería (lo que le permite fungir como el proveedor más importante de los negocios del interior dedicados a comercializar este tipo de productos), alberga el mayor número de santeros a nivel nacional (cubanos y mexicanos), no sólo en un sentido numérico, sino en un sentido de edad religiosa. Los años de iniciado son uno de los criterios más importantes en el establecimiento de jerarquías y sus respectivas competencias rituales, algunas de las cuales resultan absolutamente indispensables para ciertos procesos iniciáticos dentro de la religión. Esto explica en gran parte la razón por la que toda la tercera generación de los santeros en Mérida (que rebasa las cincuenta personas) fue iniciada en ceremonias dirigidas por santeros mexicanos y cubanos, provenientes de la CDMX. Años después, otros sacerdotes entraron a este campo de competencias rituales, incluyendo un puertorriqueño residente de Estados Unidos pero iniciado en Nigeria. Y aunque el panorama de la santería en Mérida ha ido cobrando otros matices, las iniciaciones más importantes dentro de dicha religión todavía dependen en gran parte de los religiosos que no residen en la ciudad.



Imagen 2. Iniciada en la santería (*iyawo*) que va a dar cuenta al Santísimo u Olofi de su ceremonia para recibir su bendición. Iglesia católica en Mérida, Yucatán, 2008. Foto: Nahayeilli Juárez Huet.

Por otra parte, el conocimiento ritual descansa fuertemente en la práctica, y los mayores juegan un papel clave en el proceso de transmisión de la misma. Cada uno es el eslabón de una cadena genealógica, de un linaje que también transmite un “modo ritual”, lo que entraña pugnas y conflictos en torno a la tradición y “modos de hacer” de cada casa. El conflicto en esta materia es un elemento que dinamiza las relaciones entre iniciados, y las recomposiciones permanentes de los lazos rituales. Los ahijados se van “independizando” conforme hacen su propia familia santoral, y en ese proceso se van consolidando como líderes de su propia casa de santo. Lo anterior, en cierto sentido, propicia el fortalecimiento de las innovaciones rituales y de las complementariedades que se ponen en marcha.

“LA ‘HECHICERA’ QUINTANA RODRÍGUEZ PROTESTA SERVIR A DIOS Y NO AL DIABLO”

[...] signada por conocidas personas del suburbio ‘Santos Degollado’ se denunciaba la casa de una ‘curandera, hechicera, adivinadora del pasado, del presente y del porvenir, en constante contacto con espíritus y seres del otro mundo’ [...]. El Jefe [de la policía] aludido, tendió sus redes policiacas y decidió efectuar hoy a las 10 de la mañana un golpe a la famosa hechicera, asombro de los vecinos del barrio, que constantemente veían desfilar hacia la casa de ésta, a numerosas personas [...] la mujer denunciada cuenta aproximadamente hasta cuarenta años, de estatura baja, sin dientes, y *con toda la apariencia del objeto a que está dedicada para atraerse incautos* que nunca faltan para esta clase de asuntos. [...] Poco trabajo tuvo la policía para hallar los ‘cachivaches’ y demás implementos que usan esas mujeres explotadoras de incautos [...] Quintana Rodríguez, es el nombre de la famosa bruja que tenía en zozobra constante al barrio *y que ahora iba a recibir su merecido*. Todos los implementos de la bruja [...] fueron trasladados a la Inspección [...] Mañana, desfilarán ante el Alcalde y *casi podemos asegurar que el castigo será energico...*²²

Esta nota deja ver claramente la marca de lo que en términos cristianos se define como “heterodoxia por defecto” con el que se le ha caracterizado a México desde su periodo colonial. Taylor (1999) ha ilustrado este “defecto” anclado en la historia virreinal, particularmente en el siglo XVIII tardío, es decir:

La idea de que los indios “eran buenos católicos pero malos cristianos” [la cual] se acopla con la visión frecuentemente expresada por los prelados y dignidades del periodo colonial tardío de que había mucha superstición aunque poca idolatría en la práctica religiosa indígena. ‘La idolatría’ y ‘la superstición’ expresaban una visión oficial cristiana de lo que era falso en religión. La idolatría era una seria desviación: rechazo al Dios único y verdadero mediante la adoración de dioses ajenos, implícitamente de Satanás. La superstición era un pecado menor, venial, más el producto de la ignorancia que la violación intencional de lo correcto o un rechazo de Dios (1999, 74).

Esta idea, continúa Taylor, pone a la luz “la distancia teológica que muchos sacerdotes sentían en relación con sus feligreses indios y su propia confianza en los medios prácticos de promoción de la fe que sólo superficialmente se ocupaba de las complicaciones teológicas” (1999, 74). El autor agrega que esta facilidad con la que las expresiones y los objetos rituales de devoción eran adaptadas localmente, luego de las reformas del Concilio de Trento, perturbaba en alto grado a los clérigos de fines del México colonial (1999, 75). Aunque ya varios autores han insistido en las diferencias y contrastes regionales sobre la experiencia del cris-

²² El énfasis es mío. “La ‘Hechicera’ Quintana Rodríguez protesta servir a Dios y no al Diablo”, *El Popular: diario informativo de la tarde*, Mérida, Yucatán, 28 de diciembre de 1921, núm. 63, año 1, p. 2.

tianismo, tal como lo ilustra el caso de Yucatán con respecto al México Central (Farris 2012; Madsen citado en Taylor 1999). Rugeley, señala que en esta región del sureste mexicano “las prácticas tradicionales mayas tomaban muchas de sus formas del catolicismo convencional” y los “hacedores de milagros podían salirse rápidamente de control” (2012, 200-201). Asimismo, el número de clérigos era menor, con poca presencia en las sedes parroquiales y un mayor anticlericalismo (Farris citada en Taylor 1999, 78). En el siglo XIX había un menor celo inquisitorial, lo cual es interpretado por Rugeley como consecuencia del hecho de que los sacerdotes al provenir de las sociedades locales, o en palabras del autor de “las clases sociales bajas [...] se escandalizaban menos por las maravillas populares que sus antecesores procedentes de las clases sociales altas” (2012, 197). En su etnografía histórica, que abarca aproximadamente de 1500 a 1820, Nancy Farris añade que la continuidad de formas de vida y creencias de los pueblos mayas de Yucatán mantuvo una estabilidad histórica en lo que se refiere, sobre todo, a los rituales domésticos para la enfermedad, el nacimiento y la muerte (determinación del nagual, oráculo del maíz, uso del *zastún* y oráculo de cristal; ceremonia del *kex* o intercambio con los espíritus para propiciar su ayuda, entre otros), y a los asociados a los métodos de subsistencia tradicionales (desmonte, siembra y cosecha). Dicha estabilidad, agrega, obedeció a la diferencia que establecía el clero en Yucatán con el ámbito privado o doméstico, en donde las creencias y prácticas que primaban eran vistas como superstición, ignorancia, “poco peligrosas” para la Iglesia y además difíciles de “detectar”. El foco de atención en realidad eran los ritos comunitarios, tachados por el clero de verdaderas idolatrías y aberraciones —como el sacrificio y el uso de la sangre por ejemplo—. Dichas prácticas acabaron por desarrollarse en lugares y ambientes secretos y clandestinos (cuevas sagradas, selvas...), debido al alto precio que por su descubrimiento se tenía que pagar (Farris 2012, 379-383).

En todo caso, uno de los aspectos que las investigaciones históricas al respecto nos permiten comprender, y en eso coincido con Farris, es que a menudo se piensa más en términos de oposición y tipos “puros”: religión indígena *vs.* religión del “conquistador”; que en términos de interacciones y de intercambios (*íd*em, 89). Actualmente, una de las tendencias sobre los estudios de religión en México y América Latina en general tiene que ver justamente con un perspectiva que pone el énfasis en las interacciones y complementariedades entre religiones de muy diversos orígenes, más allá de las dicotomías o perspectivas binarias; y en donde la agencia individual está en un primer plano (Parker 2011; De la Torre y Martín 2016).

En México, los aspectos “externos” de la religión católica (veneración a los santos, festividades públicas, plegarias y peticiones, entre otros) siguen siendo un referente estructurante entre los practicantes de la santería, pues una gran parte se identifica simultáneamente con esta fe. Asimismo, una proporción importante de sus adscritos en el país, le da muchísimo menos importancia al contenido teológico que dicta la Institución que a las formas y festividades comunitarias o indivi-

duales. Todavía hoy, los servicios de un cura pueden tener al menos dos lecturas: la que dicta la doctrina y la que le imprime el que los solicita. Desde esta última perspectiva, se recurre a él para contrarrestar la brujería, para hacer una limpia en el hogar, para bendecir el agua que se usará para un “trabajo” en la santería, o para las posesiones demoniacas, como se observaba desde el periodo colonial (Rugeley 2012, 258), durante el cual los ministros de lo sagrado “aprendieron a convivir con la brujería y los espíritus locales” (Taylor 1999, 78). En miles de hogares mexicanos se prende una vela para orar por algún muerto en el purgatorio, pero también para rendirle culto o propiciarlo, para pedir su protección o evitar que “fastidie”; las oraciones católicas se adaptan para limpias, y los rosarios se recitan para santos prohibidos por la Iglesia. La cruz de Cristo aparece en las bóvedas espirituales y altares espiritistas e incluso en las prendas de los paleros. Hay pues una cierta vigencia de estas “formas” con otros fondos. Pero la disputa por el monopolio de la creencia continúa, y las lógicas de exclusión/inclusión en diversos campos (político, jurídico, social) siguen echando mano de representaciones de la alteridad religiosa bajo esquemas maniqueos. Todo este “otro” universo religioso se ve a menudo con desdén y no hay un reconocimiento social de su diferencia, ni de su derecho a existir en sí mismo más allá de un “defecto” de la ortodoxia o “desviación” de lo que debería ser o dicta un núcleo cristiano, históricamente dominante en el campo religioso mexicano más amplio.

La Hechicera, Quintana Rodríguez, de acuerdo con la nota que sobre ella fue publicada en los años 20 del siglo pasado, es considerada víctima de la “ignorancia infantil”. Una “bruja”, a la que describen con adjetivos estigmatizantes, naturalizando su apariencia a su oscuro “oficio”. Su castigo, según la visión del juez en turno, podía tomar dos caminos: pagar su multa o permanecer arrestada en un hospital para dementes. La descripción de su condición desvela también el vínculo que se ha construido como indisociable de la ignorancia y pobreza con prácticas que “no son de Dios”. Los consumidores de las mismas son pintados como víctimas, como incautos pasivos justificados por su ignorancia o a veces por su “desesperación”, lo que los orilla a solicitar el socorro de estos “especialistas” que, de acuerdo con los estudios coloniales en este país, nunca han dejado de ser consultados por una gama de clientes que en lo absoluto se restringen a un estrato socioeconómico bajo o de raquíctica educación.

Esta nota sobre Quintana revela igualmente una parte de este subsuelo cultural mexicano, más particularmente yucateco, que históricamente —en lo que respecta al ámbito religioso amplio— no ha dejado de ser diverso y complementario, nutriéndose a lo largo de la historia de distintas matrices culturales, nacionales y extranjeras. O lo que Pablo Semán define como el ejercicio de compatibilizaciones que organiza cosmovisiones diversas y que constituye una característica fundamental de la religiosidad popular latinoamericana, también holista, cosmológica y relacional (Semán 2001). Así, no es casualidad que en México la santería encuentre tierra fértil para fecundarse en una praxis religiosa complementaria.

NI RELIGIÓN DE CRISIS NI DE MARGINALES

En octubre de 2008, el *Diario de Yucatán* publicó una nota intitulada “Polémica por la santería”. En ella se hacía referencia a gente de la cúpula social como practicante o creyente de “esta religión pagana fruto del sincretismo yoruba y el catolicismo”, que los yucatecos, a diferencia de los cubanos, “casi mantienen en secreto”.²³ La polémica que aquí se quería poner de manifiesto podría leerse como una disonancia entre lo que se cree o se imagina comúnmente sobre esta religión, y lo que en efecto acontece en el universo de los practicantes referidos y su vida religiosa cotidiana. Mi pesquisa etnográfica confirma que a menudo se piensa que son los narcos o la gente ignorante y de escasos recursos económicos los adscritos a esta religión —y otras afroamericanas—, y al mismo tiempo demuestra que sus adeptos y consumidores (aquellos que solo consultan con santeros sin iniciarse en la religión) pertenecen a diversos estratos socioeconómicos incluyendo a las élites, es decir, que no estamos ante una religión de “marginales”: se trata de una cuyos rituales de iniciación implican la presencia de varias personas investidas con tareas rituales complementarias. El uso de parafernalia e insumos para estas ceremonias de varios días conlleva gastos que no pueden ser sufragados por un sector económicamente deprimido. Lo que más bien se observa como parte de sus apropiaciones en México, es su uso complementario por personas que retoman algunos de sus elementos sin ser necesariamente iniciadas o formar parte dentro de una estructura de familia santoral. Los consultantes, que son aquellas personas que recurren a los especialistas en oráculos y medios de comunicación con seres extrahumanos (muertos y *orisha*), abarcan también a personas de estratos socioeconómicos medios y también acaudalados, que paralelamente complementan sus búsquedas recurriendo a otros especialistas del mundo de la neoesotérica.²⁴

No obstante, lo que sí se refrenda de la nota periodística arriba citada con mis datos de campo, es que en Mérida y su zona metropolitana, la visibilidad de los practicantes de la santería y la oferta de sus servicios (oráculos y “trabajos” como limpias, despojos, entre otros) dista aún de la que se aprecia en la CDMX. Los santeros a menudo mantienen su fe de manera discreta y, en efecto, algunos incluso oculta. Frecuentemente, a los recién iniciados —quienes se encuentran en el periodo en el que deben de vestir completamente de blanco y con una serie de accesorios que no siempre pasan inadvertidos—²⁵ se les “dispensa” de este deber

²³ Gabino Tzec, “Polémica por la santería”, reportaje, en *Diario de Yucatán*, 8 de octubre de 2008, sección Local, 10.

²⁴ Por la oferta neoesotérica entiendo toda aquella “reformulación masiva de las creencias y prácticas populares relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo indígena popular y la brujería” (De la Torre 2006, 39).

²⁵ La gente les llega incluso a preguntar si tienen cáncer ya que les rapan la cabeza y la traen envuelta.

durante las horas de trabajo o escuela, para evitar que los demás los aturdan con la incógnita de lo que les acontece. Aunque en general puedo decir que son sobre todo las personas de los sectores acomodados o del ámbito político los que se muestran mucho más reticentes a este respecto, por temor a “comprometer” su imagen. En efecto, como se ha demostrado a lo largo de su presencia en el país, los vínculos con esta religión son una atractiva materia prima para la prensa, especialmente para la nota roja, una productora y reforzadora de estereotipos y discriminaciones.

A pesar de los cambios de enfoque para comprender la alteridad religiosa en nuestro país, en donde se ha pasado relativamente de un lenguaje de sectas a uno de diversidad religiosa, en la percepción común, muchos fantasmas ligados a la inferiorización de este “otro” perviven. Este, el santero, es percibido por el común de la población como un extraño, en el sentido que advierte Bauman (2001), es decir, estos otros que irritan y desconciertan porque hacen opacas las fronteras que clasifican el ordenamiento del mundo que uno habita. La experiencia social de la diferencia religiosa es más llevadera en una ciudad como la CDMX —a decir de mis entrevistados— que en la Zona Metropolitana de Mérida. Quizá porque en una megalópolis el tránsito de “extraños” es parte de su condición, aun cuando algunas experiencias de los santeros en sus relaciones cotidianas son compartidas. En el caso de Mérida, algunos expresan: “Mis vecinos me tienen miedo porque piensan que soy brujo”;²⁶ “Sí, la religión ha crecido, con muchos obstáculos, porque es muy conservadora esta ciudad. La gente me ve raro. Me han llamado a la policía por los animales [dicen] que estoy haciendo ritos satánicos...”;²⁷ “Aquí [en Mérida] la gente es muy cerrada, aunque seas yucateca [...] fue muy difícil para toda mi familia aceptar [que soy santera]... lo respetan pero ¡no lo aceptaban!”.²⁸

En los años 90 esta situación no era muy distinta. Bárbara B., la primera santera cubana referida en párrafos anteriores, cuenta que en dicha época: “las mismas señoritas que salen a defender la moral venían de consultantes y hacían trabajos sucios... una amiga de Yucatán me dijo ‘No te confíes, es muy cerrada mi sociedad’. ¿Tú sabes cómo venía gente a escondidas a mi casa a mirarse (consultarse con caracoles)? Y me decían: ‘¿A qué hora puedo ir que no haya nadie?’. Y eran personalidades de la sociedad...”.²⁹ Este rechazo y reticencia, sin embargo, es solo un lado de la moneda. Hay claramente una tensión entre atracción y repulsión, una ambigüedad que se ancla en el hecho de que paralelamente al grupo o sector de población que rechaza o mira con desdén a la santería, hay otro sector que luego de su experiencia con los santeros “resuelve” problemas derivados de las aflicciones de la vida humana (enfermedades, problemas con los seres queridos, en el trabajo o en los negocios, etcétera) y va pasando la voz, recomendándola.

²⁶ Conversación con Jorge J., Mérida, Yucatán, 31 de enero de 2015.

²⁷ Entrevista a Nelson. Q., Mérida, Yucatán, 28 de agosto de 2008.

²⁸ Entrevista a Mago L., Mérida, Yucatán, 16 de enero de 2008.

²⁹ Entrevista con Bárbara B., Mérida, Yucatán, 12 de septiembre de 2012.

Entre las notas del *Diario de Yucatán* que destaca este aspecto, está aquella bajo el encabezado: “Estafados por los ‘brujos’”. Luego de narrar la historia de las víctimas a manos de unos santeros en el puerto de Progreso y advertir del aumento de personas que “creen en movimientos y sectas de tipo religioso asociadas con la Santa Muerte, el chamanismo y la santera cubana”, señala que: “de unos seis años a la fecha el número de brujos o santeros aumentó. De acuerdo con personas vinculadas a esas creencias, en el puerto hay por lo menos 150 personas denominadas santeros quienes [...] ofrecen diversos servicios a las personas, como curar enfermedades, pedir por la buena salud familiar, y hasta hacer ‘limpias’ para evitar problemas en el trabajo o la relación de pareja”.³⁰

Quiero insistir en el hecho de que aquellos que consultan con santeros e inclusive los mismos santeros, no necesariamente abandonan el catolicismo, algunos podrían de hecho ser catalogados como “creyentes a su manera”, es decir, como aquellos que incorporan creencias (en el karma, en la reencarnación, en los poderes de los difuntos en la vida terrenal, en apariciones, en duendes, nahuales, entre otras), que se nutren de imaginarios de distintas matrices culturales aun cuando se adscriben como católicos. Se trata de un fenómeno que se advierte a nivel nacional en diversas entidades (De la Torre *et. al.* 2014). Esta tendencia revela también la circulación y amplia oferta neoesotérica y neomágica que se consume más allá de adscripciones precisas y acotadas.

Para el caso de Mérida, por ejemplo, el *Diario de Yucatán* efectuó una encuesta en torno a las “Creencias populares”, levantada en el 2008 por la Corporación Editorial de Medios (CEM) como reflejo de la incógnita que le causaba “el auge de la santería y la magia yoruba”, las cuales según afirmaban “son algunas evidencias del cambio en las creencias populares en la Mérida del siglo xxi”. De acuerdo con la nota, dicha encuesta fue aplicada a 406 meridianos “de todas las clases socioeconómicas”. Parte de los resultados arrojaron los siguientes datos: el 78.9% de esta población declaró ser católico. El “94.1% ha oído hablar de las limpias; el 92.6% del mal de ojo; el 92.1% de la lectura de la mano; el 91.6% de fantasmas, aluxes³¹ y la xtabay;³² 90.3% de hechizos y trabajos de magia; 88.9% de lectura de cartas, y 81.6% de la tabla ouija”. Asimismo, el 71 por ciento “dijo que sí existe la magia y la hechicería, y un 48% sostiene que sí funciona. Un 48.1% manifestó que ha tenido alguna vez la inquietud de saber qué le depara el futuro, y un 55.8% cree en la buena o mala suerte”. De todo este universo, “al 20% le han leído las cartas. Un 18.3% asegura que ha visto a un fantasma, alux, la Xtabay o algún ser similar. Al 15.3% le han leído la mano.

³⁰ 10 de mayo de 2008, *Diario de Yucatán*, Sección Local, p. 12.

³¹ Los aluxes son los espíritus o “duendes” de la tradición mitológica de algunos pueblos mayas de la península de Yucatán y Guatemala.

³² La Xtabay es una de las leyendas más populares en Yucatán y se refiere a la historia de una mujer muy hermosa y entregada a los placeres de la carne, que se esconde en las ceibas y destruye el cuerpo de sus enamorados.

Al 10.8% le hicieron una limpia. Un 8.4% dice que le han hecho algún trabajo de hechicería. Un 5.9% ha jugado con la ouija, y un 4.2% ha contratado alguna vez los servicios de hechicería”.³³

En Yucatán aún no contamos con suficientes estudios cualitativos de las estadísticas referidas a las religiones y prácticas no cristianas. De acuerdo con el Censo de 2010, de la población total —1 953 027 habitantes—, la población católica representa el 80.2%, cuando en 1950 era de 98.1%. Paralelamente se aprecia una mayor presencia de iglesias adventistas, protestantes históricas, pentecostales y testigos de Jehová (De la Torre y Gutiérrez 2007, 37). El conjunto de la población protestante y bíblica no evangélica representa el 14%. Sobresale la tasa de crecimiento de los que se declaran “sin religión” (ateos, escépticos, agnósticos) y otras religiones no católicas. En el Censo se incluyen registros de religiones orientales, judaica, islámica, raíces étnicas (en la que se incluye religiones afro), espiritualistas y “otras religiones”, expresiones que van a la alza, y aunque numéricamente no son significativas tampoco están finamente representadas. En su conjunto alcanzan con los del rubro “sin religión” y “no especificado” el .06% (126 990 personas).

En lo que respecta a las religiones de “origen afro”, el Censo de 2010 marca una diferencia con respecto a los censos anteriores al haber integrado en la clasificación de Religiones la categoría “Origen Afro”, con un total de 7 204 afiliados, situando a Yucatán entre los diez estados con mayor número de practicantes de estas religiones. Sin embargo, no podemos hablar todavía de una práctica con arraigo histórico como en la CDMX, al menos en lo que se refiere a la Zona Metropolitana de Mérida, que se perfila hasta el momento como la más importante en términos numéricos en el Estado. En la Península, las religiones afrocubanas se han difundido además de Mérida y Cancún, a Playa del Carmen, Cozumel, Campeche y Chetumal, pero como ya señalé, no hay un desglose numérico detallado y aún quedan muchas imprecisiones por resolver.

Lo que queda claro es que la diversidad de creencias y sus praxis no son completamente visibles en las estadísticas oficiales, ni en las censales, ni en el registro oficial de Asociaciones Religiosas. Tampoco lo son las distintas maneras de creer y practicar dentro de esta diversidad y que vuelven necesaria a la empresa etnográfica para iluminarlas.

TENDENCIAS DE LAS RELOCALIZACIONES DE LA SANTERÍA

La santería no está confinada a los márgenes o campos espirituales y religiosos: mucha de su parafernalia y de los elementos de su universo, así como los servicios de sus iniciados (consultas con oráculos y acciones rituales derivadas de las mismas)

³³ William José, Casanova Vázquez. “Creencias y supersticiones - Cada vez más gente sabe de los santeros, brujos, el zodiaco...”, en *Diario de Yucatán*, 28 de octubre de 2008, sección local, Mérida, p. 6.

circulan y se transforman muchas veces en una especie de mercancías maleables que pueden reanclararse bajo el diapasón de otras matrices culturales. Se trata de un aspecto en el que coinciden varias de las investigaciones sobre la santería cubana en México, lo que demuestra en un nivel amplio su integración al mercado de la oferta neoesotérica y de su comercialización en yerberías, mercados, centros esotéricos, botánicas, tianguis, puestos callejeros, entre otros. Espacios que se constituyen como dispositivos importantes para su distribución, circulación y relocalización, en donde además actores que no están necesariamente iniciados fungen como mediadores fundamentales entre los consumidores culturales y los objetos y saberes de dichas religiosidades, ahora mercantilizados (Guillot y Juárez Huet 2012, 65).



Imagen 3. Yerbería. Chetumal, Q. Roo, 2010. Foto: Nahayeilli B. Juárez Huet.

Se trata de espacios en los que prima una competencia que coadyuva a (re)adaptaciones —a veces efímeras— de estos objetos y servicios, según la demanda y la coyuntura. Mucha de su fuerza en este ámbito radica, como lo mencioné más arriba, en su sinergia con los valores del capitalismo consumidor (Romberg 2003, 2). Hablo de una industria de lo esotérico que implica una producción, distribución y circulación de largo alcance, que nos permite apreciar por qué un mismo producto puede ser encontrado en Chetumal, CDMX, Mérida, Tijuana, Nueva York, Los Ángeles, Caracas, y Puerto Rico, por ejemplo. Esta tendencia es quizás la más visible, aunque no es la dominante en lo que respecta a Mérida, pues se trata de una ciudad que en esta cadena de la industria esotérica juega un papel más de consumidor que de productor y distribuidor.

Una segunda tendencia que comenzó a mediados de la primera década del siglo XXI es la que se conecta con Nigeria en aras de recuperar el “modelo de tradicional yoruba”, o prácticas tradicionales que se consideran perdidas en Cuba luego de la experiencia de la trata esclavista de casi cuatro siglos. No obstante, es una tendencia que no se ha extendido aún de manera sustancial a la población santera

en México, en contraste con aquella más apegada al “modelo cubano” o criollo, que aún es dominante, pues en esta religión se fueron estableciendo variantes rituales al paso del tiempo, que se transmitieron y se siguen reproduciendo a partir de los linajes religiosos, pilares fundamentales de la organización social de la santería.

Identifico como una tercera tendencia aquella que “mexicaniza” a la santería. En esta, el espiritismo y su versión mexicana, el Espiritualismo Trinitario Mariano, se conjugan de manera fecunda con la medicina tradicional mestiza, la oferta neoesotérica y la santería. En Yucatán, a pesar de la importancia del espiritismo como praxis, se le ha prestado muy poca atención en la investigación. Su presencia en las élites de Yucatán como en México en general data desde el siglo XIX (Cervera 2004; 2009); sin embargo, las referencias sobre su presencia en el ámbito popular en Yucatán son bastante escasas (Loewe 2003). Una de sus variantes mexicanas más extendidas, el espiritualismo trinitario mariano, que de acuerdo con Ricardo Rodríguez (2015) se practica en Yucatán desde la segunda mitad del siglo XX, ha sido una de las bases de complementariedad más importante con la santería. Lo que sí es muy probable es que la mezcla del espiritismo con las prácticas “tradicionales mayas” sea anterior, e incluso que se incorporó como parte de las técnicas de curación de los especialistas curanderos mayas, como el popular *hímen*, aunque entre los estudiosos sobre lo religioso en la Península asumen *a priori* que el espiritismo es endógeno. Uno de los pocos interesados en este tema fue Asael T. Hansen, que llega a Mérida en los años 30 con la intención de hacer una monografía de la ciudad, siendo el tema de la “medicina y magia” el que más lo sedujo, y desde entonces, registra como parte del campo de la medicina informal, “Curaciones por medio del espiritismo, muy mezcladas en el área de Mérida a principios de los años 30” (1984, 267).

Desde muy temprano, el espiritismo ha sido opción recurrente en México para obtener salud, una práctica en la que los espíritus incorporados a menudo son indígenas prehispánicos (Ortiz y Lagarriga 2000; Hansen y Bastarrachea 1984; Loewe 2003) o curanderos locales ya fallecidos pero con una fuerte reputación. El espiritismo en capas sociales distantes de las cúpulas a donde primero llegó, parece entonces tener más arraigo de lo que la gente puede suponer, un hecho que ha sido recogido igualmente en la prensa, tal como lo muestra la referencia hemerográfica de los años 20 sobre la “hechicera Quintana Rodríguez”, a la que aludí en el presente texto.

La santería hace una sinergia fecunda con este universo, pues mucho de su atractivo radica en sus prácticas curativas que se complementan o bien complementan a este subsuelo cultural de la medicina tradicional de raigambre histórico que se reformula. Los espíritus que se manifiestan en los santeros mexicanos son también un índice del tiempo histórico y de los referentes nacionales de las prácticas religiosas puestas en marcha. Hoy, los espíritus y muertos a los que se rinde culto no son sólo indígenas, médicos, o curanderos, sino también negros

congos y otros africanos, o figuras que se han popularizado en las últimas décadas como la Santa Muerte. Es así que una santera en Yucatán puede “curar” con la ayuda de un muerto, con la santería y con el espiritismo en su variante mexicana/yucateca y cubana, y puede consultar a través de misas espirituales y leer cartas. Santigua a usanza “tradicional yucateca”, hace rompimientos y limpias. Puede ir a misa cuando así lo requiera y declararse católica, palera, santera o espiritista en distintos contextos.

NOTAS FINALES

Para comprender mejor las formas de practicar y creer en el ámbito religioso contemporáneo no podemos partir de una visión de fronteras tajantes y delimitadas. La santería como práctica religiosa no se opone a las creencias previas que forman parte de la visión del mundo de los mexicanos que a ella se acercan. Si bien el catolicismo sigue siendo para muchos un marco estructurante, es claro que esto no significa un apego fiel a su doctrina. La vitalidad del espiritismo y la creencia en espíritus y muertos con injerencia en la vida cotidiana es manifiesto entre los practicantes, pero también entre los consumidores culturales de esta religión. La santería es, para sus adeptos, una herramienta que permite sortear los retos de la vida cotidiana, pero no sólo en el sentido de la religión vivida de Robert Orsi (2003), sino también —y de manera muy importante— en la posibilidad que ofrece de consolidar vínculos y crear espacios de reconocimiento social que ayudan a reforzar al individuo. Las relaciones de parentesco ritual pactadas por medio de las iniciaciones se reconfiguran constantemente, y no podemos soslayar de ninguna manera los conflictos y las relaciones de poder que a ellas subyacen. Sin embargo, también implican una ayuda mutua que abarca aspectos vinculados a lo económico, a lo emocional, o a redes que operan más allá de la vida religiosa.

Finalmente quisiera puntualizar que la diversidad religiosa en la capital yucateca no se circumscribe a un “mestizaje religioso” indígena y español. A pesar de que los censos a nivel nacional registran cambios en la diversidad religiosa desde 1950, en realidad desde el siglo XIX existía una diversidad religiosa soterrada. Doctrinas como el espiritismo, en conjunto con las prácticas de la religiosidad indígena y africana, además de otras creencias provenientes de la teosofía, conformarían las bisagras de articulación fundamental de la santería en suelo mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGYRIADIS, Kali. 1999. *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*. París: Éditions des archives contemporaines, Centre d’Antropologie des Mondes Contemporains, EHESS.
- ARGYRIADIS, Kali y Stefania Capone. 2004. “Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse”. *Civilisations*, núm. 51: 81-137.
- ARGYRIADIS, Kali y Nahayeilli Juárez-Huet. 2008. “Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”. En *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, edición de Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros, 344-383. México: COLJAL/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO.
- ÁVILA DOMÍNGUEZ, Freddy, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo. 2012. *Circulaciones culturales. Lo afrocariibeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*. México: CIESAS-COLMICH-Universidad de Cartagena-IRD-Afrodesc.
- BAUMAN, Zygmunt. 2001. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BASTIDE, Roger. 1971. *African Civilizations in the New World*. Nueva York: Harper and Row Publishers.
- BOJÓRQUEZ URZÁIZ, Carlos E. 2000. *La emigración cubana en Yucatán (1868-1898)*. México: Ediciones Imagen Contemporánea.
- CASTRO RAMÍREZ, Luis Carlos. 2008. “Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la Regla de Ocha y el Espiritismo bogotano”. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6: 133-151.
- CERVERA José Juan. 2004, “El Primer Movimiento Espiritista en Yucatán 1869-1879. Recursos simbólicos y conciencia ciudadana en una perspectiva evolucionista”. Tesis de licenciatura en Antropología. UADY.
- _____. 2009. “Yucatán en la ruta del espiritismo”. *Navegaciones Zur*, núm. 49, marzo-mayo: 15-17.
- DE LA TORRE, Renée. 2006. “Circuitos mass mediáticos de la oferta neoesotérica: new age y neomagia popular en Guadalajara”. *Alteridades* 16 (32): 29-41.
- DE LA TORRE, Renée y Eloisa Martín. 2016. “Religious Studies in Latin America”. *Annual Review of Sociology*, núm. 42: 473-92.
- DE LA TORRE Renée *et al.* 2014. *Creer y practicar en México: Comparación de tres encuestas sobre religiosidad*. México: UAA-CIESAS-COLJAL.
- FARRIS, Nancy. 2012. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. México: Artes de México.
- GARCÍA DE LEÓN, Griego Antonio. 2002. *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunteo*. México: Siglo XXI-Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- GLASON, Judith. 1989. “Oyá, Black Goddess of África”. En *The goddess reawakening: the feminine principle today*, edición de Shirley Nicholson. Madras, 56-67. Londres: Theosophical Publishing House.

- GUILLOT, Maia y Nahayeilli Juárez Huet. 2012. “Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal”. En *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, edición de Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, 63-84. México: CIESAS-IRD-Academia L'Harmattan.
- HANSEN, Asael T. y Juan R. Bastarrachea M. 1984. *Mérida. Su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935*. México: INAH/SEP Cultura.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli Beatriz. 2014. *Un pedacito de Dios en Casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*. México: CIESAS/UV/COLMICH.
- LÓPEZ VALDÉS, Rafael. 1988. “Las religiones de origen africano durante la República neocolonial en Cuba”. *Del Caribe*, año V, núm. 12: 33-40.
- LOEWE, Ronald. 2003. “Cambio y continuidad en la folkmedicina de Yucatán: renombre, resistencia y profecía”. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán* 226 (18): 40-49.
- MINTZ, Sidney W. y Richard Price. 2012 [1976]. *El origen de la cultura africano-americana: una perspectiva antropológica*. México: CIESAS/UAM/Universidad Iberoamericana.
- MORENO VEGA, Marta. 1999. “The Ancestral Sacred Creative Impulse of Africa and the African Diaspora: Ase, the Nexus of the Black Global Aesthetic”. En *Lenox Avenue. A Journal of Interarts Inquiry*, vol. 5 (1999): 45-57.
- NOVELO, Victoria. 2009. *Yucatecos en Cuba: etnografía de una migración*. México: CIESAS-CONACULTA-ICY.
- ORSI, Robert A. 2005. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- _____. 2003. “Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in?”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 2(42): 169-174.
- ORTIZ ECHÁNIZ Silvia e Isabel Lagarriga Attias. 2000. “Incorporación de la santería en un Templo Espiritualista Trinitario Mariano”. Conferencia presentada en el II Encuentro de Religiosidad Popular México-Cuba. Centro de Investigaciones Socio-Religiosas de la Habana, Cuba-IUNAM-SMER-UAM, 1. México, D.F, 18-20 de septiembre.
- PARKER, Cristian. 2011. “Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad”. En *Religión y culturas contemporáneas*, coordinación de Antonio Higuera Bonfil, 15-40. Aguascalientes: UAA-RIFREM.
- PÉREZ MONTFORT, Ricardo. 2007. “De vaquerías, bombas, pichorradas y trova. Ecos del Caribe en la cultura popular yucateca 1890-1920”. En *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos xix y xx. Diez ensayos*, 211-236. México: CIESAS-Publicaciones de la Casa Chata.

- PÉREZ, Santiago. 1995. “El fin de la URSS y Cuba”. En *Cuba en Crisis: Perspectivas Económicas y Políticas*, compilación de Jorge Rodríguez Beruff, 1-22, Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- POLLAK-ELTZ Angelina. 2004. *Maria Lionza. Mito y culto venezolano ayer y hoy*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Ricardo. 2015. “Del espiritismo de élite decimonónico, a las prácticas espirituales populares. Reconstrucción histórica del espiritualismo trinitario mariano en Mérida, Yucatán durante el siglo xx”. Tesis de Maestría en Historia. CIESAS.
- ROMBERG, Raquel. 2003. *Witchcraft and Welfare. Spiritual Capital and the Business of Magic in Modern Puerto Rico*. Austin: University of Texas Press.
- RUGELEY, Terry. 2012. *De milagros y sabios. Religión y culturas populares en el sureste de México, 1800-1876*. México: UADY.
- SALDÍVAR, Juan M. 2016. “Viviendo la religión desde la migración, transnacionalización de la santería cubana en Lima, Perú, La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1980-2013)”. *Revista Reflexiones* 94(2): 133-144.
- SEMÁN, PABLO. 2001. “COSMOLÓGICA, HOLISTA Y RELACIONAL: UNA CORRIENTE DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR CONTEMPORÁNEA”. *Ciencias Sociales y Religión*, núm. 3: 45-74.
- SOLÍS HERRERA, Ricardo J. 2015. *De la mano de Changó, Perfil histórico de la Ocha (santería cubana) 1825-1944*. México: UNAM.
- TAYLOR, WILLIAM B. 1999. *MINISTROS DE LO SAGRADO*, VOL. I. México: Secretaría de Gobernación-Subsecretaría de Asuntos Religiosos-El Colegio de México. Traducción de Óscar Mazín Gómez y Paul Kersey.
- URZÁIZ RODRÍGUEZ Eduardo. 1949. *La emigración cubana en Yucatán*. Mérida: Editorial Club del Libro.