

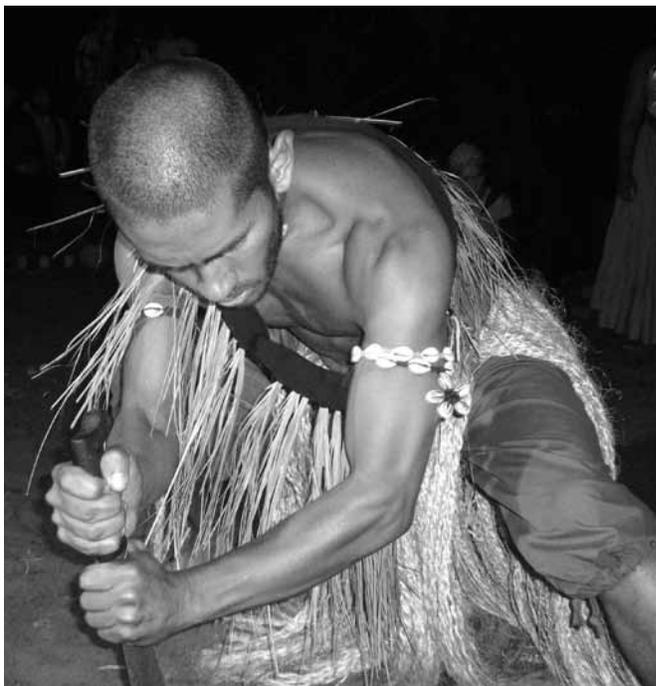
SANTEROS, BRUJOS, ARTISTAS Y MILITANTES: REDES TRANSNACIONALES Y USOS DE SIGNOS “AFRO” ENTRE CUBA Y VERACRUZ¹

Kali Argyriadis
IRD, UMR 205

Desde hace al menos cincuenta años, la santería cubana se ha difundido fuera de la isla, recibiendo al mismo tiempo, directa o indirectamente, la influencia de diversos discursos sobre prácticas religiosas muy parecidas como el candomblé nagô de Brasil o el culto Ifá de Nigeria, que se reclaman de un mismo origen: el yoruba.

Además de la circulación de ideas, ampliada por los medios modernos de comunicación, la circulación física de distintos tipos de actores ha permitido dicha difusión. Artistas, investigadores e intelectuales fueron en un primer momento los principales mediadores en este proceso, uniendo espacios geográficamente alejados. Las principales olas de migración cubanas y la apertura de la isla al turismo han contribuido a una divulgación más amplia de estas prácticas religiosas. Hoy, la santería forma parte de un proceso de transnacionalización (Capone, 2001-2002; 2004; Argyriadis & Capone, 2011), como lo demuestra su presencia en numerosos países de América, Europa y África del oeste.

Para lograr la comprensión de este objeto en toda su amplitud, el enfoque en términos de redes parece aquí más operativo que el de área cultural tipo Américas Negras. En una primera parte se argumentará sobre esta postura a partir de una revisión histórica de la evolución de los estudios sobre religiones afroamericanas y más precisamente afrocubanas. Luego, a partir de un análisis etnográfico de la relocalización de las prácticas religiosas cubanas en Veracruz, se buscará profundizar sobre una de las dimensiones intrínsecas a la noción de red transnacional, es decir, la de los fenómenos de “indigenización” (Appadurai, 1996) que genera constantemente. Y sobre todo en el uso de signos² “afro” ligados a estas prácticas y sus reinterpretaciones locales.



Espectáculo Afromestizo, día de brujos, Nanciyaga, Veracruz, 2008.
Foto Kali Argyriadis

¿En qué medida las redes transnacionales de artistas intérpretes del repertorio afrocubano cruzan las de los militantes del reconocimiento del aporte cultural africano a la identidad regional, nacional y/o mundial? ¿Cómo estas redes impactan a su vez las de los practicantes de la *santería* y los circuitos comerciales por los cuales transitan los objetos religiosos y las yerbas medicinales? ¿Qué representación de lo “afro” producen estas interacciones? El funcionamiento en redes no genera necesariamente comunidades, sean étnicas (afro descendientes, cubanas, jarochas),

¹ Agradezco a Elizabeth Cunin y a Christian Rinaudo por sus fructíferos comentarios y sugerencias durante la elaboración de este texto.

² En el sentido de significantes flotantes o autónomos de Amselle: “un significante dado puede recibir, según su marco de recepción, significados distintos” (2001: 23); “quisiéramos preguntarnos de qué manera la aparición y la difusión de ciertos significantes con vocación planetaria fungieron como estructura de acogimiento para la expresión de significados particularistas” (ídem: 49).

La brujería

Los principios del siglo XX son marcados en Cuba por un movimiento de cacería de brujos acusados de practicar sacrificios humanos, la cual justificaba el alejamiento de la élite “de color” del acceso al parlamento, aspiración que cesó trágicamente en 1912 con el alzamiento y la represión del Partido de los Independientes de Color (Helg, 2000: 261).

Posteriormente se desarrolló una violencia racial general en contra de los braceros haitianos y jamaquinos, contratados para contrarrestar las protestas de los braceros cubanos, a pesar de la política oficial de “blanqueamiento” de la población emprendida por el gobierno, apoyándose en leyes de cuotas migratorias.

Según el historiador Juan Pérez de la Riva: “Hay indicios para suponer que el gobierno de Zayas (1921-1925), alarmado por esta tendencia (de penetración de las creencias africanas en ciertos sectores de la población blanca y su vinculación a la política local) y aconsejados por los expertos en racismo de Washington, empezó a fabricar brotes de brujería en las zonas donde mayormente se localizaba la inmigración antillana” (1979: 65).

La más funesta y la más peligrosa

En 1918, después del supuesto asesinato ritual de una niña blanca, el muy prestigioso diario *El Día* invitó a los “hombres de color” a que se expresaran sobre “el problema de la brujería”. Así contestó un ingeniero agrónomo: “La superstición de los brujos es una superstición lo mismo que otra cualquiera, pero es la más funesta y la más peligrosa. No es posible tolerar que en pleno siglo XX, en que el hombre domina el aire y realiza las conquistas más grandes de la ciencia, se cometan en Cuba sacrificios humanos, propios de los tiempos medievales y de las selvas africanas” (Muñoz Guinarte, 1918: 11).

religiosas (santeras) o corporativas (de artistas, de militantes, de comerciantes), sin embargo, posibilita la circulación a través de varias instituciones y/o grupos, de términos, objetos, imágenes, personas, ideas y símbolos. Dichas circulaciones, constreñidas a la vez por el marco transnacional en el cual se desarrollan y por los contextos nacionales y locales que atraviesan y donde se desanclan y reanclan los usos y las representaciones, son estructuralmente portadoras de fuertes tensiones y luchas de poder.³

Se intentará mostrar cómo, en el caso de Veracruz, resalta el carácter ambiguo de una relación sumamente problemática con África, relación que hace eco con la que se puede observar en Cuba o en los movimientos afrocentristas a distintas escalas.

Desbordando las fronteras de lo “negro” y de las Américas

El término Américas Negras designa un área geográficamente vasta del Nuevo Mundo, culturalmente marcada por una presencia masiva de esclavos africanos y sus descendientes y una economía de plantación a gran escala (Mintz, 1984). Teorizado por Roger Bastide (1967), es derivado a su vez de las reflexiones de los primeros estudios sobre las prácticas religiosas de los africanos traídos a América y de sus descendientes.

Bastide criticaba, con razón, una primera tendencia profundamente marcada por la ideología racista e higienista de principios del siglo XX, la cual fue obra de funcionarios de policía (Roche Monteagudo, 1908), de juristas (Ortiz, 1906) y de médicos legistas (Nina Rodríguez, 1900; Castellanos González, 1916), quienes tanto en Cuba (Argyriadis, 2000) como en Brasil (Capone 1999: 207) trataban de erradicar aquellas actividades consideradas como delictivas y bochornosas para las jóvenes naciones: el animismo fetichista, la brujería y los bailes lascivos. Literalmente, proponían la desafricanización (Ortiz, 1995 [1906]: 150) del pueblo por medio de la educación y del acceso a la salud para todos, así como medidas correccionales para luchar contra esta «patología social» (1995 [1906]: 4). F. Ortiz, además, distinguía tres tipos de «negros»: los afrocubanos, es decir, los varios millares de nativos africanos, ancianos supersticiosos e incorregibles, que vivían todavía en Cuba (y no sus descendientes, como se usó posteriormente); los criollos «parásitos» y «charlatanes» que explotaban la credulidad de sus adeptos (ídem: 194); y por fin, los «negros evolucionados», es decir, la burguesía criolla y los intelectuales «de color» de la época que eran por razones obvias los primeros en manifestar su disgusto por la brujería.

Dicho enfoque evolucionó considerablemente a partir de los años 20. En el caso de Cuba, en plena crisis azucarera, varias voces se elevaron en contra de la presencia norteamericana, proponiendo una definición de la cubanidad que admitía una parte de influencia africana, al menos en el campo de las religiones y de las artes. Un grupo de jóvenes artistas e intelectuales habían descubierto los nuevos movimientos artísticos europeos, en particular el primitivismo y el arte negro. Oponían al folclore europeo, considerado agonizante, las expresiones criollas populares cubanas: la rumba, el son, los bailes abakuá, los tambores batá, o “el bongó, ¡antídoto a Wall Street!” (Carpentier, citado por De la Fuente, 2001: 243). Llamado afrocubanista, el movimiento eligió a F. Ortiz como su representante. Éste fundó en 1923 la Sociedad de Folklore Cubano y la revista *Archivos del Folklore Cubano*, iniciando así, entre otras cosas, estudios más amplios sobre la música, los bailes y el teatro de los “negros”, dándose a la tarea de encontrar las sobrevivencias de las civilizaciones africanas que consideraban más prestigiosas⁴. Así fue como al cabo de varios intercambios con R. Lachateñeré (Ortiz, 1939, Lachateñeré, 1939), establecieron una distinción entre la santería, religión de origen yoruba (o lucumí como se decía en Cuba), y la brujería, término casi exclusivamente atribuido al *palo-monte*, visto de manera peyorativa como una expresión sincrética, degenerada y asocial de origen bantú.

F. Ortiz sostenía ricos intercambios con M. Herskovits, y respondió con el concepto de transculturación (Ortiz, 1940: 273-276) a las nociones de aculturación y rein-

³ Para una reflexión comparativa sobre los procesos de transnacionalización religiosa, véase Argyriadis et. al., 2012, así como www.ird.fr/reitrans.

⁴ Al igual que su precursor brasileño R. Nina Rodríguez, Fernando Ortiz fue influenciado por los estereotipos raciales existentes en su tiempo, que consideraban los «sudaneses» como más bellos y más susceptibles de ser civilizados que los «cafres» (Capone, 2000: 6). La idea de una superioridad de la cultura yoruba llegó también a él gracias a los textos del misionero T. J. Bowen, del obispo P. Bouche, del reverendo S. A. Crowther, así como a los textos del coronel A. B. Ellis. Ellos eran actores del movimiento de Renacimiento Cultural de Lagos, cuya acción estaba dirigida a crear las bases de una nación llamada yoruba, poseedora de una lengua estándar y de una religión común elevada al rango de otras religiones como la cristiana (Matory, 2001: 175).

terpretación propuestas por el antropólogo norteamericano (Herskovits, 1941). Aquellas nociones inspiraron a R. Bastide quien, recordando el carácter ideológico de los estudios sobre el tema y en un contexto de “doloroso drama de la integración racial” (Bastide, 1967: 10), asumió una posición de defensor del reconocimiento del valor de los aportes culturales africanos a las sociedades americanas. Junto con sus contemporáneos (P. Verger, A. Métraux, W. Bascom...), prosiguió con investigaciones cuyo objetivo esencial era localizar e identificar las supervivencias africanas, para luego analizar sus eventuales transformaciones y finalmente clasificar los fenómenos estudiados según sus diferentes grados de “pureza”.

La urgencia entonces era luchar contra un pensamiento dominante racista, intolerante y marginante. Pero la obsesión por establecer correspondencias con África y sobre todo la categorización de las prácticas en una escala graduada desde las más tradicionales hasta las más sincréticas, confinándolas a modelos fijos, tuvo consecuencias importantes, tanto en la vida cotidiana de los adeptos como para el estudio de sus prácticas. Así, Roger Bastide estableció una distinción entre religiones «vivas», que se adaptaban al medio exterior, tales como el *vudú* haitiano, la *macumba* o el *palo-monte*, y religiones «en conserva», consideradas como una manifestación de resistencia cultural cuyas transformaciones al paso del tiempo eran mínimas, como el *candomblé nagô* o la santería cubana (1967: 133). Al establecer dicha dicotomía, introdujo también una valoración social muy negativa de los primeros: “El *candomblé* era y es un medio de control social, un instrumento de solidaridad y de comunión; la *macumba* conduce al parasitismo social, a la explotación desvergonzada de la credulidad de las clases bajas, o a la liberación de las tendencias inmorales, desde la violación hasta el asesinato” (Bastide, 1960: 418). Tanto en Brasil (Góis Dantas, 1988, Capone, 1996) como en Cuba, mientras algunas prácticas eran tipificadas como ortodoxas (en general las que desenvolvían los informadores de los universitarios) y lograron poco a poco gozar de cierto prestigio fungiendo como una aristocracia de la africanidad, el conjunto de todas las demás, «degeneradas» (Ortiz, 1954: 83, 118), permanecía en el campo de la brujería, de lo asocial, de lo salvaje, de un África rechazado y vergonzoso (Argyriadis, 2000), tanto a nivel nacional como en la escala transnacional contemporánea.

Investigaciones más recientes⁵ han demostrado el carácter dinámico que entrañan las distintas modalidades de las prác-

ticas religiosas de origen tanto africano como europeo en las Américas, evidenciando sus modalidades de integración a la sociedad nacional (Boyer, 1993b: 11) así como los lazos que las unen dentro de los contextos locales que les dieron origen. En La Habana, por ejemplo, la *santería* es indisociable de su corolario, el sistema adivinatorio *ifá*, pero también del *palo-monte* en sus distintas vertientes, del espiritismo y del culto a las vírgenes y a los santos católicos. De esta forma, en la práctica efectiva una estrecha complementariedad enlaza todas estas variantes a pesar de los discursos que claman por la depuración y por el retorno a las raíces, en donde África (o más bien el país yoruba) se erige como referente prestigioso.

Partiendo de este enfoque parece importante poner de relieve las dos transformaciones que sufrieron estas prácticas religiosas, por lo menos en Cuba, transformaciones que las propulsaron definitivamente fuera del marco de las civilizaciones africanas en el nuevo mundo o de las “comunidades negras” añoradas por R. Bastide (1967: 197) y reinventadas por los militantes del movimiento panafricanista desde los Estados Unidos (Capone, 2005; Guedj, 2008). La primera concierne al color de piel de sus adeptos. Cabe precisar de antemano que varios historiadores han insistido sobre la relativización, para el caso cubano, de la estricta división que asocia a los esclavos a la gente “de color” y a los amos a la gente de origen europeo. Existían muchos “libres de color” en La Habana, algunos eran dueños de esclavos (Deschamps Chapeaux, 1971). A la inversa, se reportaron casos de trabajadores chinos, gallegos e irlandeses cuyas condiciones de vida en las plantaciones eran tan funestas que huían a los palenques con los esclavos fugitivos (Franco, 1959; Moreno Fragnals, 1978, tomo I: 300-303; Peraza, 1980). En cuanto a las prácticas religiosas, una de las principales preocupaciones de F. Ortiz en su lucha inicial para desaffricanizar a la población era que numerosos “blancos” pobres y/o crédulos eran atraídos por las prácticas de brujería. Ese era de hecho el argumento de los “hombres de color” para luchar contra la estigmatización en términos raciales de los brujos y sus seguidores: “La aristócrata y adúltera dama, el empingorotado e influyente caballero, el rico y opulento señorón y el académico afamado: esos son sus ahijados, esos los respaldan y esos colocan en sus manos grandes cantidades de oro y le salvan de toda persecución” (Barreto, 1918: 12).

Los intercambios ideológicos y artísticos transatlánticos de los años 20, junto con el rechazo paralelo al modelo dominante



Letra del año, La Habana, 2006. Predicciones de los babaos de la comisión Miguel Febles para Cuba y el mundo. Foto Kali Argyriadis



Letra del año, La Habana, 1º de enero 2006. Conferencia de prensa. Foto Kali Argyriadis

⁵ Véase por ejemplo Boyer 1993a, Capone 1999, Argyriadis 1999, Menéndez, 2002, así como Métraux, 1958, quien constituye una excepción dentro del conjunto de autores de los años 60.

Blancos o negros

La observación etnográfica concuerda con los estudios recientes del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas de Cuba (CIPS) que concluyen en una proporción mayoritaria (82,40 %) de creyentes de toda índole en la población, así como en una mayor proporción de usuarios simultáneos de servicios ligados a la santería, al espiritismo y al catolicismo (Ramírez Calzadilla, 2000: 188-189).

De igual manera corresponden los resultados que subrayan la imposibilidad de relacionar, en la sociedad cubana contemporánea, un tipo de expresión religiosa con una clase social (ídem: 89) o con categorías raciales (ídem: 98; López Valdés, 1985: 223) subjetivas por definición: “los grupos carecen de fronteras claramente definidas: son comunes los casos de identificación controvertida, a partir del rico abanico de variantes fenotípicas que se dan como resultado del mestizaje, que permite fácilmente “saltar” la barrera del color. La propia nomenclatura popular de los fenotipos no es excluyente, y responde a la apreciación personal del individuo, según el color de la piel de cada espectador, y la influencia del medio circundante: los que para unos -en un determinado contexto- pueden ser blancos o negros, para otros -en otro contexto- resultan ser mestizos o a la inversa” (Buscarón, Núñez y Rodríguez, 2006).



Letra del año, La Habana, 2006. Cartel (detalle).
Foto Kali Argyriadis

norteamericano jugaron un papel determinante en la construcción de la identidad nacional cubana, permitiendo incluir ciertos elementos culturales de origen africano en su definición. A su vez, la interacción entre las élites intelectuales y artísticas y los adeptos, generó una reivindicación de autenticidad “tradicional” que recubría en realidad un proceso de estetización/intelectualización de estas prácticas religiosas, originalmente propias de grupos marginados. Aquel fenómeno abrió el acceso de las mismas a las clases medias y altas urbanas nacionales cubanas. La moda del repertorio “afrocubano” impulsada en los años 40 a través de la industria disquera y del cine, y luego el papel jugado por las instituciones creadas por la revolución, que alzaban dicho repertorio al estatus de Patrimonio Nacional, como el Conjunto Folklórico Nacional o las Escuelas de Arte (Argyriadis, 2006), contribuyeron a su vez a la apertura de estas prácticas a un público más amplio, no necesariamente descendiente de africano o procedente de clases humildes. Todos estos procesos, que transformaron considerablemente el estatuto de la santería en Cuba, han contribuido también a su visibilidad exterior.

La segunda transformación concierne al proceso de transnacionalización sufrido por la santería cubana, acompañada o no de sus modalidades complementarias (*palo-monte*, espiritismo, culto santoral y marial). Mientras que desde hace casi veinte años Cuba abrió sus puertas al turismo, hoy las prácticas artísticas derivadas de la santería (y en menor medida del *palo-monte*) se han convertido en uno de los factores de mayor atracción de quienes visitan la isla. Entusiasmados por una producción y una calidad de enseñanza adaptada a sus esperanzas, algunos llevan su pasión incluso hasta la iniciación religiosa (Argyriadis, 2001-2002). Paralelamente, las distintas olas de migración cubana han contribuido desde los años 60 a la difusión de la santería en los Estados Unidos, creando nuevos fenómenos religiosos, algunos de ellos fuertemente conectados al movimiento panafricanista (Capone, 2005). Dicha difusión migratoria alcanzó directa o indirectamente (pasando primero por Estados Unidos) y en distintos grados a otros países americanos y europeos. En fin, el movimiento yorubacentrista, impulsado por universitarios nigerianos seguidores del Renacimiento Cultural de Lagos, cuyos activistas misionarios han obrado en todas las regiones ya mencionadas (Capone, 1999: 271-284; Matory, 2001, Argyriadis y Capone, 2004), y han impreso su marca al movimiento intentando institucionalizarlo y “re-yorubaizarlo”, apoyándose en varias medidas sobre programas internacionales de la UNESCO, tales como la Ruta del esclavo o la Recensión del Patrimonio Inmaterial.

Redes rituales transnacionales y relocalización en Veracruz: cultura vs satanismo

Hoy la práctica de la santería desborda ampliamente la estricta área afrocubana o afroamericana, y el hecho de que ciertos practicantes la utilicen como paradigma del retorno a un África mítica no debe esconder que la gran mayoría no se identifican con esta aspiración o simplemente la desconocen. La dificultad del estudio de este fenómeno es por lo tanto doble: obliga a una etnografía multi-situada (Marcus, 1995) y colaborativa (Argyriadis y Capone, 2004: 82; Argyriadis y De la Torre, 2008: 39) que tome en cuenta tanto la movilidad de los actores (física o virtual) como el desanclaje y reanclaje de los discursos, de las prácticas, de los objetos y de los signos; pero además conlleva

la renuncia a un enfoque en términos de grupos, comunidades o iglesias, ya que la variedad de actores es precisamente inmensa, a la par de la plasticidad ritual que caracteriza las llamadas “religiones afro-americanas”. ¿Cómo entonces lograr entender un conjunto de prácticas que difieren profundamente de un contexto local a otro y hasta de un individuo a otro?

Una de las posibilidades es observar la estructura social de la santería. En efecto, el parentesco ritual santero consiste en una red policentrada de adeptos, cada uno gravitando alrededor de varios *padrinos* y *madrinas*, todos teóricamente conectados entre sí y siendo susceptibles de fundar a su vez una descendencia ritual o rama (Argyriadis, 2005). La jerarquía depende, en teoría, de la edad ritual y de los lazos de parentesco entre adeptos, y el color de la piel aquí no resulta pertinente: lo que importa es la posibilidad de reclamarse de un prestigioso linaje ritual africano.

Se pueden considerar varias escalas, desde la red de redes (de todas las ramas) hasta la unidad básica, la familia de religión mínima compuesta por un padrino y sus ahijados, la cual de por sí es transnacional, ya que sus distintos miembros pueden residir en varios países y pertenecer a distintas nacionalidades. Es en este sentido que se habla de redes transnacionales de santeros, es decir, que por red no me refiero a la definición clásica de la sociología política, la cual podría por ejemplo adecuarse al caso de los grupos de militantes del discurso de la afrodescendencia (“organización social compuesta por individuos o grupos cuya dinámica tiende a la perpetuación, la consolidación y la progresión de las actividades de sus miembros dentro de una o varias esferas socio-políticas”, Colonomos, 1995: 22), sino a una configuración de relaciones interpersonales entrelazadas, que transversaliza las fronteras y las instituciones, policentrada sobre actores ejes que generan constantemente nuevas sub-redes de relaciones, y a través de sus relaciones de poder, nuevas representaciones sobre sus prácticas, sus orígenes, y sobre una referencia a África.

La dificultad consiste entonces en fusionar el estudio micro-local (geográficamente hablando, por ejemplo a continuación,

el estado de Veracruz) con el análisis de las redes que cruzan este espacio e influyen sobre sus habitantes. Dicho de otra manera, es necesario considerar dos tipos de espacios: el territorial y los múltiples espacios de relaciones en sus distintas escalas, que lo conectan con un mundo social más amplio.

Como lo demostró N. Juárez Huet (2007), las prácticas religiosas cubanas se difundieron en México de manera muy restringida a finales de los años 40 a través de los intercambios entre artistas de ambos países, si no en las prácticas rituales, al menos como universo exótico que se convirtió rápidamente en familiar (a través de películas, canciones y grupos carnavalescos que se inspiraban en el repertorio afrocubano, mencionando a la deidades de la santería llamadas en Cuba orichas). Prosiguieron luego con su implantación creciente en la capital durante la década de los 70 mediante los contactos establecidos entre mexicanos y cubanos de la isla y de Estados Unidos. Actualmente existen en el Distrito Federal familias rituales santeras que cuentan con tres o cuatro generaciones y cuyas iniciaciones se realizan a menudo en la ciudad. Existe también una corriente llamada tradicionalista, que cuenta con una vertiente de «reafricanización» (con re-iniciaciones en Nigeria), lo cual no significa que refleje la actitud de la mayoría de los practicantes pero sí subraya claramente la inserción de las redes santeras capitalinas en las redes transnacionales de la «religión de los orisha» (Juárez Huet, 2010).

Al puerto de Veracruz, dichas prácticas llegaron hace unos 15 años, en parte gracias a los viajes turísticos y/o profesionales realizados por veracruzanos de clase media y alta a Cuba (sobre todo a partir de la década de los 90), gracias también a los intercambios culturales que se incrementaron en el mismo periodo, por el despliegue de redes rituales originarias de la capital (y cuyos miembros pueden pertenecer a medios más humildes)⁶ y en fin gracias a la reciente apertura de México en general hacia nuevas prácticas religiosas⁷. Además, por mediación de los circuitos mercantiles, varios objetos, imágenes, símbolos y denominaciones originarias de las prácticas religiosas cubanas se encuentran insertados dentro

de un mercado religioso “popular”⁸ extremadamente rico: el culto a los santos y a las vírgenes en primer lugar, que parece constituir una especie de base común o puente cognitivo (Frigerio, 1999) esencial en la implicación santera de los mexicanos; el espiritismo en sus diversas variantes locales; las prácticas llamadas de brujería o curanderismo; el culto a la Santa Muerte; y también las múltiples prácticas neo-esotéricas presentes.

El caso de Veracruz resulta muy interesante porque los santeros veracruzanos, que son poco numerosos pero sobre todo muy discretos, se encuentran, de alguna manera, en una posición de “fin de línea” dentro de la red transnacional de practicantes de la religión de los orisha. Ellos desconocen, desde luego, la actualidad del movimiento “tradicionalista” (los congresos mundiales, las principales polémicas) y no utilizan de manera frecuente las oportunidades que ofrece Internet para mantenerse informados sobre el mismo. Dicha posición resulta en parte de un



Altar con bulto de “Changó macho”, sin fundamento. Puerto de Veracruz, 2005. Foto Kali Argyriadis

⁶ Datos del INEGI migraciones inter-ciudades y crecimiento zona conurbada Veracruz-Boca del Río. Para mayor información consulte esta página: <http://www.inegi.org.mx/>.

⁷ A pesar de que es un Estado estrictamente laico, en México el monopolio católico sigue vigente. Sin embargo, en las últimas décadas esta situación empezó a evolucionar: mientras en 1950 el 98% de la población se declaraba católica, en el 2000 lo hace un 88% (en Veracruz, 83%). Este decrecimiento está ligado, mayoritariamente, al crecimiento de las iglesias protestantes o evangélicas (De la Torre y Gutiérrez, 2007). En las zonas urbanas se observa también la irrupción de prácticas novedosas, por ejemplo las que están ligadas al movimiento New Age (Gutiérrez, 1999).

⁸ En México, “religiosidad popular” designa de manera cómoda y bastante vaga a todas aquellas prácticas que no están colocadas dentro de lo institucional u oficial. Algunos autores critican el cristianocentrismo de esta noción y proponen usarla de manera más delimitada, centrándola en el estudio de las interacciones entre institución y feligresía (Cardaillac y Zúñiga, 1999).

funcionamiento que no reproduce localmente el modelo de las redes rituales, movilizándolo esta forma de organización solamente a escala regional (Veracruz-La Habana- Ciudad de México), cuando necesitan la presencia de otros santeros para realizar los rituales más complejos. De igual manera, cuando viajan a La Habana, se insertan en la lógica reticular (demostrando un buen conocimiento de la genealogía o del tipo de relación que se debe adoptar dentro de su(s) propia(s) familia(s) ritual(es) según el estatuto de cada miembro). Pero de regreso al puerto, tienden a conformarse con el modelo altamente jerárquico de los curanderos locales, que concentra el poder, el conocimiento ritual y el acceso a la red en un solo personaje, alrededor del cual gravitan “clientes” o “hermanos” y eventualmente algunos asistentes que son mantenidos en un estatuto de subordinados.

Se podrían caracterizar entonces las redes transnacionales de familias rituales que se despliegan hasta Veracruz como «rizomas que no se enraizan» o mejor aún, que mutan y se adaptan al contexto local. Sin embargo, este análisis debe de ser tomado en cuenta de manera moderada debido a la corta duración que ha tenido este fenómeno en un contexto relativamente hostil. Como lo subraya Alejandro Frigerio (2004), una de las constantes que se pueden observar dentro del proceso de transnacionalización de dichas religiones es que la posición social que ellas han adquirido dentro de su país o lugar de origen como herencia cultural legítima debe de ser nuevamente conquistada al desplazarse hacia nuevos contextos.

En efecto, en Veracruz los santeros (cubanos y mexicanos) tienen que luchar diariamente en contra de numerosas acusaciones de brujería, satanismo, y hasta de narcosatanismo (Juárez, 2004), acusaciones fomentadas, entre otros, por una iglesia católica comprometida con un programa de “re-evangelización” de los fieles. Una de las estrategias desarrollada por los santeros consiste en presentar su práctica como una “religión tradicional cubana de origen africano”, con una historia “muy bonita, que remonta a varios milenios”, la cual por ende no es un satanismo sino que se inscribe al contrario dentro de un espíritu cristiano de tolerancia y de amor hacia el prójimo, siendo su práctica compatible con la práctica de la religión católica, gracias al proceso sincrético de correspondencia entre los orichas

El movimiento de la “tercera raíz”

Es un movimiento académico que se inspira del trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y que reúne investigadores y artistas mexicanos en la militancia por el reconocimiento, el estudio y la valorización del aporte africano a la identidad cultural mexicana. Este movimiento forma parte a su vez de una amplia red transnacional de intelectuales y grupos vinculados entre otros con el programa Ruta del Esclavo de la UNESCO. Véase al respecto el estudio realizado por Odile Hoffmann (2005). Para un análisis de las políticas culturales ligadas a este movimiento en Veracruz, véase también a C. Rinaudo (2011).

y los santos. En otros términos, el carácter “africano” –aquí, pagano– de la santería es neutralizado por su cubanización, la cual implica su cristianización y su intelectualización y patrimonialización. Desde hace aproximadamente 15 años, se han visto ayudados directa o indirectamente en esta última tarea por los discursos y las representaciones culturales de la santería vehiculados a través de espectáculos, talleres de música y de danza, conferencias, festivales y fiestas locales diversas inscritas dentro del movimiento de la “tercera raíz”.

Los artistas que participan de este movimiento en Veracruz son, en su mayoría,

percusionistas y bailarinas provenientes de la zona universitaria y capital del Estado: Xalapa. Ellos se beneficiaron desde finales de los 80 de la enseñanza de artistas negroamericanos implicados en la militancia afrocentrista, los cuales fomentaron su interés por el repertorio musical y coreográfico afrocubano. Estos artistas xalapeños iniciaron, con el apoyo del Área de Artes de la Universidad Veracruzana, programas de intercambios regulares entre Cuba y México que proponían cursos y talleres con maestros cubanos de renombre. Mediante estas iniciativas, se insertaron en la red transnacional de artistas intérpretes del repertorio afrocubano y se convirtieron, entre otras cosas, en espe-



Ofrendas para Olokun, Puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

⁹ Lo cual le permite al investigador aprender mucho más en un primer momento sobre los santeros de Veracruz estando en La Habana, y esto debido a la competencia tan aguda que ejercen entre ellos junto con el cuidado que ponen en eludir elementos de sus historias o del estado de sus relaciones mutuas cuando se encuentran en el Puerto.



Canastillero sin fundamentos, puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

cialistas de la ejecución de los tambores rituales de la santería: los tambores batá. Sin embargo, su implicación es exclusivamente estética, cultural o filosófico-espiritual¹⁰. No han pasado por las ceremonias de iniciación requeridas para tocar batá en un contexto ritual,¹¹ a pesar de que son regularmente solicitados para actuar en las ceremonias santeras del Distrito Federal. Desarrollan también actividades y eventos ligados a la música indígena o “prehispánica”, al son jarocho,¹² así como a la música y danza de Guinea, Congo y Senegal, a donde viajan al igual que a Cuba. Comprometidos con la lucha por el reconocimiento de los aportes de la cultura africana en México, buscan, en sus obras, crear un repertorio afromexicano propio, partiendo de la idea de que dicho repertorio se perdió o se invisibilizó y que hay que recrearlo (para un análisis de este fenómeno, véase Argyriadis, 2012).¹³

Una cubanidad problemática

Pese a esta voluntad, por el momento los artistas implicados en la red de promotores de la cultura afro en México —como ellos mismos gustan autoproclamarse—, enfatizaron el repertorio afrocubano cuando se trataba de ilustrar los aportes africanos a la cultura regional local. Consecuentemente, el deseo de presentar los aspectos estéticos y culturales de la santería (cosmología, mitología, filosofía) como herencia africana compartida por todos los mexicanos, es visible en el estado de Veracruz cada vez que se celebra un evento cultural y/o festivo: desde el Carnaval hasta el Festival Internacional Afrocaribeño, pasando por las fiestas patronales importantes (por ejemplo la fiesta de la Candelaria en Tlacotalpan, que propone en su programación piezas “afro” directamente inspiradas del repertorio coreográfico afrocubano) o por festivales más bien ligados a priori, al

mundo indígena, pero cuya connotación fuertemente New Age permite todas las inclusiones, como son la Cumbre Tajín o el Día de brujos en Catemaco.

Muchos santeros del puerto de Veracruz, a la hora de presentar la historia de su implicación religiosa, nunca omiten la evocación del papel, para ellos esencial, de los foros titulados Ritos, magia y hechicería a los cuales la población asistió estupefacta en el marco de los primeros Festivales Internacionales Afrocaribeños organizados por el Instituto Veracruzano de Cultura entre 1995 y 1998. El objetivo explícito de los organizadores del evento consistía en mostrar la dimensión religiosa de la “tercera raíz”, poniendo en relación las prácticas de brujería locales con las religiones “hermanas” afroamericanas. El programa de 1998 explicaba por ejemplo: “Enfermedades del alma o el espíritu, envidia o mal de ojo, son similarmente atendidos por los hougans, mambos, santeros o curanderos de San Andrés Tuxtla” (Carpeña..., 1998: 61). Se enviaron para la ocasión a varios promotores culturales del IVEC (algunos de ellos, consecuentemente a estos viajes, se volvieron santeros) a distintos países caribeños, en busca de artistas capaces de presentar rituales teatralizados o de hacer conferencias sobre sus prácticas. Así fue como santeros cubanos invitados oficialmente compartieron con los brujos y curanderos locales tanto el escenario como los espacios destinados a las prácticas consultatorias y a las ceremonias, incluyendo, en el caso santero, ofrendas al mar y sacrificios de animales, cuya puesta en escena espectacular y sanguinaria provocó la protesta de la Iglesia y de la Sociedad protectora de los animales.

La mayoría de los contactos entre santeros cubanos y ritualistas veracruzanos diversos se generaron en el marco de estos eventos. La consecuencia más relevante de dicha conexión inédita es reafirmar de la relación que se establece en el Puerto, desde aquella época, entre el *oricha* del mar y de la maternidad, Yemayá, y uno de los avatares locales de la Santa Muerte: Yemayá, la *Joven Muerte Encarnada o Flor universal* (Argyriadis y Juárez, 2008: 297). Inversamente, la referencia a la “tradición bruja”, siempre localizada fuera de la ciudad, en los ranchos vecinos o en los Tuxtlas, tanto como la referencia a la “tercera raíz” como parte integrante de la identidad jarocho, es utiliza-

Catemaco, Veracruz

Esta pequeña ciudad famosa en toda la República invierte desde hace varios años en una estrategia turística ecológico-bruja cuyo evento clave es la celebración del “Día de brujos” el primer viernes de marzo, el cual ha incluido en varias ocasiones un espectáculo-ritual “afrocubano” y/o “afromestizo”.

¹⁰ Sus profesores cubanos, por el contrario, acumulan práctica artística y práctica ritual. Los que viven o residen de manera regular en México llegaron incluso a crear sus propias familias rituales, que se extienden de forma frecuente entre Cuba, México, Estados Unidos, varios países latino-americanos y Europa.

¹¹ Lo cual contrasta con los casos observados en Estados Unidos (Hagedorn, 2001, Knauer, 2001, Capone, 2005) o Francia por ejemplo (Argyriadis, 2001-2002, López Calleja, 2005): varios autores han subrayado el papel que desempeña la práctica artística como un primer paso hacia una verdadera implicación religiosa (con distintos grados de intelectualización).

¹² Este género musical y coreográfico rural ha sido folclorizado en 1946 durante la campaña electoral presidencial del candidato veracruzano Miguel Alemán (Cardona, 2006: 215). Popularizado mediante el cine, transnacionalizado junto con los migrantes de la región en California, fue objeto en los 70 de un proceso de revitalización portado por antropólogos, músicos e historiadores locales (*ídem*: 216) cautelosos en subrayar su dimensión mestiza (indígena, africana y europea).

¹³ El objetivo de transformar idealmente el estado de Veracruz en otro lugar-clave de la «tradición» afro-americana aún no se ha logrado. En efecto, aunque en el medio santero se identifica a Xalapa como un punto de formación importante de tamboreros, existe un consenso en señalar a la ciudad de México como el mercado (tanto religioso como cultural) hoy día de mayor oportunidad de trabajo para estos especialistas. O para retomar las palabras de un artista protagonista principal del movimiento: “La ciudad más caribeña de toda la República es el Distrito Federal”.

da desde aquel entonces, por algunos santeros de Veracruz comprometidos con la vida cultural del Estado, para destacar sus lazos “ancestrales” con la santería, de la cual practicaban desde siempre, según ellos, una especie de variante local. En ambos casos (artistas e intelectuales locales), la santería y su repertorio son utilizados para inyectar o inocular (Hoffmann, 2005: 139) signos y elementos culturales “afro” que permiten crear una identidad afro-jarocho propia, cuyo carácter africano demasiado exótico es neutralizado por su carácter cubano, más familiar y tolerable.

En efecto, la construcción identitaria jarocho insiste claramente sobre la caribeñidad (Rinaudo, 2010) y más específicamente la cubanidad de la región (en oposición con las otras regiones del país). Por un lado, el discurso universitario valora y resalta los aportes migratorios y culturales cubanos en el estado de Veracruz. Se subrayan los lazos que han unido por mucho tiempo los dos puertos (La Habana y Veracruz), “las dos orillas de un mismo mar mediterráneo” y refugios recíprocos de independentistas y revolucionarios de los dos países (García Díaz y Guerra Villaboy, 2002; Sorhegui, 2002), o la noción de “Caribe afroandaluz” que los abarca a ambos (García de León, 1992). Ellos recuerdan, igualmente, la importancia de la influencia de la música cubana en el puerto, cuyos habitantes escuchaban la radio de la isla y se reapropiaron el *danzón* y el *son* (García Díaz, 2009). Pero los profundos cambios políticos de los años 60 diversificaron en gran medida las relaciones internacionales de la isla, que rebasó su anclaje hispano-americano para establecer durante 30 años lazos preponderantes con el campo socialista y los países “no-alineados”.

Este discurso nutre una actitud muy frecuente entre los veracruzanos de todas las clases sociales: así, mientras que los fenotipos asociados a la negritud permanecen estigmatizados (piel más oscura, pelo más rizado), la referencia a un posible ancestro africano que permita hacerla explícita es frecuentemente “corregida” por la referencia a un ancestro cubano, cuya oscuridad de piel sería entonces aceptable. En efecto, se asocia sistemáticamente a los africanos traídos a México con la categoría “esclavos”, que nadie desea contar entre sus ascendientes. Al contrario, los inmigrantes cubanos gozan de cierto prestigio en el imaginario regional, como artesanos, ingenieros, ganaderos, artistas y deportistas. Tal abundancia de abuelos cubanos es desmentida por los datos históricos, ya que la migración cubana de principios del siglo XX era numéricamente mínima; además, eran mayormente de piel clara – se trataban en gran medida de tabaqueros provenientes de la región de Pinar del Río, ellos mismos originarios de las Islas Canarias (García Díaz, 2002).

La reiterada asimilación de los veracruzanos a los “cubanos”, lo que J. A. Flores Martos define como el gusto por “travestirse de lo mismo” (2004: 391) y que es enfatizada para insistir sobre la especificidad de los jarochos dentro de la República Mexicana (bullangueros, hospitalarios, risueños... véase al respecto Flores Martos, 2003, Malcomson, 2010), cubre en realidad una ambigüedad: si la cubanidad es valorada a través del imaginario positivo que arrastra (sensualidad, elegancia, aptitudes por las artes y la fiesta, cultura, valentía), en realidad los cubanos que residen en Veracruz son víctimas de actitudes xenófobas, y esto cualquiera que sea el color de su piel. Al estereotipo positivo responde un estereotipo muy negativo (lujuria, exhibicionismo, engaño, violencia), mismo que es asociado

a las clases sociales marginales en el imaginario porteño. La cubanidad, entonces, es percibida como peligrosa y contaminante (Flores Martos, 2004: 266; 406).

Varias anécdotas ilustran la profunda incompreensión y desprecio mutuo que nutren las relaciones entre cubanos y veracruzanos, lo cual se vuelve palpable sobre todo en cuanto a su relación con África: en el caso de los primeros, fuente de orgullo y matriz de su identidad cultural nacional, en el caso de los segundos fuente de vergüenza¹⁴ expresada por el miedo (los “morenos” serían más violentos), el asco (“negro feo”) –la piel clara es un criterio de belleza preponderante– o el paternalismo (“¡qué graciosa morenita!”). Existe también en Veracruz una representación de los “morenos” que asocia a las clases más bajas: los habitantes de las colonias y de los ranchos, y en general todas aquellas personas que trabajan duro bajo el sol y se desplazan a pie.

Por lo tanto, cuando llegan santeros cubanos de la isla o del Distrito Federal para prestar sus servicios en una ceremonia organizada por un veracruzano, surgen severos conflictos o rencores duraderos: fue el caso por ejemplo de una *espiritista santera* veracruzana que solicitó la ayuda de un *babalao* (sacerdote de ifá) cubano para realizar los sacrificios necesarios a la ceremonia fúnebre de su madre, presentándolo a los fieles de su templo como “un negrito que viene para hacerme el ritual”. El “negrito”, además de su impresionante estatura, resultaba ser diplomado del Instituto Superior de Arte, coreógrafo del Ballet de la Televisión Cubana y miembro de la prestigiosa Unión de Escritores y Artistas Cubanos. Después de realizar prácticamente solo la ceremonia, bromeando a la gente que permanecía temerosamente apartada en el momento crucial del sacrificio del gallo («esto no hace nada, ¿pa' qué tanto espanto?»), decidió no regresar a esta casa, formulando su disgusto con una expresión desdeñosa muy común en Cuba para describir a los ignorantes en general y a los mexicanos en particular: “esa gente son indios”. De cierta forma, se puede decir que ambos herederos del sistema colonial y esclavista se insultan y se desprestigian mutuamente usando sus respectivos estigmas comunes: “negros”, “indios”; en definitiva no-europeos y de supuesta clase baja.

En otro contexto, artístico esta vez, se produjo un intercambio similar. Para el Carnaval 2008 estaba invitado un famoso grupo cubano de salsa y latin-jazz, NG la Banda. El director de la orquesta, poco satisfecho con la ubicación del escenario (en una calle del centro y no en el gran escenario del malecón), intentaba además perfeccionar los arreglos del sonido. Algunos borrachos locales empezaron a gritarle: «Dale, pinche cubano, tócale». En reacción a lo que para él era una grave falta de respeto, se dirigió al público en tono sarcástico: “Vinimos a traer cultura, el pueblo de Veracruz se lo merece”. Para ilustrar su propósito desarrolló posteriormente todo un discurso sobre las raíces africanas de Veracruz, cantando algunas de sus canciones relacionadas con la santería (“¿conocen a la religión cubana?”), pidiendo a los santeros presentes que se manifestaran (sin obtener más reacciones que la de los borrachos burlones). Terminó exigiendo más tiempo, vengándose de los organizadores y de los técnicos del evento, tachados de incompetentes: “El pueblo es el que manda. Ustedes se creen que el que manda en Cuba es Fidel, no, ¡el pueblo es el que manda! Qué quiere el pueblo, ¿que sigamos? Entonces voy a seguir hasta que me dé la gana”. En otros términos, desde su punto de vista dio una lección magistral al público veracruzano: orgullo de tener raíces africanas, orgullo

¹⁴ Existen por supuesto discursos de protesta en contra de estos prejuicios, pero la argumentación traduce la internalización de los mismos. Así, una señora mayor de extracción humilde, cuyo color de piel es llamado “moreno” en Veracruz (en Cuba sería calificada de “mulata clara”), expresa de la siguiente manera su indignación frente a la actitud peyorativa de los suegros de su hijo: “Seré gente corriente, de raza prieta y esclava, pero tengo mi orgullo”.

de tener cultura, orgullo de ser revolucionario,¹⁵ en fin, orgullo de ser cubano. Lección a la cual los veracruzanos contestan con este tipo de oraciones: “A él no le servirá de nada tanto estudio porque acabará como todos los comunistas de Cuba, tocando por unas miserias”; “Pinche cubano jodido”. Aquí estamos ya muy lejos del ideal de “pueblos hermanos” clamado por los universitarios de ambos países.

Estas anécdotas, además, ilustran el gran desfase que existe por el momento entre un discurso universitario y/o artístico militante, el cual intenta enfatizar y glorificar la africanía o más bien la cubanía de la identidad jarocho, y el discurso común del resto de la población. Reflejan también la complejidad de una relación con África que está todavía lejos de ser internada o deseada, y de una relación con Cuba incómoda por demasiado cercana, que pone en peligro la especificidad de las partes. El rechazo, cuando se hace presente, se expresa precisamente en términos racistas que asimilan a los cubanos con los “morenos” y con las clases marginales locales, mismas que son designadas en el Puerto con el término “raza”.¹⁶ Estas representaciones fuertemente ancladas contrastan con el hecho de que la mayoría de los cubanos residentes en el puerto son de nivel de instrucción muy alto y de piel clara (a excepción de algunos músicos y deportistas, claro está, más visibles que los universitarios, empresarios, profesionistas y médicos), sobre todo las mujeres: esposas de veracruzanos o bailarinas contratadas para los cabarets, herederas a pesar suyo de las “mula-

tas exóticas”, en realidad blancas, de las películas de los años 40, fueron escogidas explícitamente por corresponder a los criterios de belleza local: tez clara y pelo claro (son categorizadas en Cuba como “blancas”, “rubias” o “mulatas claras” y en Veracruz como “güeras”). Este fenómeno resalta la subjetividad de las categorías raciales, las cuales rebasan la cuestión de la percepción de los colores de piel (en sí bastante problemática) para fundarse en representaciones ligadas al nivel social, a la licencia erótica o a las prácticas religiosas no-cristianas llamadas brujería.

Signos religiosos “afro”, mercado y resemantización

Dado este contexto, los santeros del puerto que enfatizan la africanidad de la santería, o los que intentan transformarla en elemento de identidad local resultan muy minoritarios. En este caso, es la variable “cultura” la que se moviliza de manera prioritaria, y que permite contrarrestar las acusaciones de satanismo. Pero aún así, la lucha queda desigual. La predominancia del cristianismo confina localmente la santería, junto con el grupo de prácticas con las que es asociada (culto a los santos y culto marial, curanderismo, brujería, espiritismo, chamanismo, culto a la Santa Muerte, culto a los ángeles, prácticas neo-esotéricas diversas), a un espacio restringido de legitimidad: el mercado de los servicios mágico-religiosos.



Espectáculo *Afromestizo*, día de brujos, Nanciyaga, Veracruz, 2008.

Foto Kali Argyriadis

¹⁵ Cabe precisar que la constitución cubana (Constitución..., 1992) introduce sus artículos con un homenaje a los combatientes que contribuyeron en la historia al advenimiento de la nación soberana, entre los cuales los esclavos rebeldes ocupan un lugar importante: la idea es que por su acción liberadora dejaron de ser “africanos” o “negros” para convertirse en ciudadanos. Sobre el concepto de lucha como fundador del sentimiento de pertenencia nacional en Cuba, véase Karnoouh, 2007: 245.

¹⁶ Se oyen a menudo los comentarios de gente de distintas procedencias sociales al llegar a lugares festivos populares (bailes de ranchos, cantinas del centro, etcétera): “Aquí hay mucha raza”. La discoteca de reggaetón Capezio, que ha fundado su fama sobre la idea de que funge como lugar de cita de los jóvenes de las “colonias”, se autoproclama: “Casa de la raza”.

La santería forma literalmente parte del paisaje mercantil del puerto; a través de todos los objetos, imágenes, símbolos, nombres, libros y canciones que la mencionan y que circulan en el mercado, entendido aquí tanto en un sentido propio como en un sentido figurado. En los principales mercados del centro de la ciudad (mercado Hidalgo, mercado viejo) y en sus extensiones en las calles contiguas, los puestos de yerberos aprovisionan a los practicantes con todos los ingredientes necesarios para las prácticas religiosas descritas anteriormente. Cabe precisar que estos mercados constituyen en sí, en el imaginario urbano, el paradigma de la marginalidad social (sucios, apestosos, ruidosos, laberintos inquietantes, lugar de abastecimiento de la gente de las colonias). Sus comerciantes, quienes a menudo comen, crían a sus hijos y a veces hasta duermen dentro de sus puestos, son descritos como “lo más bajo que hay” y temidos, por “chismosos, mañosos, conflictivos y brujeros”.

Una gran cantidad de artefactos elaborados en México (copias conformes de productos fabricados en Miami, Los Ángeles, Caracas y en un menor porcentaje en La Habana) evocan la santería y el *palo-monte* declinando el nombre de los *orichas* y de las hierbas rituales cubanas¹⁷ bajo la forma de jabones, lociones, sprays, polvos, pomadas, aceites, veladoras, tarjetas de rezos, o paquetes surtidos ya listos para su empleo. Es interesante constatar que cuando un santero hace un pedido de plantas en los puestos de yerbas veracruzanos, utilizando su nombre cubano, los yerberos no saben suministrarlas, a pesar de que la vegetación local y la vegetación de la parte occidental de Cuba son muy similares. Ciertas plantas son por cierto utilizadas en las limpias (a veces de manera diferente o a veces de manera similar) tanto en La Habana como en Veracruz, pero ningún yerbero ha establecido hasta hoy en día alguna relación entre los diferentes nombres que designan dichas plantas de un lado al otro del Golfo de México. Muchos santeros de Veracruz traen entonces consigo de sus viajes a la Habana plantas que podrían recoger en cualquier jardín o terreno abandonado de la ciudad de Veracruz.

En cambio, los diversos especialistas locales utilizan de manera cotidiana los productos manufacturados de evocación santera en sus rituales de curación. Efectivamente, es bien conocida la dimensión simbólica que se emplea en este caso,



Imagen de Yemayá en el mercado Hidalgo, puerto de Veracruz, 2005.

Foto Kali Argyriadis

siendo los objetos, imágenes y nombres resemantizados para su integración lógica dentro de la oferta local de las prácticas terapéutico-religiosas no institucionalizadas, reunidas dentro de un mismo conjunto a pesar de su gran heterogeneidad, de un lado por parte del cliente que la consume de manera cumulativa y del otro por una iglesia católica que la combate y la rechaza hacia el campo de la superstición y el satanismo. Cabe precisar que el peso de la hegemonía católica como modelo eclesial absoluto es palpable incluso dentro de los propios clientes/ahijados de los santeros, que precisan a menudo: «Esto no es una religión, esto es una creencia». Esta actitud desespera a sus padrinos, ya que imposibilita la reproducción a nivel local de familias rituales (las iniciaciones son vistas en este marco como servicios mágicos y no como entrada al sacerdocio), y por ende de la lógica de red que implican las mismas.

La santería, o mejor dicho la referencia a la santería (por los especialistas que poseen un conocimiento parcelario adquirido al azar de encuentros y contactos rituales puntuales con santeros que residen siempre al exterior de la ciudad), es utilizada dentro de este marco como una herramienta ritual suplementaria que se une a las otras herramientas presentes para alimentar las luchas de poder locales entre los curanderos que tienen como objetivo principal y final más bien forjarse

una reputación de sabiduría (y por lo tanto de potencia) que convertirse en practicantes de la santería como tal.

Este fenómeno se puede registrar muy claramente analizando el caso de la relación establecida por los devotos de la Santa Muerte en Veracruz con Yemayá: la imagen de la diosa proveniente del umbanda brasileño, en un principio integrada en los centros espiritistas del puerto de Veracruz bajo el nombre de Lucero de la mañana (estrella asociada a la muerte), fue retomada luego como estandarte, hace unos diez años, por una devota de la Santa Muerte que enfatizaba también su estatuto de maestra de primaria y de discípula de un “chamán” de México. Declinada en productos estampillados «Yemaya, la flor del universo», dicha imagen pasó a ser copiada para convertirse en «Yemayá, la joven muerte encarnada» por todos los yerberos del puerto de Veracruz. Cabe precisar que esta imagen umbandista representa a una mujer netamente blanca que nada tiene que ver con la representación cubana de Yemayá: una mujer muy negra cuyo avatar católico es la Virgen negra del barrio de Regla, en la bahía de La Habana.

Justo antes de su fallecimiento (en 2007), la iniciadora de este movimiento pretendía asentar su legitimidad apoyándose de un lado sobre su práctica del transe de posesión (las dos entidades que ella

¹⁷ Cuyas apelaciones mismas precisan de entrada el modo de empleo: abre camino, vence batalla, ven a mí, amansa guapo...

desarrollaba eran Yemayá en persona y el espíritu de una negra cubana difunta) y por otro lado sobre sus conocimientos y grados rituales adquiridos *a posteriori* con un santero de Veracruz iniciado en La Habana y residiendo en Cancún. Había adquirido también cierta fama en Veracruz por realizar todos los días primero de noviembre un ritual de ofrendas al mar, inspirado claramente de los espectáculos/ceremonias organizados a finales de los noventa en el marco de los Festivales Internacionales Afrocaribeños.

Sus rivales se esforzaban en demostrar que ellos eran los únicos poseedores de un saber ritual serio sobre la cuestión: mientras uno señalaba que el *oricha* ligado a la muerte y al cementerio no era Yemayá sino Oyá y exhibía sus atributos rituales entregados por algunos de sus contactos santeros cubanos del Distrito Federal, otra proponía la variedad más amplia de productos santeros dentro del mercado Hidalgo, propiciada por sus contactos en el mercado de Sonora (Ciudad de México) y con una amiga brasileña santera; posteriormente, esta misma empezó a comercializar nuevos productos inventados por ella: la estatua de Yemayá “de siete colores” (inspirada de la Santa Muerte de siete colores), o los collares de santería con calaveritas;¹⁸ otro afirmaba practicar el culto de la Santa Muerte original, es decir, “tal y como se practica en Cuba” y recibir cada mes, proveniente de la isla, el agua ritual que guardaba dentro de su altar.

Mediante la expresión de estas rivalidades, se ve de qué manera, igual que en el caso del espiritismo kardecista en el siglo pasado o de ciertas prácticas *New Age* actuales cuyo vocabulario metacientífico es muy utilizado en Veracruz tanto por los santeros como por los demás ritualistas diversos (vibraciones, energías, operaciones invisibles, medicina holística...), la santería goza actualmente de un estatus de práctica de “gente estudiada”, prestigio conferido por un lado por la referencia a su cubanidad, y por el otro lado por la presencia reiterada de su repertorio musical y coreográfico en todos los eventos culturales locales importantes. Pero a su vez, dicha cubanidad, en la versión más africana y negativa del estereotipo, es utilizada de manera ambivalente como práctica de “brujería fuerte”, salvaje y por ende muy potente, alimentada por el recuerdo de los atemorizantes sacrificios de animales puestos en escena en los foros *Ritos, magia y hechicería* del Festival Internacional Afrocaribeño.



Procesión del grupo Blanca Flor, puerto de Veracruz, 1º de noviembre 2008.
Foto Kali Argyriadis

Conclusiones

La africanidad de la identidad jarocho, cuando no es puesta en escena como «espectáculo del ‘otro’», convirtiéndose en «herramienta política de recreo del público local en busca de exotismo» (Rinaudo, 2009) o en objeto de promoción turística (Malcomson, 2010), es constantemente «corregida» y «neutralizada» por la referencia a la cubanidad, con todas las ambigüedades que recubre: desde los discursos sobre la identidad cultural local, hasta las «justificaciones» propuestas para explicar la oscuridad de la piel, pasando por las explicaciones que tienden a negar el carácter pagano de la *santería*.

Es interesante constatar que, de cierta manera, la transnacionalización de la *santería* cubana acarrió consigo la ambivalencia intrínseca de su relación con África en su contexto cubano de emergencia: mientras que en Cuba el campo de la africanidad rechazada se desplazó sobre la práctica del *palo-monte*, en Veracruz sigue pesando fuertemente sobre el conjunto de prácticas cubanas (*santería* incluida). Mientras que a principios del siglo XX las prácticas religiosas de origen africano eran asociadas en Cuba con las clases bajas (“el hampa” de F. Ortiz, 1906), pero perdieron en cierta medida dicha característica en el marco revolucionario, en Veracruz regresan netamente a dicho estatus de marginalidad social en el cual la racialización de las clases sociales funge como uno de los modos de distinción más pertinentes. La dimensión cultural y estética, importada por la red de artistas y de intelectuales militantes¹⁹, influye en la evolución del estatus de la *santería* en el Puerto, pero su carácter inmediatamente problemático (es cultura, pero cultura cubana, no propia) frena este proceso. Volverse *santero* (vertiente cubana) se convierte, en Veracruz, en un verdadero problema de identidad: la *santería* es demasiado cubana, su africanidad no es un buen argumento para legitimarla por el momento y se cuestiona su estatus de religión, al menos a nivel colectivo, por no adecuarse correctamente con el modelo eclesiástico y ritual cristiano. Esta posición hegemónica (del catolicismo) condiciona además los modos locales de reinterpretación de la *santería*: por un lado, la práctica ritual es muchas veces “re-catolicizada”, y por el otro lado, es colocada dentro del campo de las prácticas no institucionales, cuyo único espacio de libertad posible es el mercado.



Ritual al mar para Yemayá, puerto de Veracruz, 1º de noviembre 2006.
Foto Kali Argyriadis

¹⁸ Más recientemente, esta comerciante y líder de un importante grupo de rezos veracruzano (Blanca Flor) amplió el campo de sus referencias culturales. Hoy combina el culto a la Santa Muerte con un uso ritual propio de los collares de santería y de palo-monte, junto con la utilización puntual de danzantes aztecas contratados en el Distrito Federal. Así presenta su culto en uno de los folletos que distribuye en el Mercado Hidalgo: «Muchos se disputan el origen de La Santísima Muerte aunque nadie sabe bien de donde proviene la creencia muchos nombres se le han dado; desde los griegos con Thanatos; los itálicos Parca; en África Oyá; en Cuba Yemayá; y aquí en México la Santa Muerte. Misma que dentro de nuestra cultura ha evolucionado ya que durante el México Prehispánico se le conocía como Cuatlicue y era venerada sin ninguna restricción en la ciudad de Mictla».

¹⁹ Se podría calificar este fenómeno, más que como proceso de re-africanización, de proceso de re-caribbeanización. Cabe recordar que la re-africanización incluye siempre, de hecho, una dimensión de intelectualización (Capone, 1999) que nunca implica “ser africano”.

El análisis en términos de redes transnacionales permite observar la interacción entre la escala local y las escalas más amplias (de regional a tricontinental en este caso), así como la circulación de personas, ideas, objetos y signos que provocan. Las redes, si bien atraviesan el espacio local, contribuyen a su transformación pero no lo substituyen. Existe una red transnacional de *santeros* ligados entre ellos (más allá de los conflictos y de las alianzas) por lazos de parentesco ritual, pero solamente resulta efectiva, movilizadora y eficiente desde el punto de vista de este espacio de relaciones y no forzosamente en el espacio geográfico local. De igual manera, esta red transversaliza las divisiones en términos clasistas, racistas o nacionalistas, lo cual no significa en ningún momento que las anule. Así, por ejemplo, en Estados Unidos, para los militantes auto-proclamados africanos-americanos que se vuelven *santeros*, la cubanidad de la *santería* es un serio problema por su sincretismo con la religión católica y por la claridad de la piel de sus sacerdotes, que no combinan con su búsqueda de “pureza” africana: recurren a la red transnacional de adeptos de la religión de los *orisha* para re-conectarse con sacerdotes nigerianos y así emprender una tarea de “desincretización” de sus prácticas (Capone, 2005). En Ciudad de México, que funge como “lugar-nodo” (Castells, 1996: fig. 6.3) de la red transnacional de *santeros*, la mayoría ritual de los cubanos puede también ser fuertemente cuestionada mediante la conexión con ritualistas yorubas nigerianos por quienes pretenden convertirse en actores clave del movimiento (Juárez Huet, 2010). En Veracruz, sin embargo, los *santeros* poco se preocupan de permanecer subordinados a sus padrinos, sean ellos de Cuba o del Distrito Federal: concentran todas sus estrategias de legitimación sobre el ámbito local, donde su escasez les permite gozar de una posición de autoridad bien anclada.

Las redes translocales y transnacionales (de *santeros*, de artistas, de militantes, de comerciantes) permiten entonces la circulación de signos cuyo carácter «afro» puede ser enfatizado o al contrario neutralizado. Las tensiones y las luchas de poder internas en dichas redes, que son indisociables de sus múltiples anclajes locales, impiden que surja un consenso sobre el significado atribuido a estos significantes, los cuales son sistemáticamente resemantizados en sus diversos contextos de relocalización.

Síntesis curricular

Doctora en antropología e investigadora del Institut de recherches pour le développement (IRD, Francia) y miembro del UMR 205 (“URMIS, migraciones y sociedades”). Después de estudiar las prácticas religiosas cubanas y sus impactos sociales, culturales y políticos en Cuba durante el Periodo Especial, centra actualmente sus investigaciones en el análisis de la transnacionalización de las prácticas artísticas y religiosas cubanas en el estado de Veracruz. Ha publicado varios libros sobre estos temas, entre los cuales (con Stefania Capone, eds.) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, 2011 y (con Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary, eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y americanas*, Louvain, Academia / IRD / CIESAS, 2012.

Bibliografía

Aguilar, Alejandra; Argyriadis, Kali; De la Torre, Renée; Gutiérrez, Cristina (coord.); *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara, 2008.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, [1946], *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Amselle, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.

Appadurai, Arjun, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis / London, Minnesota UP, 1996.

Argyriadis, Kali: *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, éd. des Archives contemporaines, 1999, 380 p.

«Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane» *Cahiers d'Etudes Africaines* n° 160, novembre-décembre, 2000, p. 649-674.

«Les Parisiens et la *santería*: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse», *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 17-43.

«*Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique)», *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, 2005, p. 153-183.

«Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine», *Civilisations* vol. LII, n° 1-2, janvier, 2006, p. 45-74.

«Relocalisation de la *santería* dans le port de Veracruz. Le marché, espace restreint de légitimité», en Kali Argyriadis & Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, 2011, p. 175-207.

«De instructores, asesores y promotores: redes de artistas cubano-veracruzanos y relocalización del repertorio 'afrocubano'», en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011, pp. 269-296.

Argyriadis, Kali, Capone, Stefania Capone, “Cubanía et *santería*. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami)”, *Civilisations*, ns. 1-2, vol L1, janvier, 2004, pp. 81-137.

La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition, Paris, Hermann, 2011.

Argyriadis, Kali, Capone, Stefania, De la Torre, Renée, Mary, André (eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y americanas*, Louvain, Academia / IRD / CIESAS, 2012.

Argyriadis, Kali, Juárez Huet, Nahayeilli, «Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la *santería* en el contexto mexicano», en Alejandra Aguilar, Kali

- Argyriadis, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA, 2008, p. 281-308.
- Barreto, Marino, "Sobre el problema de la brujería", *El Día* n° 2614 (La Habana), 20 de septiembre, 1918, p. 1, 12.
- Bascom, William R., «Yoruba acculturation in Cuba», in *Les afro-américains*, Dakar, mémoire de l'I.F.A.N., 1952, p. 163-167.
- Bastide, Roger: *Les religions africaines au Brésil*, Paris: P.U.F., 1960
Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde, Paris: éd. Payot., 1967.
- Boyer, Véronique, "Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil", *Journal de la Société des Américanistes* LXXIX, 1993a, p. 67-90.
Femmes et cultes de possession au Brésil, Paris, l'Harmattan, 1993b.
- Buscarón Ochoa, Odalys, Núñez González, Niurka, Rodríguez RUIZ, Pablo, "Breve introducción a las relaciones raciales en Cuba", in *Relaciones raciales en Cuba: aportes empíricos y nuevas interpretaciones*, *Documentos Idymov* n° 10, octubre, Xalapa, Ver (México), IRD/CIESAS/ICANH, 2006.
- Capone, Stefania, «Le pur et le dégénéré: le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées», *Journal de la Société des Américanistes* n° 82, 1996, p. 259-292.
La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil, Paris, Karthala, 1999.
"Entre Yoruba et Bantu: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines", *Cahiers d'études africaines*, n° 157, XV, 1, pp. 55-77, 2000.
(comp.), "Les pratiques européennes des religions afro-américaines", *Psychopathologie africaine* XXXI.1, 2001-2002.
(comp.), "Religions transnationales." *Civilisations* L1.1-2, janvier, 2004.
Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis, Paris, Karthala, 2005.
- Cardaillac, Louis, Gutierrez Zuniga, Cristina, "Introducción", *Estudios Jaliscienses* n° 60, "La religiosidad popular", mayo de 2005, El Colegio de Jalisco, pp. 3-5.
- Cardona, Ishtar, « Los actores culturales entre la tentación comunitaria y el mercado global: el resurgimiento del son jarocho », *Política y cultura* n° 26, México, p. 213-232, 2006.
- Carpentier, Alejo, *La musique à Cuba*, Paris, Gallimard, 1985 [1946].
- Carpeta de información básica. Festival Internacional Afrocaribeño Veracruz '98*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1998.
- Castellanos González, Israël, « La brujería y el ñaiguismo desde el punto de vista médico-legal », *Revista de técnica policial y penitenciaria* n° 2-3, vol. IV (La Habana), agosto, 1936 [1916], p. 83-186.
- Castells, Manuel, *La era de la información. Tomo 1: La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1999 [1996].
- Colonos, Ariel, *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, Paris, l'Harmattan, 1995 (comp.).
- Constitución de la República de Cuba*. La Habana: ed. Política, 1992.
- De la Fuente, Alejandro, "Antídotos de Wall Street. Raza y racismo en las relaciones entre Cuba y los Estados Unidos", in Rafael Hernández y John H. Coatsworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello/University of Harvard (drclas), 2001, pp. 243-261.
- De la Torre, Renée, Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México: CIESAS / El Colegio de Jalisco / El Colegio de la Frontera Norte / El Colegio de Michoacán / Universidad de Quintana Roo / SEGOB / CONACYT, 2007.
- Deschamps Chapeaux, Pedro, *El Negro en la economía habanera del siglo XIX*, U.N.E.A.C., La Habana, 1971.
- Flores Martos, Juan Antonio, *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.
- Franco, José Luciano, *Folklore criollo y afrocubano*, Publicaciones de la Junta nacional de Arqueología y Etnología, La Habana, 1959.
- Frigerio, Alejandro, "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, 9.18 julio-diciembre, 1999, p. 5-17.
"Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", *Civilisations* L1.1-2, janvier, p. 39-60, 2004.
- García de León, Antonio, "El Caribe Afroandaluz: permanencias de una civilización popular", en *La Jornada Semanal*, 12 de enero, 1992, pp. 27-33.
- García Díaz, Bernardo, « La migración cubana a Veracruz 1870-1910 », in *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, García Díaz, Bernardo, Guerra Vilaboy, Sergio (coord.), México, Universidad veracruzana, 2002, p. 297-319.
In Christian Rinaudo y Freddy Avila (coordinación), 2009.
- García Díaz, Bernardo y Sergio Guerra Vilaboy (coords.), *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, México, Universidad Veracruzana, 2002.
- Góis Dantas, Beatriz, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Guedj, Pauline, "Una religión 'inclusiva': panafricanismo e identidad 'akan' en Estados Unidos", in Kali Argyriadis, Alejandra Aguilar, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez (coord.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco / IRD / CEMCA / CIESAS / ITESO, 2008, p. 309-328.
- Gutiérrez Zúñiga, Cristina, *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*, México: El Colegio de Jalisco, 1999.
- Hagedorn, Katherine J., *Divine Utterances. The performance of Afro-Cuban Santería*, Washington & London, Smithsonian Institution Press, 2001.
- Helg, Aline, *Lo que nos corresponde. La lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, La Habana,

Imagen Contemporánea, 2000.

Herskovits, Malvella J., *Te Mitch of te Negro Pasta*, Boston, Beicon, [1941] 1990.

Hoffmann, Oïdle, «Renaissance des études afromexicaines et productions de nouvelles identités ethniques», *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, 2005, p. 123-152.

Juárez Huet, Nahayeilli, «La santería dans la ville de México: ébauche ethnographique», *Civilisations* ns° 1-2, vol L1, janvier, 2004, p. 61-79.

Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocización y práctica de la santería en la ciudad de México, Thèse de doctorat en anthropologie sociale, Colegio de Michoacán, 2007.

«Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México», en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*, México, INAH / CEMCA / UNAM / IRD, 2010, pp. 299-329.

«Lo 'afro' en las industrias de la música y el cine : el caso afrocubano en México», en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011, pp. 165-188.

Karnououh, Lorraine, *Un miroir de patience: analyse de l'identité cubaine au regard de l'aporie de la permanence du Même dans le temps*, thèse de doctorat en sociologie, Université de Paris 7, 2007.

Knauer, Lisa Maya, «La rumba en Nueva York», in Rafael Hernandez (comp.), *Mirar el Niágara. Huellas culturales entre Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello, 2000, p. 329-360.

«Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana», in Rafael HERNANDEZ y John H. COATSWORTH (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello / University of Harvard (DRCLAS), 2001, p. 11-31.

Lachateñeré, Rómulo, «Las creencias religiosas de los afrocubanos y la falsa aplicación del término brujería», *Estudios Afrocubanos* n° 1-4, vol. 3, 1939.

«La influencia Bantú-Yoruba en los cultos afrocubanos», *Estudios Afrocubanos* vol. 4, 1940.

López Calleja, Sonia, *Diffusion des cultes afro-cubains à Paris et à Valencia: influence des processus cognitifs dans l'adhésion à une nouvelle religion*, mémoire de DEA, Université de Paris-X Nanterre, 14 juin, 2005.

López Valdés, Rafael Leo, *Componentes africanos en el etnos cubano*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

Malcomson, Hettie, «La configuración racial del danzón : los imaginarios raciales del puerto de Veracruz», en Elisabeth Cunin (ed.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo negro en América central y el Caribe*, México, INAH / CEMCA / UNAM / IRD, pp. 2010.

Marcus, George, «Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography», *The Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, p. 95-117.

Matory, James Lorand, «El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí, in Rafael Hernandez y John H. Coatsworth» (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello/University of Harvard (DRCLAS), 2001, p. 167-188.

Menéndez, Lázara. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Habana: ed. de Ciencias Sociales, 2002.

Métraux, Alfred, *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.

Mintz, Sydney W, «L'Afrique en Amérique Latine: quelques réflexions impromptues», *L'Afrique en Amérique Latine*, comp. Manuel Moreno Fraginals, Paris, UNESCO, 1984, p. 317-332.

Moreno Fraginals, Manuel, *El ingenio*, 3 tomos, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1978.

Muñoz guinarte, Benjamín, «El estigma es para todos», *El Día* n° 2609 (La Habana), 15 de septiembre, 1918, p. 1; 11.

Nina Rodrigues, Raymundo, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador,

Reis & Companhia Editeurs, 1900.

Ortiz, Fernando, *Hampa afrocubana: los negros brujos*, La Habana, ed. de Ciencias sociales, 1995 [1906].

«Brujos o santeros» *Estudios Afrocubanos* n° 14-, vol. 3, 1939, p. 85-90.

«El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba», *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLV, núm. 2, septiembre-octubre, La Habana, 1940.

Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá, La Habana, ed. Letras Cubanas, 1995 [1954].

Peraza, Norma, «Esclavos gallegos en Cuba», *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, año 71, vol. XXII, núm. 3, septiembre-diciembre, La Habana, 1980, p. 11-132.

Pérez De La Riva, Juan, *La república neocolonial*, La Habana: ed. Ciencias Sociales, T. 2, 1979.

Ramírez Calzadilla, Jorge, *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, ed. Academia, La Habana, 2000 [1993].

Rinaudo, Christian, «Lo 'afro' en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz», en Freddy Avila Domínguez, Ricardo Pérez Monfort y Christian Rinaudo, *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México D.F., CIESAS / IRD / ANR / Universidad de Cartagena / El Colegio de Michoacán, 2011 , pp. 37-67.

Roche monteagudo, Rafael, «La brujería », in *La policía y sus misterios en Cuba*, La Habana, Imprenta la Prueba, 1908, p. 59-104.

Verger, Pierre, *Notes sur le culte des Orisa et Vodun: à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), n° 51, 1957.