

# Santería a la mexicana: vaivenes multiescalares

*Santería Mexican Style: Multiscale Flows*

Nahayeilli Juárez Huet<sup>1</sup> 

CIESAS Peninsular



**Para citaciones:** Juárez Huet, Nahayeilli. "Santería a la mexicana: vaivenes multiescalares". *PerspectivasAfro* 2/1 (2022): 120-138. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4118>

**Recibido:** 15 de junio de 2022

**Aprobado:** 17 de agosto de 2022

**Editora:** Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

**Copyright:** © 2022. Juárez Huet, Nahayeilli. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



## RESUMEN

El presente artículo forma parte de una investigación más amplia sobre los procesos multiescalares de circulación, articulación y anclaje de la tradición orisha en México. Tiene como objetivo, por un lado, mostrar la potencialidad de pensar dicha religiosidad en términos de circulación y conexiones, y por otro, ilustrar parte de las reconfiguraciones religiosas del México contemporáneo, caracterizadas entre otros aspectos por las disonancias entre prácticas, creencias y pertenencias. Parto de algunas claves históricas para ubicar el vaivén trasatlántico de la tradición orisha y su ruta a México, particularmente desde su variante cubana conocida como santería. En un segundo momento se abordan los rasgos generales de su circulación y diseminación en México. Finalmente reconstruyo la ceremonia de Yemayá en Yucatán, a partir de la cual ilustro etnográficamente algunas de las articulaciones que nos permiten definir a esta religiosidad en México como una religiosidad bisagra a la mexicanizada.

**Palabras clave:** Santería; México; Yucatán; Yemayá; religiosidad bisagra.

## ABSTRACT

This article is part of a broader research on the multiscale processes of circulation, articulation and relocation of the orisha tradition in Mexico. Its objective is, on the one hand, to show the potentiality of analyzing this religiosity in terms of circulation and connections, and on the other, to illustrate part of the religious reconfigurations of contemporary Mexico characterized, among other aspects, by the dissonances between practices, beliefs and belongings. I start from some historical keys to locate the transatlantic circulation of the orisha tradition and its route to Mexico, particularly of its Cuban variant known as *Santería*. Then I address the general features of its circulation and dissemination in Mexico and finally, I reconstruct the ceremony of Yemayá in Yucatán, from which I illustrate ethnographically some of the articulations that allow us to define this religiosity as a Mexican hinge religiosity.

**Keywords:** Santería; Mexico; Yucatan; Yemayá; Hinge religiosity.

<sup>1</sup> Doctora en Antropología Social. Profesora Investigadora CIESAS pensinular. nahahuet@ciesas.edu.mx

## Algunas claves históricas de los itinerarios trasatlánticos de la tradición orisha

Quizás sea aquel lugar señalado como: *Original Spot. Slaves Spirit Attenuation Well* (*Ubicación original. Pozo de atenuación de espíritu de los esclavos*) uno de los que más recuerdo de mi visita en 2012 a Badragy, sobre la costa nigeriana del Golfo de Benin, muy cerca de la frontera con Benin. Badagry es punto obligado para aquellos que deseen conocer un poco de la historia del comercio trasatlántico de esclavos, un pasaje muy significativo en la historia de la humanidad por su dimensión y complejidad, si tan solo pensamos que duró casi cuatro siglos (XVI-XIX) durante los cuales se traficaron aproximadamente 12.5 millones de personas hacia América, con destino a plantaciones, minas y casas particulares (Lovejoy). De los barracones que servían como celdas en Badagry, los esclavos, (secuestrados y prisioneros de guerra) eran conducidos por una laguna para llegar a la Isla Gberefú conocida como el “Punto Sin Retorno” (*Point of No Return*) en donde serían embarcados contra su voluntad para emprender “el viaje a destino desconocido”, como se lee en otro de los letreros emblemáticos de este punto que forma hoy parte de las atracciones turísticas más importantes en Nigeria.

Las ilustraciones y documentos históricos sobre la crueldad de este comercio y sus consecuencias hacen imposible no conmoverse cuando uno pisa este lugar y más precisamente, este punto, el famoso pozo de agua (*“Original Spot. Slaves Spirit Attenuation Well”*). Mi acompañante, oriundo del lugar, al detenernos frente al mismo me indicó que justo aquí a los esclavos se les daba a beber agua “para que perdieran la memoria, para que no recordaran de dónde venían, para que no pudieran volver...”, es decir, que el sentido de “*attenuation*” parece que implicaba la intención de atrofiar, disminuir, atenuar el espíritu de la persona, es decir, mermar su rebeldía, su memoria, su historia. Beber agua de este pozo “hechizado”, según narran los guías de turistas de hoy, era un acto acompañado de una recitación que tenían que hacer los esclavos antes de ser obligados a partir<sup>2</sup>.



Punto sin retorno. Badragy, Nigeria. Foto: Nahayeilli Juárez Huet, octubre 2012

<sup>2</sup> “I am leaving this land/ My Spirit leave with me/ I shall not come back now/ My shackles do not break/ It is the shackles that hold the ship down. /My ancestors bear me witness/ I shall not return. /This land shall depart/ My soul do not revolt /My spirit go along with me. /I depart to that land unknown/ I shall not return”. Probablemente esta recitación sea parte de una puesta en escena para el turismo, sin embargo lo que aquí me interesa destacar en todo caso, es lo relevante del trauma de la experiencia de la esclavitud y de los que aquí fueron embarcados a la fuerza, así como las indiscutibles consecuencias económicas, políticas, sociales y culturales que este episodio tuvo en la historia de América Latina, como lo fue la diseminación de las religiosidades de base africana.

Luego de este punto, caminamos hacia el mar, sobre la ruta de los esclavos y andando sobre el suelo bajo el cual -de acuerdo con el guía- enterraron a los que no sobrevivieron para emprender el viaje. Después de aproximadamente veinte minutos de caminata, se asoma una escultura en memoria de los esclavizados con forma de arcada, a unos metros más se asoma el mar, imponente, frío, extenso y voraz, con una arena rojiza llena de basura plástica.

A pesar de toda esta historia y el “olvido inducido”, Badragry paradójicamente es considerado un lugar de memoria en todo el circuito trasatlántico. Durante el s. XIX, periodo durante el cual el comercio de esclavos fue más intenso, por su ubicación estratégica este lugar se mantuvo como un punto de comercio de esclavos importante, aún entre las guerras del imperio de Oyo (en el actual Nigeria) y de Dahomey (en el actual Benin)<sup>3</sup>.

Muy cerca del famoso *Punto de Sin Retorno* se encuentra la “Barraca Brasileña” (*Brazilian Baracoom*) de cuarenta celdas destinadas a los esclavos de un hombre llamado Seriki Faremi William Abass (*Seriki Faremi William Abass Baracoon of 40 Slave Cells*). Una construcción modesta que funge como museo con reliquias, fotos y otros objetos que dan cuenta de cómo un hombre, capturado y vendido como esclavo para Brasil, retorna años después (1830) para fungir como representante y socio esclavista de quien fuera su dueño. El regreso de Sereki Faremi revela apenas una parte de toda la historia de este comercio del siglo XIX y de la circulación trasatlántica de bienes y personas que no ha sido lo suficientemente estudiada, al menos en lo que respecta a la historiografía y a la antropología mexicana. Por lo común, cuando desde México se habla de la historia de esta esclavitud se privilegia el flujo de personas de África hacia América, pocas veces se hace referencia a la historia del retorno de los esclavos libertos hacia África. Esta ausencia de referencias parece replicarse en otros países de América que también fueron receptores de esclavos, con excepción de Estados Unidos, Brasil y Cuba.

En Brasil esta historia de enlaces trasatlánticos tiene figuras emblemáticas, como Pierre Verger, que en sus vaivenes entre Bahía y África Occidental dejó una producción documental y visual riquísima, en la cual él mismo se transformó en un vector de esta comunicación; así lo atestiguan algunas de sus clásicas obras como *Dieux d’Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia* (1954) y *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX* (1968).

La antropóloga brasileña Manuela Carneiro siguió estas pistas y en su clásico libro *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África* (2012) nos narra con magistral detalle cómo a partir de la década de los treinta del s. XIX los esclavos libertos de Brasil, comenzaron a asentarse en la llamada costa de los esclavos en África occidental. En su mayoría eran de la región que hoy es conocida como yoruba. Algunos habían nacido en Brasil, otros, habían sido parte de la “mercancía” de los navíos negreros recapturados en las costas brasileñas. Pero no todos corrieron con la misma suerte: regresar hacia las ciudades de origen implicaba riesgo de muerte y de ser recapturado como esclavo, tal como lo atestiguan varios de los casos recuperados por esta autora.

Los brasileños, sin embargo, no fueron los únicos retornados. Peter Cohen, nos señala que entre 1835 y 1870 hubo una importante circulación de africanos, que fueron liberados, recapturados, deportados y retornados entre Cuba, las Antillas, Brasil, y la Bahía de Benin de África occidental. La mayor parte de los mismos era de origen yoruba (19-22) además de los retornados desde Sierra Leona (*saros*) hacia la región yoruba, principalmente a las ciudades de Lagos, el puerto de Badagry y Abeokuta. Recordemos que Sierra Leona al igual

---

<sup>3</sup> El imperio de Oyo colapsó a manos del segundo a finales del s. XVIII y principios del XIX, siendo sus ciudades más importantes los puntos de abastecimiento de esclavos para el imperio de Dahomey (antiguo Danxome).

que su país vecino Liberia, fue fundada para establecer a estos esclavos libertos, especialmente en su capital, Freetown (Peel).

Por su parte, los historiadores cubanos Rodolfo Sarracino, Pedro Deschamps Chapeaux y Juan Pérez de la Riva se han abocado a este tema de los retornados desde la Isla. En su interesantísimo libro *Los que volvieron al África* (1988), Juan Sarracino documenta que los cubanos que regresaron a la costa de África occidental conocían por lo regular un oficio y habían vivido en libertad durante varios años en Cuba antes de viajar a la actual Nigeria. Todos habían acumulado fondos suficientes para emprender el viaje de retorno, lo que les permitió establecerse en Lagos con un cierto éxito (62).

Otro grupo importante de retornados sobre el que nos hablan el historiador inglés John Peel y el antropólogo afroamericano Lorand Matory (*La religión del Atlántico*) son los *saros*, término con el cual se denominaba a aquellos cautivos africanos “liberados” en Freetown (Sierra Leona) y evangelizados por misioneros anglicanos, que desde 1840 retornaron a la costa del Golfo de Benin. Se conformó así un cuerpo de repatriados que serían enviados hacia la actual Nigeria en donde ocuparían puestos administrativos en el gobierno colonial. Conforme la colonización británica avanzaba tierra adentro hacia finales del s. XIX esta élite comenzó a ser desplazada por una política de privilegios hacia los británicos. Matory (*La Religión del Atlántico*) documenta cómo este contexto propició que los movimientos de autoafirmación racial en Estados Unidos y el Caribe inglés de las dos primeras décadas del siglo XX tuvieran resonancia en Lagos, fortaleciendo la “dignidad racial y cultural” africana en esa gran capital de África occidental (52-68). El autor reconstruye con detalle la coyuntura que dio pie a la emergencia de la narrativa sobre la “superioridad yoruba” sobre otras etnicidades africanas, siendo su emblema más significativo: la “religión tradicional” cuyo epicentro de devoción son los *orisha*. Se trató de un proceso transnacional que conjuntó a un África Occidental cosmopolita con diversos países de América, sostenido en la circulación de etnólogos, comerciantes, fotógrafos, viajeros, iniciados y misioneros<sup>4</sup>.

La expansión de esta tradición religiosa, especialmente a partir del último cuarto del siglo XX, ha dibujado nuevas geografías y rutas de devoción y de tejido de redes de sus practicantes y consumidores culturales. Ha sido sobre todo desde Cuba y Brasil que la “tradición orisha”, con sus respectivas variantes, amplía su espacio geográfico de circulación y durante ese proceso también la variedad de sus relocalizaciones, es decir la apropiación y resemantización de sus sentidos en un contexto local (Juárez Huet, *Dos narizones*). Las religiones afroamericanas, como bien nos señala Frigerio (“Re-Africanization” 42) fueron hasta antes de su expansión más visible, adscritas a geografías delimitadas, es decir, a las que les dieron nacimiento, y en donde luego de largas luchas forman parte de las identidades nacionales respectivas, aunque esto no equivale a que su representación social sea positiva, pues a menudo, incluso en países como Cuba y Brasil en donde gozan de un fuerte arraigo, son estigmatizadas e incluso acosadas de diversas formas.

La tradición orisha podría ser considerada, así, una gama de tradiciones primordiales que remiten de manera real o imaginaria a un África que se reinventa con distintos propósitos. En América en general, a la que muchos practicantes de esta tradición denominan la “diáspora”, la región yoruba de África Occidental se considera la matriz de una gran diversidad de modalidades de la tradición orisha: religión lucumí, regla de ocha-Ifá, religión yoruba, santería o Regla de Ocha, candomblé, entre otras. Mientras que en Nigeria, por ejemplo esta tradición es referida actualmente como “indigenous traditional religion”, “Yoruba spirituality”, “West African

---

<sup>4</sup> Véase Argyriadis, “Des noirs sorciers” para Cuba y Capone, “Entre Yoruba et Bantou” para Brasil.

Orisha tradition”, “African indigenous faith”. Cada variante y la especificidad de sus rituales, disputa su respectiva tradicionalidad mediada en buena parte por los propios contextos locales (Brandon; Clarke; Matory; Capone, *La quête de l’Afrique*; Frigerio, “Re-Africanization”; Argiriadis y Juárez Huet; Gobin).

### **Trayecto y diseminación de la tradición yoruba en México**

Mi interés en la tradición orisha obedece a que una de sus variantes es, probablemente, la religiosidad de origen afro con mayor número de adeptos en México. Me refiero específicamente a su variante cubana popularmente conocida como santería, la cual llega a México primero a través de su música y danza, desacralizada y comercializada por las industrias de la música y el cine de oro de la primera mitad del siglo XX. Como praxis religiosa está presente desde los años 1970.

Los primeros santeros y santeras mexicanas eran originarios del centro del país, especialmente de la ciudad de México (CDMX) y sus estados colindantes. Esta primera expansión está vinculada a una movilidad de personas que implican a Estados Unidos (especialmente Miami) y Cuba. Desde la década de 1990, y muy particularmente con el inicio del siglo XXI, la santería comenzó a diseminarse por diversas capitales del territorio nacional y la dirección de los flujos de sus iniciados, consumidores culturales y parafernalia ritual y simbólica también se amplió. Hoy, la santería y otras religiones afro como el palo monte, el candomblé, y el vudú por mencionar las principales, a pesar de ser minorías religiosas y no haber sido visibles en el censo por varias décadas, hoy son parte indiscutible del paisaje religioso de México. Probablemente la más estudiada (y difundida) de todas sea la santería de origen cubano y de base yoruba (tradición orisha), cuya circulación y florecimiento en México no es consecuencia directa de la migración, sino más bien producto de una dinámica de redes y flujos que no requieren de un desplazamiento físico obligado. El palo monte de origen afrocubano y de base bantú llegó de la mano de la santería con la que de origen se complementa de diversos modos, mientras que el candomblé, también de base yoruba, llega con Lourdes Da Silva, una cantante y bailarina brasileña iniciada que funda su casa de culto en la CDMX a mediados de los años 80 (dos Santos Oliveira), aunque aún no es una religiosidad tan difundida y es conocida por algunos como “santería brasileña.” El vudú tiene por su parte una presencia mucho más incipiente; varios de sus iniciados mexicanos pasaron por la santería de manera previa a su iniciación en el vudú haitiano. En este sentido habría que indagar si la presencia de haitianos en México a partir del terremoto de 2010 que azotó a dicho país, ha influido de algún modo en su diseminación. Cabe destacar que en México también está presente la versión cubana del vudú.

Es hasta hace muy poco que contamos con datos cuantitativos sobre estas religiones. Para el año 2000, en el catálogo de clasificación de religiones del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), las religiones afro<sup>5</sup> estaban clasificadas bajo el rubro de ocultistas, junto con las demoniacas y satánicas. En 2010, fueron agrupadas en una nueva categoría denominada *Raíces étnicas*<sup>6</sup>. En el censo de población de 2020 se clasificaron en un nuevo grupo: *Raíces afro*. Los resultados de dicho censo nos indican que las minorías religiosas incluyendo las raíces étnicas y otras religiones como las orientales, por mencionar algunas, apenas representan 0.2 % contra 77.7 % de católicos y 11.2 % de cristianos. Es notable que, en diez años, los islámicos por ejemplo crecieron un

<sup>5</sup> En este clasificador, el INEGI solo incluyó candomblé y vudú.

<sup>6</sup> Definida de acuerdo con el documento respectivo del INEGI como “Doctrinas emanadas de poblaciones étnicas y por tanto, su esencia es multivariada; se incluyen movimientos de mexicanidad, rastafarismo y religiones de ‘origen afro’”

poco más del doble (de 3,760 en 2010 pasaron a 7,982 en 2020), las personas que se declararon como parte de los cultos populares más del triple (de 5,627 pasaron a 19,481), mientras que los que profesan religiones de raíces afro, en donde podríamos ubicar a la santería, se incrementaron casi seis veces (de 7,204 a 40,799) por lo que pasaron a ser —después de los judíos (58,876)— la segunda minoría con más adeptos en México, lugar que ocupaban en el 2010 los espiritualistas (35,995) y que, en 2020, pasaron al tercer lugar (36,764).

Cabe mencionar que las cifras de las religiones afro, dentro de la cual una de las mayores frecuencias es la categoría yoruba, difícilmente pueden considerarse precisas con respecto a sus adeptos, debido a que en la praxis cotidiana esta religión se practica con otras religiones de base africana, además del espiritismo y catolicismo, entre otros (Juárez Huet *Un pedacito de Dios en casa*; Argyriadis y Juárez Huet; Hugo Suárez; Yllescas; Garcés). Resulta interesante, sin embargo, que en 10 años se haya convertido en la segunda minoría religiosa más importante después de los judíos. Algunas pistas para explicar tal fenómeno es que no sólo es un crecimiento de facto, sino -a manera de hipótesis- una consecuencia de su reagrupación independiente de otros grupos en el censo y de manera indirecta del reconocimiento reciente de las poblaciones afrodescendientes en México que fueron incluidas en el censo, luego que se dejó de tener registros de las mismas después de las primeras décadas del s. XIX. Con eso no quiero decir que las poblaciones afro de México practiquen religiones afro, a pesar de la presencia de esta población desde la época colonial, pues en el país este vínculo no es todavía común, sino que la valorización de lo afro incluye también sus expresiones culturales, entre ellas, la religión, por lo que los practicantes de estas religiones, probablemente en este último censo se mostraron más abiertos a declarar su adscripción.<sup>7</sup> A pesar de que estas religiones han sido por lo general bastante estigmatizadas en México, a diferencia de lo observado hace unas décadas hoy día la gente no oculta de la misma forma su vestimenta o accesorios religiosos y paulatina y lentamente se va normalizando su presencia en la esfera pública.

Otra pista es la migración, aunque su impacto probablemente es más cualitativo que numérico, ya que difícilmente se puede sostener que esta sea la causa directa de la presencia de las religiones afro en México. Sin embargo, dadas las condiciones actuales de la migración internacional en el país, tampoco es un factor que podamos soslayar, no sólo porque en cierto modo coadyuva al crecimiento de la religiosidad orisha, por ejemplo, sino porque también influye en las dinámicas de las relaciones de disputa en torno a la tradición. Tal es el caso entre otros, de los migrantes provenientes de Venezuela, un país en donde la santería también tiene una presencia significativa, y que en 2022 representaban la quinta nacionalidad (por encima de Cuba) más importante de extranjeros en México. Por ejemplo, sus especialistas en la percusión de los tambores sagrados (*batá*) que se han insertado en las redes de músicos rituales del centro de México, no lo han logrado sin disputa pues hay un mercado religioso amplio que demanda estos servicios que son también una forma de ganar el sustento económico, lo cual implica una competencia que pone en juego diversos capitales simbólicos<sup>8</sup> que buscan ganar su público. Otra pista por seguir de acuerdo con los datos censales sería la relación entre migración y presencia de religiones afro por municipio más que por entidad federativa, pues como se observa en el mapa abajo hay zonas de muy claro crecimiento que abarcan puntos específicos de las entidades federativas, con características que podrían ayudarnos a un mejor análisis (zona fronteriza, turística, cosmopolita). En otra parte (Juárez Huet, *Un pedacito de Dios; Dos narizones*) señalé que la movilidad y circulación de personas en la diseminación de la

<sup>7</sup> La pregunta del Censo sobre religión es abierta y es el sujeto que define su adscripción.

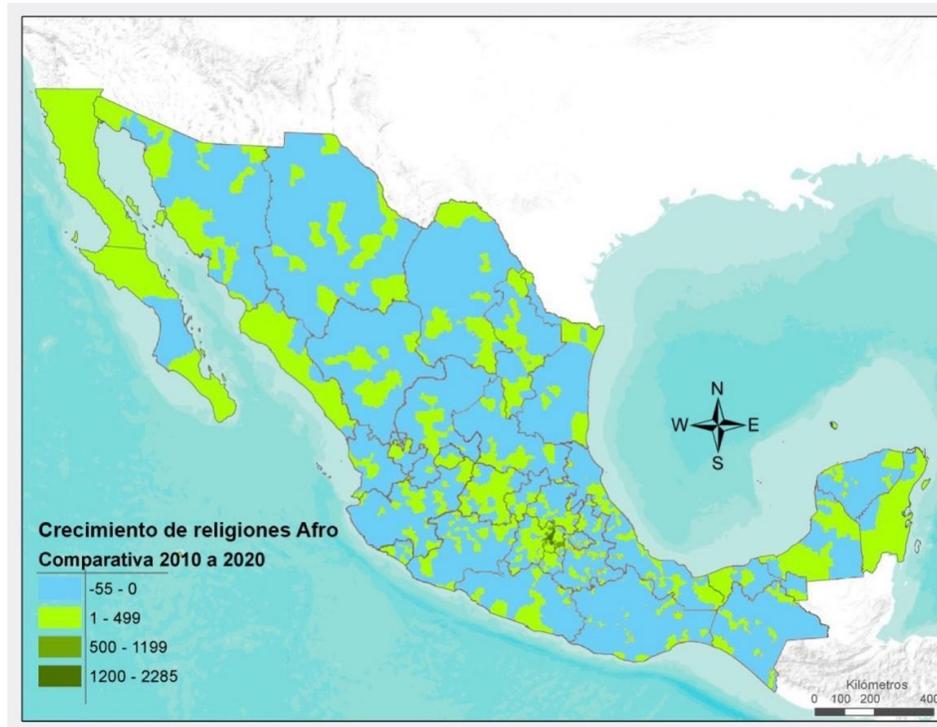
<sup>8</sup> Conversación personal con Carlos M., tamborero ritual, Mérida, Yucatán, 31 de octubre de 2022

tradicción orisha no se ciñe a la migración, también incluye el turismo hacia países considerados diásporas religiosas primarias (Frigerio, “Re-Africanization”), en este caso Cuba o incluso Nigeria, además de los desplazamientos al interior de México que desde los 90 se erigen como un factor claro de diseminación de la santería y el palo monte, probablemente acentuados con la migración interna provocada por la violencia que azota a México.

En lo que respecta a su distribución geográfica, de 2010 a 2020 el mayor número de practicantes de las religiones afro se mantiene en la zona centro del país, siendo el Estado de México y la CDMX los que concentran la mayor cantidad a nivel nacional, especialmente se localizan en las alcaldías de la zona centro norte y oriente de la ciudad capital y los municipios colindantes de las mismas con el Estado de México. Es factible que esto se deba al carácter de megalópolis de la Ciudad de México, y a la intensa actividad de su zona metropolitana colindante con dicha entidad.

<b>Entidades Federativas con mayor número de practicantes de religiones afro en México</b>			
<b>Entidad</b>	<b>Censo 2010</b>	<b>Entidad</b>	<b>Censo 2020</b>
Distrito Federal/CDMX	3162	México	16981
México	2673	Distrito Federal/CDMX	13445
Jalisco	185	Hidalgo	1052
Quintana Roo	144	Quintana Roo	910
Baja California	139	Baja California	654
Yucatán	88	Yucatán	598
Querétaro	79	Veracruz	496
Hidalgo	76	Querétaro	483
Veracruz	71	Puebla	456
Morelos	63	Guanajuato	381
<b>Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI</b>			

Otro aspecto por destacar es que desde 2010 se observaba una expansión de estas religiones más allá de las tres principales ciudades del país (México, Guadalajara y Monterrey), y hoy están presentes y dispersas en prácticamente todo el territorio nacional. En 2010 los datos cuantitativos no reflejaban su presencia en la zona fronteriza del norte del país, caso contrario a lo que el censo de 2020 nos permite observar. Su presencia en esta franja del norte tiene mayor arraigo que en la frontera sur e importantes vínculos con Estados Unidos. Por otro lado, se observa un incremento notable en varias puntos del sur como Chiapas, y la península de Yucatán, especialmente las zonas metropolitanas de Quintana Roo y Yucatán. Lo anterior es posible apreciarlo en el siguiente mapa, que es una comparativa de las religiones afro entre los últimos dos censos. La paleta de colores va de menos (decrecimiento) a más (crecimiento), siendo verdes los que identifican los municipios de mayor crecimiento a nivel nacional.



Fuente: concepción y elaboración de Carlos Alberto Luna y Nahayeilli Juárez Huet con datos del INEGI

### La tradición orisha mexicanizada

Las creencias y prácticas que se articulan en torno a fuerzas invisibles y éstas a su vez con el mundo material, son dos aspectos que de acuerdo con John Peel (*Religious Encounters*) -un destacado historiador cultural especialista en los yoruba- constituyen los cimientos de lo que se llama “religión yoruba” aunque aclara que los yoruba “no tenían un concepto genérico de religión como un campo especializado de la actividad humana” bien delimitada, sino más bien se entendía como una amplia variedad de cultos identificados por un origen étnico determinado o por la deidad o orisha venerado (88-90). Desde la visión nativa, continúa el autor, la religión se refiere a los usos y costumbres de las naciones, es decir, los pueblos (“*making country fashion*”).<sup>8</sup> Por ejemplo, el cristianismo era entendido como “la religión del hombre blanco o más precisamente su costumbre” (89-90). Concebir a la religión yoruba en estos términos, subraya Peel, implica pensarla como un cuerpo de prácticas ancladas en la costumbre y la vida diaria más que como un cuerpo integrado, definitivo y delimitado llamado religión yoruba (88-90). Esta precisión nos ayuda a tener presente que no existió —ni existe— algo que pueda definirse claramente como *la religión yoruba (en un sentido único y homogéneo)*; pero también nos conduce a pensar en la religión más allá de lo institucional o de la visión eclesiástica con la que a menudo se confunde (religión/iglesia). Como bien afirma Carlos Alberto Steil, pensar la religión en términos occidentales y cristianos dificulta su comprensión desde otros paradigmas no hegemónicos (190). No es fortuito que con esta perspectiva occidental dominante, se haya confinado muchas veces este universo religioso negroafricano a los apelativos coloniales de “animismo” y “fetichismo” o bien, a la (¿ya superada?) oposición magia/religión.

Cuando abordamos estas religiosidades en distintos puntos de Latinoamérica constatamos en efecto, como nos lo señaló Peel para la religiosidad entre los yoruba, que la praxis religiosa en la vivencia diaria hace

porosas y elásticas las fronteras de un supuesto y delimitado campo especializado en el que se acota lo religioso. La religiosidad vista con esta lente también nos permite adentrarnos a la multiplicidad de locaciones de lo sagrado, así como al vaivén de las rutas de búsquedas, experiencias y ajustes, a este *working progress* que nos recuerdan Morello y Rabbia cuando hablan de la religiosidad vivida (23). Un proceso modelado además por el entramado social y cultural en el que se inserta el sujeto creyente en escalas de las que quizá no sea plenamente consciente, así como por su multiplicidad de pertenencias e identificaciones. Es en este sentido que la tradición orisha practicada podemos pensarla como una religiosidad bisagra, la cual remite a anclajes y puntos de contacto multiescalares y articuladores donde interactúan dialógicamente distintas tradiciones que multiplican las locaciones de lo sagrado y que no se agotan en lo institucional pero tampoco en lo meramente individual (Juárez Huet, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga 125).

Existen numerosos estudios que abordan la tradición orisha y sus variantes en Latinoamérica desde la perspectiva ritual e institucional, así como las disputas en torno a la tradición (Prandi; Capone, *La quête de l'Afrique*; Frigerio, "Re-Africanization"; Argyriadis y Juárez Huet; Gobin; Argyriadis, y otros) por lo que mi interés en este apartado es resaltar su transportabilidad (Csordas 261) y su integración al hilvanado de una acumulación selectiva de saberes que forman una religiosidad bisagra mexicanizada, y con ello pensarla desde una perspectiva relacional, no lineal, sino dinámica y poniendo el acento en los procesos, más que pensarla en un producto cultural acabado y bien delimitado.

La santería cubana ha ido insertándose en el campo religioso mexicano de distintos modos y, paralelamente, su circulación se ha diversificado a distintos espacios (prensa, cine, mercados, nota roja, ámbito cultural, turismo). He identificado tres principales tendencias de su apropiación en México: a) la criolla, es decir, la cubana o la más cercana a su modelo (si es que acaso pudiésemos hablar de un modelo); b) la reafrikanizada o tradicionalista, presente a partir de los años 2000, inserta en redes políticas transnacionales y liderada sobre todo por babalawos; c) la mexicanizada, que cohabita de manera articulada en diversas intensidades y niveles con el espiritismo, el espiritualismo trinitario mariano, cultos populares, prácticas de la medicina tradicional mexicana con sus formas alternativas de sanación espiritual, y la oferta neoesotérica y neomágica (Juárez Huet, *Dos narizones* 173). Estas tendencias no equivalen a modalidades separadas pues en la praxis hay muchos puntos de intersección y diálogo, y tienen que ver con las rutas que van dibujando los sujetos en el camino de sus trayectorias religiosas. Por ejemplo, la mayor parte de los casos que hoy se ubican en la tendencia tradicionalista, la más reciente de las tres, comenzaron por la criolla, y muchos de los que hoy se sitúan en la mexicanizada mantienen un pie en la criolla.

Ahora bien, no pretendo agotar los ejemplos sobre la mexicanización de la santería, los cuales son ricos y diversos, como lo muestran varios estudios del tema, ya sea de manera indirecta o directa (Argyriadis, "Ritual en el mar"; Juárez Huet y Maïa Guillot; Saldívar; Yllescas; Suárez; Garcés). Tan solo quisiera reconstruir la ceremonia de Yemayá en Yucatán, a partir de la cual ilustro etnográficamente algunas de las articulaciones que nos permiten definir a esta religiosidad en México como una religiosidad bisagra.

## **Orisha viajera**

Yemayá/Yemojá/Iemanjá es sin duda uno de los orisha más populares en toda América. Con el paso del tiempo se constata como uno de los símbolos de la tradición orisha con mayor capacidad de transportabilidad

en el sentido de Csordas, es decir, de fácil transmisión y sin que para ello requiera o siempre exija, “un conocimiento esotérico restrictivo y complejo” (261).

En Nigeria -nos explica Pierre Verger- Yemojá “es la divinidad de las aguas de mar y de las aguas dulces”, madre de todos los orishas y símbolo por excelencia de la maternidad entre los yoruba (312). La morada original de este orisha es el río Ogun en Abéokuta, Nigeria, ciudad en donde se encuentra uno de sus altares más importantes y en donde se le venera durante diecinueve días en un gran festival celebrado una vez al año (Smith 68-69). Cuando Yemonja cruza el Atlántico a través de las mujeres y hombres esclavizados a diversos puntos de América, las aguas de su dominio serían a partir de entonces sólo las saladas, transformándose así en la Diosa del Mar.

Yemayá es actualmente venerada en varios países del continente americano; como figura arquetípica vinculada a las mujeres, a la fertilidad y la familia se vuelve referente diverso no sólo en el ámbito espiritual sino en su intersección con el campo del género, la sexualidad e incluso el arte (Otero y Falola 18). En América Latina, debido al imperio católico del Virreinato, este orisha está asociado a diversas advocaciones de la Virgen María y sus días de festejo se organizan, por lo común, con base en el calendario del santoral católico.

En México, el catolicismo estructurante y culturalmente normalizado en varios ámbitos del espacio público -a pesar del Estado laico-, permite compensar, paradójicamente, algunas de las desventajas jurídicas y sociales de religiones como la santería, todavía considerada por muchos como brujería y narco-culto. Por falta de su registro como Asociación Religiosa, a sus devotos no les es permitido expresar libremente su fe en lugares públicos, como lo son las playas a pie de mar, una locación sagrada y central para los devotos de este orisha viajero. De esta manera, la santera que encabeza esta celebración en Yucatán -la capital histórica de la península homónima famosa por su cultura maya- consiguió su primera autorización ante las autoridades municipales aduciendo una peregrinación en honor a la Virgen de Regla, la advocación católica cubana de Yemayá. En esta playa mexicana sin embargo, se congrega a decenas de personas que no le piden a la Virgen de Regla sino a Yemayá aunque no están necesariamente iniciados en la santería.

### **Serenata a Yemayá<sup>9</sup>**

En el puerto de Sisal, Yucatán, una santera yucateca realiza un festejo anual en honor a Yemayá, *orisha* a quien ofreció esta promesa a cambio de que le concediera vida al hijo que llevaba en el vientre y que corría peligro de morir antes del nacimiento: --“[Hace 18 años] en este mismo lugar estaba llorando pidiéndole a Yemayá, no tenía dinero, ni casa, estaba embarazada...en una situación muy difícil...”—afirma Sara cuando me compartió el recuerdo de cómo inició todo. Luego de lo dicho, hizo silencio. Miraba el mar a la orilla de la playa de Sisal, un pueblo de pescadores que desde siglo XVI fue el principal puerto de Yucatán, lugar que ocuparía posteriormente el famoso Puerto Progreso.

Sara, originaria de Hunucmá, un pueblo cercano a Sisal, escuchó por vez primera sobre Yemayá y de lo que “era capaz” en voz de una santera de la Ciudad de México que radica en Mérida desde los años 90, se trata de una enfermera a quien conoció en el hospital en donde estuvo dos meses con amenazas de aborto. Sara

---

<sup>9</sup> La reconstrucción etnográfica de esta ceremonia en el mar se hizo con base en observación participante en el mes septiembre de 2015, 2016, 2017, 2019, 2020 y 2022.

proviene de una familia católica y muy tradicional para quien la santería en ese momento era completamente ajena, a pesar de que Yucatán y Cuba han mantenido lazos históricos de siglos y que la cultura cubana tiene una presencia importante en Yucatán como parte de un espacio cultural compartido o de un Caribe geohistórico, en términos de Antonio García de León.

Sara recuerda que cuando escuchó hablar de esta religión sintió miedo, pero al mismo tiempo aquella enfermera le daba confianza y, de hecho, fue quien le dio posada cuando su familia la corrió de la casa por un embarazo que no veían con buenos ojos. En esta convivencia con la enfermera, Sara conoció un poco más de la santería y especialmente de Yemayá a quien Sol pedía mucho.

La santería que viene de Cuba a México se articula con el espiritismo, por lo que aquellos que antes de entrar en contacto con la misma y sus prácticas ya creían en los espíritus y la posibilidad de comunicarse con ellos, han encontrado en esta religión un espacio de plausibilidad y de sentido que refuerza sus creencias, siendo para muchos un canal por medio del cual descubren lo que ellos llaman sus “dones” (mediumidad, videncia, capacidad para curar) y su misión. Algo de lo que nos narra Sara en su historia lo demuestra:

En una misa espiritual un muerto me mandó llamar, y me dijo que mi hijo sería varón y que era hijo de Yemayá, que yo tenía dones. Yo comencé a sentirme asustada... ¡se me hizo un nudo aquí [en la garganta] no podía hablar! Lo siguiente que pasó fue que abrí los ojos y Sol [su amiga enfermera] estaba tratando de hacerme reaccionar con alcohol [...] dicen que [el espíritu de] mi abuelito se me pegó [la tomó posesía] y dijo que yo ya debía ponerme a trabajar [desarrollar los dones espirituales que le habían identificado en otros momentos de su vida].

Sara compartió esta experiencia con su hermana, quien alarmada le dijo que su amiga Sol estaba en una secta y que tuviera cuidado porque le quería quitar a su hijo. La visión de la hermana de Sara no es en absoluto excepcional para México, pues la santería -como muchas de las religiones afroamericanas en Latinoamérica- a menudo es calificada como secta y no goza de una legitimidad social. A pesar del vínculo de Sara con Sol, no pudo evitar sentir miedo ante la posibilidad mínima de perder a su hijo por lo que se fue con su hermana quien al poco tiempo la corrió de su casa. Sara recuerda que ese día solo le quedaban unos pesos para volver a la ciudad. Cuando Sara evoca ese momento se le humedecen los ojos:

Salí llorando y me equivoqué de camión, en lugar de ir a Mérida me estaba yendo a Sisal pero no me di cuenta. Cuando el chófer me vio llorando me dijo --¿qué tienes? Cuando le conté que no me alcanzaba el dinero para llegar a Mérida el chofer se apiadó. Me dijo que lo esperara, que en una hora salía el camión a Mérida y que me llevaba de regreso. Mientras, me bajé y me fui al mar a esperar, y le dije Yemayá -yo no te conozco pero si tú me ayudas yo cada año te traeré tu regalo aquí en el mar...y ese fue el último año que viví mi sufrimiento, mi pobreza, mi necesidad...

Fue así que Sara comenzó su primera celebración a Yemayá con doce personas. Nadie, ni siquiera ella, era santera. En ese momento la santería era incipiente en Mérida. A estas primeras personas las congregaba la amistad pero sobre todo la fe en una deidad que daba pruebas, a decir del testimonio de Sara y de su hijo que finalmente nació sin contratiempos: “Comenzó como algo más íntimo pero fue creciendo y se fue hablando de las cosas bonitas que hacía Yemayá y de las cosas grandes que me ha dado”. En efecto, el número de personas fue aumentando con el paso del tiempo hasta alcanzar alrededor de ochenta en los últimos años. La mayoría de los asistentes no eran aún santeros/as, es decir, aún no pasaban por la ceremonia de iniciación que los consagra

como tales. En la actualidad esta comunidad poco a poco se va constituyendo en una familia de religión<sup>10</sup> que aunque cuenta ya con varios iniciados en distintos niveles y jerarquías, en realidad los unen más la amistad y el aprecio a Sara, los lazos consanguíneos que en México siempre han fortalecido a los religiosos y la fe en los orisha. Asimismo, Sara ha vislumbrado estrategias para afianzar su propia red y familia de religión estableciendo redes con especialistas religiosos de la CDMX que la auxilian en los rituales para su gente ya que Mérida no cuenta con la misma oferta de especialistas.

Entre el público asistente al ritual en Sisal, es común ver mujeres embarazadas, pues en esta ceremonia, afirma Sara: “van las mujeres a buscar su maternidad”. Cada año también se “presentan niños”, testimonios vivos de los milagros de Yemayá.

Sara fue iniciada por una cubana que vivió unos años en Mérida para luego migrar a Miami. Un tiempo estuvo muy cercana a ella y aprendió en esta casa que a Yemayá se le celebra el 7 de septiembre, el mismo día en que se le festeja a la Virgen de Regla, patrona de Cuba, considerada una expresión -entre otras- de Yemayá. En Porto Alegre, Brasil, por ejemplo, se le equipara con Nuestra señora de los Navegantes y se le celebra el 12 de febrero, en una peregrinación fluvial que data de finales del siglo XIX y que da pie a “la superposición de territorios cosmológicos (católico e afro-brasileño)” (Ari Oro 30). Mientras, en Veracruz desde el año 2002 se comenzó un ritual anual en su honor el 1 de noviembre, día de muertos, pues la Yemayá en este famoso puerto, como lo ha mostrado Kali Argyriadis, se asoció a la Santa Muerte pero representada a través de una famosa imagen que se venera en la umbanda brasileña (religión afro con un fuerte componente de espiritismo kardecista) y rebautizada por una espiritista en Veracruz como “Yemayá, la Joven muerte Encarnada” (“Ritual en el mar” 78). La celebración de Sara a diferencia, por ejemplo, de esta última, no es a plena luz del día sino por lo común en el ocaso o ya entrada la noche. No es una procesión como la que se observa para el caso de Porto Alegre o la gran fiesta popular que se aprecia en las mismas fechas en Montevideo, Uruguay (Frigerio, “Fiesta de lemanjá”), sino que aún se mantiene en un ámbito acotado de familias rituales y amistades cercanas, lejos de los reflectores y medios de comunicación, que en México han coadyuvado a la representación estigmatizada y criminalizada de las religiosidades afro, vistas por muchos como religión de supersticiosos, brujos e ignorantes.

Si bien la primera vez que Sara organizó una pequeña ceremonia logró conseguir un permiso gracias a la intermediación de un ahijado policía y refiriéndola como celebración a una virgen, hubo años en que el asunto se le complicó, aunque siempre encontró el modo de darle la vuelta, en parte, gracias también a la religiosidad popular presente en México y que incluye la devoción y festejo a un sinnúmero de santos y vírgenes bajo la iniciativa e innovación de la gente. En México, estos aspectos externos de la religión católica (veneración a los santos, plegarias y peticiones colectivas, entre otros) siguen siendo un referente estructurador entre los practicantes de la santería, muchos de los cuales socializaron en el catolicismo o bien se siguen identificando con esta fe, aunque el aproximamiento etnográfico evidencia que el contenido teológico es bastante secundario en la praxis cotidiana y que al catolicismo también se le adapta a los marcos culturales locales, pues en México no falta quien recurra al sacerdote para contrarrestar una brujería y hasta para hacer una limpia.

En las distintas ediciones de la celebración a Yemayá en las que he tenido oportunidad de acompañar a Sara, he podido apreciar que no se trata de un ritual prefijado sino con variaciones diversas que son muestra de

---

<sup>10</sup> En la santería, religión iniciática, la organización social base es el parentesco ritual en el que los que inician a otros son llamados madrinan o padrinos y son quienes en teoría transmiten el conocimiento ritual a sus iniciados o ahijados.

la flexibilidad y adaptación dictadas por las circunstancias y necesidades de ella y su familia, y también modelados por el contexto cultural local. No obstante, hay algunos elementos clave de esta ceremonia que se mantienen más o menos estables, a través de los cuales podemos vislumbrar algunas resemantizaciones “a la mexicana” de la misma.

### **Una “limpia” colectiva**

Conforme la gente va llegando a la playa por lo común se concentra alrededor de una fogata y en caso de que el fuego no se haya prendido se colocan en forma circular. Se llevan flores, frutas, miel, monedas y pedimentos, en carta o papeles pequeños que luego serán depositados en la ofrenda colectiva al pie del mar. Antes de ello se prepara a la gente y a la ofrenda. Por mucho tiempo Sara encabezó esta parte, en la que efectuaba limpiezas con sahumero, especialmente a mujeres embarazadas, pero algunos años después le cedió el lugar en algunas ocasiones a Don Manuel, un hombre mayor que se presenta como maestro en ciencias ocultas desde hace más de 40 años, dedicado a las curaciones y limpiezas, al cual conoció por sus trabajos de brujería, y que a decir de Sandra le ayudó mucho a “creer en sí misma”. Aunque no es santero, es una persona a la que le tiene un agradecimiento particular además de que para Sara uno no necesita portar collares para ser religioso, para tener fe. Lo que importa aquí es la intención y no las voces “autorizadas” o guardianes de la tradición a los que se ha enfrentado en varias ocasiones por integrar a esta ceremonia elementos “exógenos” a la santería.

En la edición de 2014, por ejemplo, Don Manuel comenzó soplando el caracol de mar cuyo sonido es muy familiar en diversas ceremonias de origen prehispánico en México, entre otras cosas usado para marcar el inicio de un ritual. Explicó a los asistentes: “ahora usaremos los diferentes elementos, como el fuego, se trata de limpiar el cuerpo antes de llevar algo a Yemayá”, es decir, antes de tocar el mar y dejar la ofrenda prevista para su dueña. Una vez que se formó un gran círculo con todos los asistentes alrededor de la fogata y la ofrenda, recitaba enérgicamente moviéndose de un lado a otro con una antorcha en la mano, mientras los demás repetían hincados y con los ojos cerrados:

Yemayá escúchame, (varias veces), madre de todos los orisha; Yemayá madre de todos, Yemayá madre del agua, Yemayá madre de la vida, Yemayá madre de todos los misterios sagrados. Aquí tus hijos venimos a ofrendarte de corazón; te pedimos por el poder del fuego sagrado, chispa divina, que nos des tu fuerza, tu vigor, para que esta ceremonia limpie nuestro cuerpo, mente y alma. Que el ser que quede libre de cualquier obstáculo que impide que mi ser evolucione, que me conduzcas a la luz para poder hacer esta ofrenda con el poder que hay en cada uno de nosotros.

Les pide abrir los ojos y centrar la vista en la luz del fuego: “Que el fuego sagrado de esta noche y las pistas del cielo se abran para purificar nuestro cuerpo, mente, alma y espíritu, que los purifique, que destruya todo mal que les pueda hacer. Fuerza, salud y vigor, que la fuerza del universo les conceda lo que desean.” Se hinca después frente a una joven embarazada y tocando el vientre exclama en voz alta: “que solo lo bueno sea para este ser, bendito sea el fruto de tu vientre, hija de Yemayá”. Después se va con la antorcha al mar, sólo él se escucha, regresa y la clava en la arena. Pide agua que le dan en un recipiente. Después pide a Yemayá que “con sus poderes sagrados esta agua quede bendita, para la bendición de todos y de sus hijos”, la lanza inmediatamente a todos para que como en la misa católica con ella queden benditos y benditas. Le gente emocionada aplaude. “Pidan con los ojos cerrados” -les dice-, “Te pedimos que nos concedas nuestros deseos y

que se vaya todo aquello que no sirve al mar...” Después toma el sahumero, ampliamente utilizado como parte de las herramientas terapéuticas de la medicina tradicional mexicana, y pasa el humo del incienso a los congregados mientras recita en alto: “¡Gracias Yemayá porque has entrado a nuestro cuerpo y nosotros en el tuyo! Recibe estas ofrendas en materia o pensamientos ¡Yemayá escúchame! que tu vientre materno reciba estos frutos que vamos a ofrendarte ¡Bendita seas Yemayá! que así sea, que así sea, que así sea...”



Ritual para la limpia y petición colectiva. Foto: Hugo Borges. Sisal, Yucatán, septiembre 2014

Sara se emociona y llorando frente a la sopera que contiene a su Yemayá, cierra esta parte diciendo a todos: “fue quien me llevó hasta donde estoy. No pierdan la fe, que las cosas buenas siempre tienen recompensa.”

### **La música como parte de la ofrenda**

“En México cuando celebramos lo hacemos con música”—me señala Sara. Por eso para ella en esta celebración resulta imprescindible. El primer año de la misma lo que se pudo costear fue un trío romántico, y así se mantuvo. Conforme pasaron los años, cuando más gente comenzó a asistir logró costear música de mariachis, una manera espléndida y efusiva de celebrar festejos en México y que se construyó desde el siglo XX como un símbolo de mexicanidad. Sara cuenta que algunas santeras de Mérida comenzaron a criticarla porque debía ofrecer tambores como música y no tríos ni serenata mexicana, pues eso no correspondía con “la tradición”, situación que la llevó a consultar con el oráculo que es una forma de entablar comunicación con estas deidades y saber así el deseo del orisha venerado:

[...] ya querían que la dejara de hacer, pero la gente espera con muchas ganas, tienen envidia porque tengo mucha gente. Muchos me dicen que no debe de ser así porque es con tambores, pero lo que uno conoce y la manera de agradarle [a Yemayá] es con mariachis, y le di coco [oráculo de la santería para consultar la voluntad de los orisha] a Yemayá y me dijo que haga el ritual como siempre y iadelante!

### La ofrenda en el mar

Uno de los momentos más emotivos de esta ceremonia es cuando se deposita la ofrenda colectiva en el mar. Días antes se elabora y adorna un barquito mediano de madera pintado siempre en azul y blanco. En él se acomodan cuidadosamente frutas, entre ellas indispensable es la sandía que es símbolo de Yemayá, además de velas, monedas, pasteles, flores y las peticiones o pedimentos de muchos de los asistentes que escriben en papelitos doblados que acomodan en algún rincón. Son sobre todo niños y adolescentes los que cargan este barquito y lo introducen al mar que con sus olas cómplices se lo lleva con todos los anhelos ahí contenidos. La música siempre acompaña este simbólico momento mientras todos los asistentes de pie frente a la orilla observan cómo desaparece su petición en la oscuridad.



**Mariachi para Yemayá y su ofrenda en barco al centro. Foto: Hugo Borges, 7 de septiembre de 2014, Sisal Yucatán**

Al final, cuando el barco desaparece de la vista, los asistentes se quedan en la orilla, se introducen parcialmente al mar, se limpian con flores y frutas que luego son lanzadas al agua. Piden, en silencio, en voz alta, cantando, llorando. Todos ahí congregados por agradecimiento, por curiosidad, por algún miedo o por algún un deseo o aflicción.



**Momento final de ofrenda al mar y pedimentos. Sisal, Yucatán, 2022. Foto: Nahayeilli Juárez Huet**

Las limpias en México son ampliamente practicadas y son parte fundamental de los procesos de curación en el marco de las medicinas tradicionales, los cuales varían de acuerdo con las regiones y orígenes. Pero las limpias también pueden perseguir una purificación sin que haya una enfermedad de por medio. Son pues, una forma de depurar el cuerpo y también el espíritu para recibir energías, mensajes y bendiciones. Una práctica, que como lo muestra esta ofrenda a Yemayá, no se acota a lo individual sino que puede potenciarse colectivamente, y con ello, fortalecer los lazos comunitarios.

## **Conclusiones**

Las circulaciones y conexiones de la tradición orisha vistas desde México, especialmente las provenientes de Cuba, se caracterizan por ser prácticas que entrañan un gran potencial para la autonomía y la innovación religiosa, que si bien no está libre de tensiones, es al mismo tiempo la razón de su vitalidad. Sus diversos elementos y símbolos tienen una gran capacidad transportable y florecen de muy diversos modos en el subsuelo cultural y religioso mexicano. Tal como se describió con el ritual a Yemayá, se puede observar que hay una estructura referencial, estética y simbólica de la santería pero que opera articulándose con distintos referentes y matrices culturales y de sentido anclados al contexto local, que dan cauce a la ortopraxis y a una religiosidad bisagra a la mexicana. Las posibilidades y negociaciones de estas articulaciones están dadas por las biografías de los sujetos, pero no podrían entenderse cabalmente sin su ubicación en un entramado colectivo y sociocultural y desde una lente multiescalar, que va desde lo íntimo, a lo colectivo y a lo transnacional.

## Bibliografía

- Ari Oro, Pedro. "Fiesta de Iemanjá en Porto Alegre, Brasil", etnografía de la serie "Yemayá: rutas transnacionales y avatares relocalizados" coordinada por Nahayeilli Juárez Huet. *El don de la ubicuidad*. Renée de la Torre, coord. México: CIESAS, 2012. 30-41
- Argyriadis, Kali. "Des noirs sorciers aux 'babalaos': analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane". *Cahier d'Études Africaines* 160 (2000): 649-674.
- \_\_\_\_\_. "Ritual en el mar a Yemayá Puerto de Veracruz, 1ro. de noviembre del 2005", etnografía de la serie "Yemayá: rutas transnacionales y avatares relocalizados" coordinada por Nahayeilli Juárez Huet. *El don de la ubicuidad*. Renée de la Torre, coord. México: CIESAS. 2012. 74-85
- Argyriadis, Kali y otros *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: CIESAS-IRD-Academia L'Harmattan, 2012.
- Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet. "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-Ciudad de México". *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*. Francis Pisani y otros, coords. México: Miguel Ángel Porrúa-ITAM, 2007. 329-356.
- Brandon, George. *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington: Indiana University Press, 1993
- Capone, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. París: Karthala. 1999
- \_\_\_\_\_. "Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines". *Cahiers D'Études Africaines* 157 (2000): 55-77
- Carneiro Da Cunha, Manuela. *Negros Estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África*, segunda edición, Brasil: Companhia das Letras, 2012.
- Clarke, Kamari Maxine. *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Durham: Duke University Press. 2004.
- Cohen, Peter F. "Orisha Journeys: The Role of Travel in the Birth of Yorùbá Atlantic Religions". *Archives de Sciences Sociales des Religions* 117 (2002): 17-36.
- Csordas, Thomas J., "Introduction: Modalities of Transnational Transcendence". *Anthropological Theory* 7/3 (2007): 259-272.
- Dos Santos Oliveira, Rosalira. *Aqui el Santo habla: Transnacionalización y relocalización del candomblé brasileño en la Ciudad de México. Relatório de pesquisa de pós-doutoramento*. México: ENAH, 2015.
- Frigerio, Alejandro. "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion". *Civilisations* 51 (2004): 39-60.
- \_\_\_\_\_. "Fiesta de Iemanjá en Montevideo (Uruguay)", etnografía de la serie "Yemayá: rutas transnacionales y avatares relocalizados" coordinada por Nahayeilli Juárez Huet. *El don de la ubicuidad*. Renée de la Torre, coord. México: CIESAS. 2012. 59-71

- Gárces Marrero, Roberto. *La articulación del culto a la Santa Muerte con otras espiritualidades: estudio en el Valle de México*. Tesis Universidad Iberoamericana, 2022.
- García de León Griego, Antonio. *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunteo*. México: Siglo XXI-Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2002.
- Gobin, Emma. "La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos. Transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana". *Raíces en movimiento, prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Kali Argyriadis y otros coords. México: Coljal-Cemca-IRD- CIESAS-ITESO, 2008: 255-278.
- Yllescas Illescas, Jorge Adrián. *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, 2018.
- Juárez Huet, Nahayeilli B. *Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la Ciudad de México*. México: Ciesas-UV-Colmich, 2014
- \_\_\_\_\_. *Dos narizones no se pueden besar. Trayectorias, usos y prácticas de la tradición orisha en Yucatán*. CIESAS/CEPHCIS-UNAM, 2019
- Juárez Huet, Nahayeilli y Guillot, Maïa. "Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal". *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Argyriadis, Kali y otros, eds. CIESAS/IRD/Academia L'Harmattan, 2012. 63-84.
- Juárez Huet, Nahayeilli, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. "Religiosidad bisagra: articulaciones de la religiosidad vivida con la dimensión colectiva en México". *Revista de Estudios Sociales* 82 (2022). Visitado el 03 noviembre de 2022, <http://journals.openedition.org/revestudsoc/53454>
- Lovejoy, Paul. "Esclavitud en África. Overview". Conferencia impartida en el Seminario Multisituado "Esclavitud en África: experiencias históricas". Ciudad de México: INAH, 24 de marzo 2011
- Matory, Lorand. *La religión del Atlántico Negro. Tradición, transnacionalismo y matriarcado en el candomblé afrobrasileño*. Santiago de Cuba: Editorial del Caribe-Editorial de Oriente. 2015.
- \_\_\_\_\_. "Yorubá: as rotas e as raízes da nação transatlântica, 1830- 1950". *Horizontes Antropológicos* 4/ 9 (1998): 263-292.
- Morello, Gustavo y otros, eds. *La religión como esperanza cotidiana: creencias, prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: EDUCC. 2019.
- Otero Solimar y Falola Toyin. *Yemoja. Gender, Sexuality and Creativity in the Latina/o and Afro-atlantic diasporas*. State University of New York Press. 2013.
- Peel, John David Y. *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press. 2000.
- Prandi, Reginaldo. "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização". *Horizontes Antropológicos* 4/8 (1998): 151-167.
- Saldívar Arellano, Juan Manuel. "Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz". *Revista de Ciencias Sociales* 125 (2009): 151-171. <https://doi.org/10.15517/rcs.v0i125.8797>

Sarracino, Rodolfo. *Los que volvieron a África*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1988.

Steil, Carlos Alberto. "Principales ejes de debate en las ciencias sociales de la religión en América Latina durante los últimos 30 años y temas que se instalarán en el futuro." *Sociedad y Religión* XXV/44 (2015): 188-245

Suárez, Hugo José. *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. México: UNAM. 2015.

Smith Omari-Tunkara, Mikelle. *Manipulating the sacred. Yoruba Art, Ritual and Resistance in Brazilian Candomblé*. Detroit: Wayne State University Press, 2005.

Verger, Pierre. *Diux d'Afrique*. París: Paul Hartmann Éditeur, 1995.