

Yolotl González Torres*

LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN MÉXICO

LA INTRODUCCIÓN POR LOS ESPAÑOLES de mano de obra esclava procedente de África a la Nueva España fue muy abundante, sobre todo después de la enorme baja de población indígena causada por las nuevas enfermedades y la explotación. Los esclavos africanos de sexo masculino que provenían principalmente de las etnias del África occidental y bantúes del África Central fueron destinados especialmente a las plantaciones de caña y a su explotación en los ingenios, a la ganadería, a las minas y a la milicia, mientras que la mayoría de las mujeres esclavas eran destinadas al servicio doméstico.

La población negra en los siglos XVI y XVII en México, de acuerdo a los estudios de Aguirre Beltrán, era mayor que la europea (hacia 1570, según algunas versiones, la europea era de 6.464 y la africana de 18.569, y para 1646 había 13.780 europeos y 55.000 africanos). Según investigaciones más recientes, estas cifras han sido superadas y deben ser modificadas ya que se supone que la población africana fue aún mayor.

Después de estas fechas la importación de mano de obra esclava disminuyó, hasta que en 1817 el Rey de España y de las Indias y el de

* Doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del INAH. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Gran Bretaña e Irlanda firmaron el Tratado de Abolición del Tráfico de Negros, aunque el tráfico ilegal continuó por algún tiempo, sobre todo desde Campeche que, por su ubicación tan cercana a otros destinos del Caribe, se convirtió en un centro exportador de esclavos que en ocasiones incluía también a indígenas mayas. En México, la esclavitud fue abolida en 1814 en la Constitución de Apatzingán, decretándose la igualdad de los mexicanos.

Hemos tratado de averiguar si existen algunos rastros de la religión africana traída por esa población esclava a México, pero los resultados hasta el momento han sido negativos. Para esta búsqueda nos hemos basado en los estudios que se han hecho acerca de los africanos en México, empezando desde el pionero doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, así como en las múltiples investigaciones que al respecto se están llevando a cabo en la actualidad.

Lo primero que llama la atención es el gran mestizaje que hubo en México, de tal manera que los rasgos fenotípicos de los africanos prácticamente desaparecieron, excepto en algunos lugares como las costas en Tamiahua, Acayuca, Veracruz, Oaxaca y Guerrero, especialmente en dos poblaciones que han sido más ampliamente estudiadas, Yanga en Veracruz y Cuijla en Guerrero, donde son obvios los rasgos fenotípicos negro africanos y donde, aunque la población conservó algunos rasgos de la cultura africana, como la forma de las casas y ciertas danzas e influencia en la música de la región, más bien fueron ellos los que adoptaron las costumbres de los pueblos indígenas de alrededor. Aunque cabe aclarar que Cuijla estaba rodeada de mayor número de pueblos indígenas, mientras que en la región de Veracruz la población indígena había disminuido considerablemente.

El mestizaje en México se explica, a diferencia de otros lugares como el Caribe, por la cantidad de población indígena y la aparente falta de discriminación de esta para mezclarse con los *negros*, lo que creó una compleja jerarquía social de gente de sangre mezclada que resultaba de las continuas combinaciones de los grupos de origen indígena, africano y español, que han sido llamados por algunos investigadores castas, la mayor parte de los cuales se esforzaban por pasar como mestizos, de tal manera que existía el español venido de España, el criollo de español nacido en América, el indígena, el negro bozal recién venido de África, el negro criollo, y todas las mezclas de estos con españoles y con indios.

El mestizaje entre africanos e indígenas se propició también porque la proporción de hombres esclavos en relación con las mujeres era mucho mayor, así fue que, a pesar de que preferían formar parejas con los de su misma raza, la escasez de mujeres los llevaba a establecer relaciones con indígenas y, si procreaban hijos, estos permanecían con

la familia de la madre y eran educados de acuerdo a sus costumbres, aunque María Elisa Velázquez opina que los grupos de mezcla fueron muy heterogéneos (comunicación oral).

Ya desde el principio de la Colonia, además de los negros que huían para formar sus propias comunidades, estaban los que se mezclaban con las comunidades indígenas. Así, en una carta de noviembre de 1625 que Fray Ambrosio Carrillo le dirige a los inquisidores, les dice que “los negros, muchos de ellos criados por las indias, andan vestidos de indios pareciéndose en todo a ellos” (Alberro, 1988: 73).

Hay toda una serie de estudios de los procesos de mestizaje y del *cruce de la línea de color* que tuvieron lugar de acuerdo a las características de las distintas regiones de México. Asimismo hay estudios en los archivos coloniales de procesos en la inquisición, de censos y padrones, de testamentos, etc., de negros y mulatos de donde se han podido obtener datos estadísticos y de algunas de sus costumbres.

En 1571 se decretó que la Santa Inquisición no podía juzgar a los indígenas por herejía, pero los negros no quedaron exentos de esta acusación, por lo que se ha encontrado en los archivos que en un 50% de los casos en los que se especificaba la procedencia étnica en los archivos se trataba de *negros*, y que los delitos más frecuentes de los que se los acusaba eran renegaciones, blasfemias, brujería, bigamia y violencia diversa (Alberro, 1988: 223).

La mayor parte de las mujeres eran acusadas de hechiceras, sobre todo de “magia amorosa”, en general para su beneficio, tratando de conservar a sus hombres o robando el hombre de otra mujer; muy frecuentemente también hacían trabajos para españolas. El patrón que normalmente se seguía era el siguiente: a través de esclavas negras o mulatas que eran las que tenían un acceso directo a la mujer española, esta recibía las sustancias y los procedimientos de la india (Alberro, 1988: 236), que aparentemente era la que tenía los conocimientos.

Uno de los hechizos comúnmente mencionado en los procesos contra las negras y mulatas era el llamado *ligamento* para volver a los hombres impotentes. Otro hechizo mencionado para atraer a un hombre era poner en su comida sangre menstrual. Esta última práctica no la hemos encontrado entre los indígenas mesoamericanos, lo que no necesariamente significa que fuera de origen africano, porque también se practicaba cotidianamente en la hechicería europea.

Hay muchos casos de negras y mulatas que confiesan haber tenido relación íntima con el Diablo o adorarlo, pero en la mayor parte de los casos deben haber sido confesiones arrancadas por los métodos inquisitoriales.

El ventrilocuismo, que era especialmente condenado por la Inquisición, posiblemente porque se pensaba que el maligno era el que

hablaba a través de la persona, es uno de los elementos que se menciona que era utilizado por los africanos en sus curaciones. Por ejemplo, García de León (comunicación personal) ha encontrado en el Archivo General de la Nación procesos del siglo XVII en los que se habla de prohibición para “los que tengan negras que hablen por el pecho”, lo que seguramente hace referencia al ventrilocuismo.

Alberro (1988: 147) relata dos casos de hombres nacidos en África. En uno de ellos también menciona que el hombre usaba el ventrilocuismo, localizaba objetos perdidos y curaba enfermedades relacionadas con la cara y la ciática; parte de sus curaciones consistían en clavar estacas en los pies, aplicar pollo negro y cocimiento de yerbas. El otro caso es el del esclavo de una sevillana, la que junto con otras mujeres “estuvieron por espacio de tres días echando suertes y llamaron a la persona cada día una vez, enseñándole una escudilla de agua que tenía encima un montón de ceniza, sobre la cual hacían bailar a palos en el aire sin que nadie los tocara”.

Por otra parte, hay varios procesos inquisitoriales en los que se menciona específicamente la participación de negros en ritos indígenas. Aguirre Beltrán (1987: 264) hace una relación de las menciones que encuentra en los archivos acerca de la participación de los negros en las ceremonias indígenas:

De 1582 data la primera delación contra un negro que participa en ceremonias curativas mayas; en 1617 la primera denuncia contra una negra que toma peyote; en 1621 la primera testificación contra un negro que bebe el ololihqui y en 1629 la primera inculpación contra un negro que ejerce de médico hechicero entre indios huastecas.

Alberro (1988: 237), por su parte, encontró que en Yucatán en 1674 tres negros fueron acusados de adorar ídolos mayas; ese mismo año dos mulatos también fueron acusados de idolatría, y tres más fueron hechos prisioneros por el Santo Oficio en Mérida a la espera de ser enviados a México, pero como usaban ropa indígena y hablaban maya pudieron escapar del tribunal.

Según Arturo Motta Sánchez (2001: 387), la descripción de la curación del esclavo bozal del Ingenio de San Nicolás Ayotla en Oaxaca, según se describe en un proceso de 1570 llevado en su contra por la Santa Inquisición, parece indicar que este fuera una *nganga*¹ de la etnia bantú². Pero

1 La *nganga* es el recipiente que contiene objetos al que se le rinde culto.

2 Bantú es una denominación genérica de un grupo de lenguas desde Camerún hasta Sudáfrica.

en realidad los datos que menciona acerca de la curación, fuera del uso de una calavera de perro, no aportan mayor información para suponer que se tratara de un culto a la *nganga*.

También se ha pretendido encontrar restos de tradiciones o costumbres africanas en algunos aspectos etnográficos actuales; por ejemplo, se había mencionado que la creencia en la sombra, el reflejo de una entidad anímica, era de origen africano (Aguirre Beltrán, 1985), pero se ha demostrado que esta creencia también existe entre los grupos mesoamericanos. Alfredo López Austin (1985: 264) ha sugerido que ciertos pasajes de mitos como el del “mensaje alterado”, que aparece en los mitos del maíz de algunos grupos étnicos mesoamericanos, es de origen africano.

Igualmente se ha supuesto que hubo una influencia africana en ciertos rituales de curación de piquete de víbora de los culebreros de la región del sur de los llanos del Río San Juan y Tesechiacan en Veracruz, que, según Leyton Ovando (2001: 25), se diferencian de los de los culebreros indígenas nahuas, popolucas y chinantecos de la región.

En relación con estas semejanzas, podemos citar lo que dicen Richard y Sally Price (2005: 176-77) en su estudio sobre los cimarrones saramaka de Surinam.

Notamos que los métodos de prueba y error con los cuales los primeros cimarrones –que podemos extender a todos los bozales– identificaron y pacificaron a los espíritus locales del bosque y las serpientes forman parte de un complejo entramado de ideas y prácticas africanas del área situada al sur del Sahara que se refieren a la enfermedad, adivinación y causalidad. Una desgracia (una enfermedad u otro tipo de aflicción) automáticamente señaló la necesidad de una revelación y esta reveló una causa, por lo general era la manifestación de una deidad local aún ignorada porque esta gente no había vivido en este medio. La idea de que deidades locales pueden causar enfermedades al no ser respetadas, por ejemplo, al desmontar un campo cercano a un árbol o a una piedra sagrada, está ampliamente distribuida en el África Central y Occidental.

En los países donde florecieron más las religiones afroamericanas, las condiciones fueron muy distintas a las de México, en donde los decretos virreinales prohibieron a los negros y mulatos formar sus propias cofradías religiosas y unirse en grupos grandes (Chance, 1982: 130), aunque estas fueron leyes que no siempre se cumplieron. En los primeros, como en Cuba o en general en las Islas del Caribe, la población autóctona prácticamente desapareció. Las condiciones de explotación fueron diferentes,

pues los mismos esclavistas reunían a los esclavos en función de lo que denominaron *naciones*, que en Cuba se agruparon en cabildos, lo que les permitió continuar en parte con su religión en las áreas urbanas. Además, la trata continuó y se incrementó durante el auge de la industria azucarera hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX, de tal manera que la población africana llegó a ser mayor que la europea y después hubo un intercambio entre negros libertos y África que permitió una continuidad de la religión. Esas mismas naciones se convirtieron, según Bastide (1982: 58-59), en sectas religiosas afroamericanas.

En las zonas de plantación azucarera o cafetalera predominó la composición multiétnica en los barracones, y la religiosidad se difundió con predominio de unos esclavos sobre otros. Los archivos parroquiales atestiguan una mayor presencia de africanos congo respecto de otras etnias.

Las religiones africanas de los yoruba y los congo, procedentes del área bantú, aunque conservando mucho de su esencia original, se cubanizaron, tomando el nombre de *santería* y *palo* respectivamente; asimilaron elementos del catolicismo y el espiritismo y, por último, fueron adoptadas también por la población blanca y mulata desde mediados del siglo XIX.

En el caso de México, el peso de la población y la tradición indígena, y, desde luego, de la Iglesia Católica, fue muy fuerte. Los africanos se encontraron entre las fuertes presiones de una religión católica impuesta y la religiosidad popular sincrética o indígena en la que se refugiaron y que encontraron quizá más afín que la del amo. Pero hay que tener también en cuenta que la mayoría de los esclavos provenían de la etnia bantú cuya religión, de acuerdo con Bastide (1982: 58-60), “no presentaba más que un vago animismo, que podía mezclarse fácilmente, a causa de su parecido, con las creencias de los blancos en los aparecidos, fantasmas y brujas, o con las de los indios en sus genios del bosque y de los ríos y sus protectores de la caza, y así acabar perdiéndose entre ellas. Lo que verdaderamente caracterizaba la religión bantú era el culto de los antepasados, pero la esclavitud, al dispersar los linajes, destruyendo completamente la organización familiar, hizo imposible la perpetuación de este culto”.

El mismo investigador (Bastide, 1982: 61) agrega que la religión del área bantú, a diferencia de la de los fon y la de los yoruba, no tuvo nada que oponer al sistema cristiano aparte de ese débil animismo, y pone como ejemplo el *palo mayombe* de origen bantú en Cuba, que se encuentra subordinado al de los lucumí o yoruba, y “un culto ganga en el que se adora a los espíritus de los muertos que se encuentran en los árboles y se hace una magia muy poderosa con huesos humanos, tierra del cementerio y plantas silvestres”. Es posible entonces que este tipo de magia se haya agregado tanto a la magia prehispánica como a aquella traída por los españoles.

Además, a Bastide le parece que “los bantú fueron más permeables que los kromante, los fon y los yorubas a la influencia del medio ambiente y que, quizás más pragmáticos que ellos, se vieron tentados con más fuerza por los ‘canales de movilidad social’ que les ofreció el sistema esclavista” (Bastide, 1982: 60).

En México, las religiones africanas no cumplieron las funciones que según Bastide eran necesarias para que se mantuvieran. La primera de estas funciones es la de sustitución, a través de la cual, en aquellos lugares donde esta función sí se produjo, surgieron hermandades africanas como microcosmos dentro de los cuales era posible elevarse socialmente, ya que la movilidad social vertical general era imposible. En la Nueva España la movilidad social y económica de los africanos, aunque restringida, sí existía, y en parte consistía en mezclarse convirtiéndose en mestizos o mimetizándose de plano con los indígenas, o en obtener un puesto de confianza con el patrón blanco convirtiéndose, a su vez, el propio africano en explotador de indígenas.

Tampoco hubo una función de compensación, que a través del trance místico los hiciera huir de las duras realidades de la vida, por la misma falta de oportunidad para reunirse en sus rituales de origen africano en los que podían entrar en ese trance³.

Tampoco se cumplió la función de identificación, por la que la *secta* se convierte en un lugar de encuentro y protección del grupo que se halla marginado, no integrado en la sociedad global, ya que el mestizaje, sobre todo con los indígenas, no permitió la formación de estos grupos y, allí donde se formaron poblaciones de negros y morenos, como las de Cuijla o Yanga, fue otro tipo de identificación el que se dio frente a los grupos indígenas y mestizos vecinos en los que la religión no jugó ningún papel.

Cabe agregar que, aun en el caso de los pueblos americanos en donde sí hubo una mayor sobrevivencia de cultos africanos, como en Brasil, el mismo Bastide (en Price y Price, 2005: 181) afirma:

Sabemos poco de las religiones afrobrasileñas de esos tiempos remotos, pero deberíamos dejar de pensar siempre en cultos que sobrevivieron a través de los siglos hasta nuestros días. Más bien deberíamos considerar que existía una proliferación caótica de cultos y fragmentos de cultos que aparecieron y desaparecieron, dando lugar a otros, que aparecieron con nuevos cargamentos de esclavos.

3 De acuerdo con María Elisa Velázquez hay que estudiar más esto, ya que faltan investigaciones, y opina que la integración con otros grupos, especialmente indígenas, les permitía sumar o involucrar su religión.

Por todo lo anterior debemos concluir que la religión de los africanos venidos como esclavos a la Nueva España desapareció con el mestizaje con la población indígena⁴.

El fenómeno de la aparición de la religión afrocubana en México representa una etapa completamente desligada de lo que pudo haber sido la sobrevivencia de la religión africana traída por los esclavos. Es posible que, como hemos mencionado, dada la relación del Caribe con Campeche⁵, especialmente con Cuba como centro tardío de distribución de esclavos, hubiera habido una difusión a esta región de alguna forma de religión africana ya cubanizada, ya que en unos cantos populares recopilados en la guaranducha campechana por Juan de la Cabada se encuentran menciones de la palabra *orisha* y de los nombres de algunos de estos (Redondo, 1994: 408-415), que aparentemente se siguen cantando en las poblaciones campechanas.

*Coro: Vamos, vamos entonces
Santa Madre Yemayá
A bailar la guaranducha y cantarla e verá*

*Coro: Santa María. Santa María
Orisha Saramaguá
Orisha Saramaguá
Perdona Señora
A Iyambá mayorá*

*San Ceferino: ¿Qué dice mi Ecobio
El Echú, coludo mayor?*

*Juez: Palo monte verá... verá
Coro: Ahora verá, ahora verá
Piñón de la mata pa yo curá
Juez: Zarabanda me dá... me dá
Coro: mi Zarabanda para curá...*

El autor comenta que las zarabandas son piezas muy populares entre los campechanos. Intenta hacer una etimología de la palabra diciendo que uno de los primeros nombres dados al maíz fue *zara* y *bando* remite al día que se dictaban las cantidades de maíz que debían entregar los encomenderos; de ahí la palabra *Zarabanda*.

4 Aunque María Elisa Velázquez opina que en todo caso existieron procesos más complejos de creación y recreación de cultura o expresiones religiosas.

5 Velázquez hace notar que siempre ha existido un intercambio cultural intenso con el Caribe, por eso muchos estudiosos consideran a Veracruz en esta región.

Nosotros sabemos que *Zarabanda* es una de las deidades de la religión bantú de palo monte, que también se menciona en la misma canción. En la otra estrofa se menciona a *Iyamba*, alta jerarquía de la asociación abacúa, *Ecobio*, hermano de iniciación de la misma asociación, y a *Yemayá*, *Echú* y *Saramagua*, de la religión Yoruba.

Se debe tener en cuenta que en 1924 Fernando Ortiz junto con otros estudiosos fundaron la Sociedad de Folklore Cubana y la revista *Archivos del Folklore Cubano*, aunque todavía no aparecían allí los elementos africanos, hasta que en 1937 se fundó la Sociedad de Estudios Afrocubanos, presidida por el mismo Fernando Ortiz, que publicó la *Revista de Estudios Afrocubanos*.

[Ya] un año antes, el 30 de marzo de 1936, sonaban al público en un acto cultural los tambores batá, se escuchaban los cantos rituales y se bailaban danzas de un *wemilere*; por primera vez en la historia de la cultura cubana la música sagrada de los lucumíes salía de sus recintos y se llevaba a un espectáculo para ilustrar una conferencia que ofrecía Fernando Ortiz. Se rompía una barrera de prejuicios raciales en nuestra cultura y una música que había venido dejando huellas en el complejo musical cubano se hacía presente (Barnet, 1983: 151).

Fue en esta misma época cuando se erradicó el concepto de brujo aplicado a todos los practicantes de los cultos africanos y en cambio se utilizaron los nombres de santero y palero (Barnet, 1983: 131).

Según Natalia Bolívar Aróstegui (1990) la práctica de las religiones afrocubanas se permitió abiertamente en Cuba a finales de los años cuarenta, a pesar de su carácter ya extendido, y al tiempo que estas religiones adoptaban prácticas y creencias, como el espiritismo y la lectura de cartas para adivinar, y que fueron incorporadas por la población blanca.

Más o menos por la misma época hemos podido rastrear en México la práctica de la santería y el palo con la llegada de las *rumberas* y sus músicos al mundo del cine y los espectáculos nocturnos. Una de las más famosas actrices *rumberas* fue Ninón Sevilla, quien fue traída a México por el director de cine Juan Orol. Ella, al igual que sus músicos, era practicante de la santería. Después de la Revolución Cubana llegó Arlette Ramos, también del gremio de bailarinas y hermana de Ultiminio Ramos, el boxeador –también él y su mujer santeros. Arlette es ampliamente conocida y tiene fama de ser la santera más antigua de México y madrina de innumerables personas. Desde hace tiempo vive tirando las cartas, a través de las cuales diagnostica los males que aquejan al consultante y le prescribe los remedios a seguir, como “lim-

pías”, baños, ofrendas, misas espirituales etc., muchos de los cuales ella prepara y administra.

Arlette se “coronó santo”, o fue iniciada bajo determinado orisha, en 1954 y también fue iniciada en Palo; asimismo es médium espiritista, y es poseída sobre todo por una negra curandera de finales del siglo XIX llamada Mablaza, de la cual tiene un enorme retrato pintado al óleo en la sala de su casa; también le ha puesto ese nombre a una de sus hijas. Mablaza, quien desde luego no deja de fumar puro, es la que adivina los males de los presentes en las misas espirituales y la que prescribe los remedios a seguir.

Hace aproximadamente 20 años eran muy pocos –aproximadamente diez, la mayoría cubanos– los santeros practicantes en México, los cuales se conocían entre sí y se reunían en ocasiones. Entre estos estaban precisamente Arlette Ramos, un mexicano que era comandante de la policía, algunos artistas y Armando Alba, de quien hablaremos más adelante, quien inicialmente era espiritualista trinitario mariano y curaba –y aún cura– a través de la posesión por el espíritu de Cuauhtémoc.

La santería o las religiones afrocubanas tenían mala reputación en México, ya que se confundían –con cierta razón por el uso que se había hecho de ellas– con la hechicería, lo cual se exacerbó en 1989, después del episodio muy difundido en los periódicos de los *narcosatánicos* dirigidos por Constanzo, el joven *padrino* de origen cubano. Este era –aparentemente– un exitoso *palero* que tenía entre sus clientes a famosos políticos y gente de la farándula, y al que se acusó de haber “sacrificado” a 13 personas como parte de sus ritos. Dicha acusación nunca se comprobó. Constanzo fue asesinado cuando la policía intentó capturarlo. Una mujer que era su amante, acusada de ser su principal seguidora y *sacerdotisa* del culto, purga actualmente una condena de 30 años junto con otras personas ligadas a la *banda* de Constanzo. Esta mujer ha escrito un libro sobre su relación con este personaje negando las prácticas *narcosatánicas*, aunque confiesa que ella misma fue “rayada” por él, lo cual parece implicar que la inició en el Palo.

Estos hechos, y la corrupción de la policía, llevaron a que toda muestra de rituales relacionados con las religiones afrocubanas tendieran aún más hacia la clandestinidad, al igual que muchas prácticas de la medicina tradicional de México, como la del espiritualismo trinitario mariano, tan extendido en México.

A pesar de la actual difusión de la santería, el prejuicio hacia esta no ha desaparecido. Esto se vio claramente reflejado en un programa de televisión de hace unos dos o tres años, en el que se trataba de denunciar el satanismo. En dicho programa se entrevistó a varias personas –entre ellos, un conocido especialista en el estudio de las religiones. La mayor parte era gente que denunciaba a la santería como una supers-

tición y a los santeros como charlatanes; se mostraron además escenas mezcladas de santería cubana, vudú y satanismo como si todo fuera la misma cosa. Esta entrevista fue duramente criticada por los santeros mexicanos a través de la revista *Santería*, en donde se decía, entre otras cosas, que la misma entrevistadora era una iniciada y que lo que estaba haciendo era una publicidad con total mala fe.

No sólo en México ha existido la tendencia a calificar las religiones afroamericanas como superstición y brujería; también ha sucedido en los países donde estas religiones se han practicado tradicionalmente, como Cuba, Haití, Estados Unidos y Brasil, tal como hemos visto y como relatan Carvalho (1993) y Hurbon (1993).

A pesar de que la santería ya existía en México, su práctica y su conocimiento no se habían extendido realmente, ni siquiera en la época de la expansión y difusión de las doctrinas orientales y la búsqueda de nuevas alternativas religiosas. En realidad, su gran difusión coincidió, por una parte, con la mayor afluencia de turismo mexicano hacia Cuba y, por otra, con una mayor emigración cubana hacia México. Desde luego, también influyó la mayor apertura de la religión católica en México y el hecho de que, con la visita del Oni de Ifé a Cuba en 1987, aumentó aparentemente el interés de los cubanos por la religión yoruba (Fernández Robaina, 2001: 86) y empezó a generarse un tipo de turismo religioso.

Además, la población negra, sobre todo de Estados Unidos, había empezado a buscar sus raíces iniciando el movimiento *black is beautiful*. Se organizaron varios festivales de la cultura negra y muchos negros norteamericanos se fueron a iniciar a África, lo que originó que los yoruba de África se dieran cuenta de que su religión tenía dimensiones internacionales, y además hubo una especie de coordinación internacional y una estandarización de la religión, pero sin dogma, ni ortodoxia, ni proselitismo.

La religión yoruba fue afectada por cierto consumismo, creándose un mercado y publicándose libros y folletos. De acuerdo con Olabiyi Yai⁶ los adeptos de la religión yoruba forman una comunidad y pueden dividirse en tres grupos:

- Los africanos de la matriz africana en Nigeria, Togo y Sierra Leona, que no tienen educación al estilo occidental y tienen poca noción de la dimensión internacional de la tradición; además, los intelectuales que en su juventud fueron educados en la religión, más los bautizados, más algunos *entrepreneurs* culturales.

6 Conferencia dictada en 2001 en El Colegio de México.

- Los africanos de la diáspora.
- Los no africanos/*oyibo*.

Desde luego, la santería es una religión yoruba de los africanos de la diáspora, y la de México correspondería al tercer grupo de los no africanos. Por cierto, hay una corriente de adeptos mexicanos que rechazan la influencia cubana en la religión y pretenden seguir la “auténtica” religión africana a la manera estadounidense.

En el centro de la ciudad de México existe un mercado especial: el mercado Sonora, donde desde hace muchos años se venden *yerbas* medicinales tradicionales y se dan consejos sobre cómo usarlas. Se venden además todo tipo de imágenes de santos católicos hechos de resina, muchos de los cuales se han convertido en advocaciones de los orishas. También hay innumerables imágenes de la ahora famosa Santa Muerte. A su vez, después del *boom* del esoterismo también se empezaron a ofrecer todo tipo de amuletos, pirámides, budas, velas, figuras de santos y, actualmente, objetos para los rituales afrocubanos: yerbas, palos, cascarrilla, manteca de corajo, puros, comida para los orishas, collares, soperas, el libro de los orishas de Natalia Bolívar Aróstegui y el del Palo de Lydia Cabrera, así como la revista *Santería*. En otra sección del mercado se venden animales vivos que son utilizados para el sacrificio.

Prácticamente todos los dueños de los *puestos* del corredor 8 del mercado han sido iniciados en la santería y/o en el palo, y hay incluso un *babalawo* (sacerdote de Ifá). La mayor parte de ellos han ido a Cuba.

En 1993, cuando ya había suficientes personas interesadas en la santería, se inició la publicación de la revista *Santería, ciencia y religión*, dirigida por José Rodríguez Breñas. En el primer número aparecen una semblanza de Fernando Ortiz y una entrevista a Natalia Bolívar Aróstegui, además de artículos referentes a la santería, como una descripción de la Virgen de la Caridad del Cobre sincretizada en la orisha Oshun y un reportaje sobre la única iglesia en México dedicada a esta advocación mariana. Además se publican otros pequeños artículos tales como “De la sabiduría del monte: la secta del palo” (1993) y secciones que se repetirían en los siguientes números: “El yerberito llegó: plantas medicinales”, “Buzón espiritual” por Angola, “Horóscopo santero”, “Ciencias médicas”, recetas de cocina cubana, entre otras.

En el segundo número se reporta una fiesta para celebrar la aparición de la revista y aumentan el número de colaboradores, los lugares donde se puede adquirir la revista –incluyendo algunos fuera del DF– y el número de anunciantes, que son en su mayoría botánicas, cafés tarot, restaurantes cubanos, santeros y paleros que ofrecen lecturas de caracoles, objetos de santería, manufactura de collares, etcétera.

Entre los nuevos colaboradores aparece el Lic. Alberto Espinosa Morales quien publica su teléfono y su dirección para consultas y se anuncia como “psicoanalista y abogado, sacerdote vudú, cuya religión es zambia palo monte y cuyo dios es Francisco Siete Rayos” (*Santería, ciencia y religión* 1994b). Espinosa Morales sostiene que la religión pura de vudú, “zambia, palo monte, puede ser la puerta que abra la Esperanza soñada por la Humanidad, tu ángel de la guarda”.

Para celebrar un año de publicación de la revista se efectúa una gran fiesta, un *wemilere*, al que asisten más de 500 personas. La fiesta se realiza en la Casa de la Cultura de Tlalpan, un lugar manejado por el gobierno del Distrito Federal, donde se colocan altares dedicados a varios orishas, donados por los famosos mercados de Sonora y Jamaica. Este último es un mercado de vegetales y flores al mayoreo que seguramente también cuenta con devotos de la santería. En dicha fiesta participan el grupo musical Afro Zulu y el grupo de tamboreros dirigido por el santero Roberto Agüero.

En otro de los números de la revista se anuncian los festejos llevados a cabo en honor de Oshun en varias iglesias de la capital, incluyendo la Basílica de Guadalupe, y un *Tambor* (en el que se tocan los 3 tambores sagrados, o ritual en honor de determinado orisha) en un centro nocturno en el que participa tocando el *iya* el actual gobernador del Estado de Michoacán, Lázaro Cárdenas Batel, hijo de Cuauhtémoc Cárdenas y nieto de quien fuera presidente de México, el general Lázaro Cárdenas del Río. Lázaro estudió antropología en México y posteriormente música en Cuba, donde se inició en la santería y se casó con una cubana.

En 1994, a sugerencia del mencionado licenciado Espinosa Morales, la revista convoca a todos los sacerdotes del palo y del santo para conformar una organización social que sirviera como base para la unificación de ambas religiones. Esta primera reunión de acercamiento social entre las distintas religiones de origen africano, con la participación de más de 30 sacerdotes –entre ellos, *babalawos*, *babaloshas*, *iyaloshas* y palos–, se llevó a cabo el 18 de marzo de 1995.

En el mismo mes se dio entrada a México al primer *tambor de Fundamento* traído desde Cuba por el Obba Oriate Luis Valdés, quien más tarde, al realizar las ceremonias necesarias, presentó ante el tambor a más de 30 *iyawoes* (o iniciados en la santería).

Ya desde un número anterior *Paradise Tours* anuncia por 850 dólares su “paquete yoruba”, que incluye, además de pasaje de avión y 7 días de estancia con un recorrido por los principales templos yorubas en Cuba, participación en una fiesta de santo, registro con los caracoles por los mejores santeros de la tierra, entrega de los *guerreros* y la *mano de Orula*, y para las mujeres *Ekofu* más impartición de conocimientos sobre todas las religiones afroantillanas.

La revista, sin embargo, no tuvo larga vida; en los últimos números cambió la directiva y se le dio mucha importancia a ciudades de la frontera de México con Estados Unidos, especialmente en el estado de Tamaulipas. Uno de los últimos números volvió a incluir una entrevista con Natalia Bolívar y en el último ella misma escribió un artículo. Después la revista dejó de salir.

En 2004 apareció una nueva revista bimestral, *Reflexiones universales de santería*, ilustrada a todo color e impresa en un papel de muy buena calidad. La revista, dirigida por Armando Alba, presentaba un enfoque bastante diferente, ya que, aunque los temas principales todavía giran en torno a la santería, tiene una sección sobre feng shui y horóscopo. Además tiene una peculiaridad: refleja el sincretismo que se está dando entre la santería y la religiosidad popular mexicana. Por ejemplo, en el número 4 aparece en la portada la imagen de la Santa Muerte, imagen que se ha vuelto muy popular entre ciertas clases del pueblo mexicano. En el número 9 de dicha revista (*Reflexiones universales de santería*, 2005) hay un artículo de Luckero Aghakhan, quien se encuentra en el mercado Sonora y se anuncia en la revista para hacer trabajos de “lectura de cartas españolas y tarot, registro con caracol, babalawo –Oluo (Plante de Awofaka) santero, palo mayombe– chamalongos, iniciaciones, coronaciones de santos, regla de osha, trabajos 100% garantizados con la Santa Muerte, misas espirituales, viajamos a todo el país”.

El artículo se titula “La Santísima Muerte”, pero el texto habla de Oya Yansha, dando todas las características de esta orisha, sus *diloggun*, *obi*, *nkubos*, sus nombres en fon, palo y *kimbisa*, después su *pataki*, sus collares, su *adimu*, plantas, flores y palos, así como el modo de saludar y la mención de sus cantos. Después se hace referencia a su sincretismo en Cuba con la Virgen de la Caridad: “Aquí en México la sincretizan con la Santa Muerte-hermana blanca. Recuerda ‘Tu mejor amigo es tu peor enemigo’”. Después procede a describir a la Santa Muerte: “[...] su atuendo y simbolismo, incluyendo la guadaña, el mundo que sostiene en la mano, el resplandor de la cabeza, la balanza, el reloj de arena y la lámpara”⁷.

En la misma revista hay un recuadro en el que aparece la Sra. Luckero retratada en una reunión celebrada el 17 de abril de 2005, donde se le entrega el premio especial Esotérica del Año 2005 “por su destacada trayectoria dentro del mundo del esoterismo, por su incursión en la radio y TV en programas como Discovery Channel, Infinito e History Channel” (*Reflexiones universales de santería*, 2005).

En otras portadas de las revistas aparece la Virgen de Guadalupe, Oshun en su sincretismo santero, y en otra más aparece la

7 Oyá se sincretiza con Nuestra Señora de la Candelaria o con Santa Rita.

Virgen de San Juan de los Lagos, Yemayá en la santería mexicana. En el número 7, correspondiente al mes de enero (*Reflexiones universales de santería*, 2005), se incluye la Letra del pronóstico para México correspondiente a 2005 que dice: “Ogunda Vara: Iré eñese orumila. Osha regente; Obatala; Osha Ogun: Oshas: Yemaya. En este signo es la guerra de los compadres”.

Tenemos otros ejemplos interesantes del sincretismo que se está dando en algunos curanderos importantes de México, entre ellos, el de Armando Alba Luna, el mencionado director de la revista *Reflexiones universales de la santería*, quien amablemente nos recibió a mí y a mi amigo cubano Ramón Díaz –él mismo santero y palero– en su Primer Templo Yoruba en México. Armando Alba es originalmente espiritualista trinitario mariano y desde hace muchos años médium, quien, como se dijo, recibe al espíritu de Cuauhtémoc, a través del cual hace sus curaciones. Hubo un tiempo, sobre todo después del episodio de Constanzo, en que la policía tenía amenazados a todos los curanderos, persiguiéndolos, extorsionándolos y amenazándolos con cerrar todos los templos, y aun con encarcelarlos. Fue en esa época, según nos cuenta Armando Alba, que el mismo espíritu de Cuauhtémoc lo condujo a la santería cuando fue a Cuba de paseo y allí, por casualidad, conoció a la persona que le presentó a su futuro padrino de santo y posteriormente se inició, y desde entonces ha seguido esta religión.

Armando tiene una casa de tres pisos en una colonia popular donde reúne todos sus intereses religiosos. La fachada de la casa llama la atención porque está adornada con una enorme estatua de Cuauhtémoc. A la entrada hay una sala de espera con un letrero que dice *Om namam shivaya* (“Viva el nombre de Shiva”), lo cual no deja de llamarnos la atención, ya que se trata de un mantram hindú, aunque él después nos explica que es devoto de Guru Mai y que cada semana va a hacer meditación en el centro Sidha Yoga. En su oficina tiene un retrato de Guru Mai. En el patio de la casa, junto a su oficina, se escucha la voz de varios jóvenes que repiten oraciones, mientras llevan a cabo rituales santeros o paleros, y también se escuchan los graznidos de los pollos o gallinas a las que seguramente están sacrificando. Él nos explica que son jóvenes iniciados que trabajan para él, llevando a cabo los rituales para sus clientes-pacientes. A un lado de su oficina se encuentra un altar de la Santa Muerte y en el primer piso está su altar santero dedicado a Obatalá. Subiendo otro piso hay un amplio salón donde se llevan a cabo las sesiones espiritualistas todos los martes y viernes.

Ya de salida, en el patio donde se llevan a cabo los rituales afro-cubanos, nos enseña una gran imagen de Eleggua llena de sangre y plumas y otros restos de los sacrificios realizados con aves, así como el cuarto donde se conserva su *nganga*.

Además de sus curaciones –entre ellas, operaciones espirituales en las que tiene mucho éxito–, Armando organiza viajes al mar para llevarle ofrendas a Yemayá.

Es interesante la mezcla, fusión o complementariedad que ha desarrollado Armando con el espiritualismo trinitario mariano y la santería. Según Silvia Ortiz Echániz (2003: 18) el espiritualismo trinitario mariano es una de las manifestaciones mayoritarias de la religiosidad popular en México, que abarca un sinnúmero de grupos y disgregaciones de la religión católica animados por una ideología mesiánica, milenarista y apocalíptica. Se encuentra en sectores populares, en comunidades rurales y urbanas, no sólo en México sino en varias partes de Estados Unidos con población mexicana.

Estas dos expresiones religiosas con éxito en un sector popular de la ciudad de México presentan una serie de similitudes: ambas religiones tienen en común la búsqueda de bienestar, sobre todo salud; ambas tienen *protectores espirituales*, que en el caso del espiritualismo generalmente son espíritus de algún indígena y en el de la santería un orisha; en ambas religiones hay posesión por el espíritu de un muerto, que es el que da el diagnóstico de los males que aquejan al consultante y el remedio a seguir. Son parecidos también los remedios que se recetan, como las limpias, los baños, el encendido de velas, etcétera.

Aunque acuden a consultar a Armando de todos los sectores sociales, sus pacientes son principalmente de las clases populares, de donde provienen sus ayudantes en los rituales afrocubanos, los que desde luego, para llevarlos a cabo, ya han sido también iniciados.

Sin embargo, hemos mencionado asimismo que las religiones afrocubanas han encontrado muchos otros seguidores entre gente de altos ingresos económicos, como políticos y artistas, sobre todo de la televisión, quienes buscan especialmente el éxito y la protección en sus carreras.

Uno de los últimos *escándalos* en los que aparece involucrada la santería se relaciona con el controvertido libro de la periodista argentina Olga Wornat, en el que afirma que un santero, al menos así lo llama, está relacionado nada menos que con la primera dama de México, la Sra. Marta Sahagún, a la que –como a otros políticos o consortes de políticos– se la asocia con prácticas ocultas. Según Olga Wornat, la Sra. Martha Sahagún ha llevado a este santero y a otro cubano para hacer rituales en la casa presidencial de Los Pinos.

Hay actualmente en México incontables adeptos a la santería, iniciados o no, sobre todo en el medio artístico y político. Nos interesa especialmente el sincretismo al que ha llegado la santería en México y la forma en que se ha expandido, aunque hay una corriente que dice seguir la religión yoruba africana sin el sincretismo cubano.

Además del mercado Sonora y otros, hay una gran cantidad de botánicas en donde se expenden productos para los rituales cubanos, pero además han surgido fábricas para la manufactura de estos objetos. Hace un tiempo tuve la oportunidad de visitar una de ellas, dirigida por una mujer iniciada en cuyo taller se fabrican trajes, soperas de madera, objetos de hierro y collares, además de velas olorosas, perfumes y jabones. Tiene la idea de criar jutías, ya que es un animalito que no existe en México y es muy necesario para muchos de los rituales africanos⁸. Ella pertenece a un grupo que trata de ir a las raíces de la religión yoruba, desligándose de todos los elementos cubanos de la santería.

No cabe duda entonces de que las religiones afroamericanas, en este caso afrocubanas, han tenido un gran auge y expansión en los últimos diez años en México, como una respuesta más para satisfacer de manera sobrenatural inquietudes, carencias e inseguridad en un mundo lleno de incertidumbres. Casi siempre se accede a estas religiones precisamente en caso de algún problema, ya sea por enfermedad o por problemas de dinero o poder; además es otra forma más de socialización en un ambiente de fiesta con la música y el canto.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1941 *La población negra en México 1519-1810* (México DF: Fuente Cultural).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1985 *Cuijla* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1987 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México DF: Instituto Nacional Indigenista).
- Alberro, Solange 1988 *Inquisition et société au Mexique 1571-1700* (México DF: Centre d'Études Mexicaines et Centre-Américain).
- Aldrete, Sara 2002 *Me dicen la narco-satánica* (México DF: Colibrí).
- Barnet, Miguel 1983 *La fuente viva* (La Habana: Letras cubanas).
- Bastide, Roger 1982 "Los cultos afroamericanos" en Puech, Henri-Charles (dir.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación. Historia de las religiones Siglo XXI* (México DF: Siglo XXI) Vol. XII.
- Bolívar Aróstegui, Natalia 1990 *Los Orishas en Cuba* (La Habana: Unión).

⁸ Es preciso aclarar que la jutía no es africana, sino que esta especie era cazada y consumida por los indígenas cubanos.

- Bolívar Aróstegui, Natalia 1995 “La regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” en *Temas* (La Habana) N° 4, diciembre.
- Carvalho, José Jorge de 1993 *Cantos Sagrados de Xangô do Recife* (Brasilia: Fundação Cultural Palmares).
- Chance, John K. 1982 *Las clases de la Oaxaca colonial* (México DF: Instituto Nacional Indigenista).
- Fernández Robaina, Tomás 2001 *Hablen paleros y santeros* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- González Torres, Yolotl 2002 “¿Hay evidencias de la religión africana en México? en *Boletín INAH* (México DF) Nueva Época, N° 68, octubre-diciembre.
- Hurbon, Laennec 1993 *El bárbaro imaginario* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Leyton Ovando, Rubén 2001 *Los culebreros. Medicina tradicional viva* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- López Austin, Alfredo 1985 “Un mito zoque popoluca de origen africano” en *México Indígena*, N° 7.
- López Valdés, Rafael L. 1985 *Componentes africanos en el etnos cubano* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales).
- Motta Sánchez, J. Arturo 2001 “Un bozal en el ingenio de Ayotla, Teotitlán, Oaxaca” en *Dimensión Antropológica* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia) Vol. 22, mayo-agosto.
- Ortiz Echániz, Silvia 2003 *Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- Price, Richard y Price, Sally 2005 “La historia cultural afroamericana en los albores del siglo XXI” en Velázquez, María Elisa y Correa, Ethel (comps.) *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- Redondo, Brígido 1994 “Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días” en Martínez Montiel, Luz M. (coord.) *Presencia africana en México* (México DF: CONACULTA).
- Reflexiones Universales de Santería* 2005 (México DF) N° 9, marzo-abril.
- Santería, ciencia y religión* 1993a (México DF) Año 1, N° 1, septiembre.
- Santería, ciencia y religión* 1993b (México DF) Año 1, N° 2, octubre.

Santería, ciencia y religión 1993c (México DF) Año 1, N° 4, diciembre.

Santería, ciencia y religión 1994a (México DF) Año 2, N° 2, julio.

Santería, ciencia y religión 1994b (México DF) Año 2, N° 8, noviembre.

Santería, ciencia y religión 1995 (México DF) Año 2, N° 10, abril-mayo.

Velázquez, María Elisa y Correa, Ethel (comps.) 2005 *Poblaciones y culturas de origen africano en México* (México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia).

Wornat, Olga 2005 *Crónicas malditas. Desde un México desolado* (México DF: Grijalbo).

