ETNOGRAFÍA TRANSNACIONAL DE LA SANTERÍA CUBANA EN SANTIAGO, CHILE (1990-2012)¹

Transnational ethnography of cuban santeria in Santiago, Chile (1990-2012)

Juan M. Saldívar*

RESUMEN

El artículo muestra hallazgos etnográficos sobre el ensamblaje de la santería cubana en Santiago, Chile durante las décadas de 1990-2012. Sitúa algunas etapas de reconfiguración étnica en torno a la transatlanticidad o llegada ultramarina de esclavos africanos a Cuba entre los siglos XVIII-XX, dando como resultado tradiciones religiosas *sincréticas* en la isla. Localiza dos etapas de transnacionalización religiosa en Santiago. La primera, hace referencia al exilio y retorno de chilenos en Cuba, seguido de movilizaciones de cubanos a Chile. La segunda, muestra la masificación de la religión promovida por la circulación de significados legitimados e institucionalizados a través de extensión de mercados, espacios de ocio y casas-templo. La discusión teórica abordó dos conceptos relevantes, el primero se refiere al *ensamblaje global* de prácticas, economías y políticas de la diferencia, el segundo a los *campos sociales transnacionales* donde operan tradiciones culturales y religiosas en nuevos espacios

¹ La investigación en que se basa este artículo fue financiada por el Programa MECESUP2, para el desarrollo de la tesis de doctorado en Antropología: “Con los ancestros en la espalda: transnacionalización, localización y filtración cultural de la santería cubana en Santiago, Chile y La Paz, Bolivia (1990-2012)”, defendida en la Universidad de Tarapacá-Arica en octubre de 2015.

* CEDER, Universidad de Los Lagos. Osorno, Chile. Correo electrónico: juan.saldivar@ulagos.cl

Artículo recibido el 09 de abril de 2017. Aceptado el 24 de mayo de 2018.

geográficos. La estrategia metodológica consideró un análisis oportuno para localizar fenómenos que ocurren por encima de las fronteras, de manera que la etnografía multisituada fue de utilidad en el seguimiento circunstancial de personas, objetos y prácticas ensambladas en espacios multigeográficos.

Palabras clave: Transnacionalización, exilio, santería cubana, etnografía multisituada, Santiago-Chile.

ABSTRACT

The article shows ethnographic findings on the assembly of Cuban santería in Santiago, Chile during the 1990's. It establishes some stages of ethnic reconfiguration around the transatlantic ultramarine arrival african slaves in Cuba between XVIII-XX centuries, resulting in syncretic religious traditions on the island. Locates two stages of religious transnationalization in Santiago. The first refers to the exile and return of chileans in Cuba, followed by mobilizations of Cubans to Chile. The second shows the massification of religion promoted by the circulation of legitimized and institutionalized meanings through the extension of markets, leisure spaces and temple houses. The theoretical approach addressed two relevant concepts, the first refers to the global assembly of practices, economies and politics of difference, the second to transnational social fields where cultural and religious traditions operate in new geographical spaces. The methodological strategy considered an opportune analysis to locate phenomena that occur over the borders, so that the multisite ethnography was useful in the circumstantial follow-up of people, objects and practices assembled in multigeographic spaces.

Keywords: Transnationalization, exile, cuban santería, multisited ethnography, Santiago-Chile.

1. Introducción

Los primeros estudios sobre religiones de ancestro africano fueron realizados bajo diferentes perspectivas, situando conceptos como el de *transculturación*² (Ortiz, 1940) y *aculturación* (Herskovits, 1941), relevantes en la caracterización de tradiciones que mantenían estrechos vínculos con

² Fernando Ortiz definía el concepto como el amestizamiento étnico, transfusiones recíprocas y expresiones entre culturas dominantes y subalternas. La propuesta conceptual era pensando en la construcción del imaginario histórico cubano que proponía, considerar aspectos económicos, políticos y socioculturales en

África. Estos trabajos mostraron el *sincretismo* como concepto que lograba matizar los procesos de ensamblaje³ cultural en las Américas, haciendo referencia al grado de *pureza* o clasificación étnica. Los yoruba, procedentes del África subsahariana, fueron los más estudiados debido a su compleja estructura socio-cultural y representatividad numérica (Capone, 2000; Matory, 2005). La proliferación de tradiciones religiosas en afroamérica se articularon con los anclajes de esclavos en diferentes territorios. Según Stefania Capone, “les colonies américaines considérées, est alors l’origine ethnique du groupe dominant: Ashanti et Fanti, appelés aussi Akan, pour les colonies anglaises; Dahomey (Ewe ou Fon) pour les françaises; Nago (Yoruba) pour les espagnoles et les portugaises” (Herskovits, 1990, p. 50, citado en Capone, 2000, p. 64). De manera que tradiciones como el vudú se ensamblaron en Haití, el candomblé en Brasil, el Shangó cult en Trinidad, la santería y el palo monte mayombe en Cuba por sus mayorías étnicas.

Es a partir de los años 90 con el llamado periodo especial (desprotección económica de la Unión Soviética sobre Cuba), que especialistas en la temática se interesan en el estudio de la santería desde una perspectiva transnacional (Argyriadis, 2000; Gobin, 2014). Plantean cómo la *religión de los orichas* ha dejado de permanecer a un territorio específico (Cuba) para anclarse en diversos espacios a la vez. Los estudios rebasaron fronteras científicas, siendo otros contextos de atención debido a sus masificaciones, como México (Juárez, 2007), Estados Unidos (Capone, 2008), Francia (Argyriadis, 2002), España (Sánchez, 2008) y Alemania (Rossbach, 2007). Estas conexiones de trascendencia

la integración de esclavos africanos a la sociedad cubana. En México, algunas definiciones se aproximaron a la noción de aculturación, sobre todo para comprender la raigambre cultural de procedencia africana, su integración y legitimación, específicamente los ensamblajes de esclavos en la Costa Chica y otros lugares del litoral mexicano en términos de expresiones y manifestaciones. Actualmente, estas definiciones conceptuales podrían reflexionarse como parte de una discusión que sitúa el concepto de interculturalidad. En este sentido, ambos conceptos son poderosos aliados para comprender la construcción histórica y cultural de los territorios del Gran Caribe, siendo Cuba la mayor de las Antillas, lugar donde se cocinó, en palabras de Ortiz, el ajiaco criollo, producto de diferentes “razas” o grupos étnicos de procedencia africana, así como también chinos de origen cantonés, indios del Yucatán y españoles. Estos mestizajes provocaron la construcción de tradiciones religiosas sincréticas como la santería, el palo monte y el espiritismo criollo en Cuba, el Shango Cult en Trinidad & Tobago, el candomble, umbanda y quimbanda en Brasil, el jay y pukumina en Jamaica, entre otras expresiones de ancestro africano.

³ Tradiciones de procedencia africana y su resignificación simbólica en Cuba provocaron nuevas expresiones culturales y religiosas. La santería es un ejemplo visible de sincretismo religioso al considerar dos estructuras de pensamiento religioso, por un lado la cosmovisión Yoruba de procedencia subsahariana y, por otro, el pensamiento judeocristiano, además de incorporaciones del espiritismo kardeciano francés y el palo monte mayombe del Congo.

transnacional se han estudiado a partir de sus vínculos geográficos, es decir, en las extensas redes que se conforman entre Cuba-México (Argyriadis y Juárez, 2008), Cuba-Estados Unidos (Argyriadis y Capone, 2004), entre otras. Algunos lugares se relacionan con aspectos históricos y de reivindicación identitaria, tal es el caso de los black power en Estados Unidos (Capone, 2008). Así también los estudios sobre mercantilización e influencias músico-religioso panafricanas (Ayorindé, 2000; Knauer, 2003). La expansión del fenómeno religioso en México se encuentra relacionada a procesos migratorios de cubanos y sus vínculos con las industrias culturales del cine y la música (Juárez, 2007). Antecedentes muestran ensamblajes religiosos en Colombia vinculados al espiritismo bogotano (Castro, 2010). El caso peruano hace referencia a la migración transnacional de cubanos y la proliferación de santería en Lima entre 1980-2010 (Saldívar, 2011). En Venezuela a través de redes migratorias cubanas relacionadas con tradiciones locales del culto a María Lionza (Guanche, 2010).

La discusión central del artículo forma parte de una investigación comparativa sobre el ensamblaje de la santería cubana en dos ciudades capitales de Sudamérica: Santiago, Chile y La Paz, Bolivia. Sin embargo, en este trabajo se muestran hallazgos etnográficos correspondientes al caso chileno⁴. Uno de los principales cuestionamientos fue ¿cómo tradiciones religiosas afrocaribeñas se ensamblaron más allá de sus fronteras geográficas, históricas y culturales, considerando los territorios de Sudamérica como lugares de residencia? En este sentido, fue importante recurrir a una perspectiva teórica que ayudara a situar complejidades culturales en movimiento. Ulf Hannerz, antropólogo sueco, propone el enfoque transnacional como “una cuestión de interconexiones crecientes a larga distancia, al menos a través de las fronteras nacionales y preferentemente entre continentes” (1996, p. 34). De acuerdo con esta discusión, es relevante definir dos conceptos. El primero de ellos se refiere al *ensamblaje global*, entendido como formas o paisajes que “interactúan con otros elementos, ocupando un campo común en contingente [donde las dislocaciones del Estado-nación dan cabida a] múltiples determinaciones que no son reducibles a una sola lógica [el ensamblaje] no siempre implica nuevas formas, sino formas que están cambiando, en formación o en juego” (Collier

⁴ La investigación centró su atención en la transnacionalización de la santería-Ifá cubana en dos ciudades capitales de Sudamérica: La Paz, Bolivia y Santiago, Chile a partir de tres escenarios específicos: 1) trayectorias migratorias de comunidades cubanas; 2) localización de prácticas religiosas y 3) circulación de objetos religiosos (mercancías). El artículo expone la discusión sobre el ensamblaje religioso en Santiago a partir del exilio chileno en Cuba y retorno en los años 90 junto a sus familias cubanas, visibilizando las siguientes oleadas migratorias de cubanos, formación de comunidades, difusión, legitimación e institucionalización de la santería entre cubanos y chilenos.

y Ong, 2005, p. 12). Si bien la noción de campo común en contingente ayuda a repensar los ensamblajes globales como paisajes en movimiento, son los *campos sociales transnacionales*, donde se visibilizan “múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (Levitt y Glick-Schiller, 2004, p. 66).

El enfoque transnacional sugirió pensar en una perspectiva metodológica acorde para el estudio de tradiciones culturales y religiosas en movimiento. En este sentido, fue relevante considerar la etnografía multisituada/multilocal (Marcus, 1995; Falzon, 2009), para *etnografiar* comunidades en movimiento, asimilando conexiones culturales entre lugares de origen y destino. Siguiendo esta motivación, la etnografía multisituada fue de entera utilidad, sobre todo porque permitió “mapear un terreno [...] suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades” (Marcus, 2001, p. 113). Además, permitió comprender las conexiones locales y globales de la santería cubana a través del seguimiento circunstancial de personas, objetos, metáforas, tramas, vidas y conflictos. De manera que también se logró articular un clúster de herramientas donde la observación con participación, las entrevistas en profundidad, las historias de vida, las ciberetnografías y las cartografías participativas, permitieron la recolección, análisis e interpretación de la información mediante clasificación émic/étic y análisis del discurso. Las temporadas de trabajo de campo se concentraron en dos etapas de intervención etnográfica de seis meses cada una. La primera entre noviembre-abril de 2012-2013 y la segunda entre octubre-marzo de 2013-2014. La unidad de análisis consideró a religiosos y participantes de santería cubanos y chilenos entre 20 y 60 años. Además de la observación y participación de ceremonias religiosas, nos interesamos en la caracterización de casas-templo capitalinas como *lugares de culto*, así también de los espacios de ocio, aquellos considerados como *lugares para cubanos*: salsotecas, bares, pub's, restaurantes y otros espacios de interacción donde se visibilizaron significados simbólicos de la santería cubana en Santiago.

2. Transatlanticidad de África en las Américas

Las rutas transatlánticas de comercio de esclavos que dieron inicio a mediados de siglo XVI como parte de la expansión económica de Europa sobre las Américas, mantenían diversos objetivos, uno de estos era la coyuntura política de abastecimiento económico a través de la captura y venta de esclavos a quienes insertaban en las plantaciones y oficios domésticos. La mayoría de

los esclavos fueron capturados en el litoral del continente africano, procedentes de lugares como Nigeria, Congo, Dahomey, Angola, entre otros. Los puntos de enclave y recepción de esclavos fueron básicamente las islas de Cabo Verde, el puerto de Badagri y Santo Tomé (Calleja Leal, 1989). Estos viajes originaron una serie de conflictos internos, pues “miles de esclavos lucumíes o yorubas y bantúes o congos fueron llevados en buques de la trata, desde el siglo XVI hasta el XIX hacía las Antillas, Panamá y Sur América, en donde venían apretujados, de pie, agachados o acostados de lado” (Almengor, 2001, p. 4). Los movimientos transoceánicos provocaron la “deportación masiva de 40 millones de africanos [...] el acarreo sistemático de esclavos entre los dos continentes estimuló el desarrollo de las flotas mercantes, los transportes, las industrias manufactureras, la exportación desde América de café, tabaco, algodón, azúcar” (Martínez Montiel, 2005, pp. 71-72). En este sentido, Martínez Montiel asegura que las Américas fueron repartidas culturalmente de acuerdo a los anclajes africanos, la parte “Inglesa y Holandesa, recibieron elementos de la cultura *Fanti-Ashanti* originaria de [...] (Ghana) [...] francesa (Haití y Luisiana) [...] esclavos de cultura Fon de Dahomey [...] portuguesa y española [...] la cultura *yoruba* de Nigeria, le sigue en importancia el influjo *bantú* que se fusionó con el *yoruba*” (2001, p. 31).

El Caribe fue un escenario de esclavización debido a que estos “constituían una fuerza de trabajo permanente y, así, eran especialmente útiles para las actividades continuas exigidas por la agricultura y la ganadería, así como para la mayoría del trabajo artesanal especializado y el trabajo doméstico”⁵ (Thornton, 2004, p. 193). Algunos de los espacios de mayor concentración esclava fueron las Antillas menores, lugares como Trinidad, Tobago, Bermudas y Santa Lucía, además de las Antillas mayores: Cuba, Haití, Jamaica, Puerto Rico (Hoffman, 2001). En lo que concierne a Estados Unidos, las poblaciones africanas se mantuvieron básicamente en las antiguas colonias francesas e inglesas como Luisiana, Virginia y los estados de Carolina. Para el caso de México, estas poblaciones se establecieron en la Costa Chica de Guerrero, además de lugares de concentración en Centroamérica (Cunin, 2014). La llamada *confederación centroamericana* representó históricamente uno de los anclajes africanos más importantes en el continente americano, “en México, en Perú y en la mayor parte de América Central, los descendientes de africanos eran mucho más numerosos que los amerindios y mestizos”⁶ (Thornton, 2004, p. 200). En lo que refiere a Sudamérica, el país con una

⁵ Traducción propia.

⁶ Ídem.

mayor concentración de esclavos africanos fue Brasil (Reis, 2003), seguido de Colombia, Ecuador y Venezuela (Friedemann y Arocha, 1986). De esta manera, podemos entender la imagen del *orisá* (oricha, orixá)⁷ como parte de un proceso de ensamblaje étnico que trascendió en las Américas convirtiéndose en “aquellas religiones [que incluyen] el Candomblé, Umbanda, Xangó, y Batuque en Brasil, así como el Vudú en Haití y “Santería” u Ocha, y Palo Mayombe en Cuba”⁸ (Matory, 2005, p. 5).

3. Religión y revolución cubanas

Al final de la década de los 50 (1956-1959) se gestó la Revolución Cubana liderada por Fidel Castro, Ernesto Guevara, Camilo Cienfuegos y otros miembros de la resistencia que mantenían la intención de derrocar la dictadura impuesta por Fulgencio Batista en la isla. Según algunos antecedentes etnográficos, seguidores de Fidel y compañía mantenían simpatías con las tradiciones religiosas, sobre todo de santería. Así lo asegura Julio Velarde, emigrado cubano residente en Santiago, Chile, “Fidel siempre fue creyente, su mano derecha era Celia Sánchez, ella lo atendía era santera, además cuando bajaron de Sierra Maestra Fidel y Raúl fueron pa'l Cobre, en la iglesia ahí están las cadenas de oro que Fidel le dejó a la Virgen del Cobre”⁹. El mismo informante menciona que no solo Fidel Castro era simpatizante de las tradiciones religiosas, sino también otros gobernantes, como fue justamente “Batista, tenía su padrino y en una ocasión que Fidel entró duro el padrino le dijo, mira dicen los muertos que ya, se acabó, Batista dijo, está bien yo me voy. En el palacio metieron en los escalones una tremenda brujería para que más nunca entrara un presidente”¹⁰. Después de la entrada de Fidel Castro en La Habana e Instaurado el gobierno *castrista* en la isla, se prohibieron las ideologías religiosas, la santería una de ellas. Sin embargo, algunos informantes aseguran que “la religión no se prohibió, se dejó por abajo, todos aquellos practicantes no tenían trabajo, era una cosa mal mirada [sic], las personas se consultaban de madrugada para que nadie viera que estaban visitando la casa de un babalao”¹¹. De acuerdo con esta afirmación, Lázara Menéndez, antropóloga cubana, sostiene que el gobierno estableció una serie de reglas que relacionaban a “todas las formas de

⁷ Para el caso cubano se utilizará el término “oricha”.

⁸ Traducción propia.

⁹ Julio Santoro, 38 años, migrante cubano, entrevista en profundidad, diciembre de 2012, Santiago, Chile.

¹⁰ Julio Santoro...

¹¹ Julio Santoro...

religiosidad, supuestamente derivadas de la ignorancia [...] debían desaparecer progresivamente en la medida en que se cumpliera el programa revolucionario [...] para ir alejándolos del opio de los pueblos” (1995, p. 59).

Uno de los primeros antecedentes de proliferación religiosa fuera de la isla, sucedió a partir de las movilidades de cubanos hacia Estados Unidos en 1960, después hacia otros lugares como Perú en 1980, los llamados marielitos (por el Puerto del Mariel) y aquellos que lograron salir por la Embajada del Perú (Saldívar, 2011). Stefania Capone (2008) menciona cómo los cubanos que emigraron hacia Norteamérica se vincularon en movimientos nacionalistas promovidos por los *black power*, quienes se habían interesado en la santería como estrategia de reivindicación. Sin embargo, la fusión religiosa que proponían los *new afrikans* fue confusa para los cubanos, quienes decidieron mantener el sincretismo como base ideológica practicada en la isla. En otros contextos, las migraciones de cubanos hacia México fueron incentivadas por las industrias culturales del cine y la música, así como también desplazamientos masivos hacia Venezuela y Colombia donde también incursionaron en movimientos religiosos (Castro, 2010, Guanche, 2010; Juárez, 2007). A finales de los años 80 las relaciones económicas entre Cuba y el resto de países miembros del bloque socialista mantuvieron fricciones políticas ocasionando el declive de la economía cubana con el llamado *Periodo Especial*¹². Este proceso de inestabilidad económica significó una coyuntura para que la religión de los orichas se expandiera fuera de las fronteras nacionales. Lázara Menéndez reconoce cómo el Periodo Especial favoreció a la religión, “es sabido que hasta 1959 la práctica de la santería era una cuestión nacional; a partir de esa fecha y en un proceso paulatino de consolidación la Regla de Ocha-Ifá cuenta [...] con personas iniciadas en casi todos los países del mundo” (1995, p. 60). A partir de la década de los 90, el gobierno cubano permite de manera flexible la práctica de la religión en el país, sobre todo por las ganancias económicas en “la posesión de dólares estadounidenses [...] muchos objetos e insumos religiosos son hoy fabricados por el Ministerio de la Industria Ligera y vendidos en moneda nacional en las tiendas estatales” (Argyriadis, 2005, p. 44).

¹² El *Periodo Especial* cubano fue un periodo de crisis económica resultado del colapso, separación y desprotección de la Unión Soviética sobre Cuba. Se inició a finales de la década de los 80 hasta mediados de la década de los 90.

4. Exilio chileno y migración cubana

El exilio de chilenos en Cuba significó un proceso de desterritorialización en el que participaron aproximadamente 4.500 hombres y mujeres simpatizantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en diversas temporadas de anclaje que van desde mediados de la década de los 70 hasta principios de los 90. En este sentido, Camila Krauss, hija de asilados chilenos asegura que “exiliados fue una palabra que acuñó la misma comunidad chilena [sin embargo] las autoridades chilenas jamás hablaron de exiliados, porque ni siquiera fuimos refugiados llamémosle residentes”¹³. Según recuerda Camila, muchos de los chilenos que se movilizaban a Cuba lo hacían con diversos objetivos, pues “de los cuatro mil residentes, habría que sumarle los que entraban al país con nombre clandestino a pasar escuela política, escuela militar, por un mes nada más a refrescar un poco la resistencia en Chile”¹⁴. El caso de Camila es relevante para explicar la incorporación al país de acogida, “viví en Cuba 18 años, soy de la generación de niños que llegamos casi bebés, hijos de chilenos de izquierda, nosotros crecimos bastante como cubanos, siempre supimos que éramos chilenos y estuvimos consientes de eso, los hijos crecimos insertos en la cultura cubana”¹⁵. Siguiendo con la discusión, Roberto Alarcón, esposo cubano de exiliada chilena, menciona que “estos chilenos llegaron muy chicos a Cuba, para ellos el negro, la rumba, el guaguancó, los cantos populares, los orichas, eran parte de su educación”¹⁶. De acuerdo a esto, Pablo Baeza reitera para el caso de los hijos de exiliados chilenos en Inglaterra, que “la integración al país de acogida fue más fácil que para sus padres. La escuela, el barrio, los amigos [...] se constituyeron en sus grupos de pertenencia a través de los cuales hicieron suya una cultura “ajena” (2011, p. 266).

Otros participantes del exilio mencionan cómo el proceso político siguió después del golpe de estado, argumenta Dalila Reyes que “cuando llegó la democracia disfrazada, muchos nos quedamos acá apoyando al partido, cuando las cosas se ponían candela nos íbamos a Cuba a refrescar”¹⁷. Los desplazamientos de algunos militantes regularmente se hacían junto a sus

¹³ Camila Krauss, 45 años, hija de exiliados chilenos en Cuba, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

¹⁴ Camila Krauss...

¹⁵ Camila Krauss...

¹⁶ Roberto Alarcón, 70 años, esposo cubano de exiliada chilena, entrevista en profundidad, abril de 2013, Santiago, Chile.

¹⁷ Dalila Reyes, 58 años, exiliada chilena en Cuba, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

familias, lo cual implicaba mantenerse por largos periodos fuera del país, en algunos casos dejar a sus hijos en el lugar de acogida. En este sentido, Georgina Sánchez (seudónimo) recuerda que, “fueron tiempos difíciles, mi madre rezaba en casa y yo era marxista, después nos fuimos a Cuba, dejé a mis hijos allá para regresar a Chile y seguir apoyando al partido”¹⁸. La particularidad del exilio chileno fue la del exilio familiar, es decir, se instalaron en La Habana junto a sus familias (esposas/esposos e hijos), otros militantes se vincularon de manera afectiva con cubanos, lo cual originó la fijación de los isleños por radicarse en Chile, además que generó complicaciones a las comunidades exiliadas en sus retornos al país. Camila Krauss asevera que “una cosa son los padres que llegaron de exiliados y otra son los hijos y lo que pasó con ellos, son dos cosas distintas, la gente de mi generación tendieron a retornar y hacer vida en Chile pero los padres se quedaron en Cuba”¹⁹. Las generaciones de exiliados chilenos²⁰ representaron una particularidad, pues a diferencia de otros (argentinos y bolivianos), asimilaron la residencia adaptándose con mayor facilidad, incluso lograron formar el tradicional barrio chileno y representatividad en la política. Las relaciones que sostuvieron mayormente los hijos de exiliados con las tradiciones culturales y religiosas cubanas fueron cercanas, Camila asegura que, “no es usual que militantes fueran religiosos pero muchos hijos de exiliados chilenos se metieron a la santería de manera formal, porque en Cuba aunque no te hayas hecho santo, alguna vez puedes consultarte o pedir alguna limpieza, pero otros sí se hicieron santo [iniciados formales en la santería]”²¹.

Es relevante mencionar que más allá del exilio de primera y segunda generación, los matrimonios binacionales provocaron asimetrías culturales, por ejemplo, la apropiación de elementos religiosos del contexto cubano como el culto a los *orichas*. De acuerdo a esto, Roberto Alarcón menciona cómo “después de los 80’s llegando a los 90’s cuando se abre esto de los retornados, empiezan a volver muchas familias a Chile pero venían con un historial, algunos matrimonios [cubano/chileno] traían a los hijos que habían

¹⁸ Georgina Sánchez, 62 años, exiliada chilena en Cuba, entrevista en profundidad, diciembre de 2012, Santiago, Chile.

¹⁹ Camila Krauss...

²⁰ Las generaciones de exiliados chilenos se pueden reconocer en dos etapas. La primera se encuentran los padres que llegaron junto a sus familias después de 1973. La segunda se relaciona con los hijos, nacidos tanto en Chile como en Cuba, quienes se adaptaron con mayor rapidez a la sociedad cubana, además que también fueron militantes del MIR en ambos países.

²¹ Camila Krauss...

sido educados en Cuba”²². Sostiene que “estos [hijos] ya traían elementos identitarios cubanos en los cuales la santería se encontraba arraigada como parte de su identidad”²³. La apertura sobre el retorno de exiliados, se gestó como parte de un movimiento político internacional en el cual participaron una serie de organismos dependientes de la ONU que implicaba también el apoyo de los países de acogida. Fueron diversos los “programas [que] continuaron funcionando después de 1990 y hasta el término de la Oficina Nacional de Retorno (ONR) en 1994; entre 1990 y 1994 hicieron convenios con la ONR y recibieron fondos para desarrollar programas de apoyo para los retornados” (Baeza, 2011, p. 318).

El retorno de los residentes (exiliados) chilenos provocó oleadas migratorias de cubanos en diferentes etapas, debido a que estos habían “creado lazos entre la comunidad de chilenos viviendo en Cuba y cubanos, arrastrando muchísimo cubano para acá, casi triplicando el número de exiliados entre matrimonios e hijos”²⁴. Es Roberto Alarcón quien reconoce cómo el exilio “fue una ventana para muchos cubanos que llegamos aquí y jalamos a otros, cada uno de esos cubanos trajo como mínimo a uno más, yo por ejemplo traje a un amigo y a una hermana mía y ella a su hijo”²⁵. Por otro lado, David Ortega, migrante cubano de segunda generación, reconoce que su llegada se originó a partir de la invitación de sus amigos “Efrén, Ernestico y sus esposas chilenas, quienes me jalaron pa’ acá hace diez y nueve años, nosotros tocábamos allá en La Habana en una orquesta que se llamaba Salsa Esquina, después que llegué invité a mis hermanos Robertico y Lazarito”²⁶. Una de las características que manifiesta la migración cubana en Chile es la *movilidad puente* o inestable. Sin embargo, esta particularidad no se manifiesta de manera exclusiva, pues en otras ciudades sudamericanas como Quito, Lima o La Paz, también están figurando dentro de un contexto de movilidades difusas. De esta manera, Osmayda Guardiola, emigrada cubana, acepta que “Chile viene siendo el puente para pasar a Estados Unidos, pero también es fácil salir a Ecuador por los papeles que piden que son pocos, años atrás era más fácil salir para la Unión Soviética que para otro lugar”²⁷. Siguiendo la discusión, Lisa Knauer reconoce que es complejo para los emigrados cubanos establecerse fuera de

²² Roberto Alarcón...

²³ Roberto Alarcón...

²⁴ Camila Krauss...

²⁵ Roberto Alarcón...

²⁶ David Ortega, 55 años, migrante cubano, entrevista en profundidad, enero de 2013, Santiago, Chile.

²⁷ Osmayda Guardiola, 55 años, migrante cubana, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

la isla, sobre todo “por vías legales, particularmente si [es] restringido por idioma y prejuicios raciales y étnicos” (2003, p. 6).

5. Masificación de la santería en Santiago

Cabe señalar que la práctica de santería se masificó a mediados de los años 90 con las segundas generaciones migrantes quienes popularizaron la religión de manera significativa, pues vincularon a chilenos de manera formal, es decir, iniciándolos como devotos afiliados a casas-templos (ilés). Este auge religioso se encuentra articulado a procesos adyacentes sucedidos en Cuba como “el llamado “reavivamiento religioso de los noventa” [el cual] se sitúa coincidente con el inicio del periodo especial [...] Entre 1992 y 1995 se manifestaron sus indicadores cuantitativos más elevados” (Perera, 2008, p. 169). De esta manera es que las movilizaciones de cubanos religiosos se desplazan en diversos espacios del globo con mayor facilidad, Osiris Manrique, santera chilena, asegura que “hace 10 años o más que hay babalaos, santeros y espiritistas en Santiago, se van a Cuba y vuelven o se van a Estados Unidos definitivamente, no es que se vengán a quedar sino que van y vienen o se pierden por tiempos y luego aparecen o desaparecen”²⁸. Esta característica de movilización y anclaje se manifiesta también en otros espacios del continente, ciudades como Lima, La Paz o México están experimentando situaciones similares (Saldívar, 2015). Desde una perspectiva histórica, la migración cubana se ha manifestado como desplazamientos circulares e interferidos, fijando sus intereses en direcciones hacia países del norte, México y Estados Unidos, de manera que se han construido mitologías relacionadas con el *sueño americano*. En este sentido, las redes transnacionales de cubanos en la *cuenca de los huracanes*²⁹ se caracterizan por el creciente número de migrantes de ese país en ciudades estratégicamente localizadas, donde Miami es la segunda ciudad más importante de Cuba, así como Los Ángeles para México y San Francisco para China. De acuerdo con estas características, Ana Perera menciona que las “religiones de origen africano como la santería e *Ifá* constituyen ejemplos de la complejidad en el funcionamiento de las redes transnacionales [...] al expandirse hacia los más diversos países y continentes” (2008, p. 173).

²⁸ Osiris Manrique, 35 años, santera chilena, entrevista en profundidad, enero de 2013, Santiago, Chile.

²⁹ Se refiere al área de estudio que investigadores del fenómeno transnacional relacionan con recorridos de tormentas tropicales en sus tránsitos de vientos alisios entre países. Estos lugares se localizan desde el sur de Estados Unidos hasta Colombia y Venezuela, incluyendo a México, Centroamérica y el Caribe.

En lo que corresponde a la práctica de santería en la ciudad de Santiago, la masificación se desarrolló a través de la difusión boca en boca y por medios de comunicación (entrevistas en televisión, radio y diarios locales). Donde los santeros cubanos pregonaban las bondades de la religión, no solo como parte de las estrategias de operación en términos de creencias, sino también con la intención de posicionarse en el mercado religioso de la ciudad obteniendo beneficios económicos. Es de saber que la santería es una de las tradiciones religiosas con el mayor tráfico económico en sus procesos iniciáticos, ritos de paso y ceremonias periféricas expresadas en consultas y trabajos “menores”³⁰. Algunos de sus principales participantes chilenos, hombres y mujeres, incluyendo niños y personas de la tercera edad, se motivaron en la búsqueda del menú esotérico para la solución de problemas: emocionales, económicos, salud, brujería y fetichismo. José Martínez, santero chileno, asegura haberse iniciado debido a una serie de “[...] problemas existenciales, mis espíritus me aclararon mucho de cómo tenía que llevar la vida, esas confirmaciones me equilibraron en esos momentos complicados después de eso decidí ser santero, hace ya diez años que me inicié en Cuba”³¹. La salud es una categoría de análisis que debemos considerar en los vínculos religiosos que sostienen los practicantes con la santería. Kali Argyriadis sostiene que “*meterse en la religión* corresponde siempre a un estado de malestar más general, y de esta manera hay que entender, quizás, la reiterada explicación de que todo fue “por salud” (2005, p. 93). Estas sintomáticas religiosas se construyen a través de relaciones sociales, pero también de redes extensas que incitan a mantener “acercamientos con un santero, porque tenía muchos problemas, sobre todo existenciales, él me hizo una consulta y describió la situación que estaba pasando, después recibí guerreros, lo elegí como padrino, viajamos a Cuba y me hice santo”³².

La expansión de la santería se debe también a la difusión de los espacios de ocio, aquellos que se conocen como discotecas o en su versión caribeña de salsotecas, restaurantes, bares y otros centros de diversión con características cubanas. David Ortega, emigrado cubano, asegura que “fueron los chilenos que vivieron en Cuba quienes trajeron cubanos y se crea todo un mercado de

³⁰ Existen diferentes procesos rituales que inician en la consulta oracular para después someterse a ceremonias iniciáticas con la obtención de la llamada “hechura de Elegguá” o entrega de guerreros para el caso de Ifá, le siguen la “kari ocha” o “hacer el santo” y, en el caso exclusivo de los varones, pueden llegar a convertirse en sacerdotes mayores o babalawos después de pasar por los ritos de Ifá. Los llamados trabajos menores consisten en limpiezas, encantamientos, consultas y otras encomiendas religiosas.

³¹ José Martínez, 35 años, santero chileno, entrevista en profundidad, diciembre de 2012, Santiago, Chile.

³² Dante López, 49 años, santero chileno, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

salsotecas, el Ilé Habana, el Habana Salsa son espacios para cubanos, esos tienen ya 10 años o un poco más”³³. Estos lugares se visualizan no solo como espacios de ocio, sino también de recepción de las comunidades de cubanos, en las cuales se construyen redes religiosas a partir de los encuentros casuales. En este sentido, Iñigo Sánchez en su estudio sobre espacios de ocio cubanos en Barcelona, resalta cómo los animadores en las discotecas se refieren “a los practicantes de la santería, con expresiones como “la hijas de Ochún con las manos pa’ arriba”, o “el que tenga algo rojo que lo saque” o, de forma más específica, “¡quien tenga la mano de Orula que la saque!” (2008, p. 258). Los espacios de ocio cubanos en Santiago representan un campo social transnacional en medida que producen y reproducen elementos culturales de sus lugares de origen. Estos espacios hacen alusión en sus nombres a jergas religiosas de la santería, como Salsoteca Orixas, Pub’s Xangó, Aché pa’ ti, Ilé Habana, Restaurante Santería, entre otros. Siguiendo con la discusión, Camila Krauss menciona que “con lo del exilio muchos cubanos se chilenizaron y ahora muchos chilenos se están cubanizando a través de la música, los espacios para cubanos, la santería misma”³⁴. Según Roberto Alarcón, emigrado cubano, matiza el movimiento religioso de la santería como “una asimilación tremenda, ahora encuentras negros cubanos en cualquier lado, vestidos de iyawoses, de babalawos [...] asociaciones yorubas, chilenos con santo hecho, botánicas y hasta hierbas traídas de Cuba”³⁵.

6. Circulación de objetos y mercancías religiosas

Durante el trabajo de campo etnográfico en Santiago, noté cómo migrantes cubanos procuraban mantenerse al tanto de quienes viajaban Cuba con frecuencia para encargarse de elementos religiosos. Entre los objetos más solicitados se encontraban hierbas, polvos, mantecas, figuras, entre otros elementos que difícilmente podrían ser conseguidos en las botánicas capitalinas. Algunos espacios de comercialización se hacían llamar botánicas, como regularmente se les conoce en la isla o, tienditas, como popularmente se reconocen en otras ciudades, Miami, Ciudad de México, Caracas, Bogotá. En estos centros de venta localicé objetos básicos para la práctica religiosa: manteca de cacao, cascarilla, collares, vino seco, polvos, hierbas, palos, estatuas en arcilla para cargar. La mayoría de estos lugares se localizaron en el centro de la ciudad,

³³ David Ortega...

³⁴ Camila Krauss...

³⁵ Roberto Alarcón...

Fausto Martínez, santero cubano, me sugirió buscar las botánicas entre las calles “San Diego, Cóndor y Tarapacá, por el metro Santa Lucía, por ese lado. La tienda de los cubanos”³⁶. De acuerdo con estas afirmaciones, Marcela Gómez, santera chilena, coincidió con Fausto, “hay como dos locales donde venden la manteca de corajo; la de cacao siempre ha existido en Chile. El coco llega de Panamá, pero se escasea; hay que comprar hartó y congelarlo”³⁷. Por otro lado, Osmayda Guardiola, santera cubana, reconocía que para las ceremonias religiosas “se necesitan muchos elementos, pero los primordiales son manteca de corajo, maíz tostado, jutía, pescado ahumado, cascarilla, vino seco, pimienta guinea, polvos, secretos que llevan los santos, animales y hierbas”³⁸. La mayoría de los practicantes cubanos consideraron que los objetos religiosos que se comercializan en Santiago no son confiables, de modo que casi siempre tendrán más aché³⁹ si se obtienen en Cuba.

En uno de los recorridos que hacía regularmente por los mercados populares del centro de Santiago, tomando en cuenta las sugerencias de los santeros, decidí aventurarme por la calle San Antonio, en la cual, efectivamente, se encontraban algunas botánicas. No eran muchas, como señalaban los religiosos; sin embargo, parecían tiendas especializadas en la comercialización de objetos de santería. En ese momento, recordé también que Dante López, uno de mis informantes, me había recomendado buscar a Josefina, su hermana de santo, quien comercializaba objetos en una de las botánicas de la calle San Antonio. La primera tiendita que localicé hacía alusión a Yemayá, la deidad del mar. El lugar era atendido por un cubano vestido de blanco. Tenía la cabeza cubierta con un bolchevique⁴⁰ y el puñado de collares multicolores relucía entre su cuello. Logré apreciar que en su muñeca izquierda llevaba el *iddé* de Changó, el cual se distinguía por sus colores en rojo y blanco, además de la pulsera de metal distintiva del oricha Obatalá y el ajustado *iddé* de Orula. Era un iniciado en la santería. El recinto parecía una verdadera isla del tesoro, pues se encontraban tantos elementos que hubiera sido trabajo de miniaturista lograr

³⁶ Fausto Martínez, 58 años, entrevista en profundidad, noviembre de 2012, Santiago, Chile.

³⁷ Marcela Gómez, 40 años, entrevista en profundidad, diciembre de 2012, Santiago, Chile.

³⁸ Osmayda Guardiola, 55 años, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

³⁹ Virtudes y bendiciones que emanan los orichas a través de la reciprocidad ritual. Los objetos utilizados para el desarrollo de ceremonias religiosas también “tienen aché”, debido a que son confeccionados mediante ceremonias particulares. Según las creencias populares, aquellos objetos de origen cubano tendrán mayor grado de energía que los obtenidos fuera de la isla, simplemente por pertenecer a la “tierra de los orichas”.

⁴⁰ Gorra de preferencia popular caribeña, también conocida como boina. Su nombre en Cuba hace referencia a la *papaja* que usaban soldados del ejército bolchevique ruso.

descifrarlos. Los collares de cuenta de culto (elekes) colgaban de un bastón atravesado en una de las esquinas. Le seguían los eketes (pañuelos), las manos de caracoles, los ékueles de Ifá (oráculo), centenares de eleguases y Osún sin cargar, herramientas de Oggún/Ochosí dentro de sus calderos, freideras, soperas, piedras, pilones para Changó y Aggayú. En la parte posterior del mostrador, se apreciaban colgados una serie de diminutas bolsitas con polvos, así como un par de tarros: uno con cascarilla y el otro con manteca de corajo.

Uno de los encuentros que sostuve con Ramiro Noriega, babalawo cubano, me sugirió visitar el barrio Franklin, aseguró que “hay un uruguayo que vende cosas y también tiene sus santos. En la San Francisco también se vende cascarilla, manteca de corajo; en la San Antonio encuentras los puros, toda clase de tabaco cubano, ron, manillas de caracoles, tambores, música”⁴¹. Tomé en cuenta las recomendaciones. Sin embargo, las búsquedas en torno a las trayectorias de los objetos religiosos en Santiago se estaban tornando complejas, sobre todo por la nula producción de los elementos en comparación a otros espacios del continente como La Habana, Miami, Ciudad de México, Caracas. Fue justamente Osiris, santera chilena, quien me animó a buscar al uruguayo “en el pasaje San Agustín donde encuentras todos los elementos: hierbas, corajo, cascarilla, collares. Todo. Es por la misma calle San Antonio, pero hasta el final. Él tiene mucho que ver con el tema de umbanda”⁴². Durante las semanas siguientes, decidí buscar los espacios recomendados en el barrio Franklin, localizando a Orlando Silva, el uruguayo de quien me hablaron. El informante aseguró comercializar elementos esotéricos en Santiago traídos de diferentes lugares de Sudamérica, “las cosas de candomblé, umbanda, quimbanda, las compro en Uruguay. Son más baratas que en Brasil. Lo de santería me lo mandan de Venezuela o México”⁴³. Las afirmaciones de Orlando sobre las circulaciones de elementos me llamaron la atención, sobre todo porque ninguno de los objetos que comercializa en Santiago es traído de Cuba. La tiendita de Orlando era un almacén de objetos pertenecientes al candomblé, en menor medida de santería y otras prácticas afrocaribeñas como el vudú. Sin embargo, los objetos son utilizados de manera complementaria en otras prácticas debido a la ausencia de elementos en temporadas. Algunos de estos adquieren diversos significados. Por ejemplo, el agua florida es un producto que se emplea habitualmente en el espiritismo cubano; sin embargo la que brinda Orlando es utilizada para ceremonias de umbanda brasileña.

⁴¹ Ramiro Noriega, 42 años, entrevista en profundidad, abril de 2013, Santiago, Chile.

⁴² Osiris Martínez, 35 años, historia de vida, enero-marzo de 2013, Santiago, Chile.

⁴³ Orlando Silva, 46 años, entrevista en profundidad, febrero de 2013, Santiago, Chile.

La cascarilla no es de huevo pulverizado, como usualmente se acostumbra en Cuba, sino de una especie de yeso. La manteca de corajo presenta menos coloración. Algunos religiosos cubanos desconfiaron de sus objetos, prefiriendo adquirirlos mediante encargos en la isla.

Habría que comprender la superposición contemporánea que han adquirido las religiones afroamericanas particularmente la santería cubana en Sudamérica, desde una mirada multiescalar que incluye sus manifestaciones cotidianas como parte de relaciones transnacionales. Esto sin duda, pondría de manifiesto una serie de conocimientos en torno a las plasticidades provocadas por la desterritorialización de la cultura, extensión de la tradición y ampliación de imaginarios locales en espacios cada vez más globales. Lo antes mencionado se inserta en un discurso que pretende considerar las migraciones de cubanos al cono sur como nuevas territorialidades por cuanto están construyendo múltiples espacios de reacomodo geográficos. Sería importante conocer las continuidades en torno a la transnacionalización de la vida migrante en territorios extranjeros, pues esta idea de comunidades desplazadas está generando una serie de estrategias de reacomodo entre plataformas geográficas que representan los países sudamericanos. Un ejemplo en la discusión, es situar a los cubanos como posibles migrantes en el cono sur, debido al “gran mito” sobre los herederos de la tradición movilizadas a Estados Unidos. Sin embargo, habría que destacar que las comunidades de cubanos no solo mantienen puentes geopolíticos como plataformas de destinos localizados, sino que están reterritorializando espacios a través de prácticas religiosas y tradiciones culturales que expresan los lugares de residencia en la actualidad.

7. Conclusiones

Situar la *religión de los orichas* dentro de un campo social transnacional, implicó hacer un recorrido al pasado, en el cual se localizaron diferentes aspectos sobre la configuración étnica de esclavizados africanos en la Colonia y República en Cuba. Las prácticas religiosas de santería se vieron involucradas en diferentes acontecimientos políticos y económicos, tales como la Revolución Cubana y el *Periodo Especial*, los que provocaron desplazamientos migratorios a diversos lugares del mundo, siendo Chile uno de los países huésped con mayor población de este origen en Latinoamérica. Sin embargo, fue el exilio de chilenos hacia Cuba a mediados de la década de los 70, el que propició retornos de comunidades chilenas junto a sus familias cubanas entrando la década de los 90. Este trabajo aporta un panorama etnográfico de la santería visto como religión vivida a partir del *ensamblaje cultural* de sus prácticas en espacios movedizos

de significado. Estos pueden comprenderse como lugares donde las prácticas adquieren diferentes sentidos simbólicos, no necesariamente con un público de simpatizantes sino también de aficionados que buscan experiencias y exotismos. Así también, es visto como un proceso que articula memorias colectivas a través de formas de experimentar el transnacionalismo. Particularmente las nuevas territorialidades que flexibilizan las trayectorias de objetos, imaginarios e identidades religiosas dentro de una “nebulosa esotérica” desterritorializada más amplia. Una de las características que manifiesta la santería como religión en movimiento, es la adaptación simbólica que hacen sus principales miembros en la difusión de sus prácticas como extensión de la tradición y popularización religiosa. Son los santeros chilenos y, también cubanos, pregoneros de prácticas culturales que, en algunos casos, han sido adaptadas a sus biografías de vida, sobre todo quienes manifiestan movilidades religiosas, es decir, quienes dejan antiguas prácticas para dedicarse exclusivamente a un rito que los reconoce en sus trascendencias religiosas. Es importante destacar las reconfiguraciones en el terreno de lo religioso sucedidas en nuevas geografías, estas permiten los cruces de fronteras, el uso de los medios de comunicación y otros fenómenos que re-tradicionalizan las culturas locales de los lugares donde se establecen.

Referencias

- Almengor, Dagoberto (2001). *Santería en la ciudad de Panamá (1960-2000)*. Tesis de Maestría en Historia. Universidad de Panamá, Panamá.
- Argyriadis, Kali (2000a). “El desarrollo del turismo religiosos en La Habana y la acusación de mercantilismo”. *Desacatos*, 18, pp. 29-52.
- Argyriadis, Kali (2000b). “Des Noirs sorciers aux babalos: Analyse du paradoxe du rapport à l’Afrique à La Havane”. *Cahier d’Études africaines*, 4 (160), pp. 649-674.
- Argyriadis, Kali (2001-2002). “Les parisiens et la santería: de l’attraction esthétique à l’implication religieuse”. *Psychopathologie africaine*, 1, pp. 17-44.
- Argyriadis, Kali y Capone, Stefania (2004). “Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane - Miami)”.

Civilisations, 1, pp. 127-211. Disponible en: <http://civilisations.revues.org/index668.html> [Consultado el 10 de marzo de 2014].

Argyriadis, Kali y Juárez Huet, Nahayelli (2008). “Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México”. En F. Pisani, N. Saltalamacchia, A. Tickner y N. Barnes (Coords.), *Redes transnacionales en la cuenca de los huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos* (pp. 329-355). México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto Tecnológico Autónomo de México, H. Cámara de Diputados LX Legislatura.

Ayorinde, Christine (2000). “Regla de Ocha-Ifá and the construction of Cuban identity”. En P. Lovejoy (Ed.), *Identity in the shadow of slavery: Old world and new* (pp. 72-85). Bloomington: Indiana University Press.

Baeza, Pablo (2011). *Cuando el pasado reciente se hace historia. Memorias del exilio chileno en Inglaterra*. Tesis de Doctorado en Historia. Universidad de Salamanca, Salamanca, España.

Blackburn, Robin (1988). *The Overthrow of Colonial Slavery*. London: Verso.

Capone, Stefania (2008). “De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión “neoafricana”. En K. Argyriadis, R. De la Torre, C. Gutiérrez y A. Aguilar (Coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp. 177-194). Guadalajara: El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.

Capone, Stefania (2000). “Entre Yoruba et Bantou: l’influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines”. *Cahier d’études africaines*, 40 (157), pp. 55-77.

Calleja Leal, Guillermo (1989). *Estudio de un sistema religioso afro-cubano: el palo monte mayombe*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Castro, Luis Carlos (2010). “Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión”. *Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

- Césaire, Aimé (1971). *Cuaderno de un retorno al país natal. Poesías*. La Habana: Casa de las Américas.
- Cunin, Elisabeth (2014). “Administrer les étrangers: race, métissage, nation”. En E. Cunin (Coord.), *Migrations afrobeliziennes dans le Territoire de Quintana Roo, 1902-1940* (pp. 27-43). Paris: Université Paris.
- Collier, Stephen y Ong, Aihwa (2005). *Global Assemblages*. Malden, Estados Unidos: Blackwell.
- Elizalde, Benjamín (2009). “El viaje político de Fidel Castro. Convergencias y alteraciones de dos procesos revolucionarios”. *Revista Pléyade*, 3, pp. 25-37.
- Falzon, Mark-Anthony (2009). *Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*. England-USA: Ashgate.
- Friedemann, Ninay y Arocha, Jaime (1986). *Desol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Editorial.
- Guanche, Jesús (2010). “Cuba en Venezuela: Orichas en la red”. *Temas Revista Cultural*, 61, pp. 117-125.
- Gobin, Emma (2014). “Du Nigeria à Cuba: le second voyage d’Ifá. Récit d’une collaboration rituelle transatlantique”. In G. Àlàò (Ed.), *Voyage à l’intérieur de la langue et de la culture yorùbá. En l’honneur de Michka Sachnine/Journey into Yorùbá Language and Culture, In honour of Micha Sachnine* (pp. 13-28). Paris: Éditions des Archives Contemporaines.
- Glick-Schiller, Nina, Basch, Linda y Szanton, Blanc (1995). “From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration”. *Anthropology Quarterly*, 68, pp. 48-63.
- Hannerz, Ulf (1996). *Transnational connections*. London-New York: Routledge.
- Herskovits, Melville (1941). *The Anthropometry of the American Negro*. New York: Columbia University Press.

- Hoffmann, Odile (2001). "Flux et reflux des catégories identitaires. Une lecture des politiques foncières au Mexique et en Colombie". En M. F. Prévôt Schapira y H. Rivière d'Arc (Coord.), *Les territoires de l'Etat-Nation en Amérique Latine* (pp. 33-49). Paris: IHEAL Editions.
- Juárez Huet, Nahayeilli (2007). *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, Michoacán, México.
- Kanuer, Lisa (2003). "Remesas multidireccionales y etnografía viajera". *Sociedade e cultura*, 6 (001), pp.13-24.
- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración, conceptualizar la simultaneidad". *Migración y desarrollo*, 3, pp. 60-91.
- Martínez Montiel, Luz María (2005). *El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas*. En *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi/Fundación MAPFRE Tavera.
- Marcus, George (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127.
- Matory, Lorand (2005). *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton: Oxford University Press.
- Menéndez, Lázara (1995). "La santería que yo conozco". *Société Suisse des Americanistes*, 59-60, pp.13-29.
- Ortiz, Fernando (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Perera, Ana (2008). "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba". En A. Alonso (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo* (pp.163-199). Buenos Aires: CLACSO.

- Reis, João José (2003). *Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malés em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rosbach, Lioba (2007). “De Cuba al Caribe y al mundo: la santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional (ista) y transnacionalización”. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, 4 (007), pp. 1-32.
- Saldívar, Juan (2010). *Un silbato para Elegguá. La producción transnacional de la santería en la ciudad de Lima*. Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.
- Saldívar, Juan (2015). *Con los ancestros en la espalda. Transnacionalización, localización y filtración cultural de la santería cubana en Santiago, Chile y La Paz, Bolivia (1990-2012)*. Tesis de Doctorado. Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
- Sánchez, Iñigo (2008). *¡Esto parece Cuba!’’ Practicas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona*. Tesis de Doctorado. Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
- Thornton, John (2004). *Africa e Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Río de Janeiro: Estampa.