



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES

ARAGÓN

**SANTERÍA CUBANA EN LA CIUDAD DE
MÉXICO**

T E S I S

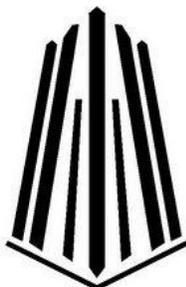
**PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

PRESENTA

DIANA ELIZABETH CANO MIRANDA

ASESOR:

DR. HUGO JOSÉ SUÁREZ SUÁREZ



MEXICO, 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

“Felicidad no es hacer lo que uno quiere, sino querer lo que uno hace”
(Jean Paul Sartre)

A lo largo de toda mi vida no he podido tener las palabras precisas para expresarle a mis padres el agradecimiento que tengo por sus esfuerzos y sacrificios, por su educación y guía, pero sobre todo por el amor. Hoy quiero, por medio de este trabajo, hacerles saber lo importantes que son en mi vida. Gracias por acompañarme en este camino que elegí hace ya casi seis años, por alentarme a amar lo que hago y por creer en mí siempre. Gracias por el amigo que me dieron y que llamaron Lalito. Los amo con todo mi corazón.

A mi familia y a mis amigos, no tengo palabras para mostrar mi gratitud. En todo momento, he sido afortunada con la gente que ha cruzado en mi vida.

Este trabajo es producto del apoyo de diferentes personas, mis padres y hermano principalmente, mis amigos (nuevos y viejos), los que empezamos el camino juntos, con quienes tuve la fortuna de intercambiar ideas.

Agradezco infinitamente la asesoría, el apoyo, la confianza y amistad del Dr. Hugo José Suárez, que no solamente es un gran sociólogo sino también persona.

A mi casa de estudios, a mi Facultad, a Jefatura de carrera que me orientó en el camino burocrático, a mis sinodales por tomarse el tiempo de leer el trabajo y hacer las debidas correcciones.

Hoy, orgullosa puedo decir *“Por mi raza hablará el espíritu”*.

A Lalo, Sol y Lalito, los amo.

Índice

Introducción	5
Capítulo I: ¿En qué está la sociedad hoy?	9
1.1 La discusión científica de lo social	9
1.2 La individuación, una forma diferente de comprender la sociedad	11
1.3 La modernidad como un nuevo escenario de análisis para el sociólogo	15
1.4 La modernidad religiosa y la desinstitucionalización	18
1.5 Identidad e identidades religiosas: el pluralismo de los individuos	21
1.6 La construcción individual de la creencia	24
Capítulo II: La Religión en México y América Latina	27
2.1 América Latina y la modernidad religiosa	27
2.2 México religioso	33
2.2.1 El encuentro del catolicismo y México	41
2.2.2 ¿Entre menos católicos, menos creyentes?	45
2.3 Colonia El Ajusco: un escenario de intersecciones religiosas	47
2.2.1 El panorama religioso	51
2.2.2 La fe en El Ajusco	54
Capítulo III: La santería cubana y su relocalización en la ciudad de México	56
3.1 Santería: estigmas, deidades y ritos	56
3.1.1 Los <i>orishas</i>	59
3.2 La santería y su misterio.....	65
3.3 La santería cubana.....	71

3.4 La relocalización de la religión	75
3.4.1 La santería en la ciudad de México	75
3.4.2 La santería en El Ajusco	85
Capítulo IV: Aplicación del método de análisis estructural de las entrevistas aplicadas a santeros en la colonia el Ajusco	87
4.1 ¿Qué es el Método de Análisis Estructural?	87
4.2 La entrevista	89
4.2.1 ¿En qué se basó la entrevista?	89
4.3 Las entrevistas aplicadas a los santeros y el análisis estructural	91
4.3.1 Fernando Suárez	91
4.3.2 Sra. Nieves	98
4.3.3 Sra. María del Carmen	105
4.4 Reflexiones finales	111
Conclusiones	114
Bibliografía	119
Cibergrafía	123
Material de trabajo de campo	124
Anexo	125

Introducción

“Todas (las religiones) son verdaderas a su modo; todas responden de diferentes maneras a las condiciones dadas de la existencia humana”

(E. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*)

En la sociología, el papel que ha jugado la religión dentro de las formas de organización social ha sido relevante para grandes teóricos como Marx, Durkheim y Weber. Incluso para los grandes sociólogos contemporáneos enfocar la mirada en el campo religioso ha traído una perspectiva nueva y diferente al tratar de esbozar un panorama comprensivo sobre los fenómenos sociales.

Comprender a un Pierre Bourdieu que centra sus estudios en el problema de la religión nos permite tener elementos para mirar de forma diferente este campo tan vasto. Bourdieu nos dibuja los posibles escenarios de lo religioso en su trabajo *Génesis y estructura del campo religioso* (2006) en donde, preocupado por entender la dinámica de la religión, contempla la organización, elementos y actores que intervienen en dicha estructura. Así como Bourdieu, existen autores contemporáneos que muestran su interés en la sociología de la religión y que han manifestado la importancia de estudiar y comprender este fenómeno. Zygmund Bauman, por ejemplo, en su texto *¿Una religión posmoderna?* (2001) genera la discusión del entendimiento de lo religioso en el contexto posmoderno; Anthony Giddens, por su parte, en su libro *Sociología* (2002) dedica un apartado especial para poder observar la religión y atribuye además la importancia de tomar en cuenta este campo en la vida del hombre.

Bryan S. Turner, rescatando a Durkheim, comprende la concepción de la religión como un punto de encuentro en donde se sobrevive a través de las identidades que se generan por medio de las creencias comunes, esto permite al grupo social consolidarse como un medio religioso, sin embargo la concepción que Turner propone no es simplemente la de dirigir la mirada a un Dios al que se le rinde tributo, sino al objeto de culto en el que se convierte el grupo social (Turner, 1988:310-311).

La religión nos permite observar y comprender la interacción del hombre con su entorno, así como entender la construcción de los símbolos y prácticas que dan a la sociedad la posibilidad de integrar elementos como la danza, la música, la literatura, la pintura, entre más actividades que empapa la religión.

El pensar al ser social, no sólo dentro de los modelos económicos, y trasladarlo al plano comprensivo es una tarea que atraviesan quienes estudian la religión. Más allá de puntualizar en los procesos económicos y políticos por los que grandes instituciones de esta índole atraviesan es contemplar la construcción de la creencia en quienes se apropian de los elementos de un grupo religioso determinado. Esto permite comprender a grandes rasgos el porqué los individuos actúan de determinada forma frente a condiciones específicas.

En la modernidad surgen escenarios y formas de socialización diferentes, irrumpen dentro del campo religioso y de los mecanismos de apropiación de los actores. Surgen nuevas formas de comprender el mundo, nuevas prácticas y nuevas interpretaciones de la realidad. En la modernidad, el individuo se enfrenta al autodescubrimiento y a la ruptura de esquemas que se encontraron en algún momento en la historia. Se producen y reproducen diferentes formas culturales. Existe continuamente una dialéctica entre el sujeto y el entorno, aquello que Bourdieu llama *habitus* da razón a este cambio en las explicaciones de lo social. Para comprender estos procesos es necesario sustentar el estudio dentro de la teoría de la individuación.

La individuación, trabajada por Norbert Elias en *La sociedad de los individuos* (1990) y utilizada por Guy Bajoit para desarrollar textos como *La tiranía del Gran ISA* (2009) y *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas* (2003), permite comprender no solamente esta transformación dentro de las estructuras sociales sino también explica a través del individuo las formas en que se construyen identidades a nivel micro. La autorrealización y la independencia son elementos que se presentan comúnmente en la modernidad, la individuación deja ver cómo estos elementos permean las acciones personales dentro de las estructuras sociales. La vida cotidiana y la construcción de la realidad social son elementos que no se pueden dejar a un lado pues el dirigir la mirada hacia ellos abre un abanico de interpretaciones.

Apoyándose de la teoría de la individuación, el objetivo principal del presente trabajo es colocar a los actores principales que se encuentran dentro de la religión santera para poder comprender a su vez la adhesión a la religión afrocaribeña y la experiencia y construcción de la fe de estos individuos. Con esto se pretende obtener elementos que permitan tejer y articular la forma en que los actores se adhieren a esta religión así como también comprender la forma de organización que se tiene dentro de este culto ya que, al no ser validada por medio de una institución, carece del reconocimiento de aquellas religiones que sí se encuentran oficializadas. La santería es una forma de concepción del mundo que tiene sus raíces en las prácticas y leyendas de la población africana traída a territorio latinoamericano y el Caribe. Debido a las condiciones que se generaron en la época de la conquista, en el caso de México, la santería cobró mayor presencia en territorio cubano. Cuando se habla de este tipo de prácticas se hace referencia a la isla caribeña, sin embargo, en las últimas décadas la presencia de la santería en suelo mexicano ha sido latente. Las prácticas, los rituales, las ideas, las leyendas y demás características que conforman este culto se han ido modificando según las coordenadas de tiempo y espacio, adquiriendo un nuevo significado. Éste parte también de las reinterpretaciones que los actores dan a la religión por medio de su experiencia personal y a través de la comunicación oral. El dinamismo que presenta una religión no institucionalizada no se torna diferente a la que sí lo está, sin embargo sí permite una mayor flexibilidad para estar presente no sólo en una sola religión sino en las que resulten necesarias para dar sentido a la forma de creer del actor social.

En este sentido, lo que se pretende hacer en las siguientes páginas es dibujar el escenario que se ha desarrollado en México conforme al culto de la santería, pero a su vez comprender desde la mirada sociológica; el porqué estas acciones se han ido modificando, por lo que es necesario contextualizar el objeto de estudio primero desde América Latina, seguido por México y finalizando con el estudio de caso en un barrio al sur de la ciudad de México: el Ajusco. Para esto, la aplicación de tres entrevistas a agentes especializados en la religión afrocubana permitirá tejer características generales que darán sentido a la transmisión del conocimiento y construcción de la fe; existirán elementos particulares que enriquecerán la narrativa de los entrevistados y que sin duda son formas específicas que muestran su trayectoria de vida.

Para poder comprender las entrevistas se aplicará el Método de Análisis Estructural (MAE), desarrollado por Jean Pierre Hiernaux (2008), facilita el análisis de los mecanismos de reproducción de sentido al desglosar el discurso del entrevistado y poder dejar ver una nueva composición en sus palabras. No sólo se trata de mostrar las experiencias que narran los entrevistados, sino también obtener elementos que permitan hacer un análisis del traslado de una religión como la santería, que por sus características no surge en suelo mexicano, y que se relocaliza en un ámbito urbano. Observar la santería desde la perspectiva sociológica permite comprender el sentido que los adheridos a ésta religión le dan a su vida religiosa, económica, social, e incluso dentro de su vida cotidiana.

De este modo, la pregunta que gira en torno a esta inquietud es la siguiente: *¿Cómo se construye y manifiesta la creencia de la santería en la colonia el Ajusco?* Con esta pregunta no sólo se trata de esbozar la estructura de dicha religión sino también mostrar un panorama comprensivo en donde se pueda dar explicación a los mecanismos de aprehensión de las prácticas culturales y religiosas que deja entrever una religión de origen afrocaribeño en un contexto urbano como el de la ciudad de México.

Capítulo I: ¿En qué está la sociedad hoy?

La discusión científica de lo social

Involucrarse en el mundo de las ciencias sociales, específicamente como sociólogo, resulta a menudo gratificante pero a la vez lo coloca en una fuerte discusión al momento de observar los hechos sociales.

Como disciplina, la sociología es una ciencia contemporánea nacida a la par de la modernidad y de la época industrial. Su origen precisamente se ubica en la industrialización como resultado del modelo social y económico dado en ese tiempo, lo que permitió a muchos intelectuales de la época dar explicación a sus conceptos y a la vez interpretar el mundo social (Bajoit, 2003: XIII).

La transformación del modelo cultural es lo que hace que los conceptos formulados en la época de la industrialización se encuentren tambaleando al ubicarse en un contexto diferente (tiempo y espacio). Se necesita reformular aquellos conceptos que son un apoyo para comprender la vida social de nuestra época para así poder obtener instrumentos de análisis adecuados y poder enfrentar los problemas cotidianos, de lo contrario se puede caer en la rutinización de los conceptos y a su vez de las vías metodológicas.

Es por eso que autores contemporáneos como Guy Bajoit, Danilo Martuccelli, Phillipe Corcuff, Daniele Hervieu-Léger, entre otros, muestran su preocupación sobre este problema y buscan hacer el análisis social desde una visión más amplia: *“colocando al sujeto individual en el corazón de su búsqueda”* (Bajoit, 2003: 1).

Pero el problema al que se enfrenta la sociología al colocar al sujeto individual en el centro de las explicaciones, para comprender la realidad social, es encarar la validación científica de esta. La modernidad no sólo abre las puertas a múltiples análisis sino también, y debido a la ambigüedad de la que se ve impregnada la etapa moderna, a la fuerte crítica sobre la cientificidad en una ciencia como la sociología.

El sociólogo belga Guy Bajoit, con la problemática que se menciona anteriormente, nos propone un modelo al que nombra “identitario” el cual se basa en colocar al sujeto individual como la referencia cultural central, lo que nos permitiría repensar la mutación

cultural sobre las representaciones de lo social y a su vez recomponer las bases dentro de la sociología sobre el mismo paradigma que señala Bajoit (2003: XIII).

La facultad de la sociología cuando se presenta frente a un fenómeno social no es más que el de mostrar la pertinencia de sus resultados al momento de la observación y en base a una racionalidad previamente fundamentada. No se busca encerrar al sujeto social en una serie de teorías generales y esquemas interpretativos para dar mayor validez científica al estudio de lo social sino comprender el contexto donde el actor se desarrolla y, a su vez, poder construir un sentido mucho más crítico conforme a las condiciones que se enfrenta.

Cuando se dan los primeros pasos dentro de la sociología se enseña, en la mayoría de los casos, a explicar las conductas sociales desde las relaciones sociales (escuela conservadora dentro de la sociología que es, sin duda alguna, la base dentro del desarrollo de esta ciencia) pero debido al constante dinamismo de las sociedades la demanda por explicar la vida social ya no sólo dirige las miradas a las relaciones sociales sino también al individuo:

*“... intentamos explicar las conductas colectivas, el orden y el cambio en la sociedad, buscando en **el individuo, a la vez objeto y sujeto de sus relaciones sociales**, el principio de explicación, haciendo así una sociología relacional fundada en paradigmas de la identidad individual. (...) **son las relaciones entre los individuos, que buscan construir y realizar su identidad personal por sus intercambios, las que permiten comprender la vida social.**”*
(Bajoit, 2003:19)

Lo anterior coloca al individuo en el corazón de las sociedades que se estudian. Hay que pensar en la importancia del individuo ya no como un agente aislado de las condiciones sociales sino como una compleja conexión entre lo social y lo individual.

Contextualizar al individuo es parte también de lo que Bourdieu trato de mostrar con su conceptualización de *habitus*. Bourdieu es un claro ejemplo de la nueva escuela dentro de la sociología denominada post-estructuralista que responde a las exigencias inmediatas de su época y trata de dar razón de las conductas individuales y sociales mediante conceptos como campo y *habitus*. Por una parte, el término de *habitus* es un concepto que Bourdieu retoma de la idea tradicional filosófica y lo incorpora dentro de su pensamiento como la forma en que los individuos dentro de una estructura interpretan y construyen a la vez la realidad social:

"El habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles - estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir" (Bourdieu, 1972: 178)

Es decir, el *habitus* es una forma en que los individuos comprenden, aprecian y evalúan el entorno social; esta forma de comprender el mundo es también una manera de internalizar las estructuras sociales ya dadas y la posibilidad de construirlas o re-constituirlas como a su vez producirlas y re-producirlas. Por otra parte, el campo es concebido en términos más estructurales. Bourdieu hace la referencia del término campo como una estructura dada y será parte de la conciencia y comprensión del *habitus*:

"Un campo (...) se define entre otras cosas definiendo apuestas e intereses específicos, que son irreductibles a las apuestas y a los intereses propios de otros campos (...) y que no son percibidos por nadie que no haya sido construido para entrar en el campo (cada categoría de intereses implica la indiferencia a otros intereses, otras inversiones, destinados así a ser percibidos como absurdos, insensatos, o sublimes, desinteresados). Para que un campo funcione, es necesario que hay apuestas y personas dispuestas a jugar el juego, dotadas del habitus que implica el conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanentes del juego, de las apuestas, etc." (Bourdieu, 1984: 113-114)

Dentro de las estructuras sociales hay diferentes campos. Bourdieu distingue entre el campo político, el económico y el religioso. Este último plasmándolo en el trabajo *Génesis y estructura del campo religioso* (2006). El interés más específico de Bourdieu es indagar entre la relación específica que se tiene entre el *habitus* y el campo. Con estos dos conceptos como puntos clave dentro de la sociología de Bourdieu se deja clara la postura que el sociólogo tenía frente al uso de la individuación, la subjetivación y la socialización. Conceptos clave que permiten no cerrarse dentro del quehacer del sociólogo sino abrir múltiples formas de observar el campo de lo social.

La individuación, una forma diferente de comprender la sociedad.

Pensar en el individuo como una vía de estudio es un problema que aquejaba frecuentemente al sociólogo. La sociología es pensada la mayor parte del tiempo como colectividad, pero ubicar la observación y guiar los focos de atención solo en un actor

social resulta un reto que hasta ahora, en la modernidad, se ha podido plantear dentro de la sociología pues:

“La sociología en los tiempos del individuo debe afrontar un hecho inédito: el individuo es el horizonte liminar de nuestra percepción social (...) El individuo no es la medida de todas las cosas, pero si el tamiz de todas nuestras percepciones” (Martuccelli, 2007:5)

Es afrontar y enfocar miradas a las experiencias personales por medio de las relaciones sociales y los sistemas que implícitamente contienen una organización social. Los individuos, por medio de estas experiencias recabadas a lo largo de su vida, configuran una posición específica dentro de las diferentes estructuras sociales. Estas posiciones son las que permiten ubicar al actor social dentro de su forma de percibir el mundo pero también como constructor de él.

Mostrar interés en los estudios de la sociedad enfocándose en el individuo no es restarle resonancia a la sociedad en sí, sino resaltar la importancia de observar las dos caras de la moneda para configurar un panorama analítico dentro de la sociología.

Martuccelli, antropólogo peruano dedicado al estudio del individuo, nos recuerda los instrumentos que el sociólogo deja a un lado para poder centrar el proceso de individuación dentro de la problemática de lo social y cómo éstos se convierten también en obstáculos para realizar una investigación social. Estos instrumentos son aquellas formas de ver y mostrar las múltiples facetas que atraviesan los actores sociales: la socialización, la subjetivación y la individuación. Estas son a su vez grandes estrategias para poder observar estos fenómenos y comprender por qué suceden ciertas cosas dentro de la misma sociedad: *“La sociedad deja de ser la escala de comprensión exclusiva de los fenómenos sociales”* (2007:19). Con esto, Martuccelli en pocas palabras nos propone cambiar la mirada sociológica y estar abiertos como investigadores a las diferentes perspectivas de observación de lo social teniendo como resultado una ruptura dentro de la mirada dogmatizada de aquellos que se dedican al estudio en las ciencias sociales.

Por otro lado, la socialización es tomada como la parte constructora del individuo en forma social y psicológica, configurándose como el proceso en que los individuos se integran a una sociedad por medio de estructuras sociales como la moral, la institucional y la cultural. La socialización también permite mantener un orden dentro de las estructuras y sistemas

sociales (por ello que este proceso sea tan recurrido por los funcionalistas) dejando ver a este proceso como una forma de programación individual en donde garantiza la armonía de las prácticas sociales y posiciones de los individuos (Martuccelli, 2007: 22). Estos aspectos proporcionan las coordenadas necesarias para dotar de una identidad al individuo.

Los sociólogos, al tener contacto con escuelas antropológicas y debido a la multidisciplinariedad que se maneja dentro de la misma sociología, se percataron de que los procesos de socialización varían conforme a los grupos sociales, es decir, la interacción de cada individuo dependerá de las costumbres, tradiciones y demás cuestiones culturales de donde se haya desarrollado. Por ello es importante rescatar dentro de los estudios sociales la parte contextual para dar entendimiento a las singularidades (como también a las generalidades) del fenómeno observado.

En contraparte a la observación mediante el proceso de socialización de los individuos se encuentra también la subjetivación. La subjetivación sugiere ya no al actor como individuo sino como sujeto¹ que a su vez se desprenden dos formas de observación: como un *sujeto social* y como un *sujeto individual*. La primera, según Martuccelli, nos remite a pensar el plano social como una forma de sujeción ante las normas, instituciones, sistemas e incluso la cultura. El segundo refiere a la emancipación y autonomía que el individuo puede ejercer en cualquier momento. Sin embargo el *sujeto social* y *sujeto individual* no están separados. Comprender al sujeto social y al individual no requiere fragmentar al individuo sino colocarlo en dos planos diferentes para después interpretar por medio de ellos la forma de intercambio que se da entre sí. Obtendríamos como resultado de ello una dialéctica entre el proceso social y el individual, lo que le sucede al sujeto en una dimensión personal y como afecta esto en la dimensión social y viceversa. Es decir, comprender los *habitus*.

La individuación, siendo la última estrategia del sociólogo dentro de las tres propuestas por Martuccelli, se convierte en una herramienta indispensable para comprender “*la historia de la sociedad y la biografía del autor*” (2007: 30). Con esto, no solo es conocer la manera en que el individuo se incorpora a la sociedad mediante los procesos anteriormente

¹ Un sujeto social se refiere al mismo origen de la palabra “sujetar”. Aprenderse de un tiempo, un espacio o una cultura, son formas que configuran a un individuo dentro de las sociedades.

mencionados sino enfatizar en los procesos históricos y sociales que construyen las formas de organización social:

“... el estudio de la individuación es indisociable de una representación histórica y normativa particular del actor así como de un conjunto de fenómenos estructurales”
(Martuccelli, 2007:32)

Esto nos permite dar cuenta de la estrecha relación entre el individuo y su entorno y la importancia que en él recae al hacer un estudio social, observando así las características dentro de una sociedad. Al estudiar al individuo no sólo se observan sus características únicas y experiencias personales sino también permite echar un vistazo a las estructuras sociales donde se encuentra sumergido y los retos que enfrenta dentro de una sociedad.

Ubicar a éste método de análisis dentro de la sociología nos remonta a ubicar a la individualización. La individualización es una emergencia institucional que surge en la segunda etapa de la modernidad; se menciona por ser considerada la versión contemporánea de la individuación como proceso, dejando en claro una relación de nueva índole entre el individuo y la sociedad. Lo que se habla acerca del individuo, conforme a las exigencias de la vida diaria, son más comunes y detalladas a consecuencia de las demandas que las instituciones sociales, como la educación, movilidad social -entre tantas-, singularizan cada vez más sus procesos y abren las puertas a la individualización.

Las biografías de los individuos cobran mayor énfasis en un contexto como el de la modernidad, abriendo paso al estudio de los procesos sociales por medio de la individuación. La reflexión de esta forma implica señalar los obstáculos que se encuentran atravesando los individuos frente al contexto moderno. Así pues podríamos entender que:

“La sociedad es una suma de individuos entrelazados, que se construyen como individualidades propias por sus relaciones entre ellos y que por lo mismo, producen también la sociedad, que por su parte les ofrece condiciones materiales, sociales y culturales para que puedan (re)producirse” (Bajoit, 2003: 14).

Lo anterior coloca de forma muy puntual una perspectiva de observación de lo social apoyado del proceso de individuación, esto como una forma de exponer la dialéctica que se maneja de la famosa dicotomía entre el sujeto y el objeto dentro de la vida social.

Las circunstancias, e incluso emociones, se vuelven el foco principal dentro de las sociedades individualistas haciendo que los lazos afectivos se conviertan en el motor de una sociedad. Ya no se centra todo en un orden social ni en el funcionalismo que deja a un lado las nociones personales de los actores involucrados sino que esa manera de ver el mundo desde la sociología ha dado un giro interesante para colocar al actor (y lo que implica este) dentro de un escenario donde es él el protagonista. Poner al individuo en el centro de nuestros estudios es colocarlo justamente también en un espacio moderno donde éste ocupa el papel más importante dentro de los escenarios sociales.

La modernidad como un nuevo escenario de análisis para el sociólogo

Pensar en la modernidad comúnmente es pensar en progreso, libertad y cambio. Cambio precisamente es lo primero que genera el proceso de modernización dentro de las sociedades que se ven afectadas por la “ola moderna”.

La modernidad se conforma en dos etapas de desarrollo: 1) La *primera modernidad* se deja ver marcadamente en el Siglo de las Luces y después con la revolución industrial. 2) La *segunda modernidad* es la que se forma partir de los años 50’s en Estados Unidos. Ésta es la que se muestra más notablemente en nuestra época, exaltando el yo que ya se venía manifestando desde la primera etapa. El individuo se vuelve foco de atención de los investigadores. Pero, ¿qué es lo que produce que las miradas se enfoquen hacia el individuo?

Las estructuras han ido modificándose con el paso del tiempo. La familia como institución se ha ido transformando, el rol de la mujer en el campo laboral y personal también ha adquirido un nuevo papel, los jóvenes son ahora también actores importantes para causar conmociones ideológicas, en fin. Las miradas ya no se enfocan en las colectividades sino en los individuos que la conforman. La sociedad, junto con su dinamismo, ha provocado nuevos esquemas de producción y reproducción social:

“La sociedades individualistas contemporáneas valorizan la singularidad individual. En las sociedades más tradicionales la singularidad individual existe también, pero lo propio

de las sociedades individualistas es justamente colocarla como el corazón simbólico de la sociedad.” (Corcuff, 2009a: 11)

No es que no haya existido antes el individuo, sino que las colectividades eran tomadas a consideración más allá de solo enfocar las miradas en un solo actor. Dentro de la modernidad se coloca al individuo como punto de partida principal el cual ya no es solamente parte de un grupo social, nación o institución sino que la forma de actuar del individuo frente a estos esquemas representa un rol mucho mayor. Los individuos ahora son capaces de tomar sus propias decisiones, de saber para donde dirigir su vida y de cómo vivirla, de cómo dirigir sus creencias, de ser capaces de saber qué hacer y que no frente a un contexto determinado. Las emociones rigen en gran medida al individuo y el actuar de éste también se verá reflejado en su parte emotiva. Se habla entonces de un individuo centrado en su persona, en sus costumbres, tradiciones, necesidades, elecciones, incluso en sus sentimientos. Las necesidades personales de los agentes sociales se convierten en una prioridad, las únicas y más importantes, pero no conforme a eso el individuo también tiene la posibilidad de elegir a qué instituciones pertenecer y a cuáles no. Sus costumbres se distorsionan para dar sentido a lo que el individuo manifiesta por medio de sus deseos y anhelos personales, así como sus necesidades.

Al irse modificando el individuo también se transforma el papel de la institución. Todo se trata de él en la modernidad.

Si bien, las instituciones son consideradas como productoras del orden social dentro de un esquema clásico o tradicional de la sociología entonces, ¿Qué pasa cuando estos esquemas se comienzan a desintegrar? ¿Cómo se puede concebir la socialización sin las instituciones? El individuo construye su forma de vivir ya no por medio de las instituciones sino de las experiencias que va adquiriendo a lo largo de su vida. Esto permite acumular lazos afectivos con quienes se encuentra a su alrededor, exaltando una vez más la parte del yo² (característico de la etapa moderna y, para ser precisos, de la segunda modernidad). Las instituciones han dejado de ser necesarias porque el individuo ya no se adapta a ellas sino que éste busca acomodar las instituciones a él provocando así una ruptura con esquemas

² Hay que aclarar que el proceso de individuación se concibe como una forma en que el individuo interioriza nuevas prácticas conforme al contexto dado; mientras que, el individualismo es una posición ideológica que el actor social adopta como suya. El primero es un proceso, el segundo una forma de concepción del mundo.

sociales preestablecidos. Retomando a Dubet y Martuccelli, *“Una institución que uno elige constituir como se construye una casa ya no es una institución”* (Dubet, et. 2000:221) Las instituciones se desvanecen con el paso del tiempo.

Esta desinstitucionalización, que se sufre con la llegada de la modernidad, también pone en jaque dos de los tres procesos mencionados anteriormente: la subjetivación y la socialización; que dentro de la sociología se confundían y que sirven para dar explicación a la vida social del hombre pero que ahora se encuentran distinguidos concretamente (Dubet, et., 2000:202).

La socialización también sufre transformaciones en el proceso que se atraviesa frente a las sociedades individualizadas pues, la socialización ya no se basa en instituciones sino en experiencias personales que los actores viven por medio de sentimientos, emociones y necesidades a lo largo de su vida. La socialización, dentro de la etapa moderna, ya no se encuentra en el monopolio de las instituciones que surgieron precisamente para dar orden a la sociedad sino que este monopolio se encuentra fracturado por las múltiples opciones que emanan junto con la modernidad.

En cuanto a la subjetivación se puede decir que ha tomado también un papel importante dentro de la modernidad ya que, como años atrás se pensaba, la subjetivación era pensada como un proceso totalmente deslindado de la socialización e individuación. Sin embargo, dentro de estos esquemas de análisis podemos percatarnos que los procesos, mencionados anteriormente, no se encuentran tan desligados unos de los otros. Esto como otro “síntoma” de la modernidad. Comprender la modernidad también implica comprender al individuo en diferentes escalas de lo social. Es decir, ubicar a los individuos en diferentes campos donde se desarrolla; por ejemplo, como padre, hijo y esposo en el plano familiar; como ciudadano en el plano político; como trabajador en el campo laboral, como creyente en el campo religioso, entre otros. Así podemos percatarnos de un panorama más amplio en el terreno del análisis social.

El constante dinamismo que se presenta en los campos sociales de la vida del hombre son múltiples. Las ciencias sociales buscan renovación dentro de los materiales analíticos, métodos investigación y conceptos frente a un modelo cultural, económico y social tan

flexible como el de la modernidad. Esta flexibilidad es la misma que provoca el surgimiento de problemas como los que están atravesando las instituciones, tal cual como plantea Dubet y Martuccelli: *“El fenómeno de mayor envergadura consiste en la desinstitucionalización de los procesos de socialización. Ni la escuela, ni la familia, ni las iglesias pueden ser consideradas como instituciones en el sentido clásico del término. Son más bien cuadros sociales en los cuales los individuos construyen sus experiencias y se forman, así, como sujetos”* (Dubet, et., 2000:18-19). Esta transformación institucional es el problema que aqueja constantemente al científico social, pues esto se conlleva a una reformulación de los métodos de observación de lo social.

Para dar cabida a lo mencionado con anterioridad, ejemplificaré esta problemática enfocando las miradas en las instituciones religiosas.

La modernidad religiosa y la desinstitucionalización

Las instituciones religiosas han pasado por diferentes cambios a lo largo del tiempo pero, sin duda, el más notable ha sido el que experimenta en la época moderna. La modernidad ha provocado cambios notables dentro de las instituciones religiosas y en las formas de creer de los actores sociales. La flexibilidad de las instituciones no se hace esperar, debido al dinamismo que se presenta en ellas: *“los individuos elaboran, de un modo cada vez más independiente, sistemas de creencias propios que corresponden a sus aspiraciones y a sus experiencias”* (Hervieu-Leger, 2008:15) manifestándose en su quehacer de la vida diaria.

Las instituciones religiosas son organizaciones fabricadas por expertos en el tema y dirigidas, en un principio, para moldear a los seguidores de dicha institución con la finalidad de “instruirlos” dentro del campo religioso. Esta instrucción u orientación sobre el campo religioso se basa, actualmente, en los intereses que los creyentes manifiestan al acercarse al mundo de lo místico.

El papel que cobran estas instituciones hoy día, se ve impregnada de escepticismo sobre los planteamientos de “la verdad”. La verdad religiosa o sobre Dios ya no es un único discurso

ni una única percepción sino que se han convertido en múltiples formas de interpretación que el individuo hace sobre lo divino y lo sagrado, ya que se dota de sentido mediante lo requerido para su vida, dejando a un lado lo planteado e impuesto por la institución. Se le ha restado importancia e incluso descalificado a los modos de validación institucional si se habla de “la verdad religiosa”³ pero, que el individuo construya su creencia personal no significa que está desaparezca pues las bases sobre las que él ha forjado sobre la misma tienen que ver desde un modelo cultural en el que se encuentra inmerso hasta de las necesidad que el sujeto se plantea. Ya sea por herencia o por decisión personal la religión sigue cobrando terreno. La pregunta sería: ¿Realmente está desapareciendo la Religión? Esto precisamente abre el debate entre secularización y laicidad.

La secularización y la laicidad son procesos por los que atraviesan las diferentes sociedades en el mundo. La secularización sugiere un desprendimiento de las prácticas religiosas sociales hacia las prácticas autónomas sobre la religión, en otras palabras, “*la secularización apunta sobre todo a un doble proceso: por un lado la adaptación de la iglesia al mundo tal cual es; por otro lado a la afirmación de la autonomía de la conciencia y de la fe*” (Dubet, et., 2000:222). Por otra parte la laicidad es un término que comúnmente se confunde con el concepto de secularización. El ser laico no necesariamente te hace indiferente a las religiones, incluso en América Latina se habla de laicidad y no de secularización, según Calos Garma⁴, pues este término se refiere a la separación de la Iglesia y el Estado pero no existe una ruptura cultural como tal sino que ésta sólo se ha separado de los diferentes campos donde se organiza la vida social del hombre y no del hombre mismo. La religión en diferentes sociedades tiende a transformarse; por ejemplo, en las sociedades occidentales se habla de una secularización del fenómeno religioso, mientras que en los países de habla hispana no se podría hablar de una desaparición total de las formas religiosas pero si de una laicidad en sus formas de gobierno.

La desinstitucionalización rompe con el monopolio de las viejas instituciones que limitaban al individuo a seguir normas y reglas planteadas por aquellos que justificaban su institución

³ Por verdad religiosa se hace referencia al discurso que cada institución religiosa ofrece a sus creyentes con la esperanza de que se sientan identificados y permanezcan en ella. Es algo relacionado con el discurso de salvación que cada una maneja pero de distinta forma.

⁴ En: ¿Existe la secularización en México? Conferencia dictada en septiembre del 2010 como ponente de la mesa “Actos de fe y sus actores. Actualidad y transformación del campo religioso en América Latina”

bajo el estandarte de la “verdad religiosa”, sin embargo los individuos con esta apertura dentro del campo religioso son capaces de elegir entre las tradiciones y las convicciones o incluso mantenerse al margen de ello.

Por lo anterior, la Iglesia aprende a lidiar con las múltiples religiones que hoy en día el campo religioso ofrece, así como también, con las prácticas que cada día se vuelven autónomas por parte de los actores, por lo que: *“La integración de la sociedad ya no se realiza a través de una programación que asegura una coordinación general de las conductas. En ese modelo era, la socialización, especialmente por medio de las instituciones, la que aseguraba una coordinación general de las conductas, y no importaba que fuese percibida como un “contrato”, una adhesión normativa o la prescripción de una violencia simbólica.”* (Dubet, et., 2000:232).

Pero este tipo de fenómenos que ocurren dentro de las instituciones también conforman lo que podría denominarse como el “relajamiento de los controles institucionales”, en términos de Hervieu-Leger, los cuales favorecen la producción de nuevas creencias a manera individual y que se encuentran dentro de un sistema social que, de una u otra forma, reflejan las limitaciones sociales y culturales de una sociedad dada. Hay que tener presente que dentro de las sociedades se tiene un *mercado simbólico* del que el individuo puede valerse para dar explicación y sentido a su vida, este recurso simbólico se vale también de medios como la escolarización, la profesionalización, el medio geográfico, las telecomunicaciones, que permiten asomarse a los diferentes mundos culturales que existen (2008:19).

Para Hervieu-Leger existen dos puntos importantes que en conjunto permiten explicar el porqué de las formas de creencia individualizada. El primer punto tiene que ver con el sistema familiar, ya que en la estructura familiar ya no transmite la religión de “generación en generación” como lo hacía años atrás sino que ahora se carece de una herencia religiosa. Esto tiene que ver con el cambio social, la migración y las transformaciones culturales que el individuo enfrenta y debido también a las necesidades que manifiesta durante su vida: *“Es el **deber de transmitir** mismo, el que ha sufrido las repercusiones de una individualización de la creencia que eleva a un primer plano la elección personal del individuo en materia religiosa”* (2008:20). Sumándole también las ofertas del mercado simbólico. El segundo punto es la elección personal, esta se convierte en un arma fuerte de la individualización, pues gracias a

ella se puede adscribir a determinada religión (o en ocasiones a varias religiones) sin la necesidad de probar la validez de estas, simplemente con creerla y depositar su fe en ella basta. La elección de las creencias se remota a la idea del yo y del estandarte de la modernidad al referirse al individuo como capaz de manejar la libertad de sus acciones sobre cualquier situación que enfrente.

Es aquí donde también entra en juego la identidad del agente. Por lo que es necesario hacer un breve paréntesis y concebir la identidad y lo que vendría a ser la identidad religiosa.

Identidad e identidades religiosas: el pluralismo de los individuos

Definir la identidad de un individuo es entrar también en el terreno de la sociología de la cultura que se encuentra ligada al estudio religioso. La identidad proporciona las coordenadas necesarias en la vida del sujeto para sentirse perteneciente a un lugar y un espacio determinado. Nacionalidad, nombre, religión, edad, son sólo algunas de las características que todo individuo alguna vez en su vida experimenta o reconoce como suyas. Esto permite identificarse ya sea a un lugar, a un tiempo o a una cultura.

Las identidades se forman por medio de la experiencia y de bases institucionales tan importantes como la familia, la religión y el Estado. Pero en la medida en que se disuelven las instituciones se convierte en algo difícil de poder percibir pues las adscripciones que tiene el individuo dentro de un grupo social y la institución como tal ya no se encuentran tan marcadas como años atrás. Hoy en día el individuo tiene la posibilidad de elegir esas coordenadas que lo hacen sentirse perteneciente a un lugar o grupo social. Pero el tener algún tipo de adscripción, elegida o no, también refleja las preferencias que los actores tienen sobre algo, mostrando también los motivos y valores de su adscripción.

La conciencia moral está cobrando mayor terreno en forma individual pues las identidades ya no se han clasificado por políticas o religiosas sino en privadas. Ya no importa si las instituciones determinan o no diferencias culturales, legítimas o no, pues dentro de este proceso de privatización la jerarquización de la creencia se torna más personal. Es el

momento en donde la creencia se convierte en el eje principal de las decisiones del individuo; tal como se muestra en las identidades religiosas.

Las identidades religiosas sugieren una adscripción a un grupo o Institución en donde el actor social se siente identificado por los preceptos filosóficos y modos de vida que se llevan a cabo dentro de la misma. Es por ello que Dubet y Martuccelli nos recuerdan que *“la identidad religiosa es más un proyecto de formación de sí que una herencia”* (2000: 228) y lo reafirma Claude Dubar diciendo que *“(…) hacer más caso a su conciencia que a las posiciones de la Iglesia en cuanto a su elección vital”* (Dubar, 2002:154) se ha convertido en una forma de vida de los individuos. Esto sin duda remarca la fuerza perdida por parte de la institución y con esto la pérdida de legitimidad. Con ello, y como resultado, se privatiza la creencia.

En el caso de la identidad religiosa conforme a la Institución, como lo es la Iglesia, sucede un fenómeno muy particular: la privatización de la creencia. Ello se puede explicar de la siguiente forma: las personas pertenecientes a una religión como el catolicismo a menudo se encuentran en la disyuntiva del dogma religioso, ¿quién es Jesús?, su vida, sus logros, etcétera. Sin embargo, ahora resulta común escuchar a la gente decir, que lo anterior, es lo que menos les interesa mientras les aporte algo a ellos a nivel personal (Dubar, 2002:155). La identidad religiosa cada vez más se personaliza, manifestándose en lo que se puede obtener de ella. Las colectividades existen en las organizaciones religiosas pero la manera de llevarla a cabo se convierte en un misterio, pues cada quien la interpretará y obtendrá de ella lo que más le parezca conveniente.

En la medida en que la privatización de la creencia se convierte en una práctica cada vez más común, el pluralismo de los individuos se convierte en un terreno más amplio.

La identidad también se refleja en la plurisocialización de los individuos que se muestra en la sensación de ser únicos, originales e independientes en su forma de pensar, sentir, hacer y creer. Esto, a la vez, los coloca no sólo en un proceso individual sino también en un conflicto de identificación con los grupos sociales que pudieran encontrarse a su alrededor. Lo que nos habla de un ajuste simbólico dentro de las sociedades.

La pérdida de la fuerza de las instituciones depende también de este proceso individual de identificación. Lo que coloca al individuo en el centro de las observaciones del fenómeno

religioso. El punto de explicación será la forma de construir la creencia del individuo y preguntarse el porqué de la adscripción a determinada religión.

Nos dice Hervieu-Leger que existen dos factores que afectan la mutación de las acciones del individuo frente al campo religioso (2008:25):

1) La dinámica de innovación religiosa, que es la que refuerza lo planteado anteriormente sobre la homogeneización. Esto también pone en el juego la validación de la verdad pues la institución como tal ya no controla el monopolio de la verdad sino se buscan otros mecanismos para hacerse valer conforme a lo elegido.

2) La ola de las telecomunicaciones, pues éstas proporcionan también los medios necesarios para que las elecciones de los individuos se vean motivadas por el flujo de información sobre el campo religioso. Internet, televisión, prensa, son algunos medios de difusión en donde las diferentes ofertas del mercado religioso se apoya para ganar adeptos y seguidores.

Estos dos puntos son dos ejes que permiten comprender la transformación que sufre el mercado religioso dentro de la modernidad. Esto nos permite orientar las discusiones acerca de los cambios que ha sufrido esta forma de socialización y emprender el camino hacia la individuación.

Las elecciones tomadas por el individuo dentro del campo religioso se ven también impregnadas por la movilidad de lo religioso. Dentro de esta movilidad, en la modernidad encontramos las telecomunicaciones y la migración.

Las telecomunicaciones han contribuido en esta forma de elección sobre el mercado religioso. Internet, televisión, prensa e incluso radio son medios de difusión de las instituciones religiosas (también de las religiones no institucionalizadas u oficializadas) lo que contribuye a la selección de las diferentes ofertas religiosas. En México, por ejemplo, los medios impresos son una fuente de difusión importante para la religión; en revistas de circulación nacional es común ver secciones especiales que ofertan servicios mágicoreligiosos que van desde prácticas afrocubanas hasta milenarias conocidas en

América Latina como *New Age*. En radio y televisión los espacios son rentados. Las misas, católicas o pentecostales, son televisadas.

Se despliega un abanico con diferentes y variadas religiones que ayudan al actor a tomar una decisión conforme a las expectativas e inquietudes que éste muestra en el mercado religioso⁵. Esto como un síntoma de la modernidad religiosa. Pero, al tener la posibilidad de acceder a estas religiones a través de los medios de comunicación ya mencionados (como un ejemplo de la individualización) no sólo se escoge personalmente la manera y forma de creer, sino también se reproducen a nivel social las creencias y/o costumbres, constituyendo así una parte de la sociedad.

La movilidad física también permite al agente adquirir experiencias y costumbres que se verán reflejadas en las preferencias tanto religiosas como culturales del mismo. Esto constituye una forma de construir la creencia en el caso de la religión.

La construcción individual de la creencia

Pensar de forma social en los creyentes, dentro de un contexto moderno, parecería un modo difícil de lograr pues “(...) *los sujetos modernos han aprendido a pensarse como seres dotados de interioridad y a concebir su presencia en el mundo ya no en función del orden de las cosas o de la voluntad de Dios sino como una búsqueda de la felicidad y de bienestar.*” (Hervieu-Leger, 2008:22), lo que reduce al individuo a una forma más personal dentro de su concepción del mundo. En este sentido, se construye una creencia ya no a partir de las comunidades afines a mi religión sino que este dependerá de la manera íntima que se lleva a cabo y conforme a las inquietudes y respuestas que a nivel personal me ofrezca la religión que elegí.

La concepción de Dios ha cambiado también. Años atrás se pensaba en un Dios castigador que imponía normas y leyes (como por ejemplo los mandamientos en el catolicismo) pero la época moderna nos presenta a un “Dios amistoso”⁶ que sin duda revoluciona las maneras de creer y las prácticas que motivaban a las personas a acudir a una Iglesia, misa, templo,

⁵ Término ocupado por Bourdieu para referirse a las múltiples religiones que se encuentran en el campo religioso. Véase *Génesis y estructura del campo religioso* (2006).

⁶ Término que Daniele Hervieu-Leger le da a este Dios moderno. Véase *Algunas paradojas de la modernidad religiosa*.

etcétera. En el catolicismo en México, por ejemplo, la figura de Dios en la época de la Conquista se mostraba como el regulador del orden mediante el discurso de castigo en la “siguiente vida”, tachando a sus fieles de “buenos” o “pecadores”; esta visión se fue transformando con el paso de los años y de la apropiación de la religión; es común saber hoy en día que se es católico por tradición que por convicción. Es decir, en México como en gran parte de Latinoamérica el catolicismo es un agente socializador que se flexibiliza cuando los actores tienen el poder de elegir a que religión pertenecer y convertirse a la misma. Todo esto dependerá de las expectativas personales que el actor social deposite en dichas creencias incluso dentro del discurso de salvación que “compre” y del cómo dirija su fe pues, es sabido que la fe es un operador del desarrollo individual que se convierte también en la razón central de la forma de religiosidad moderna (Hervieu-Leger, 2008:23). Pero, ¿hacia dónde se dirige esa fe religiosa? Las formas individuales que motivan al actor a estar sumergido dentro de determinada religión se vuelven una forma personalizada de creer pues “(...) *el juicio moral personal está considerado como teniendo más valor ético que la obediencia al dogma religioso*” (Dubet, et., 2000:224). Lo moralmente aceptado y conforme a sus intereses sobrepasa las enseñanzas que a través de los años las instituciones han forjado sobre los individuos. El individuo escoge las creencias más afines y las adopta como suyas dando respuesta a las problemáticas que este se plantea en su vida diaria, dando como resultado una mezcla de lo que Dubet plantea como sincretismo filosófico-religioso (2000:225).

En la medida en que estas creencias se reproducen a nivel personal también existen a un nivel social. Por ejemplo: una persona de provincia que se identificaba como católica asistía a la Iglesia una vez por semana, tuvo que trasladarse a la ciudad por razones económicas y oportunidades de empleo por lo que sus prácticas religiosas se fueron modificando conforme pasaba el tiempo y de asistir una vez por semana a la Iglesia, como era su costumbre, se adecuó a las necesidades que consideraba en ese momento como principales (trabajar) lo que la obligó a asistir a la Iglesia ocasionalmente. Lo anterior es solo una manera en la que la gente puede modificar sus prácticas religiosas a causa de su estilo de vida y exigencias de la vida cotidiana, pero este tipo de situaciones se presentarán de manera muy particular y con características específicas, sin embargo, el repetirse constantemente constituye una serie de conductas que se convierten en prácticas sociales.

Hervieu-Leger comprende que *“a medida en que se individualiza la creencia, ésta se vuelve más homogénea”* (2008:21) dando como resultado practicas que la sociedad reproduce constantemente con una finalidad personal y sobre expectativas muy particulares, dejando a un lado las instituciones. Si bien los sistemas operadores de la fe y creencia religiosa constituían un modo de organización de los elementos religiosos y de la administración de lo sagrado, con la entrada de la modernidad estos esquemas se reproducen pero a una escala individual pues los actores tienen la posibilidad de regular las actividades que se generan alrededor de su universo religioso, lo que antes hacia la institución.

Capítulo II: La religión en México y América Latina

Hablar de religión nos lleva a pensar en varios aspectos:

- 1) El campo religioso que se va a estudiar, es decir, tomar una religión y analizarla.
- 2) Contextualizar el fenómeno religioso, situándolo en un tiempo y espacio específico para poder comprender qué sucede con la religión a estudiar.
- 3) Profundizar en los orígenes, de forma histórica y antropológica, para poder comprenderla mejor.

Considerando los puntos anteriores, se dibujará el panorama religioso en México y América Latina pues, en los últimos años y con la entrada de la modernidad, ha experimentado cambios notables dentro de este. Para poder comprender tal fenómeno se conformará un panorama global de América Latina para explicar la religión en México y posteriormente centrar la atención en un contexto urbano, en este caso en la colonia el Ajusco.

América Latina y la modernidad religiosa

América Latina, desde sus orígenes, se ha caracterizado por ser una mezcla de razas, costumbres, tradiciones y culturas. La compleja configuración que envuelve a América Latina como un lugar donde convergen múltiples estilos de vida, así como también religiones, desencadena una serie de interpretaciones sobre la vida religiosa en el continente de habla hispana. Catolicismo, cristianismo, pentecostalismo, etc. son religiones que conviven día a día en el contexto latinoamericano. Sin embargo, el catolicismo es el eje central y común factor de América Latina componiendo así una matriz cultural representativa de la región (Bastián, 2004:155)

Habría que subrayar que *“(...) el catolicismo forjó la visión del mundo y de las prácticas simbólicas tanto de las masas como de las élites que supieron preservar algunos elementos de las culturas originales redefiniéndolas en la religiosidad votiva del catolicismo barroco mediante*

complejos procesos de mestizaje” (Bastián, 2004:155); estas mezclas permitieron a América Latina configurar un panorama religioso muy basto pero a su vez muy complejo.

Estos procesos de mestizaje permitieron, en este contexto, configurar un conjunto de prácticas que permitieron la *“homogeneidad de los comportamientos y de las mentalidades religiosas”* (Bastián, 1997:9). Esta homogeneidad que caracterizaba las prácticas religiosas a medida que pasa el tiempo se han ido heterogeneizando dando como resultado una combinación extraordinaria de prácticas sociales de índole religioso.

Las múltiples religiones que se encuentran actualmente en el contexto latinoamericano coexisten con un catolicismo más minucioso, de igual forma las prácticas magicorreligiosas se convierten en una fuente importante en el reforzamiento de la fe, aunque estas no precisamente tengan algo que ver con las instituciones religiosas tales como la iglesia católica. Sin embargo, la Iglesia ha aceptado este tipo de cultos por ser una forma de publicitar la fe hacia sus santos y vírgenes, pues estos juegan un papel fundamental en el quehacer del creyente:

“El campo religioso se está fragmentando en decenas de sociedades religiosas rivales, combatiéndose las unas con las otras. Ya no es la antigua lucha entre dioses paganos y cristianos; es una lucha entre divinidades cristianizadas que hacen suya la expresión libertaria de un panteón en expansión sin límites. En cierto sentido se puede afirmar que la Iglesia católica ya no logra regular ni controlar la dinámica religiosa creativa de las poblaciones latinoamericanas.” (Bastián, 1997:10)

El espacio religioso ha dejado de ser parte del monopolio de la Iglesia católica, abriendo consigo formas que permiten al creyente experimentar otro tipo de maneras de lo espiritual. La realidad se encuentra en constante dinámica de transformación. Hace unos 40 años, el panorama religioso de América Latina se ha venido transformando rápidamente (*ibíd.*, 1997:9).

La oferta religiosa ha incrementado notablemente y consigo se ha dejado a un lado a los mediadores de los bienes religiosos de salvación que hasta el año de 1950 parecían tener una fuerte influencia sobre los creyentes adheridos a la institución religiosa. Las capas sociales se han diversificado y a su vez han generado nuevas formas de comprender lo religioso en Latinoamérica. Este fenómeno es prácticamente nuevo en el continente americano (Bastián, 1997:12).

Esta falta de fuerza institucional, según Jean-Pierre Bastián, se debe a *“el privilegio de la imagen sobre la palabra y del sacerdote sobre el libre albedrío del sujeto religioso”* (1997:9) en sus acciones diarias, sumándole el contexto moderno en el que el sujeto social se desenvuelve, de esta forma atrapan al actor en un ambiente en el que partirá ya no de la opinión que le forje el sacerdote o guía espiritual sino de la experiencia de él mismo, pues a diferencia de años anteriores la religiosidad parte ya del sujeto pero éste se encuentra en una constante dinámica con su entorno social. De esta forma el creyente, católico o no, ya no dependerá solamente de una forma de comprender el mundo desde un punto de vista institucional sino que tomará fragmentos de su experiencia personal para poder configurar su entendimiento sobre lo divino. Por consiguiente vemos la pérdida de poder sobre los individuos adheridos a una institución como la católica:

“Se presentan claros indicios de que por primera vez desde los tiempos de la Conquista, la Iglesia católica romana está perdiendo el control sobre el campo religioso y sobre los dioses” (Bastián, 1997:10)

Cabe destacar que desde la sociología se pensaba en la desaparición de la religión como parte de un proceso como el de la secularización. La tesis weberiana en donde se nos advertía que la modernidad no conduciría a una desaparición de lo religioso sino que este nos llevaría a un cambio significativo donde desplazarían los modelos monopólicos (instituciones), que han venido formándose desde años atrás, para dar paso a una fusión de prácticas por parte de religiones menos abarcadoras conforma a las que sí lo son. (De la Torre, 2007:8) Dentro de los estudios sobre lo religioso se pensaba que la religión se disolvería y a lo largo del tiempo desaparecería, cosa que no sucedió. La religión se ha transformado y a su vez generando nuevos fenómenos tales como el sincretismo religioso, la laicidad y la secularización. Esto a raíz de las múltiples entradas de oferta religiosa. Sin embargo, a raíz de este tipo de afirmaciones se pensó y dotó a la religión con un tinte negativo, dejando ver también algunas anomalías dentro de las instituciones religiosas. Las alternativas religiosas surgen no solo como una contraparte de lo institucional sino también como una forma de construir la fe. Estas alternativas surgen de la necesidad y también de la apertura del mercado religioso que, con la entrada de la modernidad tardía, se desempolvan del escondite donde los colocaron las grandes instituciones religiosas.

Durante las décadas de 1960 y 1970 predominó este paradigma: *“Con tal paradigma se pretendía explicar la ‘perdida’ de la religión en la modernidad, el declive en las tasas de prácticas religiosas y la marginación de las prácticas, creencias e instituciones religiosas en la modernidad triunfante.”* (Bastián, 1997:15). Pero, en países como los latinoamericanos pensar en una secularización se ha convertido en una opción poco viable debido a la misma multiculturalidad religiosa. Podría decirse que sí existen rupturas religiosas a nivel institucional, pero la disminución en cuanto a prácticas de fe se han transformado notablemente los últimos años dando como resultado ‘nuevos movimientos religiosos’. Estos nuevos movimientos traen consigo el resultado de la crisis de la modernidad y originando consigo una nueva conciencia religiosa⁷ dentro del contexto moderno.

A diferencia de Europa, América Latina presenta características que saltan a la vista cuando se piensa en una secularización pues: *“La situación es distinta en estos márgenes de Occidente, en sociedades como las latinoamericanas, en donde la secularización es formal, jurídica pero no real, práctica. En los valores, las normas y los comportamientos sociales latinoamericanos, la tradición perdura y aun prevalece sobre la razón instrumental”* (Bastián, 1997:17). Quizá una de las formas para mantener la creencia en los países latinos sea esta forma de transformación de las creencias, en ocasiones los creyentes adquieren adeptos religiosos de distintas religiones y cultos con el fin de complementar su fe. De esta forma no se desligan del ambiente místico que la creencia les proporciona y a su vez proporciona coherencia a las diferentes experiencias que sufren a lo largo de su vida.

No existe una separación como tal de lo religioso, sino más bien una ruptura en las prácticas: *“La ruptura con el universo católico que puede caracterizar a los movimientos religiosos latinoamericanos actuales, puede ser así ‘una manera de salvar este lazo fundamental con un linaje de creencias’.”* (Bastián, 1997:24). Las creencias se encuentran en un proceso de renovación constante. En un continente como América Latina este fenómeno se ha presentado de forma muy peculiar e interesante, esto nos hace retomar a Danilo Martuccelli con la idea de que *“Las sociedades latinoamericanas no son pues modernas. Pero tampoco son sociedades tradicionales.”* (2010:38). Con esta afirmación entramos en el debate cultural sobre el continente de habla hispana.

⁷ Esto como un proceso de recomposición de lo religioso según Jean-Pierre Bastián

La migración de los países latinos depende mucho del fenómeno de la urbanización y la movilización de personas hacia las ciudades, esto con mayor frecuencia a partir de los años 50, llevando consigo modificaciones en los hábitos y formas culturales de los individuos. Sumado a ello, en años posteriores, los procesos de escolarización arduos, la eliminación de cátedras religiosas y las políticas que apuntaban a que los países latinos estaban abandonando la forma tradicional de organizar una sociedad, sin embargo los “procesos” para cruzar a una sociedad moderna parecen inalcanzables (Martuccelli, 2010:38). La forma de desarrollo social ha sido un constante “zigzag”. Esto puede ayudar a una mejor comprensión del fenómeno religioso en América Latina.

Los altibajos de las sociedades latinas han permitido entrever la metamorfosis religiosa que se ha venido desempolvando con el tiempo. Los cambios en la forma de creer del latino podría parecer una “nueva” forma de constituir su fe, que años antes estuvo controlada por la institución dominante del continente: la Iglesia. En una forma más funcional, la Iglesia *“define a una sociedad religiosa que abarca al conjunto social, se beneficia de una legitimidad histórica y modela los valores y comportamientos religiosos del conjunto del abanico social, de tal manera que el actor social nace en la ‘Iglesia’ y le pertenece, sin nunca haber necesitado adherirse a este tipo de organización.”*(Bastián, 1997:25). De ahí el poder que ésta ejercía dentro de las sociedades latinoamericanas (y no solo de este tipo de sociedades).

La constante presión por parte de la Iglesia Católica llevó a pensar que no existían posibilidades religiosas a las que uno como creyente pudiera acercarse. Sin embargo, y debido al proceso de modernización que atraviesa América Latina, la emancipación del poder institucional católico es cada vez más notable. En la medida que pasa el tiempo surgen de las profundidades cultos considerados profanos que el catolicismo enterró años atrás:

“Centenares de nuevos intermediarios entre los hombres y los dioses han surgido reivindicando el papel asumido hasta ahora de manera casi exclusiva por el clero católico. No es que antes no hayan existido brujos, chamanes y muchos otros mediadores de lo sagrado, a menudo surgieron también profetas y mesías anunciando el reino de los mil años. Pero unos y otros terminaron siendo vencidos o sometidos por dioses católicos del panteón cristiano. En cambio, los miles de nuevos dirigentes religiosos latinoamericanos actuales parecen tener todos los medios para resistir y durar en su empresa de autonomía religiosa.” (Bastián; 1997:11)

Países como Guatemala y Chile o en el caso de México, Chiapas, han experimentado un descenso en las prácticas de la meditación sagrada tradicional que escapa de las jerarquías católicas. Esto como una prueba de la disminución del poder que tenía la religión católica en el continente latinoamericano (Bastián, 1997:10).

La popularización de los cultos religiosos, así como las mismas transformaciones de ellos, ha llevado a observar a América Latina ya no como una situación monopolizada de lo religioso. Más bien la organización religiosa y sus cambios han logrado ser flexibles en algunos cultos para no perder a sus creyentes. Es por eso que:

“En América Latina, la sociología de las religiones se desarrolló, en cuanto sociología del catolicismo, en un sentido más pastoral que científico, y rara vez en el sentido de una sociología de la organización religiosa. Por eso se ha privilegiado el estudio de la ‘religión popular’.” (Bastián, 1997:117-18)

La religiosidad popular, así como religiones de origen africano e indígenas, los espiritistas, entre otros, son algunas de las formas religiosas que se dejaron ver de forma más notable en las últimas décadas. La increíble apertura del mercado religioso por parte de la Iglesia Católica Apostólica y Romana (en el caso latino) sin duda ha despertado varias inquietudes entre quienes profesan el catolicismo. Por una parte se encuentran quienes, tras esta apertura, no han perdido oportunidad de experimentar y conocer otras religiones, ya sea participando en eventos públicos religiosos o indagando en los templos ajenos a ellos e incluso buscando en los medios masivos de comunicación (internet, radio, televisión, prensa) esto con la finalidad de darle cierto toque de coherencia a su paso por la experiencia de fe o simplemente por curiosidad. Pero por otra parte existen aquellos que se han hermetizado en la religión institucional, de manera que se descalifica la posición de los otros creyentes conforme a la flexibilidad que se ha visto en ellos y de alguna forma se escandaliza también en dichas prácticas no institucionales, en unas con mayor rigor que en otras.

Por ejemplo, tenemos que la Virgen ha sido una pieza fundamental en el surgimiento de la cohesión religiosa, pues la figura de la imagen mariana también ha sido forjadora de la construcción de la creencia latinoamericana, un ejemplo de ello es la Virgen de Guadalupe. Esto se vio con mayor énfasis a la llegada de las vírgenes a tierras latinas que se

esparcieron en dicho territorio reforzando la fe católica. Así como las vírgenes y los santos en la religiosidad popular, el sincretismo religioso que se originó con la llegada de la población negra a países latinos que también propició una lectura compleja de esta religión.

México comparte con los países latinos historia y tradiciones que los hace comprender también sus costumbres de forma similar. De esta forma centrar la mirada en un país como México permitiría de alguna forma comprender el fenómeno religioso en América Latina.

México religioso

La diversidad religiosa en un país como México nos lleva a pensar en dos vertientes para observar la religión. Una de ellas es la religión como Institución y la otra las religiones que no se encuentran institucionalizadas. Dentro del primer grupo se encuentra la religión católica quien desde la historia formativa de México se ha presentado como una fuerza hegemónica, mientras que en el segundo grupo se encuentran religiones denominadas como radicales, alternativas, prehispánicas, *New Age*, así como también las llamadas religiones populares:

“(...) bajo el nombre de católicos ahora se agrupan los ortodoxos, los populares, o “consuetudinarios”, los fundamentalistas, los progresistas, los radicales, los carismáticos y, en tiempos recientes, se han sumado las variedades New Age” (De la Peña, 2004:23).

De lo anterior, se señala también la importancia que hay que darle a las fusiones que se han venido originando de las diferentes religiones que coexisten en un territorio como el mexicano. Desde religiones indígenas que se encuentran bajo el resguardo de la iglesia católica hasta aquellas religiones que fueron traídas junto con la población negra en la época de la conquista han configurado un panorama religioso complejo e interesante para quienes gustan del estudio de las religiones.

La diversidad es un fenómeno que nos lleva a pensar no sólo en un cambio social de una comunidad religiosa sino también nos abre la posibilidad de reflexionar sobre una sociedad plural en esta índole (De la Torre, et., 2007:7). Reneé de la Torre menciona que México es un país que se encuentra en una transformación significativa dentro del campo religioso pero debe de ser observada no de manera homogénea sino de forma separada y a la vez

conjunta, es decir, tomando en cuenta la diversidad regional de cada Estado de la República para poder comprender y apreciar el verdadero impacto que tiene y ha tenido la religión en los diferentes lugares de nuestro país (2007:7). Esto como resultado de varios estudios de la autora donde percibe que dependiendo de las regiones del país donde se observe el fenómeno se obtiene diferentes resultados, dependiendo si se habla de la zona norte o zona sur del país por ejemplo.

De igual forma Guillermo De la Peña señala que *“los procesos de diferenciación, de competencia y la diversidad de los recursos de las instituciones y actores tienen una realidad regional diversa”* (2004:23), pues en los diferentes Estados de la República se desarrolla de distinta forma la religión, cualquiera que sea esta, y no sólo por el contexto espacial sino también a partir de las experiencias individuales de los actores se puede comprender el fenómeno. Es decir, el lugar donde vive, su familia, sus amigos, la posición geográfica, social, económica e incluso política son un medio para poder comprender la construcción de la creencia en los individuos. El entorno, o mejor llamado región como lo denominan los autores, es un elemento importante para comprender el fenómeno religioso en México. Los Estados de la República Mexicana constituyen una serie de costumbres, tradiciones, creencias y regionalismos particulares y estas tendrán una forma peculiar de llevar a cabo sus prácticas religiosas sin embargo, existirán características que de una u otra manera funcionarán de forma similar que otras prácticas en diferentes regiones del país. Es aquí donde se puede retomar a Hervieu-Leger donde nos dice *“a medida en que se individualiza la creencia, ésta se vuelve más homogénea”* (2008:21) pues encontraremos características particulares en cada región de la que se desee estudiar pero habrá acciones que los creyentes elaborarán sin percibir que se está repitiendo continuamente en su vida cotidiana.

Un fenómeno que comúnmente transforma las prácticas dentro de la vida cotidiana, en específico las prácticas religiosas por ser el tema de interés, de los individuos es la migración y aunado a ello se encuentra el tema de la urbanización. La migración y la urbanización son factores que han afectado la forma institucional de seguir la religión pues, como un efecto de la movilización poblacional, las prácticas se trasladan y consigo también las formas de llevar a cabo los cultos.

La migración es un fenómeno que, en un país como México, es muy notable debido a los cambios económicos que presenta la población, por ello el traslado de gente de un lugar a otro implica también tener en cuenta que no solo se trasladan físicamente sino que consigo desplazan costumbres, tradiciones, creencias, lazos afectivos, lo que implica una relocalización que concierne también al fenómeno religioso y que afecta en mayor o menor medida:

“(...) uno de los procesos de relocalización de los no lugares se realiza mediante prácticas simbólicas-expresivas de la identidad territorial de los viajeros, mediante símbolos de arraigo emotivo que retoman de la tradición católica para construir continuidad en la discontinuidad.” (De la Torre, 2002:403)

Este fenómeno, permite observar y concientizar acerca de los efectos de las olas migratorias al momento de observar el fenómeno. Hasta hace algunos años, el traslado de la población del campo a la ciudad se veía comúnmente, conectándose así con otro fenómeno igual de importante que permite la comprensión de las practicas que se han venido transformando: la urbanización.

La urbanización es un fenómeno que en países latinoamericanos se originó en las últimas décadas de forma más rápida. Esta forma de transformación de los espacios es también una manera de comprender los cambios de las prácticas sociales que antes se llevaban a cabo bajo ciertos estatutos. La urbanización implica una serie de cambios en donde el hombre moderno adopta y construye a partir de los referentes que tiene en ese momento a su alcance. Las ciudades como un medio donde los individuos buscan mayores oportunidades de empleo, así como un modo mejor de vivir, son motores personales que llevan a transformar sus prácticas cotidianas.

En cuanto a la religión, la urbanización implica tomar en cuenta que: *“La tradición católica popular, mediante sus cultos, devociones y prácticas rituales son en sí mismas objetivaciones culturales de la identidad, que los liga de manera emocional y no normativa con los lugares de arraigo de la tradición (...)” (De la Torre, 2002:403)* por lo que pueden transportarse de un lugar a otro con la finalidad de que estos lazos afectivos que genera las creencias se mantengan por medio de las prácticas nuevas a llevarse a cabo en los nuevos lugares donde los actores se adapten. Con esto se transforman muchas cosas además de los cultos; el tiempo por ejemplo.

El tiempo juega un papel fundamental en la transición de los espacios rurales a los urbanos pues los mecanismos de identificación se reducen al tiempo “sobrante” del creyente para poder manifestar su fe, es decir, ratos en donde el tiempo no le exija algo concreto y disciplinado como asistir a un templo o iglesia, o bien los espacios que tiene entre el transporte hacia su trabajo, escuela o casa que permitan tener comunicación con lo que consideran como divino. “Rezar camino al trabajo”, “Orar en casa”, “Comunicarse con Dios en cualquier parte”, se han convertido en frases que la gente adopta para contemplar la idea de lo místico dentro de su vida. Nos dice René De la Torre que: *“Si bien es cierto que el ritmo de la vida del hombre contemporáneo es cada vez más itinerante que establecido, también lo es la necesidad del hombre moderno de tener referentes físicos que funcionen como anclajes de identidad”* (2002:402).

Las identidades actuales se alimentan de culturas que antes encontrábamos en las instituciones, civilizaciones culturales, familias y diferentes regiones debido a que las identidades se originan por medio de los lazos comunicativos modernos, que hoy en día encontramos con mayor facilidad en las sociedades contemporáneas, lo que permite acortar las distancias para poder poner a disposición de la sociedad otras culturas y marcos referenciales y así dotar también a estas de nuevos significados, cosa que antes era poco probable que se conocieran y adoptaran dicha culturas. Aquí entra también en disputa la pregunta de qué es lo sagrado *“quienes son sus administradores legítimos, y quienes son en cambio meros charlatanes”* (De la Peña, 2004:27)

Con esto podemos comprender que las identidades culturales ahora difícilmente se encuentran ligadas a un territorio específico pues estas son tan dinámicas actualmente que localizarlas territorialmente ya no es la única forma de ubicarlas. La comunicación y su transformación ha implicado también una forma importante de asociación entre las nuevas tecnologías y los procesos cara a cara, por lo que la construcción de identidades culturales ya no se basa solamente en una interacción necesariamente personal sino que a su vez el individuo agota todos los recursos que se encuentran a su alcance. (De la Torre, 2002: 407)

Estas identidades parecen ser cada vez más buscadas, en el caso de la religión, en las religiones denominadas como *New Age* debido a su adaptación dentro de las prácticas cotidianas de los individuos, a la novedad y a la “sensatez” que se maneja en el discurso

religioso, así como a la lógica de consumo cultural. Es por eso que *“La identificación con imaginarios religiosos de tipo New Age se gesta a partir de las prácticas de consumos culturales que se distribuyen a través de librerías esotéricas, servicios terapéuticos y de consulta e instrucción espiritual, centros de yoga y meditación, música New Age, lecturas de cartas y tarot a partir de los cuales los consumidores modifican formas de concebir y acceder a la experiencia religiosa sin necesidad de romper con su adscripción al catolicismo.”* (De la Torre, 2002:405) esto como una forma de difusión de las diferentes religiones que se relocalizan en diferentes contextos. Es por ello importante señalar el término de Reneé de la Torre, *religiones transversales*.

Para Reneé de la Torre las *religiones transversales* son un cruce entre las religiones que se muestran como alternativas a la institución y existe una frecuente convivencia entre estas (2002:408). Estos cruces significan que de una u otra forma las características, por mínimas que sean, de otras religiones a los cultos y prácticas que comúnmente se llevan a cabo por los individuos sirven para dotar de sentido sus creencias y así reforzar su fe en ellas. Aunque no necesariamente tengan que ver las unas con las otras, lo que podría enfatizar una de las características del hombre moderno, la falta de coherencia.

Pero al hombre moderno no solamente persigue, en algunos casos, la falta de coherencia en sus acciones sino también la ola de información que surge a raíz de las nuevas tecnologías: *“Las fuentes de producción y los canales de distribución de la cultura ya no son localizables territorialmente, puesto que la comunicación (como proceso indispensable para la producción del sentido común), revolucionada por las nuevas tecnologías, se ha convertido en un poder invisible que está presente en los procesos cara a cara.”* (De la Torre, 2002:407) lo que significa que las formas de acercamiento a lo religioso también ha sufrido cambios significativos. Estos cambios son el resultado de una serie de elementos que rodean a los actores y que ellos mismos apropian como suyos dentro de su vida cotidiana, de forma que al ser la práctica constante los elementos alrededor de ella no se pierden sino que adquieren otro significado.

La diversidad religiosa es una forma también de abrir la posibilidad al mercado religioso para poder ofertar y elegir dentro del mismo campo la religión que más le acomode al creyente. De esta forma, la religiosidad se convierte también en parte de una fuente de agrupación de las creencias que nosotros consideramos como aceptables. Es común

observar en los últimos años, como la oferta religiosa ha crecido. En el caso de la Ciudad de México esta oferta se ve en medios impresos, en locales donde se ofrecen alternativas para acercarse a religiones (en el caso del yoga por ejemplo, los gimnasios ofrecen servicios como centros de meditación -sin ninguna orientación ni sentido religioso-) o bien donde se venden artículos religiosos de cualquier índole. Los medios masivos de comunicación han jugado un papel importante para la difusión en el país de las religiones nuevas y también de las religiones institucionalizadas. Es común ver en la programación diaria anuncios referentes al feng-shui, yoga, tarot, esoterismo, ángeles, adivinación así como también canales de televisión exclusivos para predicar la religión cristiana o católica; por ejemplo, “Enlace” es una canal de televisión a nivel internacional que tiene alcance en continentes como Europa, Asia y América Latina, dedica su programación a la difusión del cristianismo contando también con pagina web en donde se puede sintonizar dicho canal.

Pero también los medios de comunicación han mostrado su relevancia en la construcción de las identidades religiosas. Estas identidades son construidas a partir de tomar elementos de otras religiones que tienen que ver con las experiencias individuales del actor social, conformando una serie de creencias que le dan razón y lógica a lo que se cree y piensa en el momento. El construir la religiosidad habla también de una flexibilidad y dinámica diferente a la que se encuentra bajo el resguardo de alguna institución religiosa. Esto para algunos dedicados al estudio se conocería como *nebulosa esotérica*⁸. La *nebulosa esotérica* se concibe como el fenómeno religioso e identitario donde se toman elementos de otras religiones para poder comprender la creencia, a su vez, funciona como un sistema de consumo de *religiosidad a la carta* la cual implicaría rechazar la regulación y normas que una institución religiosa impondría sobre las prácticas de la misma (De la Torre, 2002:409).

Este fenómeno es común en un contexto como el mexicano. Las ofertas religiosas van desde iglesias, templos, retiros espirituales (por parte de las instituciones religiosas) hasta la medicina tradicional, medicina alternativa, la práctica de yoga, lectura de tarot, lectura de caracoles, participación en eventos religiosos populares, en fin. Todas estas ofertas coexisten entre si y son parte del los elementos de la vida cotidiana de los individuos. Se conectan de tal forma que el agente social puede ser católico pero a su vez es devoto de la

⁸ Para complementar el tema puede revisarse a Françoise Champion con el texto “Persona religiosa fluctuante, eclecticismo y sincretismos” y a José María Mardones con “Para comprender las nuevas formas de religión”.

santa muerte y acude también a que le lean las cartas semanalmente, por ejemplo. A esto se le conoce como *religiosidad a la carta*.

Algo curioso a rescatar es que el mantener la adscripción al catolicismo brinda una sensación de pertenencia y de identidad que sugiere transmitirse como una herencia familiar y constituye un punto de referencia histórica dentro de las sociedades como la mexicana (De la Torre, 2002:409). Se habla entonces de una nueva forma de crear el sentido de pertenencia por medio de otros elementos religiosos pero a su vez manteniéndose bajo la adscripción católica, estas prácticas son también una nueva forma de experimentación de lo sagrado: “Desde la perspectiva experimental del creyente se constituyen menús individualizados, pero cada vez más generalizados como componentes de heterogeneidad colectiva de vivir, valorar y significar su pertenencia al catolicismo, cuya práctica no se da en una posición de exterioridad a la comunidad católica, sino que la atraviesa...” (De la Torre, 2002:409)

Para comprender mejor el panorama religioso en México habrá que tomar en cuenta tres modelos que propone René de la Torre en el texto *Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización*. Estos tres modelos son: 1) Religiosidad a la carta 2) El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular 3) La reelaboración del *New Age* del catolicismo. (2002:410)

1. *Religiosidad a la carta*

Esta forma de organización de lo religioso no produce síntesis ni sincretismos, es más bien una adscripción de diferentes elementos sobre una base religiosa como el catolicismo. Esto se produce cuando, por ejemplo, se tienen experiencias como ir a misa pero a la vez adorar algún tipo de santo o virgen y a su vez creer en la reencarnación. Son elementos que el individuo de manera muy personal comprende dentro de su universo religioso pero que jamás se juntan con sus otras creencias. Son formas también en donde el individuo “constituye la memoria subjetiva de su pasado-presente” (De la Torre, 2002:410).

2. *El esoterismo como reencuentro con el catolicismo popular*

La fusión entre lo nuevo y lo viejo está presente en este modelo que propone René de la Torre. Existe una complementariedad importante entre lo mágico y lo tradicional. Los

elementos del esoterismo se adhieren de una forma muy particular al culto del catolicismo popular adoptando un nuevo sentido dentro de la creencia. Estas prácticas se combinan frecuentemente con tradiciones como el curanderismo o la medicina tradicional. Este tipo de combinaciones, lejos de entrar en conflicto, han sido parte de una asimilación del carácter simbólico que renuevan y dotan de un sentido relevante al creyente dentro de su experiencia de fe. Conceptos como las energías de los espíritus, los ángeles guardianes, el simbolismo del agua bendita son ejemplos de las formas nuevas de complementariedad de lo religioso; *“se han incorporado como técnicas complementarias que en lugar de crear tensión o ruptura se refuerzan y coexisten en un texto individualizado donde no existe la disonancia cognoscitiva ni las rupturas con la tradición del creyente”* (De la Torre, 2002:412).

3. La reelaboración del New Age del catolicismo

En este modelo, existe conversión religiosa no necesariamente de una forma de pertenencia pero si de participación en un grupo específico y próximo que promueve la concepción de un universo como fuerza cósmica en donde la naturaleza juega un papel importante dentro de la construcción de la creencia de la Nueva Era. La organización de las creencias se vuelve más compleja, pues el conflicto entre la condición de los creyentes (basada en su vivencia y representación consistente de su manera de comprender la fe) y la institución católica. (De la Torre, 2002:412)

Estos modelos, nos dice René de la Torre, son una forma de validar la creencia a partir de la experiencia individual que, de una u otra forma, dan sentido a las vivencias del individuo. Se puede ver también un rechazo de lo establecido por parte de las instituciones religiosas pues dentro de la concepción del individuo no existe una única verdad. Algo importante que señala la autora son las transformaciones personales frente a las técnicas psicocorporales o psicoesotéricas donde se centra en gran medida al individuo, estas transformaciones se viven en medida de él mismo a comparación de las instituciones católicas o pentecostales en donde se viven experiencias más enfocadas en lo normativo y lo ético. El individuo, hoy en día, se transforma más en lo místico que en lo ético (De la

Torre, 2002:413). La salvación no es algo que preocupe al creyente, le importa el aquí y el ahora, su concepción acerca del mundo se encuentra en una dinámica nueva.

Esta nueva dinámica requiere de una comprensión que va más allá de solo observar el fenómeno desde afuera. Para la sociología de la religión es importante adentrarse en el universo de significados que el individuo adopta como suyos, pues *“la manera en que los individuos conforman los imaginarios de la creencia a partir de los imaginarios globalizados, pero sobre la base de la adscripción religiosa ligadas formalmente a las instituciones tradicionales. Los imaginarios de las creencias concernientes a la trascendencia se hacen cada vez mas individualizados y menos institucionales.”* (De la Torre, 2002:415).

El encuentro del catolicismo y México

La relación entre el clero y la religión es un tema que en México, a raíz de la conquista, se viene tocando continuamente. La Iglesia Católica desde su llegada al continente americano impuso normas y esquemas de cómo llevar a cabo lo religioso. Pues, *“La transformación del campo religioso en México tiene como hilo conductor central el esfuerzo sostenido de la iglesia católica por constituirse en fuerza hegemónica”* (De la Peña, 2004:23).

El catolicismo ha utilizado herramientas para complementar la forma de creer de sus fieles pues la sociedad mexicana ha mantenido un elevado índice de participación en las actividades religiosas de la región, según sea el caso. Por tanto se puede decir que *“La sociedad mexicana se ha caracterizado por un elevado índice de participación ritual vinculada a las formas tradicionales del catolicismo”* (De la Torre, 2002:400) como resultado de la diversidad poblacional que existe en el territorio mexicano. Las religiones de índole popular son un claro ejemplo de lo que se entiende por prácticas rituales.

Por otra parte, las religiones indígenas que se localizaban en territorio mexicano son una muestra de la fusión y convergencia que se dio en el siglo XVI. La evangelización tuvo su principal auge con el surgimiento de la Virgen de Guadalupe, esto como una modalidad que pretendía incluir y asociar a los dioses de las religiones prehispánicas y así aceptar con

mayor facilidad la imposición española. Con ello la “invención” de la Virgen de Guadalupe, como una de las vírgenes más emblemáticas del continente americano, también constituye un símbolo de identificación con los pueblos indígenas quienes la asociaban con su diosa Tonantzin. Esta asociación sin duda fue un arma fundamental para lograr la llamada “conquista espiritual”⁹. La figura de la Virgen de Guadalupe ha tomado un significado importante dentro de la religiosidad católica y popular en México, al grado de convertirse en un símbolo de distinción nacional pues: *“Esta tendencia a organizar la vida individual y colectiva alrededor de los rituales católicos se manifiesta también en la amplitud de la convocatoria masiva de los cultos tradicionales y la devoción mayoritaria a símbolos católicos, como el de la Virgen de Guadalupe en el plano no nacional, o de los santos, cristos y vírgenes locales. En este sentido, el culto y devoción a imágenes tradicionales del catolicismo se mantiene como elementos compartidos de identificación nacional, y en otros casos de identificación regional”* (De la Torre, 2002:400) El culto mariano ha sido una forma de expresión popular relevante en México pues sus características e historia están ligadas a las del pueblo mexicano, convirtiéndose así en un símbolo de identificación muy notable. Pero a su vez, la relación de los santos con un dios dentro del culto católico hace referencia a un intermediario que “dará la cara” por aquel a que se encomiende a él.

Así como las religiones indígenas, en México existen religiones de origen africano. Estas religiones tienen sus inicios en la época de la conquista donde se encontraron con la imposición de una institución de índole católico pues *“La formación del campo religioso en México tuvo como punto de partida el ímpetu evangelizador de los misioneros del siglo XVI, que emplearon la persuasión y la fuerza para extender el catolicismo sobre las nuevas posesiones de la Corona española”* (De la Peña, 2004:29). Este encuentro originó una mezcla y por tanto también la recomposición de nuevas prácticas y cultos, adecuándose así a un nuevo espacio. Esto en conjunto con el choque y resistencia por parte de los grupos a evangelizar (población indígena y negra) provocando así lo que se conoce como “sincretismo”¹⁰. Este sincretismo ha llevado, sin duda alguna, a adoptar algunas características y prácticas de las diferentes religiones como parte de ellas e incluso crean nuevas formas de socialización. Un

⁹ Término que se le da a la imposición de un dogma religioso sobre las creencias de otros. En este caso el término es asociado con la llegada de los españoles a pueblos latinoamericanos. Estos llevaban consigo toda una carga de ideas y doctrinas de índole espiritual que impusieron como “verdad absoluta”.

¹⁰ Manuel Marzal nos dice que el sincretismo implica un proceso creativo de adaptación y reinterpretación, en el que los actores pueden seguir diferentes caminos desde diferentes puntos de partida. (De la Peña, 2004:30)

ejemplo de ésta socialización es lo que se conoce como compadrazgo-padrinazgo. El vínculo religioso que se le atribuye es tratar de transmitir el conocimiento que se tiene de la religión, en este caso la católica, a un miembro de la familia a la que se está adhiriendo el padrino¹¹ y se presume como un guía espiritual en la vida del ahijado que se encuentra bajo su resguardo. Es así como algunas de las prácticas se fusionan y también forman parte importante del proceso de organización social (basadas en afectividades). Ésta es una forma y un claro ejemplo de la construcción y reconstrucción de las prácticas religiosas que en un país como México surgen a raíz de diferentes factores como la migración y la urbanización y que más adelante profundizaré en ello.

Manifestaciones populares como los altares son símbolos característicos y específicos de prácticas que se han venido modificando dentro del catolicismo. Los altares son también un fenómeno particular de un país como México y de algunos lugares de América Latina en donde éste se convierte en un símbolo de identificación y de transformación dentro de las instituciones:

“El altar, la imagen milagrosa de una virgen, santo o cristo, son símbolos fundacionales de las comunidades tradicionales en México y América Latina, productos de prácticas que la cultura popular ha usado para apropiarse del territorio anónimo, para consagrar los mundos de una vida más heterogéneos e incluso heterodoxos con respecto a la posición oficial de la iglesia; para dotarle de un sentido de referencialidad comunitaria ahí donde las personas se mueven a la velocidad de las masas; para generar los encuentros del anonimato (cuya particularidad es la no pertenencia y su escasa continuidad) en comunidad vivida y compartida mediante un símbolo que consagra la misma condición itinerante” (De la Torre, 2002, 402)

De esta forma, los altares han sido un modo de apropiación y difusión de la religión católica en su expresión popular y han funcionado, en un principio, como un método de reforzamiento de las creencias con sus fieles. El campo religioso se transforma. Hace algunos años, la Iglesia Católica rechazaba las manifestaciones de índole popular pero con la aceptación por parte de los creyentes y el enorme crecimiento de los cultos la Iglesia aceptó finalmente esta forma de expresión y apropiación de lo religioso comprendiendo

¹¹ El padrino no es exclusivo de la religión católica. En religiones como la santería también se encuentra la figura del padrino y éste forma parte importante en la preparación espiritual del individuo. Éste mantiene un fuerte lazo con su ahijado desde el momento que el ahijado lo elige.

también que se convierte en una forma de reforzar la fe entre sus creyentes católicos (Masferrer, 2009:23).

Las formas en que un altar se puede convertir en un símbolo de distinción religiosa también nos lleva a pensar en el papel que juega dentro de la construcción de la fe. Lo público y lo privado adquiere otro significado dentro de este fenómeno. Las formas de expresión de lo religioso se han ido modificando a lo largo del tiempo pues la localización de los sitios sagrados ahora se convierte en una forma portable y posible de “llevar a casa” en medida que las prácticas cotidianas cambian. Por ejemplo, tenemos que hace algunos años las formas de expresión religiosa comprendían desde grandes aglomeraciones en recintos religiosos con la finalidad de expresar su devoción, pero hasta hace algunos años esta devoción se vuelve más personal, más íntima. Esa intimidad se refleja en los espacios dedicados en las viviendas de las personas con la finalidad de tener “más cerca a Dios” o a los santos a quienes se les es devoto. Altares privados colocados de forma humilde y sencilla en alguna mesa en la comodidad de la casa se ha convertido en una opción para el católico que busca manifestar su fe. Pero, aunado a esto también existen aquellas fusiones en los altares privados como una forma de construir y escoger sus creencias:

“Por un lado, encontramos una sociedad católica en la que Dios persiste como un significante tradicional que abarca diversos imaginarios colectivos cuyo significado alberga tanto creencias derivadas de una tradición cristiana como de tradiciones no cristianas o formas individuales de concebir a Dios, aunque esto no significa que incorporen en su creencia las bases de la tradición que le dan soporte a sus creencias.”
(De la Torre, 2002: 406)

Se entra en una dinámica en donde el actor, dentro de un contexto moderno y a la vez tradicional, adopta creencias de otras religiones (prácticamente nuevas en el contexto donde se desarrolla) y las adhiere a la religión donde se encuentra socializado. Esto no implica desmembrar las bases de la institución donde el creyente se encuentra sino que se adoptan sólo algunas características de una o algunas religiones.

Los fundamentos y elementos de las diferentes religiones han permitido configurar una religiosidad peculiar en un país como México. En los años sesenta “*los estudiosos se encontraron con que la religión, lejos de debilitarse, parecía estar resurgiendo en la proliferación de pequeños grupos religiosos o sectas*” (De la Torre, et., 2007:8) Estas transformaciones no

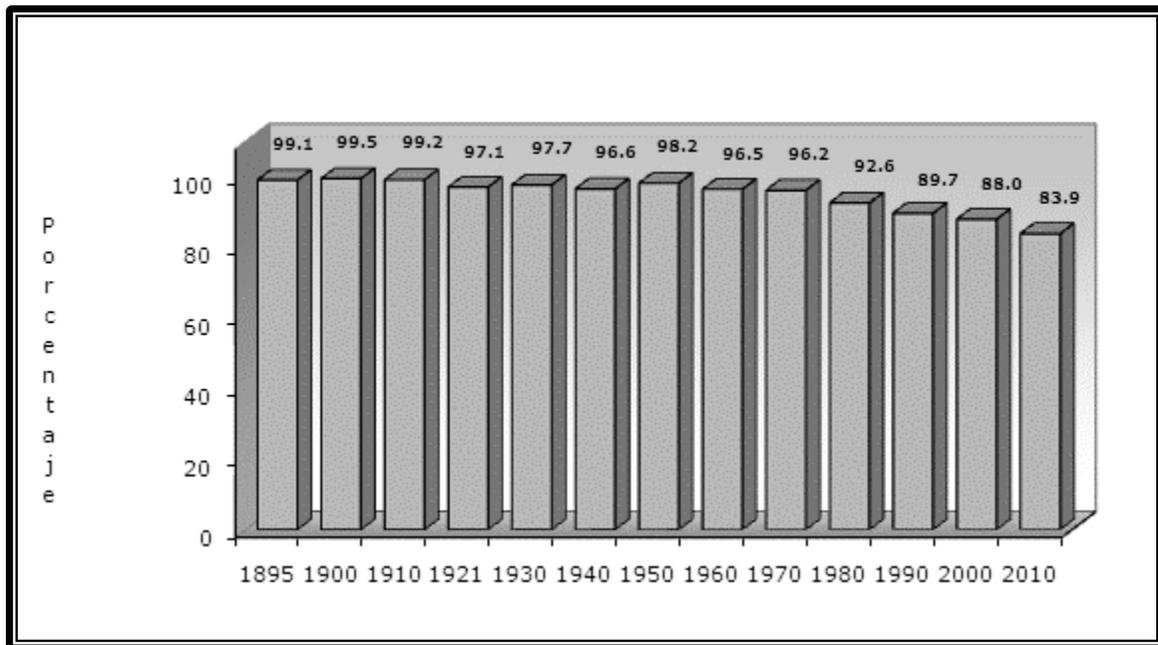
solo incluyen a aquellas religiones fuertes sino que la adopción de cultos de otras religiones han sido una pieza fundamental para comprender un conjunto de símbolos que construirán la religión a nivel personal. Estas prácticas son importantes para poder comprender el fenómeno religioso pues nos lleva a pensar nuevamente en la diversidad religiosa. La diversidad religiosa que ha venido dándose en nuestro país se ha originado por diferentes factores como la apertura religiosa, la urbanización, el turismo, e incluso los medios de comunicación¹², estos últimos convirtiéndose en voceros de la religión y jugando un papel clave dentro de difusión de las nuevas religiones y porqué no, también de las religiones clásicas.

¿Entre menos católicos, menos creyentes?

El Censo Nacional de población que se desarrolla en México, apunta que los resultados de la población declarada como católica desde 1950 era de un 98.2%. En el año de 1960 la población desciende un 1.7% colocándose en el 96.5% y para el año de 1970 este porcentaje sólo reduce .3%. En 1980 la población católica se coloca en los índices de 92.6% y para el año de 1990 este índice cae al 89.7%. En el año 2000 el 88% era el total de la población declarada como católica y para el año 2010 el 83.9% es el total que hasta ahora se conoce como católica.

¹² Véase: (Argyriadis,2005), (Juárez, 2008), (Saldivar; 2009^a), (De la Torre, 2002), (De la Peña, 2004).

Porcentaje de población católica (1895-2010)¹³



Fuente: INEGI. Censos de Población y Vivienda, 1895 - 2010.

Pero, con lo anteriormente mencionado y el porcentaje sobrante del 16.1 se encuentran otro tipo de religiones y también gente declarada sin religión o agnóstica: *“Hay desde luego, un número importante de gente que en la actualidad se considera abiertamente atea o agnóstica, entre quienes se encuentran funcionarios gubernamentales y miembros de la clase media profesional”* (De la Peña, 2004:26)

Estos números sólo son una muestra de la fuerza que ha perdido la Iglesia Católica en los últimos años: *“México durante las últimas décadas, ha experimentado un descenso constante en el porcentaje de la población católica, a la par del crecimiento exponencial de religiones no católicas -más particularmente de religiones cristianas: protestantes, evangélicas y pentecostales-, así como el aumento proporcional de quienes se manifiestan sin religión”* (De la Torre, 2007:7)

Habría que tenerse también en cuenta que algunas de las personas que se encuentran bajo el resguardo de la religión católica también realizan actividades de otro tipo de religiones no institucionalizadas como lo que sucede cuando se participa en un evento como las fiestas de

¹³ Tomado de: <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/contenido/sociedad/rel01.asp?s=est&c=22436> el 21 de junio del 2011.

la región (religión popular) o en prácticas como la adivinación, la meditación, rituales esotéricos, etc.

La disminución de creyentes católicos se puede asociar con la entrada y difusión de las religiones denominadas como *New Age* ya que, aunque estas no funcionan como una forma de desentenderse de las prácticas católicas, juegan un papel fundamental en su transformación. Por lo que es necesario hablar de la diversidad religiosa en el contexto mexicano.

Colonia El Ajusco: un escenario de intersecciones religiosas¹⁴

Para fines de este trabajo, así como la pregunta de investigación, será necesario contextualizar el fenómeno religioso en un espacio urbano concreto, como la ciudad de México: La colonia el Ajusco.

La delegación Coyoacán constituye una fracción del Distrito Federal que alberga a 620 416¹⁵ habitantes y es conocida principalmente por su zona centro, sus construcciones tradicionales y las personalidades que han tenido residencia en esa zona. Coyoacán está llena de contrastes pues los índices de desarrollo económico que se han obtenido acerca de la misma han arrojado que gran parte éste territorio tiene índices calificados como altos, seguidos de los índices medios y terminando con poco pero con una significativa parte del índice bajo, sólo dos colonias presentan un índice muy bajo.

¹⁴ La información de este apartado ha sido tomada de algunos textos y materiales proporcionados por el Dr. Hugo José Suárez que facilitó en el seminario *Religión y Sociedad en México y América Latina* impartido a alumnos de Posgrado UNAM en el Instituto de Investigaciones Sociales, en el año del 2010. Así como algunos artículos y publicaciones de la investigación llevada a cabo por Suárez bajo el nombre de *La diversidad religiosa en la colonia el Ajusco*.

¹⁵ Según datos del INEGI que se encuentran en la página de internet: <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/df/poblacion/default.aspx?tema=me&e=09> en la tabla de “Número de habitantes por delegación” (Consultada el 24 de agosto de 2011)

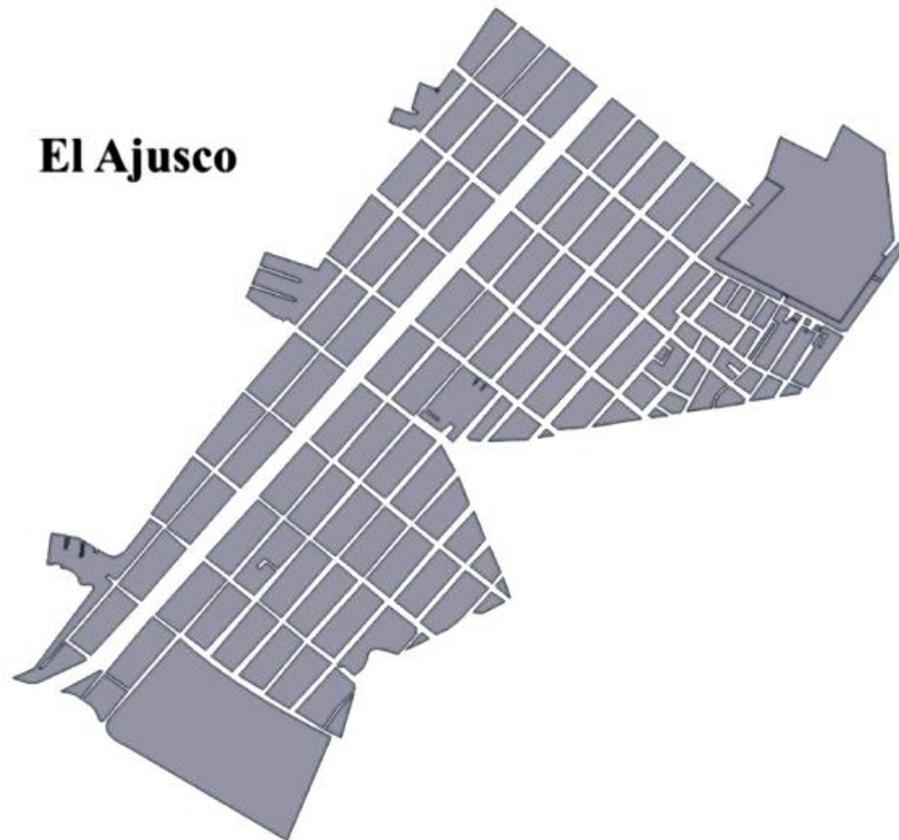
La colonia El Ajusco es parte del territorio de Coyoacán y de los índices de desarrollo social bajo de la delegación. Su nivel socioeconómico se presenta en la población con un nivel bajo¹⁶ y en conjunto a ello la educación muestra rezagos notables.

La colonia el Ajusco está ubicada al sur la ciudad de México, al oriente de Ciudad Universitaria. Las colonias aledañas a esta son: Pedregal de Santo Domingo, Pedregal de Santa Úrsula, Adolfo Ruiz Cortínez, Los Reyes, La Candelaria. Estas son colonias que presentan características similares en su historia (Suárez, 2010:287).

La extensión territorial de la colonia es poco más de dos kilómetros cuadrados y su población para el año 2000 era de 29 mil 388 habitantes. Las dimensiones de la colonia se presentan a continuación en el siguiente mapa:

¹⁶ Según datos: Evalúa DF, *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México D.F., 2011

1. *Mapa de la extensión territorial de la colonia El Ajusco*



Los nombres de las calles de la colonia tienen origen prehispánico, se compone de la avenida de mayor flujo denominada Av. Aztecas¹⁷, la estructura de la colonia se encuentra atravesada por dicha avenida, las calles paralelas a Aztecas son 10: Mayas, Toltecas, Zapotecas, Totonacas, Mixtecas, Chichimecas, Nahuatlacas, Coras, Otomíes y Nayarit; las calles que atraviesan la avenida principal (Aztecas) son 11: Av. Rey Moctezuma, Rey Nezahualcóyotl, Rey Ixtlilxóchitl, Rey Topiltzin, Rey Meconetzin, Rey Tecpancaltzin, Rey Hueman, Rey Moctecuzoma, Nezahualpilli, Rey Papatzin y Rey Tlaltecuhli. Sin embargo, existe una pequeña fracción de la colonia que presenta calles cerradas (*Ver Mapa 1*) estas pequeñas calles reciben otros nombres (Nayaritas, Chontales, 1ra. Cerrada Nezahualcóyotl,

¹⁷ Esta avenida une Insurgentes y Periférico con Av. División del Norte rumbo a Taxqueña y Calzada de Tlalpan.

2ra. Cerrada Nezahualcóyotl, Tarascos, 3ra. Cerrada, Abasolo, Yaquis, Lázaro Cárdenas, Guadalupe Victoria, Cerrada Teozintle, Huicholes y Prolongación Rey Meconetzin).

Debido a la construcción de la colonia sobre una superficie de lava volcánica ésta es de difícil acceso, las calles se encuentran con desniveles de suelo notables y se pueden observar algunas viviendas construidas sobre rocas de gran dimensión. El Ajusco es una colonia con un notable índice de pobreza y de rezago educativo que contrasta con la participación religiosa por parte de los ajusqueños y de la movilidad física de las personas que tuvieron la oportunidad de salir de provincia e instalarse en lo que hoy es El Ajusco.

La movilización migratoria es un punto importante que hay que destacar de esta colonia. Pues las formas de llevar a cabo las actividades de la vida cotidiana de las personas que llegaban para asentarse en la ciudad provocaron también nuevas formas de practicar las tradiciones tanto religiosas como culturales en la colonia. Las olas migratorias a la ciudad de México tuvieron una mayor presencia por parte de la población michoacana, guanajuatense y oaxaqueña (Suárez, 2011:3). Esto es visible cuando se visita, por ejemplo, la rectoría “La Resurrección”¹⁸, que se encuentra sobre la avenida de mayor flujo, en donde podemos observar la estructura de la misma, la cual cuenta con el templo (este abarca un 30 por ciento del total del territorio), una cancha de fútbol rápido, una de baloncesto, el estacionamiento, un patio de fiestas, un salón de reuniones, cuatro aulas para veinte personas cada una, un jardín para niños, el dispensario con consultorios y la casa de oficinas religiosas y a su vez organizan diversos eventos en donde participa la gente que acude a la parroquia. La rectoría de la Resurrección es considerada por Suárez “*la empresa de salvación más importante y completa en El Ajusco*” (2010:290) por considerarla el centro del flujo religioso y social debido a su historia ubicación, trayectoria y oferta.

Como se ha mencionado con anterioridad, la movilización de personas influye de manera tal que el traslado de gente de un lugar a otro implica también llevar consigo costumbres, tradiciones, formas de vivir, de ser y de creer. De este modo El Ajusco se ha conformado

¹⁸ Nos dice Suarez: “En términos eclesiales, ni La Resurrección ni Nuestra Señora Guadalupe, templos católicos más grandes e importantes de la zona, tienen el estatuto de “parroquia” si no más bien de “rectoría”, pero sus servicios y tamaño hacen que sean instancias que perfectamente podrían asumir la primera denominación.” (2010:288). La Resurrección se ubicada en la Avenida Aztecas entre Rey Nezahualcóyotl y Rey Ixtlilxochitl.

desde un enfoque un tanto moderno (debido a los elementos que se adoptan de una ciudad industrializada como las vías y medios de comunicación) así como también un tanto tradicional (por los elementos que conservan en la medida que pasa el tiempo).

El panorama religioso

En la parte religiosa, El Ajusco ha destacado por ser una de las colonias con un notable pluralismo religioso. Las diferentes religiones que conviven en este espacio son una muestra de cómo las prácticas religiosas traídas del campo a la ciudad se relocalizan y readaptan sus costumbres y tradiciones a las necesidades tanto físicas como económicas.

Esta colonia se caracteriza por alojar religiones de toda clase¹⁹: catolicismo, pentecostalismo, presbiterianos, metodistas, anglicanos, templos mormones, testigos de Jehová e incluso cultos no institucionales como espiritistas, santería, santa muerte, religión popular, entre otras. Estas religiones son una especie de abanico en donde se muestra una forma de comprender lo religioso. De manera más cuantificable tenemos que:

“La Iglesia Católica tiene dos parroquias y dos capillas grandes; existen dos iglesias protestantes, cuatro iglesias pentecostales, dos iglesias bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería (donde se venden productos y a la vez se ofrecen sesiones de curación), un culto a la santa muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos, día especialmente reservado a las ceremonias religiosas, suceden catorce misas católicas y trece celebraciones de otros cultos. Aproximadamente, más de cinco mil personas participan en los diferentes actos dominicales.” (Suárez, 2010:288)

Los iconos de índole religioso también se presentan notablemente en la región, prevaleciendo los de origen católico. La Virgen de Guadalupe es la más popular dentro de estas imágenes pues en la colonia hay alrededor de cincuenta altares que alojan la imagen guadalupana. Existen cruces colocadas en las calles que simbolizan la religiosidad, mayoritariamente católica, de la colonia. En las calles pueden verse otros símbolos religiosos como pinturas en estilo grafitis con motivos religiosos, ermitas e incluso una

¹⁹ Estas religiones fueron vistas con mayor profundidad en el seminario que impartió Suárez en 2010. La finalidad del seminario fue ahondar en el objeto de estudio, en este caso El Ajusco.

especie de piedra-altar²⁰ que hasta finales del año 2010 todavía tenía pintado a su alrededor imágenes con motivos religiosos entre las que destacaban San Martín Caballero, Cristo, Constantino, la Virgen y San José, la Santa Muerte, dos Ángeles, San Judas y una hechicera (Suárez, 2010:288-289).

Por un lado, tenemos manifestaciones religiosas en los espacios públicos. Las iglesias, capillas y altares son elementos que se dejan ver con mayor facilidad entre las calles de la colonia, al igual que las fiestas patronales que se organizan dentro y fuera de la institución católica; así como estas manifestaciones de lo religioso también se pueden observar diversos locales que ofrecen y ponen al servicio de los clientes artículos religiosos, entre estos artículos se encuentran las veladoras, hierbas, esencias, imágenes de santos, inciensos, etc.

El estudio etnográfico de Hugo José Suarez acerca de la diversidad religiosa en El Ajusco (2010) arroja los datos y descripciones de la oferta religiosa en la colonia que a continuación se expone:

Catolicismo

En la oferta de índole católico se encuentran capillas como La Anunciación y la del Señor de los Milagros, La rectoría de la Resurrección así como también la rectoría de Nuestra Señora de Guadalupe constituyen institucionalmente la parte católica dentro de la colonia.

Protestantismo

El protestantismo de El Ajusco se compone de una comunidad anglicana y una iglesia metodista. La Iglesia de San Lucas pertenece al anglicanismo, mientras que la agrupación metodista lleva por nombre: "Iglesia Metodista de México, Roca de Salvación". Estas dos formas de protestantismo no componen un gran número de creyentes dentro de sus templos. Más bien estas comunidades permanecen herméticas y discretas a los ojos de los ajusqueños.

²⁰ La cual mide tres metros de altura y cinco de base. En la cima está colocada una cruz y existe a su vez una maqueta que representa una iglesia. Para principios del 2011 la piedra fue pintada de negro por las autoridades municipales y con ello colocaron una placa con la cual se explica el origen de la colonia y se le identifica como un símbolo distintivo del lugar.

Pentecostalismo

Cuatro iglesias pentecostales son las que El Ajusco aloja actualmente: la Iglesia Cristiana Interdenominacional “Eben- Ezer ILIRMAR”, la Iglesia Evangélica Presbiteriana. “Templo Berea”, la Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés Nacional, A.R. y la Iglesia Presbiteriana Reformada, A.R. (Suárez, 2010:295-296). Estas iglesias se encuentran en constante dinamismo lo que facilita llevar a cabo servicios a la comunidad de distinto índole²¹. Habría que mencionar que para el 2011, tres iglesias pentecostales se sumaron al Ajusco: Iglesia Universal del Reino de Dios “Pare de sufrir” (IURD), Congregación Nacional Presbiteriana Conservadora “El Señor del Huerto” y La iglesia Evangelica “Gracia de Dios”.

Iglesias bíblicas no evangélicas

Las iglesias bíblicas no evangélicas que se encuentran en la colonia son dos: La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocidos también como mormones, y el Salón del Reino de los Testigos de Jehová. Estas dos comunidades, al igual que las protestantes, son discretas en la forma de llevar a cabo su religiosidad. Tal vez, a diferencia de los mormones, los Testigos de Jehová tengan mayor actividad con la población de El Ajusco debido a las visitas que hacen “casa en casa” con la finalidad de predicar su religión.

Formas no institucionales de religiosidad

Por otro lado, existen las formas no institucionales de llevar a cabo lo religioso. En este sentido habrá que fijar la mirada en tres formas que se presentan en El Ajusco: la religiosidad popular, la Santa Muerte y la Santería.

En el caso de la religiosidad popular en El Ajusco, las manifestaciones de este tipo son diversas por lo que se encuentran también en constante dinamismo. La forma de expresión suele ser dispersa en cuanto a los iconos religiosos, sin embargo las imágenes más visibles en estos cultos han sido la Virgen de Guadalupe, El Señor de los Milagros, San Luis Rey,

²¹ Las actividades de las iglesias varían de “templo en templo”. Para ahondar en dichas actividades consultar a Hugo José Suárez con *El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco*.

Virgen de la Candelaria, Virgen de la Anunciación, San Miguel Arcángel, Cristo Rey, Virgen de Juquila, entre otras imágenes. La dinámica a la que responde este tipo de expresión religiosa consiste en recorrer, con la imagen correspondiente, calles y casas con rutas previamente diseñadas por los organizadores, contando también con eventos en los que participan de forma numerosa los fieles.

La fe en El Ajusco

Si bien esta forma de promover la fe en algunas ocasiones se apoya de la Iglesia o Institución, también reniega de ella en algunos momentos de experimentar lo religioso. La flexibilidad de estos cultos religiosos permiten al creyente participar y vivir consigo una nueva forma de fe de acuerdo a las necesidades que en ese momento se tengan conforme a los creyentes. De esta forma la religiosidad popular se convierte en una práctica religiosa que ha alcanzado niveles inimaginables en el espacio como El Ajusco.

El Ajusco constituye un micro espacio en donde muchas religiones conviven las unas con las otras. Su composición actual se asemeja a la de un mercado donde expone una serie de cultos religiosos que se encuentran en dicho espacio y cada una oferta sus servicios. De este modo el creyente adopta los elementos que le parezcan pertinentes y coherentes con su estilo de vida. Es por eso que:

“La recomposición actual en El Ajusco, donde agentes de distinto origen ofrecen sus productos, se inscribe precisamente en la transformación de un campo religioso que otro estuviera controlado básicamente por la Iglesia Católica y que en la actualidad debe competir con otros agentes frente a un público de laicos que tiene libertad de opción. En los hechos, aunque la estructura católica es la más importante empresa en la zona y con mayores adherentes, comparte el lugar con una decena de instituciones diferentes que apuntan su mensaje a un mismo público.” (Suárez, 2010:303)

El surgimiento de nuevos especialistas en el campo de la religión ha permitido manejar los bienes de salvación de acuerdo a sus experiencias como creyentes y principios personales. De esta forma la atención puede centrarse en figuras e imágenes religiosas que van desde símbolos como la Virgen de Guadalupe, santos de la religiosidad popular, hasta las figuras consideradas con poca legitimidad como en el caso de la Santa Muerte. De esta forma

“estas instancias dibujan nuevos caminos de salvación y reconfiguran los habitus religiosos de sus fieles de acuerdo a la inspiración propia de su tienda religiosa” (Suárez, 2010:303).

Las iglesias tradicionales compiten la mayor parte del tiempo con las religiones que no se encuentran bajo su resguardo. La constante lucha entre estas dos manifestaciones de lo divino son parte del impacto que se ha tenido sobre un contexto moderno en un espacio urbano. Si bien se sabe que el campo religioso es una forma de expresión social y necesaria en cualquier sociedad, El Ajusco no podía quedarse atrás. Los agentes y actores que se desenvuelven en este escenario configuran una forma interesante de comprender lo religioso en México.

Nos dice Suárez *“(...) lo que en la actualidad sucede en esta colonia se inscribe en un proceso por el cual atraviesa el país en su conjunto, con diferentes características de acuerdo al caso que se ponga atención.” (2010:287)* Esta premisa cobra sentido si enfocamos la mirada a colonias populares del Distrito Federal. El culto a San Judas Tadeo en la iglesia de San Hipólito los días 28 de cada mes, que de unos años para acá se popularizó, también podría aseverar la idea que el autor propone.

En la medida que surgen más religiones y se dan a conocer, se busca también el sentido de identificación. De este modo surgen religiones en México como la santería que se desarrollan ya no en el país donde se encontraba su “cuna” sino que se traslada a un entorno diferente y se adapta y readapta para poder dar sentido desde una perspectiva más personal a la experiencia religiosa. La santería es un culto religioso que ha venido creciendo y, que como en El Ajusco, cobra presencia en nuestro país en los últimos años.

Dichas características hacen de El Ajusco *“(...) un laboratorio para observar en detalle cómo se gesta un campo religioso que se nutre de diferentes vertientes que interactúan entre sí.” (Suárez, 2010:287)* Lo que muestra factores visibles al observar y estudiar dicho espacio.

Capítulo III: La Santería cubana y su relocalización en la ciudad de México

Este capítulo surge de la necesidad de integrar algunos elementos de la religión santera para su mejor comprensión. A continuación presenta una compilación de datos etnográficos así como bibliográficos. Se advierte que las fuentes son diversas y por ello es importante destacar que las “casas”²² en que se practica la santería son múltiples por lo tanto las explicaciones pueden variar de “casa en casa”. Se explicará de forma breve el origen de la religión, sus principales deidades, algunas formas de adoración a los santos, sus transformaciones y nuevas formas de vivirse.

Santería: estigmas, deidades y ritos

La santería es una práctica religiosa que comúnmente se asocia con lo mágico y lo oscuro. Como religión posee una filosofía muy estrecha con la naturaleza y con lo divino; como cultura, la santería tiene características tribales que la hacen llamativa y exótica a simple vista. Dentro de los cultos que se llevan a cabo en esta religión podemos encontrar las prácticas adivinatorias, los rituales y sacrificios de animales, las oraciones y toques de tambor, e incluso se llegan a combinar con otras características de religiones africanas como el Palo Monte, Candomblé, Umbanda, así como también la adhesión de religiones relativamente nuevas como las espiritistas y las denominadas *New Age*.

Los estudiosos acerca del tema definen a la santería como una religión sincrética, resultado de dos culturas -o más- y creencias diferentes. En su origen, la santería surge de la movilización de las religiones africanas. Tras ésta movilización de la población negra hacia territorios españoles comienza a darse un fenómeno que los antropólogos conocen como sincretismo religioso. Este fenómeno consiste en la fusión de distintas culturas y religiones.

²² Forma en que cada grupo de santeros llevan a cabo el culto a la santería. Estos cultos no distan mucho de casa en casa pero si es necesario tener en cuenta que por ser un culto tan dinámico y a la vez tan disperso cada quien interpretara lo religioso de una forma diferente.

La religión católica y las religiones africanas forman lo que hoy en día se conoce como santería. Esto se comprende mejor de la siguiente forma:

“Del contacto entre las religiones africanas y el catolicismo, surgió una deidad novísima, consecuencia de las identidades entre las deidades africanas y los santos del panteón católico, a la que se le dio el nombre de el santo; así como la nueva forma de adoración nacida en este proceso, se le dio el nombre de santería” (Lachateñeré, 2007:3)

Es decir, los elementos de la religión católica conocidos como intervencionistas o santos son asociados con las deidades del panteón *orisha*²³ de la religión africana conocida como yoruba, esto favoreció la familiarización de los elementos de una religión con otra para poder comprender una sola: la santería. En síntesis, la santería es un culto producto de dos culturas diferentes pero que en determinado punto se encuentran para poder dar sentido y explicación al mundo desde la perspectiva del creyente.

La santería por su origen tribal es considerada como poco legítima e inclusive “pagana” a nivel institucional. Las instituciones, como la Iglesia Católica, desacreditan las prácticas religiosas de la santería por considerarlas primitivas pero sobre todo por asociarlas a la magia negra, hechicería y satanismo. Habría que mencionar que la santería, en esencia, no tiene nada que ver con las prácticas satánicas y de brujería como popularmente se le conoce, sin embargo algunas personas que se encuentran dentro de la religión han adoptado este tipo de elementos para captar mayor número de creyentes. Alrededor de esta religión se ha creado un ambiente de estigmatización a la cual se le adjudican trabajos de brujería, satanismo, charlatanería, sin embargo, como tal la santería no responde a ningún tipo de estos estigmas, y debido a la migración y flujo de personas en el último siglo que ha tenido Cuba, se han resguardado otros cultos bajo el nombre de santería para poder validar las prácticas externas. Según Juan Manuel Saldívar, religiones africanas como el Palo Monte o la misma brujería, chamanismo y la curandería se han apropiado de diferentes modelos representativos de la santería, por ejemplo sus deidades, expresiones lingüísticas, vestimenta y rituales que son característicos de esta religión, lo que ha dado paso a que se confundan los rituales afrocubanos con las practicas que se refieren a lo satánico o a lo diabólico que, de acuerdo con el autor, son propios de la brujería tradicional mexicana (Saldívar, 2009:16-17).

²³ Ver apartado de Los *orishas*

El dinamismo que ha tenido ésta religión ha permitido lo que algunos antropólogos y sociólogos llaman transculturación y relocalización de la cubanía, este fenómeno empapa a países latinos con mayor fuerza que otros. Esto no solamente compete en el área de la religión sino también en muchos otros ámbitos: la danza, la cultura, la música, el lenguaje, la gastronomía, el arte, teniendo como resultado una nueva variante de nuevos ritmos, sabores y bailes. Es decir “*Los instrumentos y ritmos africanos se mezclaron con los indígenas e hispánicos para formar manifestaciones musicales sincréticas, lo cual se puede apreciar en los sones cubanos, la bomba puertorriqueña, el merengue dominicano, la samba brasilera, la chilena, la cumbia colombiana, el festejo de cajón peruano, el uso de instrumentos como la marimba y la jarana en Costa Rica y México (específicamente en Veracruz), los tambores (batá), entre otros ritmos que incorporan algunos elementos africanos, inspirados en las múltiples creencias ancestrales y materializados en sus letras rituales, mismas que reflejan las experiencias vividas en tiempos de marginación colonial.*” (Saldivar, 2010:152). Precursores de la música cubana expresan en sus canciones cánticos a los *orishas*. Celia Cruz, por ejemplo, en varias de sus letras hacía referencia a los *orishas*, una de las canciones en las que se encuentra mayor presencia de la cultura y divinidad cubana es en *Canto a Yemayá*, que se encuentra en el disco titulado *Afro Cubana*. A continuación, un fragmento de la canción:

Ya le recé a Changó

Ya le imploré a Oyá

También pedí clemencia a Olofin

Y hoy le canto a Yemayá

Y Oshún caridad del cobre

Yemayá, mi guía espiritual

Virgencita, yo que soy tan pobre

Sólo clamo por la tranquilidad

De mi familia, de mis amigos

Sólo clamo por la tranquilidad

En el caso de Celia Cruz, se nota con mayor énfasis la importancia de las deidades santeras. Ésta cantante también produjo un disco el cual título *Tributo a los orishas* en la cual existen canciones destinadas a algunas deidades. Tanto Celia Cruz, por su popularidad, como otros cantantes y artistas conocidos de manera internacional han dado a conocer implícita o explícitamente su cultura. Otro ejemplo de ello son los músicos conocidos como Ska-cubano quienes en varias de las canciones que tienen hacen mención a Shangó, Yemayá, Obatalá, entre otros. Esto es sólo una forma de mostrar la presencia que tiene la cultura santera en el ámbito artístico, gastronómico, pero sobre todo religioso. El arte ha sido un promotor importante dentro de esta cultura aborígen, en los años 20's los jóvenes e intelectuales de la época ven en la cultura cubana una serie de ritmos, arte y religión, e incluso se elige a Fernando Ortiz como promotor del folklore cubano (Argyriadis, 2005:87).

La industria cultural ha permitido difundir a los países latinos principalmente la cultura cubana. De esta forma se aprecia la forma en que la cubanía y la africanía han estado presentes dentro de algunos países latinos por lo que es pertinente enfocar la mirada en el estudio de las religiones afrocubanas y específicamente en la santería.

Para una mayor comprensión del culto santero hay que adentrarse en el universo divino, con lo que ellos llaman *orishas*, para ello hay que explicarlo a mayor profundidad.

Los orishas

Esta religión se basa principalmente en el culto a los *orishas*²⁴ quienes son los encargados de dar orden y sentido al mundo terrenal. Son seres terrenales que después de su muerte fueron convertidos en “santos” y son considerados intermediarios entre el mundo divino y el terrenal. Son las deidades encargadas de “auxiliar” al creyente en sus necesidades. Habría que tomar en cuenta que según la mitología que caracteriza esta religión: *“todas las deidades tienen cualidades conductuales propias de los hombres, ‘se le atribuyen además, en sus míticos avatares, relaciones recíprocas, amistosas u hostiles, espirituales o carnales, e incluso*

²⁴ Los orishas son las deidades o santos de la religión yoruba que constituyen el panteón lucumi.

pueden llegar a ser adúlteras o incestuosas'. Encarnan además no solo en elementos de la naturaleza, sino, de la propia vida humana como son: la enfermedad y la muerte” (González, 2006: 119). Por ejemplo, en la mitología se cuenta que Yemayá estaba casada con Shangó y éste último tenía de amante a Oshún –razón por la cual se acude a ella en asuntos amorosos-. Así como también se cuenta que Babalú Ayé padecía enfermedades de la piel que hacen de su aspecto algo desagradable.

El panteón yoruba se compone de 201 deidades, sin embargo en América solo se conocen 32 *orishas*. Algunos de los *orishas* han sido sincretizados con los santos de la religión católica. Es decir, a deidades del panteón lucumi como *Yemayá* se le asoció también con la Virgen de Regla o a *Changó* con Santa Barbará. Esto como resultado de la asociación de algunas características²⁵ del santo de la religión católica con el del *orisha*.

Para sintetizar la información acerca de las características que se encuentran alrededor de los *orishas* y de su asociación con algunos de los santos del catolicismo nuestro a continuación un cuadro con la finalidad de una explicación rápida y clara sobre las principales deidades de la religión:

Cuadro 1: Asociación y descripción de Dios en la santería²⁶

Dios	Descripción
<i>Olordumare</i>	Su nombre proviene del Yoruba <i>Olòdúmàré</i> que significa “Señor al que va nuestro eterno destino”. En la santería es él el Dios supremo, omnipotente, creador de todo lo existente. No se representa al Dios <i>Olordumare</i> con estatuas, altares o figuras. Tampoco se le ofrenda ni posee collares. Los yorubas consideraban a <i>Olordumare</i> como un ser supremo, padre de todos los <i>orishas</i> . <i>Olordumare</i> tiene dos manifestaciones, la material y la espiritual de todo lo existente. No se encuentra en contacto directo con los hombres, sólo a través de su otra forma: <i>Olorun</i> (directamente) u <i>Olofin</i> (indirectamente).
<i>Olorun</i>	Es la segunda manifestación de <i>Oloddumare</i> . En Yoruba <i>Olorun</i> significa “Dueño del cielo” y es él el que se encuentra en contacto

²⁵ Algunas de las formas de asociación fueron por los días de celebración del santo en la religión católica que coincidían con los de algunos *orishas*. En ocasiones las cualidades físicas de las imágenes también eran motivo para asociar algunos de los *orishas*.

²⁶ La información de este cuadro está basada en información extraída de internet el día 16 de abril del 2011 de la página: <http://cubayoruba.blogspot.com/>

	directo con los hombres. Es, también, dueño de la luz, los colores, el aire, el vigor y del esfuerzo.
<i>Olofin</i>	También conocido como <i>Olofi</i> , es la tercera manifestación de <i>Oloddumare</i> . <i>Olofin</i> es quien está en contacto directo con los orishas y quien observa las acciones de los humanos.

Según Rómulo Lachateñeré, en el *Manual de Santería*, Olofin y Olordumare²⁷ expresan la idea suprema de Dios, a su vez son considerados, el primero, como el padre y, la segunda, como la madre del cielo (2007:6).

Después de la idea suprema de Dios, existen tres deidades universalmente conocidas: Changó, Yemayá y Oshún, y son conocidos como los niños de la simpatía.

Cuadro 2: Los niños de la simpatía

Orisha	Santo en el catolicismo	Significado/ Características
<i>Oshún</i>	Caridad del Cobre	Es la orisha que representa el amor y la fertilidad. Se le asocia con las aguas dulces: manantiales, lagos y ríos. Esta orisha es considerada como un símbolo de sensualidad y a ella se acude en situaciones de amor. Sus colores son el amarillo y el ámbar. Y su número es el 5. Día que se le festeja: 8 de septiembre
<i>Yemayá</i>	Virgen de Regla	Es la orisha de la maternidad. Ella simboliza la profundidad y el misterio de la vida al ser asociada con el mar. Se hace una pequeña metáfora al decir que es “ <i>la madre de los peces</i> ”, pues esto se refiere al inmenso número de hijos que se encuentran bajo su resguardo. Los colores que la caracterizan son el blanco y el azul en los collares (<i>elekes</i>) y el número característico de esta orisha es el 7. Día que se le festeja: 7 de septiembre
<i>Chango</i>	Santa Barbará	Representa la virilidad. Se asocia con los rayos, relámpagos y el fuego. Este orisha ama todos los placeres de la vida: la comida, los tambores, el baile, las mujeres y el canto. Se representa también con un hacha y se

²⁷ Olofin y Olordumare, también son conocidos en su forma escrita como Olofi y Olodumare respectivamente.

		podría decir que la asociación que se hace con Santa Barbará tiene que ver porque ésta tiene una espada en la mano izquierda. Es el más popular de los orishas. Los colores que lo distinguen son el rojo y el blanco y el número representativo de este orisha es el 6. Día que se le festeja: 4 de diciembre
--	--	--

Dentro de los orishas también existe un grupo conocido como el de los guerreros, compuesto de cuatro orishas: Oggún, Eleggúa, Ochossi y Oshún, éste último también perteneciente al grupo de los conocidos niños de la simpatía. Estos orishas son los primeros que se le entregan al iniciado en la santería:

*Cuadro 3: Descripción de los guerreros en la santería*²⁸

Guerrero/Orisha	Santo en el Catolicismo	Significado/ Características
<i>Oggún</i>	San Pedro	Orisha de la fortaleza. Se representa con el hierro y metales. Su nombre proviene del yoruba <i>Oggún</i> que significa guerra. Se le considera el vigía de los seres humanos. Sus colores son el morado o verde y negro. Su número es el 4 y sus múltiplos. Día que se le festeja: 29 de junio
<i>Eleggúa</i>	Santo niño de Atocha	Considerado el abridor de caminos. Es dueño de los caminos y puertas en este mundo. Tiene una conexión especial con el mundo terrenal y el mundo divino. Abre y cierra puertas entre el mundo divino y el terrenal, y a su vez abre caminos en la vida. Nada puede hacerse sino es consultado antes con <i>Eleggúa</i> de ahí que tenga una relación con la adivinación. Es considerado un mensajero. Los colores característicos de este orisha son el negro y rojo o la combinación de blanco y negro; esto representa la

²⁸ Al igual que los cuadros anteriores, el presente se basa en información de internet y en el artículo de “Religiosidad Cubana” de Ana Rosa Aparicio Torres. En este cuadro se incluye información del sitio: <http://cubayoruba.blogspot.com/>. A su vez la información fue enriquecida con los comentarios que proporciono Fernando Suarez, Babalao a quien se le aplicó la entrevista. También se agregaron algunos elementos del libro *Manual de santería* de Rómulo Lachateñeré.

		dualidad de este orisha. Sus números son el 3 y 21. Día que se le festeja: 6 de enero
<i>Oshún</i>	Caridad del Cobre	Ver cuadro 2
<i>Ochossi</i>	San Norberto	Es un cazador por excelencia. Se relaciona con la cárcel, la justicia y los perseguidos. Día que se le festeja: 6 de junio

Como un complemento, agrego a estos cuadros de los orishas tres deidades más debido a su popularidad dentro del mundo de la santería.

Cuadro 4: Sincretismos religiosos en la santería²⁹

Orisha	Santo en el Catolicismo	Significado/ Características
<i>Orula</i>	San Francisco de Asis	Orisha de la sabiduría y el destino. También es conocido como <i>Orunmila</i> . Se asocia con la adivinación. Los sacerdotes o <i>Babalaos</i> , también conocidos como “Padres de los secretos”, deben dedicarse enteramente a la práctica de la adivinación; debido también a la relación que se tiene con la sabiduría de <i>Orula</i> . Cuando <i>Olordumare</i> creó el universo, <i>Orula</i> estaba presente. Los colores de este orisha son el verde y el amarillo. Día que se le festeja: 14 de octubre
<i>Obatalá</i>	Las Mercedes o San Manuel	Representa la claridad. Este orisha es poseedor de todas las cabezas y los cuerpos. La mente permite aclararla gracias a su sabiduría. <i>Olorun</i> es el creador del universo, no obstante, <i>Obatalá</i> es el creador del mundo y de la humanidad. El color que lo representa es el blanco, pero en ocasiones se le realza con otros colores

²⁹ La información de este cuadro se basa en el texto de “Religiosidad Cubana” de Ana Rosa Aparicio Torres de la Universidad de la Habana. Para complementar la información también se ha extraído información de internet de las páginas: http://www.orishasthebest.com/Secciones/Santeria/Santeria_Orishas.htm, <http://www.cubana-santeria-yoruba.com/collares-de-santeria-orishas>, <http://www.santeriacuba.com/>, <http://www.conexioncubana.net/index.php?id=3312&sitd=331&sk=view&st=content> .

		como el rojo, morado, nácar, entre otros, para diferenciar sus caminos; esto cuando se trata de los collares (<i>elekes</i>). Su número es el 8 o el múltiplo del mismo. Día que se le festeja: 24 de septiembre
<i>Babalú Ayé</i>	San Lázaro	Representa la enfermedad. Es misericordioso con los enfermos y comprende su sufrimiento. Es justiciero y vengativo con quien lo merece. Su imagen es comúnmente asociada con las enfermedades de la piel. Sus números son el 7, 143 y el 14. Su color es el morado y ocre. Día que se le festeja: 17 de diciembre

Existen un gran número de deidades dentro del panteón lucumi que encontraron similitud con algunos santos de la religión católica. Esto permitió a quienes tenían arraigada esta religión poder mantener sus creencias en la época de la conquista, pues, en aquel entonces se mantenía una fuerte presión sobre quienes tenían que evangelizarse y convertirse al catolicismo.

Actualmente la gente que practica la santería sabe que el *orisha* -o los *orishas*- que tiene bajo su resguardo necesitan una especie de ofrenda que se representa con alimentos y con algunos animales. Esto nos demuestra que la gastronomía cubana se encuentra íntimamente ligada con el culto santero y que representa parte importante, como ya se ha mencionado antes, de la constitución de la cubanidad, es decir: *“La producción cultural en Cuba está conectada desde la gastronomía hasta la música, desde la religión hasta el lenguaje y ello conduce a una cubanidad donde la religión Yoruba está latente en todas partes. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la variedad gastronómica cubana, donde los mejores platillos no sólo lo disfrutaban las personas sino también los santos, por ejemplo; el quimbombó, preferido de Shangó, los camarones con acelga para Oshún, las margaritas con chicharrones para Olókun, el dulce de coco, cuando se prepara con azúcar oscura es para Yemayá, cuando es con azúcar blanca es para Obatalá, el arroz amarillo con pollo, para los ibeyis o jimaguas, el ajiaco es favorito de los Eggun, entre otros, pero también los platillos tradicionales de la cocina africana, mismos que han pasado a ser parte de la cocina cubana y a la vez producen identidad”* (Saldivar, 2009:9) Con lo señalado en el apartado anterior, se da paso a la explicación del panorama mágico y religioso que lo envuelve.

La santería y su misterio

En un principio, las prácticas religiosas santeras eran mal vistas por aquellos que estaban adheridos a religiones como la católica. Incluso el nombre de “santeros” se les dio a quienes se les veía adorando a los santos católicos y a los orishas, para hacer énfasis en el desprecio que se le tenía a esas prácticas.

La santería, como tal, ha sido una religión alterna en donde la gente que percibe el mundo desde esta composición religiosa comenzó a dar sentido a su vida a través de los santos de la religión, de su música, de sus costumbres, de su comida pero sobre todo desde su organización social. Esta organización va desde la construcción de un círculo que ellos denominan como “casas” y que se asemeja a lo que se le denominaría una “familia espiritual” donde la relación va más allá del creyente y del líder religioso, pues construyen entre ellos una especie de lazo afectivo que difícilmente pueden romper. A esto se le llama padrinzago o madrinazgo.

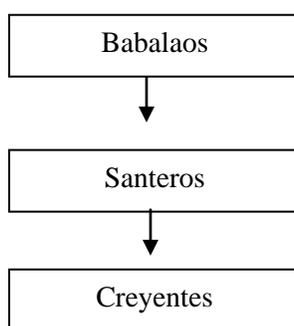
Para que el padrinzago o madrinazgo se pueda dar es necesario contemplar la estructura jerárquica que se tiene implícitamente dentro de dicha religión. En la santería existe un orden religioso y una organización de los líderes espirituales, así como también la gente que acude con ellos. Esta organización depende del conocimiento que se tenga sobre la misma religión y de los *orishas* y los llamados secretos.

Los sacerdotes de Ifá, también conocidos como Babalaos o Babalawos, son los que encabezan la jerarquía de la santería, seguidos por los santeros y terminando con los creyentes. Los Babalaos son quienes tienen el poder de llevar a cabo alguna ofrenda a los *orishas*, este tipo de ofrendas no pueden realizarlas los santeros debido a su posición religiosa dentro de la jerarquía es por eso que acuden al sacerdote de Ifá. Los santeros realizan trabajos sencillos como el registro de caracol, la consulta con sus ahijados, limpiezas, entre otros servicios que van desde la combinación con el esoterismo hasta el espiritismo, y en ocasiones algunos santeros combinan también ritos propiamente del Palo Monte. Los creyentes son las personas que acuden fija u ocasionalmente a consultar al Santero o Babalao. Los creyentes son también personas que se encuentran esporádica o constantemente dentro del culto. Existe gente que acude sólo algunas ocasiones a alguna

consulta o bien también se encuentran quienes se ven atraídos por la religión y buscan la llamada iniciación.

La estructura de los actores que comprenden esta religión se resume de la siguiente forma:

Estructura Jerárquica dentro de la santería



Si bien algunos santeros y Babalaos mencionan que la mujer no puede llegar a ocupar el máximo nivel dentro de la estructura religiosa, algunas personas sumergidas dentro de la santería mencionan que “durante algún tiempo se ha venido debatiendo entre grupos que dicen llamarse tradicionalistas y los de la tradicional cubana o diáspora el tema de “YANIFA”. Algunos con intenciones aun no muy claras, pretendían hacer ver que la iyanifa era un tipo de sacerdote femenino comparable a lo que es el babalawo, incluso hacían creer (sin dar en aquellos momentos los verdaderos datos de sus supuestas actividades) que eran mujeres consagradas íntegramente en ifá al igual que el sacerdote de ifá masculino con los mismos deberes, derechos e incluso ceremonias.”³⁰ Esto se ve con mayor claridad cuando Saldivar Arellano (2010) nos dice que en el ritual de Mano de Orula es una forma de sacerdocio máximo en la santería y es destinado solo para los hombres que llevan a cabo la religión, aunque las mujeres no están exentas de este ritual si lo están de la jerarquía a ocupar.

En la santería existen una serie de rituales que van desde la iniciación hasta la entrega de los santos. En la práctica tradicional que se hace en Cuba, se tienen varios rituales. Los rituales más conocidos son la entrega de collares, de guerreros o hechura de Eleggúa,

³⁰ Tomado de: <http://ogbonifa.tripod.com/IYANIFA2.html> consultado el 3 de septiembre de 2011

además existen una serie de rituales propios para niveles más avanzados dentro de la jerarquía religiosa como los de iniciación en la santería (Saldivar, 2009:11). Este tipo de rituales parten también de las guías espirituales, en este caso Babalaos o santeros, quienes poseen la capacidad de utilizar diferentes herramientas para la adivinación y el contacto con sus deidades. Los Babalaos son los encargados del *tablero de Ifá* el cual maneja metáforas o códigos que aluden a los *camino de los orishas*; los santeros recurren al *oráculo de diloggún* o mejor conocido como de caracol y es considerado un medio seguro de adivinación aunque no tan certero como el *tablero de Ifá*; y por último el *oráculo de coco* es un método de adivinación con respuestas concretas basadas en resoluciones de sí y no, este oráculo no contiene metáforas y se basa en la caída de cuatro pedazos de coco, los cuales determinan la respuesta a la pregunta que se le realice (Saldivar, 2010:158-159).

Dentro de ésta religión los rituales juegan un papel fundamental para la validación de la posición que se tenga dentro de la estructura religiosa, sin embargo, también tienen una carga afectiva y emocional en la que se deposita la fe del creyente y del líder espiritual para poder llevar a cabo dicho rito. Por ello considero pertinente mencionar algunos de los rituales importantes de la religión santera como son: la entrega de collares, la iniciación (la cual conlleva a la entrega de guerreros o hechura de Eleggúa), mano de Orula, el ritual de Olókun, la coronación del santo (también conocido como *hacer el santo*, en el cual se encuentra también lo que se conoce como el *asiento del santo*) y los rituales de Yoko Oshá. Habría que mencionar que en los rituales “*los santeros suelen aprenderse de memoria cantos, formulas y oraciones que repiten y algunos anotan su pronunciación, sin que ello indique el dominio exacto del idioma yoruba*” (González, 2006:118)

Estos rituales dependerán de la consulta antes hecha con el creyente y de esta forma el santero o Babalao determinará lo que el creyente necesita en ese momento y hará algunas recomendaciones a seguir por este último (Saldivar, 2010:159). De esta forma, y para ahondar aun más dentro del universo divino de la santería, a continuación se presenta una descripción de los principales rituales de la religión afrocubana según nos los muestra Saldivar:

La entrega de collares.- Este es el primer paso que un creyente da para ser santero, aunque también se debe considerar que pueden ser tomados por razones de enfermedad, problemas

económicos, emocionales, entre otros. Los collares son conocidos también como *elekes* y son elaborados por una madrina que se le asigna al creyente. La madrina es también conocida como *yubbona*, y esta debe estar iniciada en la religión, además de poseer conocimiento sobre los sistemas adivinatorios, la lengua Yoruba y poseer altos valores morales. La madrina tiene la obligación de auxiliar y guiar al ahijado dentro de la religión santera así como también en la vida cotidiana. De acuerdo con Saldivar, “*Hay inicialmente cinco collares, uno por cada Orisha, y los primeros son: Obatalá, Elegguá, Oshún, Yemayá y Shangó, se preparan con hilo de algodón y deben ponerse siete días en un omiero, cuando están listos se lavan en un río y se le hace una ofrenda a Oshún, que consiste en un sacrificio de un pollo y un poco de miel. Después el santero hace nuevamente un omiero, un sacrificio de animales (ebbó) y una ofrenda de frutas y velas. Se vuelven a poner los collares en el omiero y siete días después se entregan al aspirante en un ritual que dura varias horas, en algunas ocasiones se hace un guemilere³¹ a los santos y así finaliza la imposición de collares.*” (2010:159).

La iniciación.- Uno de los procesos de iniciación más importantes es la entrega de guerreros, también conocido como *hechura de Elegguá*, esto vendría a equivaler a un paso más importante dentro de la religión santera y con este ritual se entiende que ya se han recibido los *elekes* con anterioridad. La ceremonia “*consiste en hacer rogación de cabeza (es una ceremonia que se la hace al aleyo³² con coco rallado, cacao, algodón, agua, cascarilla y otros elementos, se le coloca en la cabeza, hombros, pies, manos y articulaciones, sirve como ofrenda al ángel de la guarda), un baño con omiero y el sacrificio de animales a las deidades impuestas que son los guerreros y los muertos (Eggun). La ceremonia es dirigida por un babalawo auxiliado por otro y por una madrina, ésta última se encarga de las atenciones durante el ritual.*” (Saldivar, 2010:160)

Mano de Orula.- La ceremonia de Orula tiene una duración aproximada de tres días. En esta ceremonia se determina que *orisha* cuida a la persona a la que se le dedica este ritual, así como también determina hasta qué momento se puede llegar dentro de la escala de la religión. Este es “el primer paso para el culto masculino de Ifá, es decir, para aquellos hombres que tienen camino en el sacerdocio, y lo que reciben se le conoce como Abo-Faca, para el caso de las mujeres, quienes no pueden ser sacerdotisas sino sólo santeras, pero si

³¹ Se traduce como fiesta. Es la celebración al santo.

³² El iniciado

pueden tomar lo que se conoce como Ko-Fa y convertirse en apetebí de Orula, es decir, en ayudantes del babalawo, pero no pueden ser parte de algunas ceremonias de Ifá ni tener conocimiento de lo que se hace dentro del cuarto de ceremonias en consagraciones de Ifá, sólo se remiten a apoyar al babalawo en cuestiones logísticas y rituales menores.” (Saldívar, 2010:161). De esta forma se puede concebir esta ceremonia como la forma filosófica de la religión ya que su proceso requiere contemplar el mundo desde una perspectiva de sabiduría y extremo contacto con la naturaleza debido a la idea de Orula, *orisha* de la sabiduría y el destino (Ver cuadro 4).

El ritual de Olókun.- Este ritual tiene una duración de tres días, donde el iniciado es llevado al mar, acompañado del Babalao o santero, se hace un sacrificio de animales que se traduce en la primer ofrenda que se hace al mar (Yemayá), se espera la aprobación de la ofrenda echando al mar un par de cocos y de estarlo se escogen nueve piedras y agua del mar y se abandona el lugar del ritual. Al día siguiente se elabora por parte del Babalao una serie de secretos en donde se pide en permiso a Eggún y a Eleggúa para proseguir en el ritual de Olókun. Para terminar con la ceremonia la madrina el último día hace oficialmente la entrega del santo al *aleyo*, a su vez se agradece colocando una ofrenda que contiene frutas, carnes, miel y granos que son colocados en una canasta cubierta que posteriormente se lleva al mar (Saldivar, 2010: 162).

La coronación del santo.- La coronación del santo es una ceremonia en donde la principal preocupación por parte del iniciado es la adquisición del santo que lo regirá en su vida espiritual. Consiste en poder condicionar la mente del *aleyo* para que actúe bajo las normas de los santos. De alguna forma el *orisha* funciona como protector del iniciado y a su vez como un ángel guardián. Dentro de este ritual también existe lo que se conoce como *rogación de cabeza* que consiste en dar purificación al novato: “*incluye un ungimiento de cabeza con una pasta de coco molida, manteca de cacao, cascarón de huevo pulverizado, entre otros ingredientes, la pasta se le deja en la cabeza hasta el siguiente día cuando se baña con omiero y entra al cuarto del santo por un promedio de siete días, donde se realiza una serie de rituales en los que participan babalawos, santeros y santeras, además de la madrina del novicio, quien tiene la función de atenderlo durante el ritual de coronación.*” (Saldívar, 2010:162). Después de esta ceremonia se da paso a lo que se conoce como el *asiento del santo* que es

una especie de llegada de la deidad a la cabeza del novicio y que también se le conoce como posicionamiento.

Los rituales de Yoko Ochá.- este ritual significa prácticamente el cierre de los rituales anteriores. En este ritual se hace la entrega de los santos y se cierran los rituales de coronación del santo.

De esta forma, Saldivar acierta cuando dice que *“el mencionar algunas de las ceremonias más representativas de la santería o regla de Ochá, nos abre el panorama de cómo las creencias sobrenaturales se han mantenido en estrecha relación con las personas y a la vez, regulan el comportamiento social, ya que a través de dichas ideas mágicas y místicas se ha construido la cultura popular, el hecho de ofrecerle un sacrificio a un santo u Orisha específico, nos habla no sólo de una construcción religiosa, sino de una producción histórica y cultural en el imaginario colectivo cubano”* (2009:15). La vida social del creyente dirige el camino del santo que se va a necesitar. Los rituales son una forma en que los adheridos a esta religión se encuentran con la naturaleza y con la divinidad, lo que les permite concebir de diferente forma el mundo.

En el caso de Cuba se han visto influencias de los mayombé así como también de la llamada brujería del Congo o el mismo Palo Monte, las cuales son precisamente quienes diferencian la santería de estas. La santería se entiende como un sistema religioso mientras que la brujería se concibe como una forma de “echar el mal” a las demás personas, lo que sucede en ocasiones es *“los santeros, unos a los otros, se hacen acusaciones de trabajar magia negra usando formulas mayombé, el palo o la brujería de congo, cuyos ingredientes responden siempre a la brujería como un elemento maléfico”* (Lachateñeré, 2007:4). Con ello, señalamos que en la santería convergen distintos elementos de otras religiones, como Juárez Huet lo expresa, *“bajo el término genérico de santería existe una complementariedad en su práctica que abarca tanto el espiritismo kardeciano, al palo mayombé, así como el catolicismo popular (cultos a santos y vírgenes)”* (2009:90).

La brujería se distingue de la santería por el sistema que se maneja: mientras que en la santería se compone de un panteón de divinidades y se concentra en la ayuda como forma de protección de los creyentes, la brujería se ocupa de buscar el perjuicio de los demás. Habrá que mencionar que existen practicantes de la santería que recurren a este tipo de

prácticas de brujería y que se refugian también en el esoterismo como una forma de querer abarcar el mercado espiritual.

La santería cubana

Así como el vudú es asociado principalmente con la cultura haitiana, el candomblé con Brasil o el chamanismo con México, la santería es ubicada geográficamente con la isla caribeña: Cuba. Esta variedad de aspectos religiosos no institucionales son una fuente importante de conformación de identidades culturales ligadas a un tiempo y espacio específico y que permiten apropiarse los elementos que en determinado contexto se manifiestan, es decir: *“La diversificación del campo religioso ha traído también un repunte notable en la presencia de las religiones afro americanas, que se han convertido en actores dinámicos en Cuba y Brasil, donde la Santería (en el primer caso), el Candomblé y la Umbanda (para el segundo caso) son parte importante de la cultura popular nacional.”* (Garma, 2007:3).

La identidad nacional cubana siempre se ha visto vinculada con las prácticas culturales y sobretodo religiosas. La identidad en el caso de Cuba puede entenderse como *“(…) identidades tradicionales relacionadas con el territorio –las cuales tienen una persistencia en el espacio y en el tiempo- como las étnicas, nacionales, regionales y religiosas entre otras; puedan convertirse en identidades transmediatas, en aquellas que entienden las relaciones humanas más allá de sus expresiones y rasgos aparentes, exige un grado de concientización de la posición sociocultural que posee el individuo respecto a los otros”* (Del Rey, 1998:4). En este sentido, comprender la configuración de la cubanía a través de su religión y costumbres así como lo que acarrea la cultura de la isla caribeña toma otro significado a la hora de entender la forma de vivir de los cubanos. Siguiendo esta línea, *“Al igual que en otros muchos países modernos —en especial en los que la nacionalidad se conformó con el aporte de diferentes pueblos como en los latinoamericanos y caribeños—, la sociedad cubana presenta una destacada diversidad en el campo religioso derivada en su caso específico, como característica fundamental, de un mestizaje racial, cultural, incluso religioso y hasta económico, resultante de un proceso acertadamente denominado de transculturación, a partir de la conquista y colonización europea*

con la abrupta llegada de los españoles, que imprimieron nuevos cauces al curso histórico.” (Ramírez, 1997:140).

En Cuba, para el año de 1568, se tenía la idea de algunas organizaciones de grupos de negros de esclavos que se agrupaban en sus etnias de origen conocidos popularmente como cabildos. Estos pequeños grupos, de acuerdo con Natalia Bolívar, tuvieron relevancia en la forma de estructura social y religiosa de la isla pues fueron encargados de organizar bailes y música así como también fueron capaces de construir algunos instrumentos musicales para estas actividades que eran de gran importancia dentro de los círculos de cabildos (1997:156). Se presumía que la Iglesia Católica tenía bajo proceso de evangelización a la población negra de Cuba, sin embargo durante el periodo de auge de la plantación de café y caña de azúcar (principal actividad económica en el siglo XIX) la Iglesia Católica dejó de prestar atención a los negros esclavos para quienes se tenía destinada la catequesis (Bolívar, 1997:157). Esto permitió el libre desarrollo de cultos y religión por parte de la población negra en la isla. Cuba es la nación que gestó, como hoy en día se conoce, la santería.

Cabe destacar que: *“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.”* (González, 2008:262). Construyendo, de esta forma, una cultura originada de las costumbres que trajeron los esclavos negros y que conformaron de manera implícita la música, danza, ritos y religiones desde el aspecto africano pero asentados dentro de la isla.

Jorge Ramírez Calzadilla menciona dentro de su texto *Religión, cultura y sociedad en Cuba* un modelo sociocultural africano impregnado de la diversidad de diferentes culturas que permiten observar la gama tan vasta a la que fue expuesto el país en la época de la conquista. La composición de religiones de índole africano asentadas en Cuba iban desde *“(…) la Regla Ocha o santería, de origen yoruba, la Regla Conga o palo monte, de ascendencia bantú, las sociedades secretas masculinas Abakuá, similares a nigerianas, y otras menos extendidas como las Reglas Arará e Iyesá.”* (1997:142). Pero no sólo en el periodo de la conquista se dio la convergencia de diferentes cultos, por ejemplo, el mismo Ramírez nos menciona la influencia de los inmigrados haitianos para cubrir el mercado de

la industria azucarera en Cuba trajo consigo no sólo a la presencia física de los esclavos sino también sus costumbres, cultura y religión, en el caso de ésta última: el vudú (1997:143) donde se muestra con mayor énfasis el sincretismo que se originó entre el catolicismo y las religiones africanas. La constitución de Cuba como un punto donde convergen diferentes culturas, en el Caribe específicamente, ha sido un ejemplo claro para los antropólogos que han dedicado años de investigación a la isla.

En el caso del catolicismo en Cuba, éste fue un punto en donde detuvo la proliferación de manera nacional de la santería y demás religiones de origen africano pues *“las expresiones de origen africano no podían constituirse en la religión característica del cubano por la ausencia de estructuras organizativas idóneas, al ser parte de la cultura dominada, y las subestimaciones y discriminaciones sobre ellas sostenidas por largo tiempo. No tener en cuenta las profundas diferencias del modelo africano y valorarlo aplicándole criterios occidentales, contribuyeron a prejuicios e incluso a la consideración de religiones amorales”* (Ramírez, 1997:142), es decir, la institución católica se vio en completa ventaja al posicionarse como la fuente central de religión, respaldándose en la organización e historia que tiene consigo desde hace miles de años. De esta forma, la santería y las formas de religiosidad africana forman en primera instancia una religión alterna a la institucional.

Si bien la población cubana rige principalmente su vida religiosa por el catolicismo habría que tomar en cuenta que *“puede afirmarse que el pueblo cubano no es eminentemente católico, si bien muchos sin una práctica consecuente e ideas religiosas difusas declaran ser católicos; ni protestante, cuya membresía en conjunto nunca ha sido notoriamente alta; ni santero; palero o ñañigo; ni espiritista; a pesar de la difusión que estas expresiones han alcanzado incluso frecuentemente entremezcladas.”* (Ramírez, 1997:142) Sin embargo, autores como Teresa González afirman que la fidelidad de los datos estadísticos, en cuanto a las expresiones religiosas, son de dudosa procedencia. Por parte del turismo en la isla, *“se refiere a la existencia de un 2%, aunque añaden que dentro de otras religiones existen personas que comparten estas creencias en los cruces habituales del que ya se ha hecho referencia anteriormente”* (González, 2006:121). Natalia Bolívar afirma que *“La Regla de Ocha o santería, practicada actualmente por un 80% de la población, conjuntamente con las Reglas de Palo y la Sociedad Secreta Abakuá, alzan sus ramas abrazando a sus hijos: los fieles y los renegados.”* (Bolívar, 1997:165). De esta forma se puede ver la inconsistencia y la gran brecha que se tiene entre

los datos estadísticos y las observaciones por parte de algunos estudiosos en el tema. La santería logra ser, por su origen, una religión que difícilmente permite cuantificar el número de gente que se adhiere a ella así como también la cantidad de templos y altares que existen alrededor de este culto.

Por otro lado, las festividades religiosas más concurridas son las de *“San Lázaro, la Caridad, la Virgen de Regla, la Merced y Santa Bárbara, sobre las cuales confluyen versiones, leyendas, mitos católicos y yorubas con la imaginación del pueblo”* (Ramírez, 1997:146), dentro de estas festividades, cabe mencionar que la asistencia de la gente no es exclusiva de una sola agrupación religiosa sino que rebasa un número de 150,00 asistentes (equivalente a más del 1,5% de la población de la isla) de diferentes adscripciones religiosas. Con esto se puede enfatizar en la flexibilidad que permite el culto de la santería como con otras religiones afrocubanas pues el ser santero o palero no implica estar peleado con las creencias de otras religiones.

En los 90's, un hecho histórico dentro de las reformas legales de Cuba abrió el panorama religioso del país permitiendo una abierta variedad de cultos religiosos. *“En 1991 se realizó en Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba (PCC) y se permitió el acceso al Partido de religiosos de cualquier credo”* (Argyriadiis, 2005:90), lo que para muchos fue un acto significativo para otros abrió las puertas de la proliferación y libre culto dentro de la isla. En ese mismo año se votó a favor de otra constitución que evitará la discriminación religiosa. Es así como: *“Desde la década de los 90 del pasado siglo XX, al hacer el gobierno cubano un pronunciamiento aclaratorio del respeto a la religión en el país, empíricamente se ha advertido un auge de todas las religiones, y más ostensiblemente de la Santería, debido a la exhibición pública de sus símbolos y a la disgregación del culto y de sus ritos, por no existir templos permanentes establecidos, e identificar fácilmente los bembés que se suceden en los diversos barrios de La Habana, a través de los toques de tambores”* (González, 2006:121). De esta forma Cuba paso de ser una nación “atea” a un país laico en donde la diversidad religiosa no fuera motivo de burlas o de exclusiones dentro de la forma de llevar a cabo sus creencias. La santería logró colocarse, aunque no de manera institucional, como parte de la cultura cubana en muchos de los aspectos de la vida cotidiana de la gente.

En los últimos años la propaganda turística que ha tenido Cuba ha permitido dar a conocer la cultura tan rica y vasta de la isla, que va desde los ritmos musicales como la salsa, el

bolero o el danzón, hasta los bailes como el mambo o la rumba, sumando también la religión y la exportación de *los orishas* a países como México, Colombia, Venezuela y Brasil.

La relocalización de la religión

El término “relocalización” sugiere el desplazamiento de culturas que en determinado momento de la historia se encontraron instaladas en un lugar y tiempo determinado. Esta relocalización lleva consigo un fenómeno interesante denominado “transculturación”. El término es designado por el antropólogo Fernando Ortiz, cubano, que en su trabajo *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* generó el concepto para referirse al intercambio cultural y el contacto tan cercano entre diferentes clases de grupos socioculturales. De esta forma podremos comprender la movilización de la población cubana y su cultura hacia países como México pero, a su vez, también comprender la movilización de la población mexicana hacia Cuba.

La santería en la ciudad de México

La llegada de los españoles a tierras mexicas tuvo varios efectos, uno de ellos la diversificación religiosa. Las religiones africanas, entre otras, desde su llegada al llamado “nuevo mundo” se vieron siempre afectadas por la institución religiosa oficial de ese entonces, en el caso de México y gran parte de América Latina: el catolicismo.

El Candomblé, Palo Monte, Yoruba, fueron sólo algunas religiones que arribaron a México en el siglo XVI con la llegada de la población negra que sería puesta a trabajar en la extracción de los recursos naturales de la tierra conquistada por los españoles. La población de raza negra tenía que pasar por todo un proceso de “evangelización” antes de tocar tierra mexicana. Este proceso consistía en ser llevados a la Casa de Contratación en España, que servía para tener un mejor control de las personas que se utilizarían para trabajar la tierra y

también para quitarles “las malas costumbres”, es decir, convertirlos al catolicismo (Aguirre, 1989:27). Este mecanismo de evangelización restaba tiempo para la obtención de recursos en la nueva tierra española, por lo que el proceso de evangelización tuvo que ser reducido en su trayectoria para poder cumplir con las demandas de mano de obra. Ahora en lugar de pasar a España a la Casa de Contratación, la población negra que se extraía de lugares como Rio de Guinea y Nigeria se iba directamente a la Nueva España como una forma de agilizar el trámite, solo con la condición de que al llegar a su destino la población negra fuera evangelizada y convertida a la religión católica. Esta acción que se tomó sobre la gente que venía de los países africanos favoreció las circunstancias para que se originara la santería, principalmente en el Caribe y el Brasil religiones como el Candomblé.

En México la santería no obtuvo tanto éxito como se pensaría en el caso de Cuba, donde la cultura santera es nacional. Con la imposición de la religión católica y a su vez la dinámica de la población negra, la santería no logró cobrar fuerza en suelo mexicano debido a las imposiciones que en ese entonces la Iglesia Católica tenía sobre los indígenas y los esclavos, pues buscaban a toda costa “civilizar a los salvajes”. Las condiciones para que la santería prosperara como una religión dentro de las prácticas en el contexto mexicano eran difíciles, pues los indígenas jugaron un papel crucial en el desarrollo de la religión. Yolotl González Torres nos dice que en México la población y tradición indígena sumado a la fuerza de la institución católica hizo que los africanos asentados en la Nueva España se vieran sometidos a una fuerte presión por parte de la religión impuesta; sin embargo en la religiosidad indígena encontraron un escape para llevar a cabo su religión (González, 2008:262). Si bien en el periodo de la Conquista en México la santería no cobró tanta fuerza, en Cuba se convirtió en la cultura nacional del país. La creciente relocalización de cultos que no son considerados como propios de la región ha colocado a la santería en espacios nuevos, creando consigo nuevas formas de practicar la religiosidad. Esta religión es un claro ejemplo de la transnacionalización, pues se traslada un espacio social dado a un espacio geográfico diferente:

“Por ejemplo, la santería en México, en específico en el Estado de Veracruz, ha tenido un auge importante a partir de 1959, con los inmigrantes cubanos y los actores sociales que ya compartían escenarios en el país, en especial en el puerto de Veracruz, donde se organizaba el denominado Carnaval de Veracruz: “Veracruz también es Caribe”, rezaba

un slogan del Gobierno del Estado. Esta asimetría entre ambas culturas (caribeña y veracruzana) es muy especial” (Saldivar, 2009:16)

En la medida que transcurrió el tiempo, y con un paso muy sigiloso, la santería logró cobrar terreno a mediados del siglo XX en el suelo mexicano. Esto debido a varios factores: las industrias culturales, la movilidad física (en este caso la migración) y las tecnologías de comunicación (Juárez, 2009:86). Artistas de nacionalidad cubana arribaron en los años 20's a suelo mexicano llamando la atención con su vestimenta colorida, collares en grandes cantidades, formas de hablar, de expresarse (Saldivar, 2009:16), fueron quienes se adentraron también en el medio cinematográfico y a su vez introdujeron la curiosidad de la cultura cubana en algunos mexicanos, esta curiosidad se tradujo en viajes hacia la isla caribeña para saciar la curiosidad alimentada por los cubanos recién llegados y con ello también se dio a conocer la religión.

Es por eso que Nahayeilli Juárez Huet señala que *“(…) la presencia y difusión de la santería en México, así como las particularidades que la misma reviste en este contexto pueden ser comprendidas y analizadas como un proceso transnacional religioso”* (2009:86). Es decir, al ser la santería una religión desinstitucionalizada y poco común en México, puede ser analizada desde una perspectiva de transnacionalización como lo propone Juárez Huet en su tesis doctoral *“Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”* (2008), en donde precisamente se muestra la transformación de un culto afrocubano y la localización como un referente de partida dentro de las nuevas dinámicas de los creyentes frente a un contexto urbano y aparentemente ajeno a ello. De esta forma tenemos que: *“La santería dejó de ser una religión ‘anclada’ a un territorio específico (en este caso Cuba) para ‘reanclarse’ de forma variada en otros contextos”* (Juárez, 2009:86). Con ello se comprende el cambio que ha sufrido la santería en el proceso de relocalización. El turismo, la política, los medios de comunicación, pero sobretodo la industria cultural, han sido factores esenciales que permitieron la reubicación de los nuevos escenarios donde la religión ahora se desenvuelve. Para comprender mejor este proceso habrá que retomar tres etapas que Nahayeilli Juárez Huet expone de la siguiente forma:

1. *La estetización y exotización de la santería: sus primeras huellas en suelo mexicano:*

En los años cuarenta y principios de los cincuenta la santería en México comienza a darse a notar no propiamente en la dimensión religiosa sino más bien se apreciaba desde un plano artístico, estético y exótico, esto debido a la fuerte influencia del espectáculo que trajo y expuso consigo las danzas, la música y el espectáculo. Cabe destacar que en los años veinte y en sus inicios la santería era catalogada como “brujería”³³ restándole legitimidad al lado religioso y espiritual pero por el lado artístico enaltecía la cultura africana. El cine y la música jugaron un papel fundamental en la difusión de la cultura afrocubana y en su transnacionalización pues no sólo se trató de dar a conocer las danzas y la música santera sino también contribuyó a la movilización física de personas hacia diferentes puntos como México, Estados Unidos y Europa (Juárez, 2009:87).

El proceso de urbanización en la ciudad de México crecía bastante y consigo los medios de comunicación quienes fueron un trampolín para difundir la cultura y las representaciones de la santería. A su vez, la difusión de tal religión dio su mayor alcance con el cine de la época de los años 40's y 50's donde músicos y artistas cubanos robaron reflectores. Sumado a ello la música (como se mencionaba al principio del capítulo) fue un elemento importante que, dentro de las cintas de la época, se tomaba como un elemento cultural más que como un elemento de índole religioso. Así tenemos que: “*Los cantos que hacían referencia a sus deidades como **Changó, Babalú Ayé y Yemayá no faltaron en las películas de oro del cine mexicano***” (Juárez, 2009:87).

Sin embargo la forma “urbana” en la que se adaptó la cultura cubana consistía en el baile, la música, las bailarinas exóticas³⁴, la vestimenta extravagante, y que eran elementos que identificaban la vida nocturna de la ciudad. De esta forma, la santería se presentaba sin ser explícitamente expresada como tal. De alguna forma el público mexicano a quien iba dirigido el contenido de las cintas conocía poco o desconocía sobre esta religión. Por otra

³³ Rómulo Lachateñeré señala en su libro *Manual de Santería* un apartado en donde explica de forma extensa el significado de “brujería” y “echar brujería”. Si bien los liga con las practicas de santería también explica que el ser santero no necesariamente implica ser brujo pues este se refiere más a una connotación negativa e incluso dan explicaciones apoyándose en argumentos de lo sobre natural.

³⁴ Lo que en México es conocido como “rumberas” y que en la Época de Oro del cine mexicano tuvieron una fuerte presencia con categorías que llevan el mismo nombre: “Cine de rumberas”.

parte, la gente más cercana a la santería en nuestro país era la gente que se encontraba en el medio artístico y que por alguna u otra razón se involucró en el mundo religioso cubano. Tal vez no muy conocido por muchos en ese entonces y muy íntimo el lazo establecido por algunos, la santería no pasó a tener mayor resonancia. En esta etapa de la transnacionalización de la cultura afrocubana, la industria cultural jugó un papel importante para introducir elementos de la religión santera.

2. *Corriendo la voz, cruzando fronteras: segunda etapa de la transnacionalización:*

Juárez Huet establece el triunfo de la revolución cubana como el inicio de la segunda etapa en el proceso de relocalización de la santería en la ciudad de México. Esto debido “(...) *al impacto que las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos han tenido en la difusión de la santería en México*” (2009:88).

La difusión de la cultura cubana y su religión en un principio partía de la forma de transmitir la santería era por la forma de comunicación oral. La gente de la época que se movilizó llevaban consigo también su cultura y la adaptaban a los espacios donde se establecían posteriormente: “*En este sentido habría que puntualizar también que la movilidad física de los visitantes entre un país y otro no ha estado circunscrita exclusivamente al ámbito artístico*” (Juárez, 2009:88). Ya no era una exclusividad para el cine y el espectáculo (como en la primera etapa) sino que ya cobraba un sentido religioso y cultural diferente. Las personas que tuvieron contacto con la religión, aunque minoritariamente, buscaban consultas con santeros cubanos e incluso se iniciaban en la santería³⁵.

Las olas migratorias favorecieron en gran medida el acceso a las prácticas santeras. La población cubana que emigró a Estados Unidos a consecuencia de la revolución cubana dio mayor cabida a los espacios religiosos santeros. En la primera mitad del los años sesenta “(...) *se observaban los primeros cambios cualitativos de la difusión de la santería en la ciudad de México*” (Juárez, 2009:88). Los rituales de iniciación fueron más evidentes en nuestro país en la segunda mitad de la década de los 60's pues los interesados en la iniciación a la religión santera ya no viajaban a Cuba para llevar a cabo este proceso, sino en la misma

³⁵ La iniciación en la santería es una práctica parecida a la conversión religiosa, sin embargo esta no restringe ni excluye la participación del creyente en otras actividades religiosas.

ciudad de México los rituales iban creciendo. A su vez, la santería se abrió paso en Estados Unidos como en Miami y Los Ángeles. De esta forma:

“La transnacionalización de la santería en México –ahora como una opción religiosa– deja de vincularse de manera exclusiva con Cuba y se entrecruza con el proceso de su transnacionalización hacia otros contextos como Estados Unidos” (Juárez, 2009:88-89)

Y no solo en el caso de Juárez Huet se destaca la movilidad de la población cubana hacia Estados Unidos sino también lo hacen autores como Saldivar Arellano quien asegura que:

“Para el caso de los Estados Unidos la migración se ha dado a través de etapas, considerando la de 1959 como el punto de partida, pero después vinieron otras numéricamente significativas como la que sucedió a principios de la década de los ochenta (...) considerándose a este suceso como la internacionalización de la santería debido a que entre ese grupo de personas se encontraban santeros y babalawos” (2010:153).

Juárez Huet destaca de esta etapa dos aspectos importantes para tomar en cuenta:

- I. De los primeros vestigios de la religión hasta finales de la década de los años sesenta los practicantes eran mínimos y comúnmente se encontraban disgregados. Del tema no se hablaba y con frecuencia se pensaba en la santería como una irreverencia. *“México no representaba ninguna fuente de prestigio dentro de esta religión” (2009:89)*. Las personas que lograron acercarse a la santería daban mayor validez y legitimidad a un practicante cubano, de ahí que los padrinos fueran en su mayoría de esta nacionalidad. La discreción en torno a quienes se encontraban dentro de la religión era muy notable debido al mismo desconocimiento por parte de los mexicanos en cuanto al tema.
- II. La cuestión económica jugaba un papel fundamental para llevar a cabo la religión, pues ésta requería de dinero para llevar a cabo los rituales y la gente que poseía el dinero era la privilegiada para poder llevar a cabo dichas prácticas. Se observa cuando muchos de los estudiosos de la santería en México afirman que ésta comienza como una religión de ricos, pues *“(...) la gente iniciada en este periodo pertenecía a estratos socioeconómicos medios y altos” (2009:89)*

Para los años ochenta el giro que tiene la religión adquiere tintes negativos. En el año de 1989, el aumento por el interés en la santería era notable pero también se relacionó rápidamente con la delincuencia y el narcotráfico, ello como consecuencia de los llamados “narcosatánicos” que ese año se suscitaron en el norte del país. A raíz de tal experiencia la santería fue asociada fácilmente con el crimen organizado:

“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.” (González, 2008: 266)

Quienes llevaban a cabo la religión fue un retroceso en los adeptos que había ganado durante varios años pues la santería desde su llegada a México en los años 40’s era poco conocida y lo poco que se sabía de ella en la mayoría de los casos se descalificaba.

3. El “boom” y la popularización de la santería: tercera etapa de su transnacionalización:

En los años noventa la visibilidad y el despegue de la religión era más que evidente. El impulso turístico que tuvo Cuba en los últimos años favoreció la divulgación de la cultura afrocubana:

“Pues la cultura “afrocubana”, en ella incluida el universo de sus expresiones religiosas, y en particular la santería y sus elementos yoruba, ha sido uno de los rubros que mayor impulso ha tenido dentro de la industria turística de Cuba, la cual ha logrado incorporar exitosamente como tema de interés para los visitantes extranjeros, convirtiéndose en un factor que hace posible la implicación religiosa para estos últimos” (Juárez, 2009:89).

Para los santeros, la forma de transmitir la religión se basa en las pláticas casuales que muchos de los practicantes hacen con sus conocidos, familia y amigos, del mismo modo también de esa forma se hacen de consultantes quienes acuden con ellos para experimentar o simplemente para adentrarse a la religión. Los espacios de divulgación de la santería han sido diversos en los últimos años. Tenemos que la radio, los medios impresos, televisión e internet han sido instrumentos no solo para captar “clientela” sino también para dar mayor acceso a quienes se encuentran fuera de este mundo esotérico.

Los medios de comunicación, sin duda, han servido como medio de difusión para esta religión (como lo veíamos en la primera etapa propuesta por Juárez Huet en el proceso de relocalización de la santería en la ciudad de México), pero no solo en esta religión se da este fenómeno, existen también por ejemplo las iglesias marianas³⁶ vía internet, así como también cultos que buscan su difusión como el espiritismo³⁷. En internet existen, hoy en día, diversas páginas donde se puede estar en contacto con la religión santera. Desde la descripción de ésta hasta como una forma de publicidad para algunos santeros. La movilidad de la religión en el terreno virtual cada vez es más notable, tenemos páginas en la red como:

Informativas

- <http://www.orichas.com/>
- <http://www.orishasthebest.com/>
- <http://www.orishanet.org/ssanteria.html>

Comerciales o propagandísticas

- <http://www.santeriamilagrosa.com/>
- <http://www.consultassanteria.com/>
- <http://www.cubayoruba.net/>

Tal tipo de divulgación sobre la religión no necesariamente busca captar a la gente para hacerla parte de su grupo. Además habría que tener en cuenta que en el panorama religioso mexicano, debido a su convivencia a través de los años, existe un sinnúmero de posibilidades religiosas. Por ejemplo, dos marcos culturales permiten dar explicación a la santería en el marco de lo mexicano:

³⁶ Se puede consultar: <http://www.marianos.net/marianos.html>

³⁷ También se puede consultar: <http://www.espiritualismo.org/>

“Por un lado, el de las tradiciones de arraigo prehispánicas y coloniales (yerberos, curanderos, “brujos”...) ligadas a las prácticas del catolicismo popular y también al espiritualismo trinitario mariano; y por el otro, el de las prácticas neo-esotéricas que introducen elementos de culturas orientales y de antiguas tradiciones esotéricas que en los últimos quince años también han cobrado una mayor visibilidad en varios puntos del país.” (Juárez, 2009:90)

Este tipo de fenómenos refuerza por un lado a los creyentes de la santería y a los practicantes extendiendo así el mercado religioso. De esta forma, la promoción, comercialización y oferta de este tipo de religiosidad se abre camino a la par que algunos cultos tradicionales (Juárez, 2009:91). Esto es visible en espacios destinados ya para el consumo espiritual, en donde se encuentran reunidos muchos de los elementos que permiten construir una religiosidad desde el punto de partida del creyente. En la ciudad de México uno de esos puntos se da en el centro de la ciudad en la delegación Venustiano Carranza:

“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, cascarilla, 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.” (González, 2008:269)

Este tipo de centros juegan un papel importante en la comercialización y adquisición de artículos religiosos, tanto para quienes realizan prácticas de índole esotéricas y afrocubanas como para quienes buscan un acercamiento con este mundo de misticismo. El Mercado de Sonora es solo uno de los espacios públicos en donde se pueden encontrar artículos de este tipo, sin embargo, pareciera ser de los pocos lugares destinados exclusivamente para la concentración de elementos de origen esotérico, afro cubano o mágico-religiosos. Los lugares donde también se pueden hallar algunas cosas de este tipo son los mercados de la ciudad donde se pueden encontrar dos o tres locales que ofrecen servicios como yerbería, medicina tradicional, veladoras, imágenes de vírgenes, etc. pero no propiamente se

menciona la pertenencia a alguna religión ni un espacio que se encuentre destinado para la oración o culto de estas religiones.

Los espacios son pequeños y públicos-privados. Las tiendas denominadas como “botánicas” son los espacios que los mismos santeros han abierto al público para poder captar gente que le interese la religión, ya sea de forma casual o permanente. Este tipo de espacios son más bien una forma informal en la que la santería muestra presencia. Los espacios son algo efímeros, un día pueden aparecer pero al poco tiempo puede que se cambié la ubicación de éste. Algunos santeros o Babalaos adaptan sus casas, es decir, destinan un espacio para poder trabajar³⁸ a los *orishas*.

Si bien los espacios destinados para este tipo de prácticas religiosas han ido en aumento, de la misma forma que sus iniciados, ha sido también por el impulso y la difusión que se le ha dado a la misma:

“ (...) muchos de sus ámbitos y canales de divulgación han fungido como difusores y mediadores de una imagen de la santería que resalta sus aspectos “protectores”, “propiciatorios” (para “bien” o para “mal”) y de adivinación o ligado a “cuestiones de magia o de brujería”, así como sus posibilidades para influir en el ámbito de los problemas de índole cotidiana (salud, dinero, amor, trabajo...) sin que esto implique necesariamente un involucramiento más allá de eso, es decir una iniciación e implicación religiosa.” (Juárez, 2009:91)

Los atributos del culto han ido desde lo mágico hasta lo misterioso, de tal forma que se envuelve a la santería en un ambiente inestable y poco formal. Podría ser también que la mala fama adquirida en los años 80’s haya llevado a la falta de reconocimiento público de ésta religión como una forma de llevar a cabo lo espiritual. Instituciones religiosas reconocidas mundialmente han acaparado los reflectores y “condenado” ciertos rituales por considerarlos incivilizados, burdos o sin sentido:

“En México, la santería se inserta dentro de un campo religioso que la coloca en franca desventaja con respecto a algunas expresiones religiosas minoritarias, pero en especial con relación a la institución religiosa todavía hoy dominante: la católica.” (Juárez, 2009:91).

³⁸ Esta información se obtuvo en el trabajo de campo, donde el Babalao y las santeras que contacté adoptaron un espacio de su vivienda para poder trabajar y adorar a los *orishas*. En el caso del Babalao, él tenía una botánica anteriormente pero al poco tiempo la cerró y fue en su casa donde comenzó a trabajar. Una de las santeras destinó un espacio grande (su sala y comedor) para colocar un altar con distintos elementos religiosos de diferentes religiones.

Pero la modernidad ha permitido abrir camino a la santería. La forma en que muchas de las personas que se adhieren a algunos cultos santeros lo hacen a través de la experiencia personal. Suele pasar que alguien en su familia practica este tipo de religión o tiene conocidos que los acercan al mundo afrocubano. El creyente ahora se basa en sus experiencias personales para determinar sus creencias y con ello dar sentido a su manera de creer; lo que indica una apertura religiosa notable. A pesar de que la sociedad mexicana aun no se encuentra familiarizada con la santería e incluso se tenga una percepción negativa de ella debido a la visión que se transmite acerca de la religión por parte de las instituciones, como la Iglesia Católica por ejemplo, ésta se alimenta también de la experiencia de quienes se inmiscuyen en el mundo yoruba. Algunos cultos pueden resultar “desagradables” para quienes no comprenden el significado que se le da, en este caso, espiritual.

La santería es un culto ajeno a la cultura nacional mexicana, sin embargo, y debido a diferentes condiciones que generan el intercambio, ha venido a enriquecer el abanico religioso que a través de los años ha venido creciendo enormemente gracias a quienes abren su panorama y se permiten conocer diferentes religiones o incluso solo fragmentos de ellas.

La santería en el Ajusco

Desde otra perspectiva, el culto a la Santa Muerte y la santería son formas religiosas que la mayor parte del tiempo se encuentran sigilosas en esta colonia. Existen personas que se dedican de forma independiente a practicar este tipo de religiones. No se muestran exclusivas de un solo territorio, pues:

“Al igual que en varias colonias del Distrito Federal, en El Ajusco se pueden encontrar manifestaciones de la devoción a la Santa Muerte y santería. Sin embargo, son cultos que no poseen una jerarquía institucional ni un lugar fijo para celebraciones, y los espacios en los que funcionan son pequeñas tiendas o domicilios privados. Por sus propias características, estas ofertas pueden aparecer o desaparecer de acuerdo a coyunturas más o menos favorables, pero su presencia e importancia es central en la configuración del campo religioso.”(Suárez, 2010:301-302).

Es visible la venta de artículos relacionados con estas religiones. Anteriormente, cerca del mercado de La Bola, se podían dejar ver dos tiendas de santería³⁹ (botánicas) y una de la Santa Muerte, esta última aun permanece a unas cuantas calles del mercado. En los mercados de Ajusco Moctezuma y La Bola hay puestos destinados para la compra y venta de objetos que se inclinan más hacia este tipo de cultos religiosos, los objetos van desde velas, hierbas e inciensos hasta imágenes religiosas e imágenes de la Santa Muerte (Suárez, 2010:289).

Este tipo de religiones, debido a su singularidad, son difícilmente cuantificables en relación a los seguidores de dichas prácticas. La estigmatización alrededor de ésta y la lucha constante que se enfrenta con las religiones “legítimas” hacen de este tipo de expresiones poco funcionales con la institución predominante. La movilidad que tiene esta religión es sumamente notable en un espacio como El Ajusco⁴⁰. La posibilidad de acceder a este tipo de cultos se da más por una “recomendación” que por una adhesión a una iglesia o templo. Se le conoce más por lo que la gente cuenta.

Tanto en el caso de la Santa Muerte como el de la santería se muestran como proyectos de índole personal que dependen de la preparación, fe e interés de quienes se vean interesados en adentrarse a ese mundo. No hay instituciones que seguir, ni normas escritas, tampoco libros que les digan cómo ser creyentes de dichas expresiones religiosas. Todo se basa a través de la experiencia personal y de las redes que se van gestando alrededor de ellos (Suárez, 2010:302).

En el capítulo siguiente se ahondará más en los testimonios de estos actores sociales en base a una entrevista que se les aplicó en el año 2010 con la finalidad de comprender como es que se construye la creencia de la santería en la colonia el Ajusco porque la dinámica tan particular que se maneja en torno a la religión santera no permite centralizar el culto en algún templo en particular sino en sus actores.

³⁹ Una de estas botánicas pertenecía a Fernando Suarez, Babalao a quien se entrevistó en septiembre del 2010 y quien comento que el cierre de su botánica se debió a causas personales por lo que traslado su pequeño recinto a su casa, la cual se ubica en la colonia Adolfo Ruiz Cortínez, en donde realiza trabajos de santería.

⁴⁰ Un ejemplo de ello es la botánica que se encontraba cerca del mercado de La Bola en la colonia. Esa Botánica fue abierta por Fernando Suarez, uno de los entrevistados, quien permaneció en ese local aproximadamente de seis meses a un año. Fernando se trasladó a su casa después de haberse “dado a conocer” como Babalao y actualmente realiza ahí los trabajos de santería.

Capítulo IV: Aplicación del método de análisis estructural de las entrevistas aplicadas a santeros en la colonia el Ajusco⁴¹

¿Qué es el Método de Análisis Estructural?

El Método de Análisis Estructural es la técnica de descripción y profundización de materiales empíricos en donde: “*su intención principal es extraer de materiales concretos las estructuras simbólicas de determinados actores*” (Suárez, 2008:119). Es una herramienta cualitativa que permite comprender a través del individuo como se construye el sentido de lo social y simbólico.

Trabajar con este método nos obliga a pensar en tres conceptos clave: *contenido*, *modelo cultural* y *análisis estructural*:

El *contenido* no se resume en un texto ni en un discurso sino en lo que existe realmente “dentro de” (Hiernaux, 2008:68), de esta forma lo que hay adentro de textos y discursos es lo que interesa al investigador al aplicar el método. Analizar el contenido permite observar los matices en las formas de construcción de sentido y “maneras de ver las cosas” (2008:68). La percepción, el entendimiento de lo simbólico o la apropiación de identidades son elementos que están presentes en el contenido de materiales para su análisis.

Un *modelo cultural* son referencias comunes que los actores dejan ver en su discurso, de tal modo permite entender las formas generalizadas de lo que transmite. Para entender el discurso del actor es necesario seleccionar fragmentos clave de entrevistas o materiales concretos a analizar y de este modo localizar la organización de lo social y de sí (Suárez, 2008:120). El *modelo cultural* permitirá no solamente detectar las formas generalizadas de los actores sino también comprender su modo de actuar frente a una realidad dada:

“(…) *los sistemas de sentido, los modos de percepción que pretende identificar en análisis de contenidos, no solo es asunto del entendimiento, un fenómeno cognitivo. Al estructurar y orientar la percepción, tienden también a estructurar y orientar el actuar. Estos sistemas,*

⁴¹ Este material se obtuvo en septiembre, octubre y noviembre del año 2010 bajo el proyecto de Diversidad religiosa en la colonia el Ajusco.

pues, son captados como principios organizadores, a la vez, de la percepción y del comportamiento” (Hiernaux, 2008:71)

El *análisis estructural* se basa en la idea de que el sentido se construye en relación de los unos con los otros, es decir, por medio de la interacción con lo social pero también de forma individual en la apropiación de las formas de percepción (Hiernaux, 2008:74). En este análisis sobresalen dos principios importantes que son la base del método: *principio de oposición* y *principio de asociación*. El *principio de oposición* se refiere a los elementos conceptuales que validan por medio de la negación, si no se encuentra uno es complejo comprender la totalidad. El *principio de asociación* se basa en los elementos que se encuentran ligados a las totalidades, es decir, la relación directa con los conceptos (Suárez, 2008: 121,123).

A su vez, el método permite identificar de manera más específica códigos en el material a estudiar: el objeto y el calificativo. “*Los códigos calificativos son aquellos que le atribuyen cualidades específicas al código objeto*” (Suárez, 2008:124), por ejemplo: en la siguiente oración, “Un artista lo sabe todo pero no se da cuenta” se puede identificar el código objeto como “un artista”, el código calificativo 1 “lo sabe todo” y finalmente el código calificativo 2 “no se da cuenta”. Para comprender los códigos se debe también tener presente el concepto de *Isotopía*: “*El principio de isotopía (iso = igual, topos = lugar) se entiende como “un conjunto de unidades de sentido que se articulan entre sí y forman un ‘lugar estructural común’”* (Hiernaux 1995:128, en Suárez 2008:323).

Con lo anterior, y para estructurar el texto, debe realizarse la *condensación descriptiva*, esto permitirá alimentar al análisis en base a la contextualización del tema y de los materiales a analizar, de tal manera que se pueda digerir de forma clara y precisa el resultado de la aplicación del método. La condensación es la forma en que se presenta el texto después de localizar los códigos e isotopías. Se puede apoyar la *condensación descriptiva* con el *comentario analítico*, éste partirá del tema de investigación o de elementos externos al material.

Teniendo estos elementos como punto de partida, explicado de manera muy general, el método de análisis estructural se aplicará en las entrevistas realizadas en 2010 a tres agentes de la religión santera.

La entrevista

¿En qué se basó la entrevista?

Con lo expresado en los capítulos anteriores y teniendo una idea del panorama religioso dentro de la modernidad que, como consecuencia, nos lleva a pensar en la mutación religiosa en América Latina y México, y ejemplificando con la colonia el Ajusco se presentará el análisis de tres entrevistas a santeros pertenecientes a la colonia ya mencionada. El motivo de hacer este análisis es múltiple y es resultado de la aplicación de una entrevista, la cual tiene como puntos de partida cuatro ejes⁴² fundamentales donde gira el discurso religioso:

- ❖ *Trayectoria de la creencia:* Lo socioterritorial, las características generales del entrevistado, edad, estudios, familia, adscripción religiosa, donde vive, gusto por su colonia, etc.
- ❖ *Principales momentos de experiencia religiosa:* Narrativa de fe, la incursión dentro del mundo de lo religioso, cómo se acercó a su religión, existencia de momentos que hayan marcado su vida en tanto a lo religioso, adhesión a su religión, momentos donde siente más presente a dios, etc.
- ❖ *Principales agentes socializadores de su práctica religiosa:* Prácticas de fe, son la forma en que se actúa frente a la devoción que se tenga, aquí se señala cada cuanto reza, cómo alimenta su fe, si tiene algún espacio que asigne como sagrado -altar-, si ha recibido a la Virgen o a los santos en su casa, etc.
- ❖ *Contenido de su manera de entender la fe:* Cuestiones de sí, cuestiones de la búsqueda y cuestiones del contenido de la creencia. En la primera refleja el cómo se percibe al interior de su religión y como creyente, el segundo cómo ve a los demás en tanto al plano social y religioso, buscando nuevas posibilidades para el mundo y con dios, y el tercero nos muestra la concepción de dios por parte del entrevistado, cómo se comunica con él, cómo lo percibe, cómo lo siente, etc.

⁴² Propuestos por el Dr. Hugo José Suárez en el guión de la entrevista para estudiar el caso de la diversidad religiosa en la colonia el Ajusco. Estos puntos tienen como finalidad tratar de comprender como el individuo construye su creencia.

A los ejes establecidos se incluye la existencia de varios cruces entre diferentes religiones que los actores han realizado estando sumergidos en su religión y socializados en otra, lo que permite la comprensión del proceso sincrético entre las religiones institucionalizadas y las de libre asociación. Se puntualizará en las prácticas religiosas para poder señalar y ejemplificar lo que ya se ha mencionado con Bajoit acerca del proceso de *individuación*.

Se hace notar que la entrevista se basa en la pregunta de investigación establecida en al inicio de este proyecto: **¿Cómo se construye la creencia de la santería en la colonia el Ajusco?**

El material a analizar fue realizado en el año del 2010 en los meses de: septiembre (Fernando Suárez), octubre (Sra. Nieves) y noviembre (Sra. María del Carmen).

Las entrevistas permitirán comprender la forma en que se construye la religiosidad desde el individuo. La comprensión permite no solo una búsqueda nueva de posibilidades y adecuaciones de lo cotidiano sino también un mejor entendimiento por parte de las personas que la viven a diario.

Las entrevistas aplicadas a los santeros y el análisis estructural

Como proyectos personales, en la colonia El Ajusco, se encuentran tres actores sociales que hacen que la santería cobre presencia en esta colonia de la delegación Coyoacán. Estos actores son: Fernando Suárez, Nieves y María del Carmen.

A continuación se presentará el análisis de las entrevistas conforme el orden de aplicación que se hizo en 2010.

Fernando Suárez (Septiembre, 2010)

Por un lado está Fernando Suárez, un joven de 25 años que estudió ingeniería civil en el Instituto Politécnico Nacional y que, a pesar de su corta edad, se define como Babalao (jerarquía más alta dentro de la santería). Vive en la colonia vecina, Adolfo Ruíz Cortínez, sin embargo su presencia en la colonia el Ajusco se debe a que en un periodo de año y medio abrió una botánica cerca del mercado de la Bola para darse a conocer en ésta colonia en donde tiempo después la cerró por motivos personales.

De acuerdo a la narrativa de fe, Fernando incursionó dentro de la religión santera después de los dieciocho años. Es a partir de este momento cuando decide adherirse a una religión. El primer acercamiento que tiene él con la santería es a través del padre de una amiga suya (santero) quien colocaba altares en casa y además hacía una serie de rituales, es ahí donde surge el interés de Fernando por el culto a los *orishas*. En palabras del propio Fernando:

“En ocasiones cuando yo iba a casa de ella, porque luego hacíamos trabajos en su casa, llegábamos y su papá ponía un altar con sus santos o luego lo encontrábamos trabajando, entonces yo en ese momento no creía, pero poco a poco fue que empecé a ver cosas que hace la gente, trabajos, que levantas a la persona, que enfermos y muchas cosas de ese tipo, fue que yo empecé poco a poco a involucrarme (...)”

Lo anterior, refuerza el argumento de la santería basado en la experiencia personal de los individuos para poder acercarse a la religión. De esta forma, la santería se nutre de las vivencias de otras personas y de aquellos quienes la religión les parece coherente y complementaria para su vida.

En el momento en que Fernando se introduce al mundo santero se coloca en una postura no solamente como un actor dentro de la santería sino también como un actor ocasional en el catolicismo. El ser santero comprende la vida cotidiana de Fernando⁴³ empapando aspectos como su trabajo, ya que vive al cien por ciento del ingreso económico que le otorga su posición jerárquica dentro de la santería así como la venta de artículos para la práctica de la religión, pero por otra parte el ser católico se reduce a las actividades sociales como el acudir a alguna fiesta:

“Entonces en cuanto yo me meto a la santería forma parte de mi vida diaria, forma parte de mi trabajo, algo que me gusta mucho, que me apasiona mucho entonces es como lo he visto más, porque es parte de mi vida diaria, a lo mejor la religión católica pues era misa cuando había una fiesta de vez en cuando entonces pues en realidad te acercas muy poco a Dios, entonces pasando a la santería formó parte de mi vida diaria (...)”

Dos formas son las que cubren el modo de vida de Fernando Suárez por un lado se encuentra la vida religiosa y, por otro, se encuentra la vida normal que Fernando define como el poder realizar actividades fuera del ambiente religioso como ir a comer (con su mamá, hermanos o amigos), ir al gimnasio, o estar con su familia; mientras que, aparte de que sus actividades de la vida religiosa se relacionen con la adivinación y lo místico, también cubre un rubro importante de su vida: el trabajo, lo que conduce al ingreso económico que recibe y una concepción diferente acerca de la creencia.

Cuando a Fernando se le pregunta acerca de la adscripción religiosa que tenía antes de ser santero nos dice que él era y sigue siendo católico, puntualizando en ser un católico que no acude a la iglesia frecuentemente contraponiendo así a los católicos que si asisten con regularidad a la Iglesia. Esta posición en Fernando da pie a la práctica de la santería sin tener la necesidad de juntarlas o combinarlas:

“(...) en toda mi familia son católicos y lo seguimos siendo. No voy muy seguido a la iglesia pero sigo siendo católico, independientemente de que practico la santería son religiones diferentes y no las mezclo (...) siempre fuimos católicos como les comentaba pero nunca fuimos los católicos más acercados a la iglesia, nada de que misa cada ocho días, hasta la fecha no lo somos.”

⁴³ Habría que mencionar que Fernando no es solamente un santero dentro de la religión afrocubana sino que él tiene un grado aún más alto conocido como Babalao. (Ver Capítulo III, La santería y su misterio)

La flexibilidad que tiene la religión santera permite a sus seguidores mantener contacto con otras religiones. En ocasiones algunos santeros combinan elementos de diferentes creencias, como lo son los santos de la religión católica hasta las prácticas de índole esotérico, de esta forma dan sentido y coherencia a su propia fe. En el caso de Fernando, esta forma de construcción de sentido de su creencia comprende no sólo a la santería sino también parte del catolicismo y algunas prácticas milenarias que llegaron a nuestro país en los últimos años y que son popularmente conocidas como *New Age*. Estas últimas prácticas permiten la construcción y concepción de un Dios que, para Fernando, se manifiesta como una energía suprema. Esta energía suprema es la concepción de un dios santero pero a su vez también de un dios católico ya que el entrevistado entiende que es *“un mismo Dios pero con diferentes nombres”*.

Siguiendo con el tema de la energía, ésta cubre un rubro importante en la constitución de la manera de creer en Fernando ya que la percepción que tiene él de la energía no se basa solamente en la idea de un dios supremo sino que también es expresada en los santos (*orishas*) e incluso en el poder que se tiene para poder curar con ella *“si la sabes trabajar”*. Esta forma de percibir el mundo de lo divino también nos lleva a pensar en la pluralidad religiosa de la religión santera y que Fernando hace notar de la siguiente forma:

“(…) sabemos de antemano que todo es energía en la tierra, nosotros somos energía, entonces hay una ley de la física que la energía no se crea ni se destruye sólo se transforma, si tú como ser humano aprendes a trabajarla y a trabajar el poder de la mente es otra manera de trabajar la energía, puedes curar.”

La pluralidad de la que habla Fernando tiene como objetivo curar, ayudar y adivinar. Este objetivo abre la posibilidad de analizar quién *“tiene el poder para curar”* dentro de ésta religión. Trabajar con la energía implica conocer y comprender el universo plural en el que se desenvuelve la santería, nos dice Fernando Suárez:

“(…) nosotros como santeros invocamos a todas las deidades que conocemos, a los santos, a los dioses, inclusive a las personas muertas que también como energía que ya no se encuentran en este plano o en otra dimensión, las invocamos para recibir una fuerza de ellos y poder curar, poder adivinar porque eso es lo que nosotros hacemos, poder adivinar el pasado, el presente y el futuro, entonces yo lo veo como energía.”

Lo anterior contrapone la idea de unidad en la construcción de la concepción de un Dios católico pues se concibe a éste Dios dentro de un concepto de unidad religiosa, es decir, que

no se pueden incorporar otro tipo de cultos que no sean los que estén dentro de la institución. En tal sentido, la *individuación* de la que se hablaba al principio de este trabajo permite comprender la construcción de sentido que el santero busca en su religión pues construye su fe mediante la experiencia personal.

Comprendiendo el discurso que Fernando Suárez expresa en la entrevista que se puede desglosar el perfil de un Santero/Babalao para entender la búsqueda -como actor social- dentro de la religión: la curación, la adivinación y el auxilio de quienes lo solicitan. Desde este punto de partida tenemos que un Santero/Babalao es quien ofrece su ayuda y cura de malestares, tanto físicos como emocionales y psicológicos, a quienes se acercan a él; juega un papel de doctor e incluso psicólogo pero a su vez implica tener determinados valores y ética así como autonomía en lo que se trabaja y hace desde el papel de la religión santera. Se auxilia de la energía y del poder de la mente para llegar a su búsqueda final que sería poner “orden al caos personal”.

De acuerdo a lo comentado por Fernando, el Babalao y el Santero siendo de posiciones jerárquicas diferentes dentro de la santería tienen en común la búsqueda (curar principalmente, adivinar y ayudar) sin embargo sigue teniendo mayor autonomía el ser Babalao:

“Yo soy Babalao, en la santería hay rangos, está el santero, el Babalao , bueno el más abajo es el iniciado que es quien va con el santero a curarse a ver una que otra cosilla ya después puedes pasar a un nivel de santero en donde tú ya puedes adivinar mediante el caracol, la mujer nada mas puede llegar a ser santera, el hombre no, él puede llegar a ser Babalao que es el sumo sacerdote digamos lo que en la religión católica puede llegar a ser el Papa que es el sumo sacerdote y el Babalao se divide ya en diferentes niveles también, Olofista es ya el nivel más alto pero bueno, ser Babalao ya es ser el grado más alto...”

Fernando menciona que, dentro de la posición jerárquica en la religión, la mujer solo puede llegar a ser santera pero cabe mencionar que existen grupos santeros “modernos” que ya permiten la consagración de la mujer en un grado equivalente al del Babalao al cual se denomina Iyanifá.

El ser santero cubano y santero mexicano también se conciben de modo diferente en Fernando pues el santero cubano es quien se interesa más por el dinero que por curar, es quien introduce miedo en sus seguidores y que en ocasiones se aprovecha de la situación de

sus allegados; el santero mexicano es quien regularmente no prioriza en el dinero pues las condiciones en las que se desarrolló fueron diferentes que las del cubano:

“(...) cuando empecé a iniciarme en esto de la santería de la primera gente que yo conocí como santeros fueron cubanos, mexicanos también que trabajaban a la manera cubana y hubo muchas cosas que no me gustaron, un ejemplo había un cubano que aún vive, es un Babalao muy sobresaliente en Cuba, él llegaba una persona a consultarse con él y él le decía sabes que tienes que recibir a tal santo pero ya porque si no te vas a morir, asustas al enfermo, entonces es una manera en que ellos asustan a la gente para que ellos de alguna u otra forma obtengan un poco de dinero, porque sabemos que los cubanos viven de una manera muy humilde en Cuba, no conocen el dinero. Hay mucho cubano que llega a México a trabajar la santería no por gusto, no por amor, a su religión sino por amor al dinero, entonces a mí eso no me gustó, yo siempre lo vi y siempre lo callé también y no me gustó; igual muchos trabajos que ellos hacían y su manera de envolver a la gente no me gusta entonces dije, no me gusta tampoco lo voy a hacer.”

Lo anterior se puede ver también como una forma de validación en el papel de santero que permite mirar la lucha interna en el campo religioso, en específico la lucha entre agentes de la santería en México.

Habría que mencionar que con la apertura del turismo cubano en los años noventa, la santería se popularizó al salirse del país donde es considerada como la cultura popular nacional. Esta apertura es la que difundió la santería en América Latina y que permitió también otras personas se acercaran al culto.

La santería de Fernando Suárez la define él como “no fanática”, pues dice que existen santeros que se fanatizan con la religión y a todo lo que les sucede le quieren dar explicación y sentido por medio de religión mientras que él, en su forma de concebir su vida cotidiana limita lo que le ocurre a una explicación que le parezca más sensata que relacionar todo con lo místico:

“(...) hay muchas personas que todo lo quieren relacionar con la santería, a todo quieren encontrarle algo misterioso, hay personas que hasta porque ven pasar un gato o porque se les cayó un vaso o algo y todo es “y me va a pasar algo malo” y esto y el otro, entonces dices pues fue un accidente no va a pasarte nada, fue una coincidencia pero hay gente que si está muy fanatizada y digo no nada más en la santería sino en cualquier religión entonces a mí no me gusta eso, de esa manera yo mantengo mi margen. Les comentaba que si yo llego a tener un problemilla o algo extraño yo digo no pasa nada si puedo lo soluciono primero yo y si no ya yo averiguo si pasa algo.”

Esta visión en Fernando responde a su formación como ingeniero civil y a la preparación y experiencia que ha tenido a lo largo de su vida. El ser profesionalista permite a Fernando también abrirse al mundo de lo científico y lo formal sin menospreciar el mundo religioso.

La búsqueda que el entrevistado enfatizó siempre fue en la curación y la ayuda a las personas desde su papel como Babalao. Fernando se auxilia de otras culturas para poder llegar a la meta que considera como la principal. Esto se expresa de la siguiente forma cuando se le pregunta ¿Qué es lo que más te gusta de tu experiencia de ser santero o Babalao?:

“Ahora sí que el estar dentro de la religión, el poder comunicarte con la gente, el poder ayudar a la gente (...) He visto muchas cosas de gente que se ha levantado, que se ha curado, la manera en la que trabajas la energía porque es una ciencia, la metafísica, la física, todo eso que puedes emplear, culturas en general, los mayas que utilizaban la energía, los símbolos, los egipcios, el feng shui también hoy en día son culturas de años y todo eso lo puedes ir aprendiendo tú y todo eso si lo mezclas te vas enriqueciendo de conocimiento, es algo completamente interesante.”

La forma de construcción de lo religioso en Fernando Suárez parte principalmente de su experiencia personal, hay que recordar que la santería es adquirida principalmente por la comunicación oral y las experiencias de sus actores, por lo que él asegura que “creer en algo depende de ti”.

Sra. Nieves (Octubre, 2010)

La señora Nieves vive entre los límites de la colonia el Ajusco y la colonia Santo Domingo. Es divorciada, tiene 38 años de edad y dos hijos. Se define como santera, pero a su vez combina su religión con actividades de otra índole como la lectura de tarot, esotería, comercio religioso y es adoradora de la Santa Muerte⁴⁵; el ingreso económico que percibe se basa en este tipo de actividades. Su presencia dentro de la colonia el Ajusco va desde la organización de fiestas para celebrar a la Santa Muerte así como la venta de artículos religiosos en el tianguis del domingo (cerca del Mercado de la Bola). También ha sido socializada como católica y combina sus prácticas religiosas con las de la santería, Santa Muerte, el gnosticismo y la esotería. Incursiona en el mundo místico desde que tiene uso de razón pues proviene de una familia en donde ya existían rastros del culto a la Santa Muerte, posteriormente se convierte en santera. Su acercamiento fue principalmente por gusto personal y por destacarse como un agente de resistencia a las normas establecidas. La Sra. Nieves lo expresa de la siguiente forma:

“(...) yo fui viendo y todo y a mí me decían “no, tu eres devota a la Santa Muerte, pues no te puedes meter a Palo ni a Santería” y yo decía ¿por qué? Y me decían “porque no”. Yo soy muertera de nacimiento entonces me fui metiendo poco a poco y así mira, entre el gusanito y todo, llegue hasta acá. Porque por ejemplo tú me dices “es amarillo” pero más atrás va a haber un rojo, a mí no me gusta que me digas “quédate ahí” me gusta informarme. De hecho ahorita estoy estudiando la gnóstica.”

Es de aquí donde la construcción de la creencia de la Sra. Nieves responde a su experiencia personal pues, la selección de sus cultos va a depender de esta experiencia y de los intereses personales del actor social en cuestión, ella misma lo define como “el gusto por hacer las cosas”. Se muestra como un agente de resistencia por su rompimiento con normas que establecen los demás agentes de los cultos en donde se introduce:

“Y dicen, por ejemplo, “es que los que son de la Santería no pueden creer en la Santa Muerte” ¿Por qué? ¿Quién dijo eso?, ahora dicen “el que cree en la Santa Muerte no puede creer en los santos y no pueden estar los santos con la Santa Muerte” ¿Por qué? “es que se pelean” y les digo ¡ay! que creen que los míos son tan amistosos que yo nunca he visto que se peleen (risas) ¿estás de acuerdo?”

⁴⁵ Culto de origen en mexicano.

La concepción de la santería, por parte de la Sra. Nieves, se presenta como una forma espiritual elevada en donde se puede recurrir a los santos u *orishas* cuando se necesita ayuda. La conjunción de los santos de la religión católica y la religión santera en Nieves se presenta como una misma forma de expresión, esto se debe al sincretismo religioso del que muchos antropólogos han hecho hincapié desde el surgimiento de la religión afrocubana. Nieves conjuga a los santos católicos con los de la santería proporcionándoles las mismas características a dichos santos. Cuando a Nieves se le pregunta ¿hay católicos que también son santeros? nos contesta:

“(...) ¿estás de acuerdo que ser católicos y santos es lo mismo? Por qué los católicos tienen más de 500 santos, nada más aquí lo que falta es información. Santo niño de Atocha ¿de dónde es? (...) ¿Y la gente cómo lo maneja? Este, por ejemplo Caridad del Cobre no nada más es de Cuba, Caridad del Cobre es en general. A veces la gente se dice ser católica porque nada más los llevaron a la Iglesia se persignan y se acabó, van por Cristo.”

Habría que destacar que algunos santeros no combinan a los santos de la religión católica con los *orishas* pues se conciben como formas espirituales diferentes y que en algunos casos los santeros o Babalaos buscan preservar la santería fuera de las prácticas religiosas católicas. Por otra parte, en la forma institucional del catolicismo no se permite tener alguna adhesión con otro tipo de religiones como la santería o la Santa Muerte, ya que son consideradas como prácticas “profanas” o en ocasiones “satánicas”. Sin embargo, existen personas como Nieves que se permiten estar en diferentes posiciones de las religiones a las que se inscriben y así poder dar sentido a su fe.

La Sra. Nieves asegura que la falta de información acerca de las religiones que ella practica hacen darle una connotación negativa a sus cultos. Esta falta de información se deriva del querer permanecer en la ignorancia y dedicar su tiempo en distracciones vanas, en palabras de la Sra. Nieves:

“Por la ignorancia ¿no? Tenemos a veces más tiempo en el chisme y la novela que en ponernos algo de cultura. (...) Eso es malo y a mí las religiones de afuera no me gustan porque nada más van a criticarte (...) Entonces la gente tiene miedo a esto, es la ignorancia.”

La concepción de Dios parece tomar un solo rumbo. El Dios santero y el Dios católico, al igual que las demás concepciones de Dios, responden a una sola figura llamada de diferentes y variadas formas:

“Nosotros trabajamos a Cristo como Olofi que es Dios, son muchos nombres es un solo Dios.”

Olofi es el equivalente a Cristo en la santería, sin embargo cabe mencionar que la máxima expresión de Dios en la santería es Olddumare. Por lo que Nieves concibe a Cristo y al Dios católico y santero como una sola deidad suprema.

La concepción del ser supremo, en Nieves, es Dios. Ella se auxilia de los santos de diferentes religiones, sin embargo la única manifestación dentro de la jerarquía divina que pone por encima de las deidades que ella maneja es la figura de Dios. Nieves prioriza entre las deidades en las que ella cree: *“(...) el ser supremo para mí es Dios y a partir de ahí van las escalas, tú pones al santo que tú quieras en el segundo nivel, en el tercer nivel o cuarto nivel.”*

La relación que la Sra. Nieves tiene con sus santos se basa en un lazo “amistoso” en donde ella los trata como miembros de su familia, contrario a lo que sucede en el catolicismo donde se ven a los santos como un símbolo de autoridad. Los santos que son “amigos” de ella son los que se relacionan con la santería y con la Santa Muerte ya que son con los que ella mantiene mayor contacto. La relación se basa en la confianza de poder pedirles favores. En el catolicismo como en la santería son expresados como intermediarios entre el hombre y Dios:

“Los trato como mis amigos “te traigo a esta personita que le hicieron esto, no seas malita, échame la mano te traje unos platanitos” y empiezo a limpiar y se empieza a sentir el aire bien fuerte y le digo “gracias mi madre, yo sé que estas aquí, no te vengo a sacar nada del panteón, ni vengo a meterme no más te vengo a dejar esto que le pueda ayudar a esta persona, ayúdame” y todo eso y cosas así, es cuando sientes y hablas con el santo (...)Tu fe es tan grande que la depositas en cada uno de ellos. (...)Esos son los momentos en que tú tienes contacto con el santo (...)”

Hay que destacar que la Sra. Nieves, en su casa, tiene un altar que abarca la sala y comedor de su vivienda. Es una casa pequeña pero repleta de imágenes y símbolos de diferentes religiones como la católica, la santera y el culto a la Santa Muerte. Las imágenes de la Santa Muerte son figuras de grandes dimensiones, mientras que las imágenes de los santos

de la religión católica son más discretas, estas van desde santos como Santa Barbará, San Judas Tadeo, San Martin Caballero entre otros. Las representaciones de la santería son colocadas en diferentes lugares de la casa según su significado, se puede ver la forma simbólica de Shangó, Yemayá, Oggún, Oshún o Eleggúa. Nieves en varias ocasiones menciona “vivir en un altar”. Sin embargo, cuando se le pregunta sobre si se considera una buena creyente ella responde:

“Pues ni tan ferviente pues, porque a veces me gustaría tenerles una casa bonita bien con sus decoraciones, a veces no tengo lo necesario para poner un buen altar bien, bonito, o darles cada mes de comer, no puedo, a veces no hay lo necesario”

De acuerdo con Nieves, ser un mal creyente tiene que ver con las representaciones divinas que se expresan por medio del altar. Ser un buen ferviente significa tener un buen altar y alimentar (en el caso de la santería) a los santos. A su vez se suman aspectos como la fe y el creer en lo que se está haciendo así como también la constancia, es decir, atender a los santos o estar cerca de Dios no solamente cuando se le necesita.

Por otra parte, la posición jerárquica que la Sra. Nieves tiene dentro de la religión santera la hace dependiente de alguien “más arriba” para realizar algunas prácticas religiosas como las ofrendas a los santos. Ella nos dice que tiene el poder para llevar a cabo algunas de las prácticas santeras:

“Yo mato animales también, yo tengo ya mano de Orula, yo estoy ahorita en un rango así que no me quiero coronar, digo ya tengo yo mis santos y por lo que yo he visto que se hace, porque yo voy y les ayudo a los Babalaos, y todo o sea no me hace falta nada ¿sabes qué es lo único que me falta? Echarle ganas y fe nada más, por que como esto te lo van dando paso por paso cuando a ti te coronan te dan todo de un jalón, yo tengo todo no más me faltan dos tres cositas de sangre en la cabeza y cosillas así, mi pulsera y ya (...)”

En la santería tradicional, la mujer sólo puede alcanzar el rango de santera. No puede aspirar a ser Babalao. Santeros revolucionarios han abierto el camino en el papel que la mujer puede llegar a ocupar dentro de la jerarquía santera, este papel se conoce como Iyanifá. La Iyanifá es el equivalente al Babalao pero desde el papel que la mujer toma dentro de la religión. Nieves deja abierta la posibilidad de este tipo de posición dentro de la religión, sin embargo no expresa colocarse dentro de ese rango.

En cuanto a la experiencia personal de la religión frente a la adquisición de conocimiento Nieves nos dice que es importante vivir la religión para aprender los métodos en los ritos, en los rezos o en las prácticas religiosas de la santería, a diferencia de lo que sucede con la institución religiosa, como en el catolicismo. Existen pocos libros que reflejan lo que es la santería sin embargo no existe un libro oficial o una manera específica de llevar a cabo la religión, como la catequesis en el caso del catolicismo. Es por eso que la forma de vivir la religión está asociada íntimamente en las prácticas santeras y en la forma de entenderla. De esta forma lo expresa la Sra. Nieves:

“Ni sé usar el internet (risas). Sí he leído libros no te voy a decir que no pero los libros no te traen lo que tú necesitas. Lo mejor es que tú lo veas como mato yo un animal, como lo limpio esa es la vivencia que tú te vas a llevar grabado aquí. Tú puedes escribir 20 o leer 20 libros y no te llevas nada.”

La fe es un elemento fundamental dentro del discurso de Nieves pues es uno de los motores para reproducir las prácticas de la religión pero sobre todo para recibir un beneficio por parte de la deidad a la que la persona se encomienda:

“La experiencia, y te vuelvo a repetir yo como muertera que soy, yo siento las cosas a veces con verte te digo “no, necesitas sacarte esto y esto y esto” “ah no sí” pues órale vámonos. Yo te puedo decir la receta más cara del mundo y la más barata pero que lo hagas con fe y una de las cosas bien importantes: que creas en ti; porque si no crees en ti no crees en nada.”

La fe también se deposita en el que tiene el poder de realizar trabajos, en este caso el santero, de esta forma también la fe funciona como un medio de dominación por parte del jerarca dentro de la religión santera.

La santería es una religión cara, en palabras de Nieves, es una religión que demanda de tiempo y dinero y que difícilmente la gente puede tener acceso tan fácil a ésta. A diferencia de otros cultos religiosos que no requieren de grandes cantidades de dinero para llevarse a cabo como el catolicismo o las iglesias pentecostales. Nieves lo expresa de la siguiente forma haciendo alusión a la colonia el Ajusco:

“(…) en la colonia de aquí (Ajusco) si de plano la Santería no se maneja, aquí ya están muy apegados a, aquí ya hay mucha religión está el de Pare de Sufrir, el de los Hermanitos Cayetanos o no sé cómo se llaman esos, aquí hay mucha religión (...) Ahora, ¿estás de acuerdo que en esta colonia con trabajos la gente tiene apenas para comer? Cómo va a

comprar un libro de Santería, son caros, un folletito o en internet para ver qué es eso ¿no? No, no más decir si le dices santera “es de lo peor esa”.”

En cultos que convocan una gran cantidad de personas, como los es –por ejemplo- las Iglesia Católica, es difícil observar la cuestión económica; a diferencia de un culto más personal que implica la centralización del manejo del dinero, como es el caso de la santería. Este tipo de aspectos son criticados con frecuencia en esta religión.

El ser santero también requiere una serie de características. Un buen santero debe ser, desde la perspectiva de la Sra. Nieves, aquella persona que cree en los santos y en sí mismo, es quien tiene fe y ganas de hacer las cosas así como también es la persona que lleva a cabo la religión “como va”, con el respeto y seriedad que representa el culto, pero sobre todo es quien está preparado y capacitado para asumir dicho rol social:

“Yo siempre les digo, mira si vas a venir a consulta te quiero puntual y lo que vas a hacer hazlo con fe y con ganas, yo voy a cumplir con mi parte, tu cumple con la tuya si no me quites el tiempo y me dicen ¿Por qué? Porque yo he estudiado mucho, me he preparado mucho como para que tú vengas y no creas en lo que yo te estoy haciendo y hagas tonterías.”

Este tipo de discurso en Nieves se ve reflejado con mayor fuerza en sus prácticas cotidianas ya que vive intensamente sus religiones. Tiene en claro que son cultos diferentes y a cada uno le da sentido por medio de sus experiencias, en ocasiones las combina para asociarlas y justificar su manera de entender la fe. Ella en su concepción frente al papel que juega frente a dios es de una persona elegida que se siente auxiliada por el respaldo que le dan sus divinidades: “Porque yo siento que a pesar de todo soy una elegida de Dios y Dios está conmigo y a Dios y mi señora y mis santos y mis muertos me han sacado adelante (...)”.

Fotografía de Fernando Suárez. (Fotografía de la autora⁴⁴)



⁴⁴ Foto tomada en la casa de Fernando Suárez antes de realizar una coronación a la ahijada de la Sra. María del Carmen, noviembre 2010.

Fotografía de la Sra. Nieves (Fotografía de la autora⁴⁶)



⁴⁶ Foto tomada en la vivienda de la Sra. Nieves. Septiembre del 2010

Sra. María del Carmen (Noviembre, 2010)

La última entrevista fue dirigida a la Sra. María del Carmen de 49 años de edad, ahijada de Fernando Suárez, y quien acude con él para los trabajos necesarios que corresponden a la santería. La señora María del Carmen tiene conocimientos sobre enfermería y medicina tradicional que aprendió en su natal Coatzacoalcos, Veracruz. En vías de mejores oportunidades viaja a la ciudad de México y vive varios años en el Distrito Federal. La Sra. María del Carmen no es perteneciente propiamente de la colonia El Ajusco, lo que corrobora la dispersión del culto frente a las grandes instituciones como la Iglesia Católica, donde aglutinan a sus fieles en los templos destinados para el culto. María del Carmen acude con Fernando cuando solicita trabajos referentes a la santería (coronaciones, sacrificios de animales, etc.). Ella ha sido socializada como católica y no ha dejado de serlo, además de que aprendió las prácticas de la medicina tradicional desde muy pequeña gracias a su bisabuela, a quien acompañaba y ayudaba con las hierbas debido a que la avanzada edad de la bisabuela le impedía hacerlo por sí sola.

El acercamiento que la señora María del Carmen tuvo con la santería surge de una experiencia que vivió mientras estuvo enferma de peritonitis hace unos años. Ella ya había tenido contacto con la santería pero no se adentro más debido a su interés en perfeccionar las técnicas de la medicina tradicional. Cuando María del Carmen decide acercarse a la santería es porque mientras estaba enferma se le presentó una deidad. Esta experiencia la define como el “momento clave” para adentrarse dentro del universo santero:

“Bueno yo estuve muy grave de salud, de hecho de ahí parte hacia donde yo empiezo a creer más en lo que es Oshá porque yo soñé a uno de los orishas, soñé que yo iba a salir. Estuve muy grave y yo la soñé, yo la vi, no tanto que la haya yo soñado, la vi; cuando yo no tenía ningún vínculo dentro de la santería. (...) pero yo no sé porqué pero yo en ese momento a ese orisha yo lo vi, todo lo que dijo cuando yo lo vi se cumplió y de ahí fue cuando me empecé a, cuando yo me levanté lo primero que hice fue, dije voy a hacerlo”

Esta vivencia en la señora María del Carmen es una forma en que responde la experiencia personal del actor para poder comprender la fe depositada en la religión. El momento crucial en el que ella se encontraba le dio sentido a su manera de creer y de compensar la religión santera con la medicina tradicional.

Combinar la medicina tradicional y las prácticas de la santería, en María del Carmen, han sido una forma de construir el sentido y hacer tangible la manera de creer en ella. Lo intangible se presentaba cuando no se complementaba la medicina tradicional con los *orishas*:

“ (...) yo tengo hecho a Osha que es de la santería y ahorita trabajo en la santería pero también con parte de lo que es medicina tradicional, que yo la practico desde niña.(...) Poco a poco la he ido alternando, lo que yo sabía de niña: hierbas, baños, cosas que normalmente las encuentras alrededor y las he ido ahorita, como que han ido... mmm... a mi santería me vino a llenar porque encuentro en los santos una manera de curar como con algo más tangible, antes nada mas con la pura naturaleza.”

La concepción de la santería en la Sra. María del Carmen se presenta como un medio mágico y divino a la vez. Tanto a la medicina tradicional como la santería les otorga un grado de misterio al denominarlas como magia tradicional o magia que se aprende de manera empírica:

“Esta magia que empieza de manera empírica es, cuando a ti se te presenta alguien no sabes a veces, no tienes estudios, no tienes nada para que lo avales cuando se te presenta, en el momento en que tú tienes a esa persona enfrente es cuando empiezas a saber con qué limpiar, con qué curar.”

Pero la visión que tiene María del Carmen acerca de la santería en específico está basada en la concepción de una segunda familia donde se crean lazos afectivos:

“(...) yo concibo lo que es esta religión de santería, de Oshá, la siento más como una hermandad. Tal vez tu allá afuera no tengas algo con que relacionarte pero si tu estás dentro de la religión sientes que cuentas por ejemplo con tu padrino, cuentas con tus hermanos de casa, cuentas con tus ahijados. A veces no es, como en todos lados no vas a encontrar buena gente a veces también hay gente mal agradecida, gente que a lo mejor no se siente cobijada o que no está con la fe, entonces para mí la religión es una hermandad en la que nos debemos de apoyar para sacar más...”

Esta forma de concepción en ella responde a la tradición afrocubana en donde en la santería se crea una especie de fraternidad, una pequeña comunidad en donde la religión es el eje de la convivencia sin embargo se crean relaciones que se basan en el apoyo entre la pequeña sociedad.

Esta convivencia genera métodos de aprendizaje de la misma religión, la experiencia es lo que permite adquirir el conocimiento en este tipo de prácticas religiosas y culturales, pues existen documentos que se refieren al tema pero se encuentra distante a lo que se practica.

Así como la experiencia juega un papel fundamental dentro de la adquisición de conocimiento en la religión santera, también lo es la red de personas que se ocupan inconscientemente de transmitir y preservar la religión. La gente que cuenta de boca en boca su experiencia también recomienda a las personas con las que gustan de trabajar, es ahí donde el lazo de la santería se refuerza y a su vez crece, así como lo relata María del Carmen: *“A Fer lo conocí por medio de mi comadre, es madrina de mi hijo y ella me platicó de Fer (...) saqué una cita para consultarlo, hablé con él y así fue como llegué con Fer”*.

La señora María del Carmen también incursionó con mayor presencia un tiempo dentro de la Iglesia Católica, esta experiencia fortaleció la fe que ella depositó dentro de la medicina tradicional y de la santería:

“Bueno cuando estuve dentro de la Iglesia Católica empecé a tener mucho acercamiento con Dios y con la virgen aunque es muy contradictorio, a veces yo digo que si tú quieres creer en algo vas a creer aun cuando haya muchas contradicciones. Si uno tiene fe en algo yo voy a creer en ese algo, yo creo en Dios y no cuestiono sus caminos y ahí fue donde empecé a, lo contrario de que pensé que me iba yo a retirar de la magia pero fue cuando más me metí en la magia, fue un tiempo cuando retomé la magia y ya no la solté pero fue como de los 27 a los 32 años más o menos que me entró el ¿qué hago? ¿Cómo resuelvo? No encuentro mi camino, no me siento, siento que me hace falta algo.”

El “creer en algo aunque sea contradictorio” es una manera en que la fe se refuerza. El término fe se remite a la creencia en algo aunque no se tenga la certeza de ello, en la Sra. María del Carmen creer se presenta sin tener la necesidad de cuestionar sus propias creencias. La fe también es concebida como una forma de energía:

“(...) yo no sé cómo lo conciba otra gente, yo te puedo platicar que esa energía cuando tú crees en algo, tienes fe en algo, confías en tus santos, confías en tus cosas, es algo reconfortante que tú sientes que ahí están y que tú te puedes apoyar en eso.”

La entrevistada no se encuentra peleada con el catolicismo ni ve mal el estar en otras religiones, pues cuando se refiere a ésta religión comenta que en ocasiones acude a la iglesia a rezar o a escuchar misa sin sentirse obligada a jugar un papel como católica ferviente:

“(…) estuve muy metida dentro de la Iglesia. Durante un año me metí dentro de la Iglesia porque yo quería encontrar mi camino, de ahí en fuera ahorita voy a la Iglesia porque me nace o por que en algún momento dado me salió algún mandado y pasé cerca de la Iglesia y me meto a la Iglesia a escuchar misa y a veces nadie se entera que me fui a misa.”

La relación con Dios, según la señora María del Carmen, es independiente a las religiones que practica. El ser católica o santera no cambian la concepción que ella tenga de Dios: “(…) creo mucho en Dios eso es algo que tengo muy claro, yo me podré dedicar a todo pero siempre he creído mucho en Dios”. Esta aseveración en María del Carmen refuerza la idea que se tiene de un dios independiente de las instituciones o cultos religiosos. A su vez, la figura de Dios, siguiendo el discurso de María del Carmen, es presentado como una energía, esta energía se presenta principalmente en la naturaleza: “Pues creo que la naturaleza es de Dios, es una energía la naturaleza (...) es energía, es un Dios con distintos nombres”. Hay que recordar que ella es ahijada de Fernando Suárez por lo que esta concepción se encuentra ligada con la que él tiene también de las energías. Otra de las formas que expresa María del Carmen sentir más presente a Dios es por medio de la gente más allegada a ella como lo es su pareja, su hijo y sus amigos.

Cuando a la Sra. María del Carmen se le pregunta si se considera una buena creyente ella contesta que sí lo es de la santería, sin embargo del catolicismo no menciona ser buena o mala seguidora de la religión. Ella cuando tiene algún tiempo libre dedica su tiempo para rezar, pedirle a la virgen y a los santos, sin embargo rezar también significa para ella una forma de obtener alivio a lo que le aqueja:

“(…) no te voy a decir que le dedico exactamente un día o una hora a rezar no, simplemente a veces estoy sentada, no tengo nada que hacer bueno en ese momento pues me pongo a rezar mis oraciones, lo que sé desde niña: rezarle a la magnífica, pedirle a Dios, pedirle a mi virgen del Carmen, porque soy muy devota a ella, eso es en el momento en que yo me sienta sola o que me siento así como que estoy intranquila me pongo a rezar.”

Los santos para María del Carmen son concebidos como una forma de protección, ella es cercana a estos porque se siente protegida. La combinación del tiempo que dedica a alimentar su fe no es exclusivo de una sola religión por lo que el catolicismo y la santería conviven en la construcción de la creencia de la señora María del Carmen.

El sentido que le da este actor social a la santería y a la medicina tradicional es una forma de ayudar a las personas que se acercan a ella pues expresa sentir una satisfacción grande cuando ve que por medio de ella cura a las personas:

“(...) no sé siento una satisfacción cuando alguien me dice que, si yo le hice algo, me dice que se sintió bien. Me entra, a veces tal vez no es el pago que me den sino la satisfacción que yo siento. Y antes decía yo cómo es posible que mis manos curen, me atreví mucho a cuestionar eso, de hecho me retiré un año casi de lo que es magia porque me metí a adorar al santísimo para encontrar mi camino por que yo decía si no puedo arreglar mis cosas como voy a arreglar la de los demás, empecé a buscar mi camino por otro lado.”

Curar es la búsqueda fundamental de la Sra. María del Carmen. Esta se expresa cuando narra su interés por la enfermería, profesión que aprendió y a la que se dedicó 10 años a trabajar en un centro de salud:

“Yo quería ser médico, hice primeros auxilios, me metí, me introdujeron a lo que es centro de salud y ahí empecé, ahí estuve diez años, trabajando como eventual por medio de contratos por qué no entré con la edad, yo tenía 16 años cuando empecé a trabajar ahí en el centro de salud.”

De esta forma María del Carmen anhelaba convertirse en médico y poder encontrar el fin de su búsqueda, sin embargo lo encontró en la medicina tradicional y en la santería en la cual ella deposita su fe:

“Y que gracias a Dios, no sé si él era este el camino que me tenía pero yo me siento muy satisfecha con lo que hago, se me cumplió mi sueño de ser médico, tal vez no de la manera, de una manera en la que la haya yo estudiado pero lo hago.”

Ser un buen santero para la señora María del Carmen se basa en características que tienen que ver con los valores y la fe. La honestidad, la confianza, creer en lo que se está haciendo, ayudar, actuar de buena fe y trabajar la magia es la forma en que ella concibe la forma ideal del santero. Ya que ella, como lo platica, ha tenido malas experiencias con santeros que no han llevado la religión de forma honesta:

“(...) yo entendí que no fueron ellos sino la persona que estaba llevando la religión, así de sencillo. Por eso yo no me enojé, por eso yo de hecho, mira ellos nos guían a veces sin que uno lo noté hacia la persona correcta con la que debes de estar, con la que te va a llevar correctamente, yo tengo mucha fe en eso, de hecho te digo que tengo fe confié en ellos porque antes de llegar aquí con Fer, yo estaba con otra persona y no me agradaron muchas cosas pero yo seguí confiando en ellas y les pedí que me indicaran el camino a seguir, y lo encontré, tan lo encontré que aquí estoy.”

A pesar de haber tenido una mala experiencia en su incursión dentro de la santería, la señora María del Carmen ha seguido el camino de ésta religión y a su vez ha encontrado nuevas formas de sentido a ella, ya que no solamente se encuentra el lado espiritual sino también la realización personal.

Fotografía de la Sra. María del Carmen (Fotografía de la autora⁴⁷)



⁴⁷ Fotografía tomada en casa de Fernando Suárez en una visita de la señora María del Carmen para realizar la coronación de una de sus ahijadas. Noviembre 2010.

Reflexiones finales

Los entrevistados presentan un modelo cultural que vale la pena destacar por sus características particulares:

El modelo racional

Este modelo pertenece al discurso que maneja Fernando Suárez pues, durante la entrevista siempre dejó ver su formación como egresado de la carrera de ingeniería civil, lo que le proporciona un nivel cultural que puede aprenderse mientras se está dentro de la academia. Fernando se muestra en su relato escéptico a ciertas cosas, como por ejemplo a dar explicación a todo hecho sin antes haber descartado las posibilidades lógicas. En su vida cotidiana, si bien está presente la santería, no busca dar sentido a todo lo que le sucede mediante la superstición sino por el contrario califica como fanática a la gente que recurre a la religión cubana para dar explicación a todos los hechos de su vida.

La forma en que Fernando da explicación a lo religioso parte del argumento científico de la física que dice “*la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma*”. La concepción de su Dios es de una energía inexplicable y que da sentido a su forma de vivir su religión, sin embargo, su posición es de una persona especializada dentro de la religión santera que busca trabajar con la energía de las demás personas, esta postura también deja entrever la influencia y el interés que ha tenido de las religiones milenarias denominadas como *New Age* y que adopta como suyas para poder entender su concepción de Dios.

Fernando es un agente que ocupa un nivel jerárquico privilegiado dentro de la religión pues tiene acceso al conocimiento de la santería de primera mano lo que lo coloca como un individuo con un nivel cultural alto en campos como el cultural y el religioso.

El modelo de flexibilidad religiosa

La señora Nieves pertenece a este modelo, ello debido a su constante participación en eventos religiosos que tienen que ver principalmente con el culto a la Santa Muerte. En su casa destina el mayor espacio posible para colocar a sus santos e iconos religiosos, entre

estas imágenes se encuentran algunos santos de la religión católica, los *orishas*, símbolos esotéricos, pero principalmente ese espacio se ve cubierto por la figura de la Santa Muerte. La devoción de la señora Nieves no solo se refleja en la cantidad de imágenes religiosas que tiene en su vivienda sino también en el tiempo que les dedica a ellas. En su discurso, Nieves afirma sentirse cerca de sus santos y deidades, este acercamiento lo tiene cuando destina tiempo para rendirles una ofrenda, fiesta o cuando se encuentra en un momento de crisis les pide ayuda y asegura poder contar con cada una de las imágenes religiosas de las que es seguidora. Ella se define como “amiga” de sus santos y “elegida” de Dios, al colocarse ella como un individuo cercano a estas divinidades también deja ver una relación de confianza con ellos, esto le permite tener un manejo de sus santos en la forma que a ella le parezca más pertinente.

La flexibilidad que maneja para pasar de un lado a otro sin ningún problema dentro del campo religioso deja entrever una mezcla de todas las prácticas religiosas en una sola. El espacio que ella destina para tener a sus divinidades es un ejemplo de ello.

El modelo curativo

Este último modelo es destinado a la señora María del Carmen ya que en ella se ve claramente marcada, por su trayectoria tanto familiar como profesional, la búsqueda principal enfocada, en este caso, a curar. La curación para María del Carmen se convierte en una meta que busca por todos los recursos posibles. Desde su infancia aprendió a curar por medio de la medicina tradicional, herencia de su abuela, y tiempo después aprende el oficio de enfermera. Una de las razones principales dentro de su acercamiento a la santería es tener el poder de curar a la gente mediante la adivinación, trabajos santeros e incluso poder conjugar las habilidades que aprendió de niña en la medicina tradicional.

En la religión cubana, María del Carmen encuentra una forma más tangible de poder realizarse como un “médico”, siendo este una aspiración que deja ver en la entrevista, y que viene a llenar no solamente la parte espiritual que ella buscaba sino también la parte de realización personal.

Puntos de encuentro

Los tres han encontrado en la santería una forma de vida, no sólo espiritual sino también social y económica. Los tres viven como santeros. De diferente forma y modo pero es parte de lo que se diferencian las personas, en el modo de actuar frente a una realidad.

Los tres santeros fueron socializados como católicos y no encuentran problema alguno en seguir teniendo ese tipo de adscripción religiosa, sin embargo el problema surge cuando la institución descalifica este tipo de prácticas religiosas.

Fernando, Nieves y Ma. Del Carmen coinciden que la forma de aprendizaje dentro de la santería es empírica, pues nos mencionan que, desde su experiencia personal, se basaron más en una forma autodidacta de aprendizaje y coinciden en que existe material escrito como libros o manuales en donde se describe su religión pero eso no contiene lo necesario para que ellos aprendan y la apliquen dentro de su vida diaria. Señalando también que existen casas santeras donde la interpretación y la práctica de los rituales que se llevan a cabo son distantes una de la otra. La experiencia en ellos juega un papel crucial en la transmisión del conocimiento por lo que hace de la santería una religión descentralizada; coinciden en no tener un templo específico sino que más bien el lugar de reunión se convierte en los lugares privados como casas o pequeños locales donde se dedican a la santería. Los tres trabajan en su casa, en ocasiones salen a provincia a realizar sus trabajos, los lugares más recurrentes para ellos son lugares que tengan ríos, el mar o el monte. Nos dicen que es parte del contacto con lo natural. Aquí existe un rompimiento con los espacios sagrados. Hay lugares específicos donde ellos se acercan y entran en contacto con el mundo espiritual pero no hay algo preestablecido como una iglesia, ellos son creadores de espacios sagrados confinándoles también un nuevo significado a lo cotidiano. Es importante tomar en cuenta la ruptura de espacios en este tipo de religiones pues es parte de lo que las religiones institucionalizadas no ofrecen, la accesibilidad espacial para llevar a cabo una religión desde su casa.

Conclusiones

El paseo teórico, antropológico y sociológico dado en los capítulos anteriores tiene como objetivo principal vislumbrar la pregunta planteada desde un inicio: ¿Cómo se construye la creencia de la santería en la colonia el Ajusco? Este cuestionamiento surge del interés, principalmente, por el culto a la religión santera. Éste requiere no solamente del conocimiento acerca de la religión afrocubana sino también de los indicios que se dieron en suelo mexicano y a su vez del apoyo de la teoría sociológica para entender los cambios que sufre una religión tan dinámica y compleja.

La finalidad de estructurar el trabajo de tal manera es múltiple:

- 1) Se busca establecer los elementos teóricos para mirar desde la *individuación* los fenómenos sociales, permitiendo comprender el desarrollo de pequeños grupos bajo el contexto de la modernidad. La forma de observación hace de la sociología una nueva modalidad de interpretación de las formas de actuar de los agentes sociales involucrados dentro del problema a estudiar.

La sociología es tan dinámica como los individuos. Es por eso que la creencia se torna cada vez más como una forma de observar al individuo desde la perspectiva que se considere válida. La socialización ha dejado de ser únicamente el punto de partida de la sociología, dando oportunidad al análisis de los procesos de subjetivación e individuación que son tan importantes como el primero. Ellos permitirán un análisis profundo de los individuos y a su vez vislumbrará los procesos sociales en donde el actor se encuentra inmerso. La *individuación* es un recurso que dentro de la sociología de la religión es muy solicitado. Este fenómeno requiere de comprensión por parte del investigador que lo llevará a cabo. De ahí la importancia de situarlo dentro del contexto donde se involucra el actor y dejar los prejuicios a un lado para poder adentrarse en el mundo de lo divino, apoyándose de los elementos teóricos que la *individuación* facilita.

- 2) Tener los elementos suficientes para comprender un fenómeno como la religión. Ellos van desde la conceptualización de lo religioso, para comprender la misma,

hasta el contexto donde surge así como las condiciones necesarias para que pudiera desarrollarse. De tal forma, el trabajo centra el estudio de lo religioso en América Latina, en su forma general, y a México y su ciudad, en su forma particular. América Latina se encuentra en un espacio donde las redes religiosas comprenden una forma de vivir pero también de organización y comprensión del mundo.

Por otra parte, las transformaciones del campo religioso en México abren un panorama de análisis acerca de las transformaciones sociales que nos llevan a pensar también en la problemática política y cultural de la sociedad mexicana, pues éstas obedecen no sólo a un determinado campo de la vida del hombre sino que se encuentran interconectados entre sí.

Las múltiples maneras de expresar la religiosidad se muestran como una manifestación de lo divino y a su vez como una necesidad del mexicano de acercarse a aquello que le da sentido a su vida. El panorama religioso en México cada vez se muestra más plural y dinámico con las diferentes formas de construir lo religioso. El Ajusco es un fragmento de lo que el país vive a diario.

Es por ellos que situar el problema de lo religioso mediante la historicidad de Latinoamérica y en específico de México cobra sentido al querer esbozar un análisis de la religión.

- 3) De manera más específica, enfocando la mirada en una religión como la santería permite no solamente entender la forma de organización de los grupos religiosos no institucionales sino también adentrarse en el universo y construcción de sentido de los creyentes. La santería comprende una serie de rituales, música, danza y organización social muy particular y rica para quienes nos interesamos en el estudio de las religiones afrocaribeñas. La dinámica que ha tenido frente a los procesos externos como el de la modernidad ha logrado una gran dispersión de la religión en otros países pero especialmente en América Latina. Conocer y comprender el culto abre el panorama sobre la influencia que ha tenido en nuestro país durante los últimos años, haciendo de esta forma cultural una expresión diferente hoy en día sobre las actividades en la vida cotidiana de los mexicanos que se encuentran dentro de esta expresión religiosa.

La pertinencia del tema se dirige a los aspectos que se dejan a un lado dentro de las grandes instituciones.

- 4) Hacer un análisis de las entrevistas obtenidas de los principales agentes religiosos en el objeto de estudio. La aplicación de entrevistas y ocupar en ellas el Método de Análisis Estructural (MAE) deja ver elementos que posiblemente sean difíciles de percibir a simple vista. Las entrevistas permiten tener una visión amplia sobre los temas que se abundan dentro de la charla, los datos que se obtienen del entrevistado permiten construir y detectar las formas en que estos interactúan con su entorno, el cómo se adhieren a dicha religión, como conciben su religión en la vida cotidiana, así como también ubicarlos socioterritorialmente mediante los datos generales y su trayectoria de vida. En este sentido, la importancia de la aplicación de la entrevista surge de la necesidad de comprender aspectos de la vida religiosa de los individuos.

Lo anterior, pretende elaborar un escenario en donde se sitúe al actor social en el centro de la investigación y a su vez proporcione características de apropiación de la creencia que puedan observarse de manera general. De ahí la importancia de la aplicación de las entrevistas ya que permiten obtener datos a profundidad.

Con la aplicación del Método de Análisis Estructural en las entrevistas a los tres santeros se puede asegurar que la apropiación de santería parte principalmente de la adaptación de esta a otras religiones y cultos. La santería es una religión flexible que, por no estar consolidada como una Institución, permite a sus creyentes y líderes adoptar también elementos de otras religiones. Lo que ocurre frecuentemente, de acuerdo a lo que se observa en las entrevistas, es que los actores inmersos en la santería se encuentran primero socializados como católicos (en el caso de México) y de acuerdo a su experiencia personal buscan dirigir su fe y creencia mediante otros medios de practicar lo religioso, en el caso de los tres entrevistados fue a través de la santería, pero a su vez encuentran piezas para dar sentido en otras religiones o cultos como la Santa Muerte o la medicina tradicional, en el caso de la señora Nieves y la señora María del Carmen respectivamente. La concepción de Dios en ellos es muy generalizada: “es un mismo Dios pero con diferentes nombres”, lo que no ocasiona ningún problema cuando se refiere al tema. El recorrido de ellos, mediante su

experiencia como santeros, ha desatado también el encuentro con las divinidades en momentos muy particulares de su vida.

Estas deidades, aunque correspondan a diferentes cultos, constituyen la forma de creer de cada uno de los actores que se presentaron anteriormente. La forma en que la santería convive con otras formas religiosas es notable a través de los años, pues cada vez más se adoptan rituales o prácticas de diferentes religiones con la finalidad de dar sentido a las creencias del individuo. Aquí es donde entra el concepto de individuación que se explicaba en el Capítulo I, y la *religiosidad a la carta* que manejaba René de la Torre para dar explicación a la conjunción de diferentes elementos religiosos. ¿Qué consideran pertinente los santeros para serlo y practicarlo?

La santería cubana en El Ajusco es sólo un ejemplo de la dispersión, adecuación y adaptación de la religión afrocubana. Si bien no se encuentran grandes rasgos de santería, se encuentran elementos significativos que permitirían dar explicación al fenómeno religioso en la colonia.

Un escenario como El Ajusco da la oportunidad de observar los testimonios lo que permiten, a los que se interesan por la religión, comprender y percibir este universo religioso de diferente forma a la que popularmente se le atribuyen características negativas.

El Ajusco es el punto de encuentro de diferentes religiosidades. Los ajusqueños interiorizan e interactúan con infinidad de símbolos religiosos, esta forma de adaptar las múltiples maneras religiosas corresponde a la conformación de *habitus*. El campo religioso en la colonia deja ver la organización de las diferentes comunidades religiosas y la lucha por el poder en dicho campo. Los elementos discursivos son importantes para convocar a los individuos a participar en los eventos religiosos y aprehenderse del discurso e identificarse con dichas organizaciones. En el caso de la santería, la flexibilidad que se evidencia al pertenecer a dos campos diferentes es una manera de internalizar el sentido a través de la experiencia personal. Los santeros, en su mayoría son socializados como católicos pero eligen la conversión sin estar fuera del catolicismo. El sentido se crea a partir de la experiencia personal y lazos afectivos.

La teoría de la individuación facilita el análisis de elementos particulares sin dejar a un lado las generalidades. Como se mostró en el último capítulo, los modelos que presentan cada uno de los entrevistados son maneras generalizadas del “ser santero”, de la búsqueda y de las prácticas, sin dejar a un lado la parte individual, la experiencia en su vida religiosa, su adhesión a diferentes religiones, su modo de vida frente a la religión, entre otras cosas, enriquece el análisis sociológico y la comprensión de los fenómenos sociales. Los individuos son seres dinámicos que conforman sociedades, la dialéctica que existe entre estos dos elementos (*habitus*).

Estudiar la religión permite no sólo entender la forma de creer de la sociedad sino también su organización, sus motivos por hacer algunas cosas e incluso tener en cuenta cuáles son los motores principales por los que rigen su vida.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989), *La población negra de México: Estudio etnocéntrico*, Universidad Veracruzana, México.
- Argyriadis, Kali (2005) *Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería*, Desacatos, enero-abril numero 017, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México.
- Bajoit, Guy (2003); *El cambio social: análisis del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Siglo XXI, España.

(2009) *La tiranía del Gran ISA*, Revista Cultura y Representaciones Sociales. Revista electrónica de Ciencias Sociales, Año 3, número 6, marzo de 2009, México.

- Bastián, Jean Pierre (2004); *La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía*, en *La modernidad religiosa, Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*; FCE, México.

(1997) *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*; FCE, México.

- Bolívar Aróstegui, Natalia (1997) *El legado africano en Cuba*, Papers: revista de sociología, Nº 52, Universidad Autónoma de Barcelona: Servei de Publicacions, España.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Droz. Genève, Paris.

(1984) *Questions de sociologie*, Minuit, Paris.

(1989) *Le sens pratique*, Minuit, Paris.

(1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

(2006) *Génesis y estructura del campo religioso*, El Colegio de Michoacán, Relaciones 108, Vol. XXVII, México.

- Corcuff, Phillipe (2009a); *El problema de la singularidad individual*, en la Revista de Cultura y Representaciones sociales, IIS, Septiembre.
- (2009b) *Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera, critica social post-marxista*, IIS, Septiembre.
- De Laire, Fernando (2008) *El análisis estructural de Hiernaux. Una colonización sociológica de la lingüística en El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.
- De la Peña, Guillermo (2004); *El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México*, CIESAS-Occidente, Relaciones 100, Vol XXV., pp. 23-71.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez, Cristina (2007); *Atlas de la diversidad religiosa en México*, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-Universidad de Quintana Roo-Conacyt, México.
- De la Torre, Reneé (2002), *Mentalidades religiosas: cambios y continuidades en la globalización*, en De la Peña Guillermo y Vázquez León Luis (coord.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros y transiciones*, FCE-INI-CONACULTA, México.
- Del Rey Roa, Annette (1998) *El concepto de identidad. Su aplicación en la santería*, CLACSO, junio/julio 1998, La Habana.
- Dubar, Claude (2002); *La crisis de las identidades, la interpretación de una mutación*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- Dubet, François y Martuccelli, Danilo (2000); *¿En qué sociedad vivimos?*, Losada, Buenos Aires.
- Elías, Norbert (1990) *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Garma Navarro, Carlos (2007) *Diversidad Religiosa y Políticas Públicas en América Latina*, Revista Cultura y Religión, marzo 2007, Chile.

(2010) *¿Existe la secularización en México?*

Conferencia dictada en septiembre del 2010. Ponente de la mesa “Actos de fe y sus actores. Actualidad y transformación del campo religioso en América Latina”

- González Torres, Yolotl (2008), *Las religiones afrocubanas en México*, en Aurelio Alonso (Compilador) en publicación: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo*, CLACSO, Buenos Aires.
- González Valdés, Teresa (2006) *La santería en Cuba y el proceso salud-enfermedad*, Revista Electrónica de Psicología Iztacala, Vol. 9 No. 1, Abril 2006, pp. 114-125.
- Hervieu-Leger, Daniele (2008); *Algunas paradojas de la modernidad religiosa: crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario*, UAM-X, México.
- Hiernaux, Jean Pierre (2008) *Análisis de contenidos y de modelos culturales. Aplicación a materiales voluminosos* en *El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.
- INEGI (2010), Censo de Población y Vivienda.
- Juárez Huet, Nahayeilli (2007) *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería*, COLMICH, México.
- (2009); *Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México*, STOCKHOLM Review of American Studies, Issue No. 4, Marzo 2009, pp. 85-94.
- Lachateñeré, Rómulo (2007) *Manual de Santería*, Ciencias Sociales de la Habana, La Habana, Cuba.
- Martuccelli, Danilo (2007) *Cambio de rumbo, La sociedad a escala del individuo*, LOM Ediciones, Santiago de Chile.

(2010); *¿Existen individuos en el Sur?*, LOM Ediciones, Santiago.

- Masferrer Kan, Elio (2009) *La Antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina*, Estudios sociales, Nueva época, Marzo, México.
- Ortiz, Fernando (2002) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (1997) *Papers: Revista de sociología*, N° 52, Universidad Autónoma de Barcelona: Servei de Publicacions, España.
- Remy, Jean (2008) *Mito de la colectividad. Dialéctica del sí y lo social en El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.
- Saldívar Arellano, Juan Manuel, (2010) *Iború, Iboya, Ibochiché: Los rituales en la Santería, actos simbólicos y performance*, Revista Encrucijada Americana. Año 3. N° 2 Primavera-Verano 2010, Santiago, Chile.

(2009) *Para conocer Cuba: La santería como producción histórica, religiosa y cultural en el imaginario colectivo cubano*.

(2009a) *Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*. Rev. Ciencias Sociales 125: 151-171.

Suárez, Hugo José (2008) *El método de análisis estructural de contenido. Principios operativos en El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.

(2008) *Producción y transformación cultural. Elementos para una teoría de la transición simbólica en El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.

(2008) *Análisis del discurso de Joaquín Sabina en El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido* en *El sentido y el método: sociología de la cultura y análisis de contenido*, Suárez, Hugo José (coord.), El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, Zamora, Michoacán.

(2010) *El pluralismo religioso en la colonia El Ajusco* (México, D.F.), México.

(2011) *Capítulo I: El Ajusco*, México.

- Turner, Bryan S. (1988) *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Cibergrafía

Consultada el 16 de abril del 2011:

- http://www.orishasthebest.com/Secciones/Santeria/Santeria_Orishas.htm
- <http://www.cubana-santeria-yoruba.com/collares-de-santeria-orishas>
- <http://www.santeriacuba.com/>,
- <http://www.conexioncubana.net/index.php?id=3312&sitd=331&sk=view&st=content> .
- <http://www.reglasparasanteros.com/>

Consultada el 29 de agosto de 2011:

- <http://www.cubana-santeria-yoruba.com/wp.../Palo-Monte-o-Mayombe.pdf>

Consultado el 3 de septiembre de 2011:

- <http://ogbonifa.tripod.com/IYANIFA2.html>

Material de trabajo de campo

- Entrevista realizada a Fernando Suarez, Septiembre 2010.
- Entrevista realizada a la Sra. Nieves, Octubre 2010.
- Entrevista realizada a la Sra. María del Carmen, Noviembre 2010.
- Fotografías tomadas durante las entrevistas.

Anexo Santería en imágenes (Fotografías)

Santería en imágenes

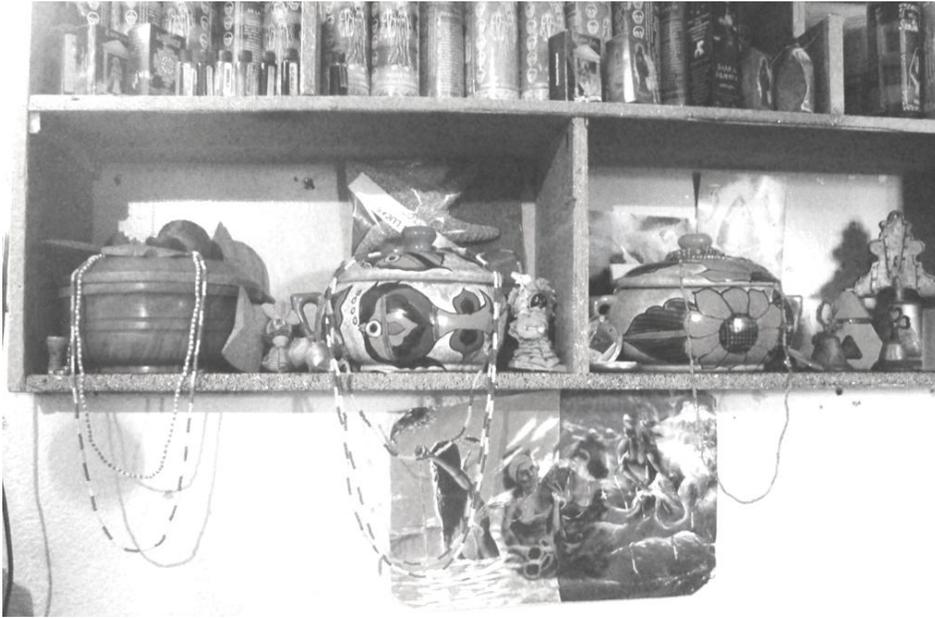


Foto 1. Representación de los *orishas*: Shangó, Yemayá y Ochún de izquierda a derecha respectivamente. Sobre las vasijas se encuentran los *elekes* (collares) con los colores que representan a la deidad. Las vasijas también tienen algunos colores del *orisha* que representan. Foto tomada en casa de la señora Nieves.

Foto 2. Representación de cerca de Yemayá. Alrededor existían objetos alusivos al mar como parte del espacio destinado a este *orisha*. Foto tomada en casa de la señora Nieves

Foto 3. Representación de cerca de Shangó y Yemayá. Arriba del estante se pueden observar unas veladoras “preparadas”. Foto tomada en la casa de la señora Nieves.

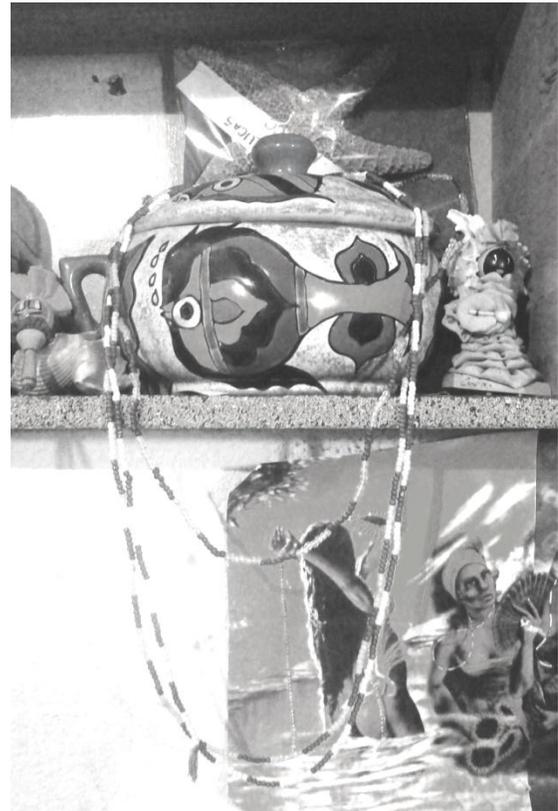




Foto 4. Representación de Shangó. La vasija tenía los colores representativos del *orisha*, rojo y blanco, y los elekes de igual manera. Foto tomada en casa de la señora Nieves.

Foto 5. Representación de Ochún. Los colores de la vasija y los elekes eran amarillo y verde, alrededor había objetos significativos para este *orisha*. Foto tomada en la casa de la señora Nieves.



Foto 6. Representación de Olokún, en el fondo Santa Bárbara. Esta imagen representa el sincretismo religioso entre la religión yoruba y la católica. Foto tomada en casa de la señora Nieves.



Foto 7. Representación de Obatalá. Este *orisha* posee las cabezas de los hombres, de ahí la forma en que se le representa. Foto tomada en la casa de la señora Nieves.



Foto 8. Representación de Oggún, uno de los guerreros en la santería. Este santo es colocado en la entrada de las casas por considerarse protectores. Foto tomada en la casa de la señora Nieves.



Foto 9.
Representación de Obatalá. Foto tomada en la casa de la señora Nieves



Foto 10. Objetos utilizados para una coronación. Foto tomada en la casa de Fernando Suárez.



Foto 11. Representación de Oggún y Obatalá. Foto tomada en la casa de Fernando Suárez.



Foto 12. Representación antropomorfa de Shangó. Foto tomada en casa de Fernando Suárez.



Foto 13. Algunos *orishas*. En la foto se puede observar la presencia de algunas deidades de manera simbólica como Obatalá, Oggún, Yemayá y Shangó. Foto tomada en casa de Fernando Suárez.



Foto 14. Algunos *orishas*. Foto tomada en la casa de Fernando Suárez.



Foto 15. Antes de la ceremonia de coronación. Foto tomada en la casa de Fernando Suárez.

Foto 16. San Judas Tadeo. Uno de los santos de la religión católica en el altar personal de la señora Nieves. Foto tomada en casa de Nieves.



Foto 17. Jesús Malverde. Uno de los santos de la religión católica en el altar personal de la señora Nieves. Foto tomada en casa de Nieves.



Foto 18. Una de las perspectivas de la casa-altar de la señora Nieves. En esta casa se encuentran imágenes que van desde la Santa Muerte (ocupa la mayor parte de espacio), hasta los *orishas* y santos de la religión católica. Foto tomada en casa de la señora Nieves.



Foto 19. Una de las varias imágenes de la Santa Muerte ubicadas en la vivienda de Nieves. Foto tomada en casa de la señora Nieves.