



FLACSO
ARGENTINA

ÁREA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y POLÍTICA

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

¡Camina santero, que el tren no para!: La Santería Afrocubana en Buenos Aires, Argentina.

Tesista: Lina María Ordóñez

Director de Tesis: Dr. Alejandro Frigerio

Tesis para optar por el grado académico de Magister en Antropología Social

Fecha: Mayo 2020

Agradecimientos

Durante el proceso de investigación y escritura de esta tesis tuve el acompañamiento y apoyo de varias personas. Agradezco a José Ordóñez y a Rocío Ramírez quienes me ayudaron a iniciar el viaje a estudiar la maestría en Argentina. Extiendo el agradecimiento al grupo de docentes que hacen parte de la maestría, quienes compartieron sus saberes y experiencia en este recorrido de formación académica; en especial a Alejandro Frigerio quien me orientó en el desarrollo de la tesis.

Un especial agradecimiento para toda la comunidad de Santería en Buenos Aires por haber abierto las puertas de sus casas, de sus vidas, confiándome sus experiencias y sabiduría. Especialmente a Marlene García, quien medió en varias ocasiones con interlocutores que se mantenían distantes a aceptar un encuentro y me invitó a varias ceremonias muy privadas a las que sin su colaboración no hubiera podido asistir. Sin su apoyo y ayuda, tanto en mediar con los contactos e invitaciones como en las explicaciones de muchos datos, no hubiese sido posible la comprensión de varios códigos *emic*.

Finalmente, quiero agradecer a los compañeros y amigos que siempre estuvieron presentes en este proceso académico y personal que he vivido en Argentina. A mis hermanas Diana Cedeño y Vanessa Tapia quienes, desde la distancia, me acompañaron y guiaron en los momentos más difíciles de este camino.

Resumen

Esta investigación propone describir, interpretar y comprender cómo se desarrolla la forma de ingreso y consolidación de la vertiente religiosa afrocubana Regla de Osha-ifá en Buenos Aires. Esta se contextualiza como parte del proceso de transnacionalización de religiones afro en Buenos Aires-Argentina. La santería es la confluencia de la tradición yoruba con las religiones como el catolicismo y el espiritismo. Esta confluencia se desarrolla en Cuba a raíz de la comercialización transatlántica de esclavitud. Las raíces africanas que tuvieron mayor influencia devienen específicamente del pueblo yoruba, lo que hoy conocemos como Nigeria.

Cabe aclarar que la santería en Buenos Aires tiene una presencia significativa en el Conurbano bonaerense, esto hace parte de la religiosidad popular. Es decir, cada vez hay más casas religiosas, consultas y prácticas que configuran la cotidianidad de la cultura local. Es así como, la santería ingresa en el campo social transnacional en el Cono Sur, delineado por las religiones afrobrasileñas.

El primer objetivo de esta tesis es explicar el proceso de transnacionalización de la santería en Buenos Aires. El segundo es describir el proceso de inicio y desarrollo de esta vertiente religiosa, analizando los elementos, las prácticas nativas y cómo se da su inserción en la dinámica de la sociedad local. Para este propósito, tuve en cuenta la experiencia de la comunidad religiosa presente desde fines de los años 90s e inicios del año 2000, momento en el que se empieza a practicar la santería en Argentina. Finalmente, describo la latente expansión de la migración venezolana, dimensión que queda como base para el desarrollo de futuras investigaciones.

Palabras clave: Antropología de la religión, campo social transnacional, proceso de conversión, santería afrocubana, transnacionalización.

Abstract

This research centers on an in-depth description, interpretation, and understanding of the development of the religion *Regla de Ocha-ifá* within a process of transnationalization of Afro religions in Buenos Aires, Argentina. Santería originates from the Yoruba's and is a mixture of Catholicism and spiritism. Such a process developed within the context of forced migration during the Transatlantic slave trade. The African Yoruba roots were of mayor influence, developed in what we know today as Nigeria.

It is important to mention that the Santería in Buenos Aires has a presence in the urban and metro areas of the city, thus making this religion part of popular local traditions. In other words, everyday there are more religious houses, consultations, and practices that develop into an everyday (e.g., day to day) local culture. Thus, Santería makes part of the social transnational changes in Argentina, one that is influenced by African religions.

The first goal of this thesis paper is to explain the transnationalization process of Santería in Buenos Aires. The second is to describe its initial stages and development by analyzing its elements, native practices, and how it was mingled into local society. For the latter, I considered

the experiences of the religious community since the late 90's and early 2000, since it is here where Santeria begins to appear in Buenos Aires. Finally, I describe the expansion of Venezuelan migrants, which opens the door for important future research on the topic.

Key words: Afro-Cuban Santeria, anthropology of religion, conversion process, transnational studies.

Índice

Introducción	7
Antecedentes	11
Marco Teórico	17
Globalización vs transnacionalización	17
Campo social transnacional	20
Alineación de marcos interpretativos de la realidad	21
Proceso de conversión.....	22
Metodología	24
Ingreso al campo	25
Organización de la tesis	34
CAPÍTULO 1	35
Santería Cubana: Hacia una perspectiva histórica	35
Acercamiento a África	36
El impacto de la esclavitud en Cuba	40
La herencia que nos dejaron	45
La Santería en Cuba	46
Palo Monte	47
Espiritismo	49
Orishas en la Regla de Osha o Santería	51
Oráculos	54
CAPÍTULO 2	55
La Regla de Osha en Buenos Aires: un proceso de transnacionalización	55
Primera etapa: los primeros pasos en la Santería cubana.....	56
Amigo viejo no se cambia por amigo nuevo: trayectoria de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires.....	56
El templo de la mae Nélide de Oxum en Villa Adelina	58

Las primeras iniciaciones realizadas por cubanos en Argentina.....	61
Muerte de la mae Nélide: la familia religiosa se dispersa y algunos se inician en la Regla de Osha	63
Segunda etapa: constitución de la Santería en Buenos Aires.....	66
Viajes a Cuba en busca de aprendizajes, iniciaciones y objetos religiosos.....	67
Empieza el camino de la Santería afrocubana en Buenos Aires (2000 - 2002)	71
Auge y expansión de la Santería: crecimiento de la comunidad santera 2003 - 2010	78
Expresiones artísticas afroamericanas como aproximación a la cultura cubana.....	82
“Los santeros siempre nos juntamos, de una manera u otra”. Interacción con Matanzas	85
Tercera Etapa: Santería y migración venezolana en Argentina	87
CAPÍTULO 3	95
Religiones afro y experiencias de vida	95
El encuentro con la religión	96
Desarrollo: de Aleyo a Iyawó	107
Los collares – <i>elekes</i> -:	111
Ceremonia entrega de guerreros de la mano del <i>babalawo</i>	112
Misas espirituales: Cuadro espiritual	114
Ceremonia de iyaworage.....	122
El saber fue repartido	124
Otras voces en el proceso de conversión:	125
Consideraciones Finales	130
Glosario	134
Anexo	145
Bibliografía	149

Introducción

El interés por el tema de la Santería desde un abordaje académico surge en el año 2016 al desarrollar un texto para el seminario de Antropología del cuerpo que cursé en la maestría de Antropología social en FLACSO Argentina. Para el desarrollo de este trabajo me basé en la bibliografía, tanto textual como audiovisual, relacionada con los rituales y con la incorporación de las prácticas cotidianas religiosas que hacen parte de la santería en el contexto de Cuba. En este proceso de búsqueda bibliográfica sucedieron algunas situaciones que me llevaron a hacer la inmersión en este tema. Por un lado, con esta búsqueda recorrí un camino de reminiscencias a Cali y a las pequeñas creencias y prácticas cotidianas que en ese entonces no cuestioné ni identifiqué con la categoría de religión o de santería. Simplemente hicieron parte en una etapa de mi vida en la que la figura fue el o la “curandera”, el que sabe de otras cosas, y solo en este momento pude volver a ellas desde otra perspectiva.

Además, respecto a la búsqueda de bibliografía sobre esta religión en Buenos Aires, no encontré referencias sobre el desarrollo de ésta. Por otro lado, a través de una amiga y compañera de estudio de nacionalidad cubana, conocí uno de los lugares de encuentro de cultura musical cubana y me acerqué a tener una imagen sobre esta comunidad en Buenos Aires. Esto me generó curiosidad sobre si realizaban las prácticas religiosas en este territorio y, de ser así, ¿de qué manera? ¿participaban solo cubanos o también era una dimensión que compartían con los locales como el interés por la música?

Este interés en ampliar lo que hasta el momento tenía entendido como santería, y sobre todo conocer cómo se vivía en el contexto de Buenos Aires, fue la motivación para elegirlo como objeto de estudio de mi proyecto de tesis. Con este objetivo me dirigí al antropólogo y profesor Alejandro Frigerio, quien ha investigado sobre las religiones afroamericanas, especialmente las afrobrasileñas en el contexto de Argentina. Al mismo tiempo, a través de un artículo me enteré de la existencia de práctica de la Regla de Osha¹ por parte de nacionales en Buenos Aires. El

¹ Es el nombre que se le da al sistema de creencias que surge en Cuba, integrado por el culto a los *orishas* que llega a la isla con los grupos étnicos yoruba o lucumi en condición de esclavos, y la religión católica.

profesor me contactó con el primer *Obbá Oriaté*² de nacionalidad argentina y su *ilé*³ que está ubicado en Villa Hidalgo, José León Suarez, partido de San Martín.

En septiembre de 2017 asistí al *ilé* para tener el primer encuentro con este universo de creencias. Ese día conocí a *Olufón Baba*⁴, un argentino que antes de ingresar a la Regla de Osha practicaba Batuque, una variante de religión afrobrasileña. Me presenté como estudiante de antropología y con el interés de realizar una investigación sobre la santería en Buenos Aires. Ese día, el *obbá* fue muy receptivo y estuvo en disposición de compartir su experiencia y recorrido religioso. Tuve la oportunidad de conocer el espacio, los santos, las tarjetas que acreditaban las participaciones en foros y encuentros de cultura yoruba a los que había asistido en el país y la lista de ahijados que le da un nivel de prestigio en la comunidad religiosa. Durante mi estadía de alrededor de cinco horas dialogamos, sobre todo, sobre su interés y recorrido religioso. Me contó su historia desde su llegada y salida en el Batuque, pasando por su encuentro con la Regla de Osha que tuvo lugar en Buenos Aires y que luego derivó en viajes a Cuba. Esos viajes fueron realizados en busca de desarrollo espiritual y con el propósito de mantener el contacto con algunos ahijados⁵ y amigos. Al hablarme de la familia religiosa⁶ que él integra me comentó que está conformada por sus ahijados en Buenos Aires, por los ahijados que tiene en Venezuela, Uruguay, Chile y por los extranjeros que viven en Argentina, por ejemplo, colombianos y bolivianos iniciados por él en Buenos Aires.

Durante la conversación, el *obbá* estaba organizando los preparativos para una ceremonia que en los siguientes días se llevaría a cabo en ese lugar. En un momento lo llamaron aparte

² *Obbá* significa Rey. Es el nivel mayor de sacerdocio en la santería, tiene conocimiento de todos los rituales, cantos y rezos. Al tener la consagración en cuchillo, es decir, la capacidad de realizar sacrificios a animales de cuatro patas, se encarga de esta labor en la ceremonia de iniciación. *Oriaté* se considera al sacerdote con gran conocimiento en la Regla de Osha. Tiene el dominio de interpretar, sobre la estera, el oráculo del caracol denominado *diloggún* y en la ceremonia de iniciación hablar sobre el pasado, el presente y el futuro – *itá*- al creyente. *Obbá Oriaté* es el sacerdote de Regla de Osha que alcanzó un nivel mayor de conocimiento de la religión. En Buenos Aires hay dos el argentino Walter Obatalá y el cubano Yeyo.

³ *Ilé*: casa religiosa en la que se realizan las ceremonias y encuentros.

⁴ Al iniciarse en la religión, se nace como hijo de un *orisha* y se representa con un signo que corresponde al camino, experiencias, valores, habilidades y avatares que hacen parte de esta deidad. El nombre que se recibe en la ceremonia se relaciona con el *orisha* y el signo. *Olufón* es uno de los caminos del *orisha*. *Obatalá* y *Babá* significa padre, un sobrenombre que se usa para *Obatalá* porque el padre de todas cabezas de los seres humanos.

⁵ La relación que se da entre el creyente y el padrino o madrina, quien lo ha iniciado en la religión.

⁶ Está formada por todas las personas que se iniciaron con el mismo padrino o madrina, son considerados hijos o ahijados de quien los inicia y estos hermanos de religión. Esta consideración deviene desde los grupos y familias en África que adoraban a un *orisha*, formando un linaje. Luego, en Cuba se formaron los cabildos en los que reproducía en contexto y condiciones diferentes, la reunión en torno a un *orisha*. Hoy se reproduce en los *ilé* esta idea de grupo, familia ritual o religión, integrada por el padrino o madrina y los creyentes iniciados por estas personas.

porque habían traído los animales necesarios para esa ceremonia. Sentí que ese llamado había sido por mi presencia, ya que el uso de animales en las ceremonias es una de las prácticas por las que, las religiones de matriz afro reciben en mayor grado la **estigmatización y categorización** como “**brujería**” o “**secta mágica**” (Frigerio,2003). El *Obbá*, sin decir algo al respecto, me pidió permiso para ausentarse. Mientras esperaba, alcancé a escuchar los sonidos característicos de algunos animales, aunque no identificaba qué animales podrían ser. Fue un momento en el que solo sentí la reacción de estremecimiento de mi cuerpo frente a esos sonidos, al mismo tiempo que trataba de no tener ninguna expresión que pudiera incomodar y quizás cerrara la primera puerta que me posibilitaría empezar el trabajo de campo. Además, al transitar ese momento confirmé mi estado de apertura a lo desconocido e incluso a la experiencia corporal que me podría suscitar. Finalmente, continuamos el diálogo y desde ese momento fue el inicio de una temporada de varias ceremonias a las que asistí en ese *ilé*, tiempo en el que pude contactar con las personas que conformaban esa familia religiosa, para luego empezar a visitar otros *ilé* ubicados en el Conurbano bonaerense.

De acuerdo con esto, lo que en un principio originó mi interés para esta tesis, a saber, el tema de la corporalidad en esta religión, se transformó en una indagación sobre los inicios y el desarrollo de la santería en el contexto de Buenos Aires, atendiendo también la sugerencia académica de mi tutor. Se sumaron luego varios factores: en primer lugar, la **falta de bibliografía sobre el inicio y el desarrollo de la Regla de Osha**; luego, la relación conflictiva entre los valores de la sociedad local y los propios de la santería, que provocaban el carácter hermético de la comunidad religiosa; y, por último, el hecho de que había muchos devotos que provenían de las religiones afrobrasileñas.

Es por esto que, en la **primera etapa del trabajo de campo**, me dediqué a tener contacto en este *ilé* con la familia religiosa que estaba orientada por un argentino que formaba parte de los precursores de esta religión en la región, y donde la mayoría de sus integrantes provenía de practicar religiones afrobrasileñas. También me dediqué a indagar sobre las personas que hicieron parte de la etapa fundadora, a asistir a las ceremonias para conocer las prácticas religiosas y a generar confianza para establecer comunicación con los creyentes y asistentes.

Es así como me propuse en la presente tesis ofrecer una interpretación y análisis del proceso de transnacionalización de la Regla de Osha-Ifá, en Buenos Aires, Argentina, basada en la

experiencia de la comunidad religiosa presente desde fines de los años noventa e inicios del año 2000, momento en el que, de acuerdo con el relato de los creyentes, inicia la santería en este país. El objetivo principal es describir las etapas en las que se desarrolla la expansión de la religión en Buenos Aires, analizando los elementos y las prácticas cotidianas nativas, para finalmente dar cuenta de cómo se da su inserción en la dinámica de la sociedad local.

La santería afrocubana es la suma de la tradición yoruba, que llega a Cuba con la población en condición de esclavitud, con las religiones predominantes del colonialismo: el catolicismo y el espiritismo. Las religiones afroamericanas históricamente han sido estigmatizadas y relegadas a categorías tales como “secta”, “brujería”, “magia”, despojándolas del carácter sagrado que revisten y desde el que los devotos se relacionan encontrando un sentido e importancia en sus vidas. Este estigma generó que, en la práctica de la religión, el afirmarse devoto se relegara sólo a la esfera íntima y privada, debido a la tensión con los valores y las creencias dominantes en la sociedad. En Cuba, solo hasta el año 1992 con la reforma a la Constitución, la santería y las diversas prácticas religiosas de origen africano obtuvieron la legitimación social. La estigmatización y resistencia a las religiones afroamericanas todavía se mantiene en diversas sociedades donde la Regla de Osha se desarrolla. Inquietudes como las siguientes dirigen el desarrollo de este texto: ¿Cómo se tejen los vínculos transfronterizos? ¿De qué manera los migrantes cubanos establecieron redes en Buenos Aires? ¿Cómo se mantienen los lazos con el país de origen? ¿Qué posibilitó la recepción y expansión de la santería en Buenos Aires? ¿Cómo dialoga con las otras expresiones religiosas locales? ¿Cuáles son los motivos que llevan a los devotos de religiones afrobrasileñas a practicar la Regla de Osha? ¿Qué similitudes o diferencias existen referentes a los procesos de transnacionalización de la santería en otros países?

Antecedentes

Al delinear un estado del arte con relación a los estudios que versan sobre las religiones afroamericanas, y en especial la Regla de Osha o santería⁷, aparecen en primera instancia las investigaciones realizadas por varios autores cubanos basadas en la experiencia directa con los religiosos que organizaron y estructuraron la santería en la isla. A través de la recopilación de la tradición oral y las leyendas, estos autores reflejaron la presencia de la cultura africana en el imaginario cultural colectivo de Cuba. Este tipo de estudios, enfocados hacia una mirada interna de las vivencias, los encontramos en las obras de Lydia Cabrera *Cuentos negros* (1989), *El Monte* (1993 [1954]) y *Yemayá y Oshún* (1996); en *Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte* (1995) de Miguel Barnet; y en *El sistema religioso de los afrocubanos* (1992) y *El Manual de Santería* (1942) de Rómulo Lachatañaré. En segunda instancia, encontramos los análisis que se centran en los cambios o transformaciones que las religiones de matriz africana tuvieron al llegar a América. Estos cambios fueron expresados en el concepto de “aculturación” (Herskovits, 1930) y principalmente en la obra del antropólogo Fernando Ortíz (1940) a través del concepto “transculturación”. Este último expresaba que cambios como la sustitución de las deidades africanas por las católicas no distorsionaban la esencia de las religiones en Cuba, sino que se podía encontrar allí la influencia africana.

Con relación a los estudios contemporáneos representativos que giran en torno a otras perspectivas y ejes teóricos, encontramos a Adebajji Akintoye (2014), D. H. Brown (2003), Fernández Olmos y Paravisini-Gebert (2003), Nelson Aboy (2008), Ana Perera (2009), Lázara Méndez (2008), Matory (2001) y Mary Ann Clark (2007). Cabe mencionar los estudios sobre la influencia cultural africana para el desarrollo de religiones en Brasil por parte de Bastide (1957; 1958) y en Haití por parte de Metraux (1953) y Pelton (1975).

Conviene, sin embargo, advertir que los estudios mencionados hasta el momento abordaron los cambios y el desarrollo de las religiones en los países a los que llegó la primera

⁷ Santería es el nombre con tintes despectivos que se le ha asignado a la religión por integrar elementos del catolicismo.

diáspora. En tal sentido, para los fines propuestos en esta investigación, a saber, los nuevos modos y formas en que estas religiones han trascendido las fronteras y se han relocalizado en otros espacios y culturas diferentes, se encuentran las investigaciones y propuestas teóricas sobre la difusión e impacto de éstas en otros espacios. Lioba Rossbach (2007) en su investigación plantea la llegada, las prácticas y el impacto de la santería en varias regiones de Alemania, donde el primer acercamiento a la religión llega con la migración de cubanos a partir del año 1978. Sin embargo, hacia los años de 1989 y 1990 se extiende de manera masiva, principalmente en la ciudad de Berlín, donde la santería es difundida por cubanos pero también por los iniciados migrantes venezolanos y colombianos. Es a partir de este contexto que Rossbach (2014) define la transnacionalización religiosa.

Los estudios de la antropóloga **Kali Argyriadis (2005)**, quien ha estudiado la transnacionalización de la Regla de Osha en Cuba, México y Francia **a través de la interconexión de materialidades, ideas e imágenes religiosas**, es otro referente para la presente investigación. Esta autora señala que **el incremento de iniciaciones** realizadas a los turistas por parte de los cubanos permitió valorizar la religión como **“dimensión identitaria”** (Argyriadis, 2005: 102). En la misma línea, en relación al caso de la santería en México se encuentra la investigación de **Nahayeilli Juaréz (2007)** quien explica que la santería llega a México por la migración cubana. Para explicar el proceso de transnacionalización en la ciudad de México **establece tres etapas**. En la primera resalta la influencia de la cultura cubana en las expresiones artísticas del cine y la música. La segunda está enmarcada en los años 80 por la oleada migratoria hacia Estados Unidos. En la tercera etapa, que consiste en la popularización de la santería hacia los años 90, se **“aprecia una divulgación y una visibilidad manifiestas y mucho más amplias de la santería en la ciudad de México y en otros”** (Juaréz, 2007: 72). Este proceso de difusión entre la población en México no sólo ha sido consecuencia directa de una masiva migración, sino también del aporte de los medios de comunicación y la mercantilización en las tiendas de elementos religiosos.

Asimismo, en América del Sur también hay una fuerte presencia de la santería. Si dirigimos la atención hacia Perú, la investigación del antropólogo Juan Manuel Saldivar (2015) plantea que la transnacionalización de la Regla de Osha en Lima proviene principalmente del proceso migratorio de cubanos. Este proceso lo divide en tres etapas, en las que describe desde la primera migración hacia el año 1980 en busca de asilo político hasta el año 2010, con migraciones de

interés cultural. En este país las prácticas religiosas empezaron con consultas⁸ o “limpias”⁹ a las que asiste la población de Lima. Luego, la expansión de la santería en Lima se da a través de las iniciaciones en la religión por parte de la población local. La legitimación social de esta religión también se da por las iniciaciones hacia la población de otras nacionalidades que confluyen en Perú, y que se hacen presentes por las redes sociales y los medios de comunicación (Saldivar, 2015).

Por otro lado, Pinto (2005) investigó los inicios de la santería en Santiago de Chile. En su estudio revela que la formación de las comunidades y redes se inició a partir de la interacción entre cubanos y locales en espacios públicos de recreación como restaurantes, bares y tiendas. La autora resalta que la santería es una manifestación reciente en Chile, pero aquello no es un obstáculo para que se den las prácticas religiosas como toques de tambor. Dice además que cada vez se realizan más iniciaciones, no sólo a los locales, sino también a la población migrante de diversas nacionalidades de Latinoamérica.

En el estudio antropológico de la religión, **el presente trabajo se enmarca en el campo religioso argentino**. A fin de contextualizar este campo, es importante acercarse a las perspectivas de los estudios de la religión en Latinoamérica. En un principio, se exaltó el catolicismo como la influencia relevante en la construcción identitaria de los Estado Nación, considerando a la religión católica como identidad de esta región (De la Torre y Martín, 2016), de allí que la diversidad de **religiosidades como las de los pueblos originarios, afroamericanas y otros modos de relacionarse con lo sagrado quedaran relegadas**. Sin embargo, esta injerencia de la Iglesia en el Estado se desarrolla de maneras diferentes en los países latinoamericanos, siendo este uno de los temas que aborda los estudios de la secularización. Después de la década de los años ochenta, los estudios sobre religión dirigieron la atención a los procesos de conversión, debido a las diversas manifestaciones de religiosidades que emergen al margen de la institución y tradición católica. En efecto aumentan los creyentes no católicos, es decir, pentecostales, evangélicos, religiones de matriz afro que en relación con el catolicismo son consideradas

⁸ Reunión en la que a través del oráculo se conoce las ventajas, desventajas y modos de abordar una situación por la que esté pasando la persona que consulta.

⁹ Práctica con rezos y elementos naturales como diversidad de hierbas, agua, velas y perfumes que se realizan con el objetivo de alejar la mala suerte, descargar las energías de estancamiento, negatividad que esté viviendo alguna persona.

minorías. Es por esto que reflexionar sobre la diversidad religiosa contribuye a visibilizar los derechos de las religiones que se desarrollan en la periferia.

En concordancia con el proceso religioso latinoamericano, en Argentina el campo religioso y los estudios de la religión ha sido dinámico. En el proceso dado en la modernidad sobre la construcción de la identidad nacional, la relación Iglesia – Estado, el cristianismo y en especial el catolicismo tuvieron un rol central en la construcción de los valores de la sociedad, de esta manera establece las relaciones de poder respecto a las religiones no católicas, considerándolas como culto pagano, mágico, supersticioso e irracional (Wright y Ceriani, 2018:10). No obstante, a partir de los años ochenta con el retorno de la democracia se visibilizaron otras manifestaciones religiosas, hubo mayor apertura en especial a los grupos cristianos, con el proselitismo evangélico en lugares públicos hubo un significativo crecimiento de adeptos; con esto devino el cambio de la estructura jurídica en el campo religioso (Carbonelli, 2009). Así mismo, se visibiliza la diversidad de prácticas religiosas ya existentes como llamadas religiosidades populares, los grupos pentecostales, New Age, el esoterismo, las religiones afro comprendidas como minorías religiosas. En efecto, la respuesta social ante esta diversidad fue de rechazo considerada como “sectas”, “brujería” en especial las religiones de matriz afro. Esta identificación social tomó fuerza principalmente a través de los medios de comunicación y las encuestas de los censos en los que los practicantes de estas elegían tomar una identificación social aceptada antes de expresar la preferencia personal (Frigerio, 2018: 64).

Cabe resaltar que el campo social también se dinamiza por los conceptos y perspectivas teóricas de los estudios de la religión. Las minorías religiosas pensadas como heterodoxias que abarca los trabajos relacionados a los Nuevos Movimientos Religiosos, el budismo, los grupos neohinuístas y las religiosidades populares (Catón, 2011).

De acuerdo con el contexto, La Regla de Osha religión de matriz afro presente desde fines de los años noventa, socialmente se relaciona con las minorías del campo religioso. En el ámbito académico hay algunas referencias que aparecen en la bibliografía de las religiones afrobrasileñas. Por otro lado, en la segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina En las encuestas realizadas tampoco registra como religión de matriz afro, y se considere dentro del 1.2% que corresponde a “otras”. En este abordaje cuantitativo, se exalta la identificación religiosa que expresan los entrevistados, ante lo cual la elección es hacia

una práctica socialmente aceptada. Además aspectos como la falta de las inscripciones de los ilé en el Registro Nacional de Cultos no Católicos contribuye a que, desde esta perspectiva cuantitativa, no se visibilice como parte de la pluralidad religiosa.

En consecuencia, para el propósito del presente estudio, cabe mencionar **la investigación** que se ha realizado en Buenos Aires, Argentina sobre los procesos, dinámicas de ingreso y expansión **de las religiones afrobrasileñas**, ya que **nos aproxima a entender el contexto en el que ingresa la Regla de Osha y de qué manera sus prácticas se articulan como parte del proceso transnacional**. Para contextualizar el proceso de las religiones afroamericanas, Frigerio (2005) hace una distinción entre la diáspora primaria y secundaria. La diáspora primaria comprende las ciudades en las que se dio origen a las variantes religiosas de matriz africana como la santería en La Habana, Cuba, el Vudú en Puerto Príncipe, Haití, el Candomblé en Salvador de Bahía, Brasil, y el Batuque en Porto Alegre, Brasil. La diáspora secundaria hace referencia a los lugares a los que la influencia de la diáspora primaria se ha trasladado: Estados Unidos, Venezuela, México, Brasil, Uruguay y Argentina.

Teniendo en cuenta esta distinción, **en la ciudad Buenos Aires se desarrollan como segunda diáspora diversas variantes de las religiones afroamericanas**. Este proceso es comprendido como **transnacionalización religiosa**, perspectiva desde la que Frigerio (2005) realizó la investigación referente a **la llegada y a la expansión de las religiones afrobrasileñas**. Las variantes Umbanda y Kimbanda ingresan y se establecen entre finales de los años sesenta y fines de los ochenta. Este proceso de transnacionalización religiosa **lo analiza “desde abajo”**, en la medida que **ingresan, egresan y circulan objetos, ideas, personas que involucran a varios países, en este caso Brasil y Uruguay (Frigerio, 2017)**. Del mismo modo analiza el ingreso del Batuque a Argentina, a través de Porto Alegre, como proceso de africanización o re/africanización (Frigerio, 1993; 2004 y 2011). En este proceso, la búsqueda está orientada hacia la raíz de las prácticas y la mitología, de ahí que su conexión sea África. En referencia a las prácticas propias de **la Regla de Osha en Buenos Aires**, Frigerio (2013) resalta el **prestigio que ha alcanzado esta variante religiosa entre la comunidad de religiones afrobrasileñas** con los **doce templos** que para ese entonces existían, donde el idioma ha sido un aspecto que aproxima a la población. De esta manera, **la Regla de Osha es incluida en las redes que configuran los campos sociales**: “Las redes que componen

estos campos no solo están dirigidas hacia Brasil, sino cada vez más hacia Uruguay, y en los últimos años, se ha extendido más allá del Cono Sur para incluir otras variantes de las religiones afroamericanas, como la santería cubana y la Ifá nigeriana” (Frigerio, 2013: 39).

Dado que los contextos, las migraciones, las religiones y las redes de este campo social están en un continuo movimiento, podemos encontrar hoy la Regla de Osha como una variante afroamericana presente con expansión latente en Buenos Aires y en otras regiones de Argentina. Sin embargo, y debido a que ha sido un crecimiento diacrónico lento, las referencias que tenemos solo son datos alusivos a la presencia de estas prácticas y, por lo tanto, hasta el momento no se encuentra bibliografía sobre el proceso de ingreso y expansión de la santería en Buenos Aires y en el resto de Argentina. Ahora bien, considerando este contexto de transnacionalización de las religiones afro en Argentina y la expansión de la Regla de Osha, mi propósito es describir el proceso de ingreso, desarrollo y expansión de esta religión que se originó en Cuba –primera diáspora- y se transnacionalizó a Buenos Aires –segunda diáspora- a partir de la circulación de ideas, prácticas religiosas y personas. Este proceso se inicia, en una primera etapa, con un pequeño grupo de migrantes cubanos y continúa creciendo hasta el actual contexto en el que la oleada migratoria de venezolanos ha nutrido esta expansión religiosa. Esta descripción es la que abordaré en los siguientes capítulos del presente texto.

Marco Teórico

Para comprender la propuesta de esta investigación es preciso considerar los siguientes conceptos que constituyen el marco teórico que sirvieron de orientación para dilucidar e interpretar los datos que conforman la etnografía y los temas desarrollados en la presente investigación.

Globalización vs transnacionalización

Los intercambios de ideas, costumbres, economía y materialidades han configurado conexiones que trascienden las fronteras de los Estado-nación. Esta interacción se ha dado históricamente y ha sido objeto de análisis en las ciencias sociales: la relación local-global. En el periodo comprendido entre las décadas de 1950 y 1970 se explicó esta integración a partir de la globalización. Se creía que las conexiones respondían sólo a intereses económicos y tecnológicos en busca de una aparente “unidad global”. Los teóricos sintetizaban las consecuencias de la globalización en premisas como “vivimos en aldea global” o “la identidad está en crisis” (De la Torre, 2009:10). En esta perspectiva clásica, la globalización se explicaba como una “fuerza supra humana” que no tiene en cuenta a los actores sociales como aquellos que estimulan las dinámicas en la sociedad (Mato, 2001).

Al respecto es importante mencionar que el concepto de globalización dejó de lado las múltiples direcciones y las relaciones variables que mantienen los flujos de personas, materialidades, ideas, imágenes y su impacto en las dinámicas culturales. Es por esto que, al atender a la agencia de los actores sociales, conviene detenerse en la diversidad de dinámicas culturales que circulan y no se ciñen sólo a los intereses económicos o los medios de comunicación, sino que implica también lo que se configura con las migraciones. Hannerz (1996) indica que a través de la movilización de las personas circula la cultura en diversos contextos sociales, con diferentes direcciones, estableciendo así relaciones asimétricas entre el centro y la periferia. Al respecto, el antropólogo rescata el uso del concepto “ecúmene global” para manifestar la interconexión en el mundo que a través de los intercambios afectan a la cultura. Cabe señalar que al plantear el análisis de los procesos culturales en este

contexto de globalización Hannerz propone hacerlo a la luz de cuatro marcos interpretativos. El primero, *forma de vida*, hace referencia al flujo cultural que como formación transcurre en la intimidad de las personas al desplegarse en los espacios donde se comparte la cotidianidad; por ejemplo, las interacciones en el barrio, la familia, el lugar de trabajo. El segundo marco es el *Estado*, que se evidencia a través de las instituciones como los centros educativos en las que las personas se relacionan desde el lugar de ciudadano. El *mercado* es el tercer marco, donde el flujo cultural se da en relación a los bienes y productos que se ofrecen. El cuarto y último marco corresponde al *movimiento*, entendido como el medio de ir y venir de los flujos culturales. Estos marcos develan la complejidad cultural y el modo en que la reducción de este complejo a un todo, como lo propone la perspectiva clásica de globalización, deja de lado el diálogo entre lo local y lo global. Esta **relación dialógica** se puede plantear desde la propuesta del **concepto “transnacional” para examinar y describir los “fenómenos que pueden tener una escala y distribución variables**, incluso cuando tienen como característica el que no ocurran dentro de un estado” (Hannerz 1996: 20).

El concepto **transnacional** se diferencia pero no se opone a lo que se había trabajado desde el concepto de globalización. Es un término que sirve para **discutir los procesos políticos, económicos, sociales y culturales que se extienden más allá de las fronteras de un Estado en particular**, e incluye a **varios actores nacionales** que están moldeados por las políticas y prácticas estatales (Glick Schiller y Fouron 1990). De esta manera, en los años ochenta los análisis realizados sobre el impacto político y social de los inmigrantes viraron la atención hacia los lazos o relaciones que estas personas sostenían con el lugar del cual emigraban. Estas redes que se construían entre ambos lugares dieron paso a estudiar la migración desde el nuevo paradigma del proceso transnacional (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton 1992a; Glick Schiller y Fouron 1990; Kearney 1991; Rouse 1989, 1991). Este paradigma se potencializó a partir de los **estudios culturales transnacionales**, haciendo énfasis en las **relaciones e interacción social que los migrantes crean y sostienen entre el lugar de origen y el lugar de destino**. Se los conoce como “transmigrantes” (Glick-Schiller y Fouron, 1999: 199). **Las interconexiones que se dan entre ambos territorios en los que se inscriben los inmigrantes se evidencian en los intercambios de imágenes, objetos, ideas, y los diversos modos en que éstas se instauran y convergen con la cultura local**. Como plantea Portes,

(2003) estas dinámicas de interconexión pueden ser entendidas como transnacionales si cumplen con factores como la implicancia de un número significativo de personas en ambos lugares, de origen y destino, y el hecho de que las actividades de interconexión sean estables.

Al respecto puede indicarse que, como expresan Guarnizo y Smith (1999), hay otros contextos, además de la migración, que se consideran parte de un proceso transnacional. Estos involucran el intercambio de productos con valor cultural, material y simbólico. (Juárez, 2007:22). Con esta ampliación de lo transnacional se puede valorar que las diversas religiones se deslocalizan del espacio geográfico en el que se han originado e identificado para relocalizarse en el lugar de destino. Esta interconexión se ha dado a través de los medios de comunicación y también, como mencioné anteriormente, a través del intercambio de materialidades, del turismo religioso y de los procesos migratorios que responden a causas políticas, sociales o culturales, ya sean a gran escala o movimientos de grupos pequeños.

La religión puede interpretarse como un proceso transnacional motivado por personas alejadas de instituciones de poder. Un ejemplo de ello es la santería que a través de diversos procesos migratorios que no son misioneros específicamente sino motivados por intereses personales, sociales o económicos, se ha desplazado hacia territorios lejanos en los que llega a desarrollarse y reinventarse en culturas de contraste. El desplazamiento está dado debido a que “así como lo local se globaliza, también lo global se localiza” (De la Torre, 2009:15).

Dentro de esta perspectiva existen marcos teóricos propuestos para la reflexión del proceso transnacional. Uno de ellos supone comprenderlo como un fenómeno de base que se construye a partir de las prácticas cotidianas que establecen los migrantes como expresión de su capacidad de agencia. Es decir, que las comunidades transnacionales se dan de abajo hacia arriba (Castro, 2005). En lo que respecta a los estudios de la religión especialmente en el Cono Sur, el concepto de transnacionalización “desde abajo” (Frigerio, 2013: 17) con el cual ha analizado la transnacionalización de las religiones afrobrasileñas posibilita entender que la circulación de ideas, personas y prácticas rituales de estas religiones son significativas más allá de observar cuantitativamente la migración. Frigerio (2013) tiene en cuenta la definición de *transnacionalización desde abajo* que hace Mahler (1998) entendiendo que la circulación

de objetos, cultura o personas que involucra a dos naciones **hace posible que las actividades cotidianas de las personas configuren un espacio social.**

Estas reflexiones fundamentan mi propuesta de estudiar la vertiente religiosa de **la Regla de Osha en Buenos Aires como un proceso transnacional, teniendo en cuenta los flujos de prácticas, actividades y materialidades que comparten entre Argentina y Cuba, que a su vez involucran a personas de otras nacionalidades y otros destinos en el proceso de establecer la santería en esta región.** Se destaca que **los flujos que se han movilizad por los viajes migratorios han sido significativos más por el impacto que han tenido que por ser un flujo migratorio masivo.** En el desarrollo de la tesis se evidencia que las actividades, las redes y lo que a través de ellas se intercambia puede entenderse desde la **perspectiva transnacional desde abajo.** También, veremos cómo este proceso configura un contexto y se inserta en el campo social transnacional del Cono Sur.

Campo social transnacional

En lo planteado hasta el momento se evidencia la creación de **redes transnacionales** y la **formación de una comunidad en el nuevo entorno que se manifiesta más allá de las fronteras.** Es decir, surgen **las diversas actividades que constituyen una comunidad transnacional** con múltiples direcciones. **La difusión de la santería,** siguiendo el análisis propuesto, **se da con la circulación de objetos religiosos, imágenes, los viajes iniciáticos a la isla, la formación de músicos y la adaptación a las tradiciones culturales locales de Buenos Aires.** Se trata de modos de construir lazos y redes sociales que trascienden las fronteras entre el lugar de origen y el de destino (Glick-Schiller y Levitt, 2004: 61). En relación con los análisis sobre estos flujos transnacionales que trascienden la estructura Estado-nación, se encuentra el aporte de los estudios en torno al **campo social transnacional.** Este campo se define como **“un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos”** (Levitt y Glick-Schiller, 2004:66). Sin embargo, entendemos que este campo social transnacional, para el caso de las religiones afro en el Cono Sur, está constituido por redes que se tejen en diferentes direcciones, tanto por Uruguay como por Brasil. La expansión de la santería posibilitó incluirla como variante religiosa afroamericana, estableciendo así un campo social mediante la participación y conexión con otros países hispanohablantes fuera

del Cono Sur (Frigerio, 2013). Basada en esta perspectiva y estudio de las religiones afroamericanas en el Cono Sur, considero que las diversas actividades, contextos, lugares, intercambios y actores que configuran el proceso de transnacionalización de la Regla de Osha en Buenos Aires, componen el campo social transnacional de las vertientes religiosas afroamericanas.

Alineación de marcos interpretativos de la realidad

A continuación abordaré una de las inquietudes que emergen de los procesos de transnacionalización religiosa. Estudiaré las posibles transformaciones que se pueden dar en las prácticas religiosas una vez que salen del lugar de origen y se relocalizan en lugares alejados, tanto en espacio geográfico como en valores y creencias. En este punto se hacen visibles los modos de difusión a los que recurren las religiones para ser entendidas y aceptadas en los lugares de destino. Es por ello que la descripción del modo en que se resignificaron las doctrinas y prácticas de la santería, de **su vínculo con las creencias preexistentes** y de cómo fue la recepción de esta religión en Buenos Aires, permite conocer los factores que posibilitaron su desarrollo. Para tal fin partiré de lo que Alejandro Frigerio (1999) propuso como inicio: ver de qué manera se crean **puentes entre los sistemas de creencias y valores preexistentes en una sociedad y los de la religión que ingresa**. Este planteamiento está basado en el concepto de alineación de marcos interpretativos de la realidad - *frame alignment* – propuesto por David Snow (1986) como medio para “establecer una conexión entre las orientaciones interpretativas de los individuos y las de los grupos que pretenden reclutarlos, de tal forma que algún tipo de intereses, valores y creencias de los individuos se vean como congruentes y complementarios con las actividades, objetivos e ideología del grupo” (Snow et al., 1986: 464. Citado en Frigerio, 1999: 7). Esto contribuyó a comparar los movimientos sociales con los religiosos en el proceso de reclutamiento de personas, para analizar así el compromiso que desarrollan en cada movimiento y la conversión.

Para el desarrollo de la presente investigación se tuvieron en cuenta los marcos interpretativos desde el punto de vista de la relación entre las personas que se acercan a la religión y a los *ilé* en el proceso de conversión. Para lo cual es preciso exponer las cuatro expresiones de marco interpretativo. Ellas son, en primer lugar, el *frame bridging*, entendido como el punto de encuentro de dos o más marcos que tienen diferencias para resolver un

problema particular. De este encuentro puede resultar la revitalización de los valores o las creencias. El segundo marco interpretativo es el *frame amplification*, que supone el fortalecimiento que se da al revitalizarse los valores ante la resolución de un problema. El tercer marco es el *frame extension*, que se propone ampliar los objetivos propuestos para incluir los intereses de los participantes y así tener más adeptos. El último marco interpretativo es el *frame transformation*, en el que el grupo se propone cambiar el marco preexistente de interpretación, pues el que presenta es ajeno a la cotidianidad, a los valores y las creencias, de modo que no tiene mayor repercusión. Ésta transformación se da en el proceso de conversión.

Además, en función del contexto de emergencia religiosa que este texto trata se puede interpretar su resignificación a la luz del marco de puente, *frame bridging*, y del *frame amplification* que permite interpretar de qué manera las personas van interpretando y reelaborando sus experiencias de vida en la medida que van adoptando las creencias y prácticas religiosas en las etapas que constituyen el camino de iniciación en la Regla de Osha.

Proceso de conversión

Finalmente, la conversión ha sido objeto de estudio de la sociología de la religión, la antropología y la psicología. Sin embargo, para la descripción de la conversión en la santería se tendrá en cuenta la perspectiva de la capacidad de *agencia de las personas* y el rol activo de “buscador de religión” (Introvigne, 2010). De tal modo que se analiza la vinculación a la religión como un proceso en el que los devotos empiezan a cambiar la perspectiva del mundo, los valores, las creencias, los hábitos y la manera de interrelacionarse con un grupo y con el entorno en paralelo a los cambios en la identidad personal (Carozzi, 1992a). Este proceso está directamente relacionado con los marcos de interpretación mencionados anteriormente que nos permiten conocer el proceso de conversión al considerar que éstos posibilitan a los devotos elegir, participar, asumir compromiso, roles en un grupo y actividades que han sido familiarizadas por los líderes religiosos (Carozzi, 2000). De estas experiencias deviene en los devotos la expresión de su propia interpretación a través del marco dado. Esto se puede apreciar en *el testimonio* entendido como la expresión creativa que hacen las personas de sus experiencias. La biografía es la manifestación de este acto creativo, donde el devoto da sentido a su experiencia de vida como un proceso en el que, en primera persona, da cuenta del cambio vivido después de haber ingresado en la religión. Es por esto que el relato se tiene en cuenta

como medio para entender los datos y realizar la descripción etnográfica. Como el relato está desprovisto de un carácter objetivo, es posible pensarlo de acuerdo a Beckford (1978) como la consolidación de la experiencia de conversión en la religión.

Deseo en este contexto subrayar que al realizar el análisis de la introducción de la santería en Buenos Aires encontré, en primera instancia, que **la migración de religiosos cubanos a Argentina**, aunque **no fue masiva, fue significativa para organizar, estructurar y desarrollar la religión**. En segundo lugar, pude **constatar la conversión de los devotos practicantes de religiones afrobrasileñas que luego pasaron a la santería**, con lo que **promovieron y masificaron la religión**. Esto se reflejó en la apertura de templos y, por ende, la creación de más familias religiosas. Además, la expansión y fortalecimiento de la religión en Buenos Aires permitió que tanto *babalawos*¹⁰, *obbás* y santeros iniciados en Argentina - locales- como cubanos tejieran vínculos con otros países teniendo ahijados en estos. A la vez, esto dio lugar a llevar la santería a países cercanos donde aún no llegaba esta variante afroamericana, por ejemplo, la incursión en Uruguay. Por último, verifiqué el crecimiento de las familias religiosas con otras migraciones presentes en Buenos Aires como colombianos, bolivianos y sobre todo con la masiva migración venezolana. A raíz de esto surge una comunidad santera que se ubica como un camino religioso opcional a recorrer en Buenos Aires. Estas reflexiones fundamentan mi propuesta de incluir la incursión de la santería en Buenos Aires en la transnacionalización de las religiones afroamericanas. Desde esta perspectiva de análisis se puede **estudiar el desplazamiento de la Regla de Osha desde la circulación de personas, las prácticas religiosas locales -Cuba-, la producción de significados y desde los modos de llegar y adaptarse en el lugar de destino** (Argyriadis; De la Torre, 2008).

¹⁰ *Babá*: Padre, *la*: de los, *wo*: secretos. Es el sacerdote de *Orula* en el sistema de Ifá, conoce las técnicas del oráculo.

Metodología

La presente investigación se realizó a partir de la metodología cualitativa en articulación con las diversas técnicas que esta comprende (Guber, 1994, 2001; Clifford, 1983). Estas herramientas de investigación sirvieron para construir la orientación del trabajo de campo y posibilitaron un acercamiento a los modos de significar el mundo desde la santería, así como también, me ayudaron a dilucidar los elementos constitutivos del campo. De esta manera se pudo construir una comprensión teórica del establecimiento de esta religión en Buenos Aires. A continuación, describiré el abordaje y aporte de cada técnica utilizada en el proceso de recolección de los datos.

La entrevista me permitió organizar la genealogía de los santeros en la región. En principio, orienté la búsqueda a los santeros, santeras, *babalawos* y músicos tanto cubanos como locales que han estado presentes desde fines de los años 90 e inicios del 2000. Las entrevistas se construyeron en base a los datos personales, la dimensión general que lo vincula con la historia de la santería y la indagación sobre otros datos particulares en relación con esta religión.

En esta etapa, constaté que en este proceso involucraba no sólo a cubanos y a locales, sino también a personas de otras nacionalidades. Luego, amplié la búsqueda al orientarme a los devotos que tenían una participación activa y un compromiso con el padrino¹¹ y la casa religiosa o de santo¹². Después, enfoqué la mirada en aquellas personas que asistían a las ceremonias en busca de una ayuda a múltiples problemas, pues como ellos expresaban, “estaban desequilibrados” o “perdidos”. No estaban iniciados, solo venían asistiendo a consultas y a las ceremonias. Este último grupo compartía conmigo la categoría de *aleyos*, que quiere decir no estar iniciado, estar presentes como invitados.

Al principio, compartir esta condición con este grupo me acercó a sus experiencias sobre los motivos y los modos que explicaban su llegada a la religión, casi siempre buscando una solución

¹¹ Es el santero que tiene la capacidad de dar santo -iniciar- a otra persona quien, a través de este acto, pasa a ser ahijado o hijo. El Padrino, santero además de iniciar, orienta en el conocimiento teológico y práctico de la religión.

¹² Casa religiosa o *Ilé*: el grupo de personas que se iniciaron de la mano del mismo padrino o madrina establecen relación de parentesco ritual, siguen asistiendo a las ceremonias en la casa del santero.

a algunos problemas cotidianos. Además, como *aleyos* compartíamos el deseo de pertenecer y comprender las prácticas religiosas, por ese motivo estaban siempre atentos a lo que se debía hacer o no durante las ceremonias para compartir conmigo esas experiencias e impresiones. De esta manera, además de los diálogos, fue necesario orientarse, en cierta medida, a los comportamientos, la disposición corporal y mental para “*saber estar*” en el campo (Restrepo, 2018:33). Estas conversaciones se dieron de manera espontánea.

El diario de campo fue construido con notas a manera de glosas, registros de audio y de imágenes. Siempre utilicé la grabadora para momentos en los que la escritura podría generar extrañeza entre las personas, esto es, en los toques de tambor¹³, las misas espirituales¹⁴ y en las entrevistas. Realizar grabaciones durante las ceremonias, y luego escucharlas, me acercaban las imágenes de aquello que no había podido ser fotografiado, pero que podía recordar a través de los cantos y así establecer un orden entre los instantes que conforman, por ejemplo, un toque de tambor. El registro fotográfico fue realizado solo en los momentos en que lo permitieron, éstos variaban según los acuerdos que cada *ilé* me expresaba.

Ingreso al campo

Como ya se mencionó, la recolección de datos estuvo constituida por diversos encuentros y fuentes de información. Contacté a personas que hicieron el rol de los informantes (Guber, 2005) a través del uso de la “bola de nieve”, dinámica que consiste en llegar al objetivo de estudio por medio de referencias que los informantes van proporcionando en los encuentros. De esta manera, llegué al primer *ilé* en San Martín, el primer templo que apareció en el Registro Nacional de Cultos. La mayoría de los *ilé* están ubicados en el Conurbano bonaerense debido a la mayor facilidad que encuentran para llevar a cabo las ceremonias allí, ya sea para utilizar animales, para el toque de tambores, por la gran disponibilidad de espacios abiertos donde conseguir las hierbas y por la cercanía de ríos donde se realizan algunos rituales.

¹³ Es una ceremonia que se le ofrenda a los *orishas* por diversos motivos como cumpleaños de haber recibido santo – ritual de iniciación-, en reciprocidad por algún favor realizado, en la fecha del *orisha*, entre otros motivos más. Parte de la ofrenda es el toque de los tambores *batá* de fundamento. Se trata de un instrumento de percusión que invita a los *orishas* a estar presentes en la ceremonia. A estos toques asisten familiares, creyentes y *aleyos* es un encuentro que une la dimensión social del canto, baile, comida con un sentido religioso en los rezos y presencia de los *orishas*.

¹⁴ Reunión espiritista en la que se encuentran con el cuadro espiritual de cada creyente, y en el caso de los *aleyos* el espíritu que lo acompaña en ese momento.

La población que entrevisté y conocí en las ceremonias proviene de clase media y baja, diversos niveles de estudio que abarcan desde el secundario a estudios de grado. Gran parte de los creyentes desarrollan distintos trabajos de servicios. En cuanto a la dimensión económica de las consultas, las ceremonias de la santería requieren de una inversión significativa de dinero. La ceremonia de santo en el 2017 estaba alrededor de \$80.000 y \$100.000 pesos como mínimo. Es una ceremonia que requiere adquirir variedad de animales para inmolar, hierbas, frutas, alimento para los asistentes y el derecho –pago- a santeros, *obbá oriaté*, *babalawos*, *oyugbona*, cocineros, vestido de presentación y músicos. La ceremonia de guerreros en el año 2019 estaba en \$15.000 pesos y las consultas con *diloggún* en \$1.500 por una hora. Son valores económicos que representan la inversión de tiempo que deben disponer los religiosos. De la comunidad religiosa a la que entrevisté solo los que estuvieron desde los inicios de la Regla de Osha viven exclusivamente de la actividad religiosa. Otros devotos que hacen trabajos con los santos, como limpiezas y consultas, tienen otros ingresos diferentes a la santería. Después de varios meses, empecé a visitar los demás *ilé* y también las casas de los santeros, donde se desplegaron las relaciones sociales con la comunidad. Además, ahí es donde se puede observar la relación con lo sagrado.

El trabajo de campo lo realicé en tres etapas para construir las entrevistas y la observación como invitada en las ceremonias. La primera etapa correspondió al período de septiembre a noviembre de 2017 cuando conocí el primer *ilé* de Regla de Osha, ubicado en José León Suarez, partido de San Martín, Buenos Aires. En éste *ilé* presencié las primeras ceremonias de santería y de Palo¹⁵ y contacté a los primeros interlocutores que integran la familia religiosa. La mayoría practicaba religiones afrobrasileñas previo a la Regla de Osha. Este *ilé* está orientado por el primer *Obbá eni Oriaté* argentino *Olufón Baba*¹⁶.

En este mismo periodo de tiempo contacté a los percusionistas cubanos precursores de los toques de tambor de fundamento¹⁷, quienes a su vez se encargan de enseñar a los músicos locales

¹⁵ Palo Monte: es una religión de Regla del Congo de pueblos de habla bantú, hace parte de las prácticas religiosas afrocubanas. Los creyentes establecen un vínculo con un muerto – *Nfumbe*- a través de un pacto de sangre. Muchos santeros y santeras también se inician en esta práctica religiosa.

¹⁶ Como mencioné anteriormente su nombre alude a *Obbá Oriaté*, mayor nivel de sacerdocio en la Regla de Osha. *Olufón* es uno de los caminos de Obatalá, el *orisha* que lo guía.

¹⁷ Son tambores sagrados porque vive *Añá*, el *orisha* que posibilita la comunicación con *Olodumare* – ser supremo de los yoruba-. Se diferencia de los otros tambores *abericolá* –paganos-, porque que no tiene dentro el fundamento de consagración– elementos naturales que materializan la existencia de *Añá*-.

que luego incursionan en la religión como devotos. La segunda etapa se dio en el periodo entre julio y septiembre del 2018, proceso en el que se dio la continuidad con las entrevistas y participar en algunos toques de cajón¹⁸. La tercera etapa transcurrió entre abril y diciembre de 2019, período en el que asistí a otros *ilé* en diversas zonas de la provincia de Buenos Aires como: Pablo Nogués, Ballester, Ituzaingó, Lomas de Zamora y Wilde.

También continué realizando entrevistas en Laferrere y en algunos barrios ubicados en Capital Federal. Los *ilé* que visité son dirigidos por *obbás* de nacionalidad argentina y uno de origen cubano. Estuve presente en otros espacios, como las casas de los santeros en los que se realizan solo consultas, que estaban dirigidos por cubanos, argentinos y colombianos. Asistir como invitada en los *ilé*, me permitió estar en ceremonias que me acercaron a gran parte de los elementos simbólicos de la santería. En el tercer capítulo abordo a la luz del proceso de conversión parte de las siguientes ceremonias: 1) plante de Mano de Orula¹⁹, 2) en el cumpleaños de santo²⁰, 3) diversos toques de tambor, para celebrar o dar ofrenda al haber terminado el año de *iyaworaje*²¹, 4) el 7 de septiembre celebración del día de Yemayá, 5) misa de progreso ante la bóveda espiritual²², 6) ofrenda espiritual a la bóveda en una sesión espiritista, 7) presentación al tambor, 8) güiro como ofrenda a Obatalá, 9) toques de cajón en las ceremonias de Palo Monte, y 10) ofrenda a la tierra²³.

Como consecuencia de participar en las ceremonias mencionadas tuve la necesidad de discernir entre la objetividad como investigadora y la subjetividad como asistente a las ceremonias. Al estar en apertura a la experiencia como vivencia me sentí afectada en algunos momentos. Esta afectación se manifestaba en el cuerpo, con sensaciones no aprehensibles con el

¹⁸ Ceremonia de Palo Monte en la que el instrumento de percusión es el cajón cubano, que orienta la música y la llegada de los espíritus.

¹⁹ Es la primera ceremonia de iniciación en Ifá. Ver en el tercer capítulo.

²⁰ Ceremonia para conmemorar el año en el que recibió el *orisha*, en la casa del santero o santera se reúnen para hacer ofrendas de comida, dulces, según el *orisha* acompañado de toques de tambor o güiro. Ver en el tercer capítulo.

²¹ El *iyawó* es la persona que recién recibe el *orisha* como rito de iniciación en la Regla de Osha. Durante un año se encuentra en este proceso que se llama año de *iyaworaje*. Al cumplir con todas las indicaciones durante este periodo de tiempo, se realiza una ceremonia para ser considerado santero o santera. La descripción de esta ceremonia se encuentra en el tercer capítulo.

²² Sesión espiritista en la que a través de médiums se comunican con el cuadro espiritual ante el altar espiritista – bóveda espiritual-.

²³ Es una ofrenda a la tierra, esta ceremonia se describe en el segundo capítulo en el ítem “Tercera Etapa: Santería y migración venezolana en Argentina”.

lenguaje. Tampoco tenían por qué ser explicadas en ese instante ya que la experiencia deviene cuando nos llamamos racionalmente. A mi consideración, el ser se abre y se vuelve más receptor entonces en ese lugar, fluye en lo espiritual y no en la razón.

En algunas otras ceremonias, a través de la llegada de un espíritu, como por ejemplo en la incorporación en Palo o la *mediumnidad* en las misas espirituales, me sugerían u ofrecían alguna interpretación sobre lo que veían en relación a mí, aun conociendo solamente mi condición de extranjera y estudiante de Antropología. Por ejemplo, recuerdo que en un cajón de palo al que asistí, coincidía que estaba atravesando por un momento personal difícil por el cual me sentía vulnerable. Esa noche en medio de los toques de cajón, el exceso de humo de tabaco y los movimientos a los que me llevaba el ritmo (ante las sugerencias hechas por los devotos de no estar quieta para que la energía siguiera su curso), participé como oyente del muerto que se hizo presente esa noche y hablaba a través del Tata. Él me llevó a tener la experiencia corpórea y afectiva de desahogo de ese momento emocional. Esa noche, en medio de tantas sensaciones, tuve la necesidad de aislarme porque me cuestionaba lo que me sucedía como investigadora. A la vez, me sentí interpelada desde lo corpóreo, mis pensamientos oscilaban entre inhibirme en ese instante para continuar observando y registrar mi experiencia.

Sin embargo, el tiempo que transcurría entre una ceremonia y otra implicaba una distancia en la que podía leer estas prácticas dentro del contexto de la santería para mi objetivo académico y de esta manera no involucrarme más allá de la experiencia. Solo de esta manera pude dilucidar y acercarme un poco a la vivencia de los interlocutores. Es decir, a escuchar desde otro lugar las prácticas y las comparaciones que podían hacer respecto a otros rituales y religiosidades donde el cuerpo no es el eje central.

En este contexto, me parece imperativo subrayar que una de las dificultades para acceder a la información de doctrina religiosa, para estar presente en algunos rituales y para hablar con algunos santeros o espiritistas, radicó en el hecho de no estar iniciada ni expresar algún interés en hacerlo durante o al finalizar la temporada de trabajo de campo. Al principio, llevó un tiempo considerable para establecer lazos de confianza con los devotos que conformaban la familia religiosa en el primer *ilé* que visité. Al tener conocimiento del trabajo que estaba llevando a

cabo, algunas personas no compartían mucho sus experiencias personales. En algunos momentos, interpreté esta distancia inicial desde las condiciones que yo compartía como ser mujer, no ser religiosa, estar como observadora y ser de otra nacionalidad. Aunque con el tiempo, mi presencia se fue tornando familiar y los diálogos fluían con naturalidad, donde el interés por compartir surgía de ambas partes. La condición de ser extranjera se convirtió en punto de partida para empezar diversos diálogos. Por esto, durante el 2017 el proceso de participación fue más esporádico. En el momento que alcancé este nivel de confianza en el primer *ilé*, sucedió el encuentro con una santera que hacía parte de otra familia religiosa, es decir, otro *ilé*.

En un principio, los encuentros con esta santera hija de *Obatalá* se dieron a través de mensajes de Facebook y luego en su casa. Después de entablar varias conversaciones, ella se mostró con interés en presentarme a otros templos y de esta manera recorrí gran parte del Conurbano bonaerense.

A través de la santera *Olo Obatalá*²⁴, quien me invitó a una ceremonia, llegué a un *ilé* ubicado en Ituzaingó. Era la primera vez que asistía a ese *ilé*. A todas las personas presentes las veía por primera vez, incluso a los tamboreros. Estaba ante la presencia de los primeros tambores de fundamento que llegaron a Argentina. Identificaba los nombres de las historias de personas que había compilado hasta el momento, pero no les conocía. Por lo general, cuando llegaba a un lugar nuevo, mi disposición no era con la intención de hacerme notar entre los devotos. Por el contrario, caminaba entre ellos, me acercaba a preguntar algo específico hilando la confianza de a poco.

Algo en común que percibí fue la desconfianza que, por lo general, aumentaba cuando se daban cuenta de mi presencia y el objetivo académico y potencialmente no religioso. Me iban identificando de a poco como una estudiante que registraba el evento para contar una historia. Hasta esa noche yo había sido muy respetuosa, quizá haciendo mucho énfasis en esto, para adaptarme al tiempo de los devotos, a su interés en hablar o no. Pero esa noche, la santera *Olo Obatalá*, una mujer de carácter fuerte que interpela a los religiosos de la misma manera sin discriminar la jerarquía o rol que tenga en la comunidad religiosa, había estado observando cómo

²⁴ Significa Hija de Obatalá, es el *orisha* que recibió en la iniciación también se le conoce como el ángel de la guarda que la acompaña.

algunas personas, en especial los hombres – *babalawo* y el *obbá*-, habían estado distantes ante mis intervenciones y me habían notificado no sacar fotos.

Mi actitud ante esa situación fue esperar para seguir observando y participando. Ante esas escenas, la santera llamó la atención de todos los asistentes para presentarme. Había alrededor de treinta personas en la ceremonia y ella solicitaba que “colaboraran” de manera enérgica. Además reclamaba que “*ni en Cuba los religiosos pasaban su ceremonia de manera tan secreta*”. Su inconformidad fue dirigida directamente al *babalawo* delante de todos. Para mí fue un momento inesperado e incómodo que me develaba varios aspectos. En primer lugar, me reveló el carácter secreto que había hacia las inquietudes de una mujer en la religión, en especial en los tambores. En segunda medida, resultó significativa la solidaridad de la santera y la manera como algunos hombres respondieron ante el reclamo de ella. Por consiguiente, esta experiencia en el trabajo de campo también la tomé como una invitación a tener en los próximos encuentros una actitud y un rol más protagónico. De esta manera, en los próximos eventos religiosos que se dieron en el 2019 y principios del 2020, mi presencia paso a sentirse con mayor cotidianidad. Además de los mayores de la religión, otros devotos se mostraban interesados en compartirme sus historias de vida. Así llegué a un grupo de religiosos venezolanos que empezaron a reunirse como comunidad Regla de Osha venezolana en Buenos Aires.

En los inicios de la Regla de Osha en Cuba, las mujeres lideraron cabildos y organizaron pautas para los rituales y ceremonias. Sin embargo, en el transcurso del tiempo esto ha cambiado y el liderazgo de los hombres en la religión tiene fuerte influencia. Esto se ve reflejado en la cantidad de prohibiciones que tiene la mujer en relación a tener y tocar los tambores de fundamento, de estar en estera salvo cuando esté en el periodo de la menopausia, de inmolar animales de cuatro patas, liderar una ceremonia como sacerdotisa o sacar el *itá*, entre otra variedad de actividades litúrgicas. Las mujeres que entrevisté y hablamos al respecto, identificaron la capacidad que tienen para llevar adelante variedad de actividades religiosas. Sin embargo, no tienen crítica alguna ni deseo de llevarlo a cabo porque consideran que son los postulados de la Regla de Osha.

Mi salida del campo, se fue dando de manera gradual, el hecho de pasar por varios *ilé* y que algunas ceremonias se realicen esporádicamente, me llevó a continuar el contacto a través de

Facebook o por teléfono, incluso mientras me disponía a escribir este texto. La actividad ceremonial tiene una división de género que responde a la doctrina religiosa.

Finalmente, en este documento me permito describir los nombres de los interlocutores y los lugares en los que se encuentran. La mayoría de los religiosos que entrevisté son argentinos y cubanos que estuvieron en el inicio del establecimiento de la santería. Hay otras personas relevantes para dar cuenta del proceso inicial, sin embargo, manifestaron no estar en disposición para dialogar sobre la religión.

N°	Nombre	Especialidad	Zona	Santo ó Iniciaciones recibidas	País de Origen
1	Walter	<i>Obbá Oriaté</i>	José León Suarez	Obatalá	Argentina
2	Yeyo	<i>Obbá Oriaté</i>	Lomas de Zamora	Yemaja	Cuba
3	Mauricio Oló Obatalá	<i>Obbá Oriaté</i>	Ituzaingó	Obatalá	Argentina
4	Emmanuel Miño	<i>Babalawo</i>	Pablo Nogués		Argentina
5	Martín Almada	<i>Obbá</i>	Ballester	Ogún	Argentina
6	Carmenza	Santera	Ballester	Obatalá	Argentina
7	David Ortiz Okanabara	<i>Awo</i> <i>Orumnila</i> <i>Babalawo</i>	Hudson	Changó	Colombia
8	Héctor	<i>Babalawo</i>	CABA		Cuba
9	Marlene García	Santera	Laferrere	Obatalá	Paraguay
10	Ivanna	Santera	José León Suarez	Yemaja	Argentina
11	Mirta Olo Oyá	Santera	Ituzaingó	Oyá	Argentina
12	María Emilia	Santera	Ramos Mejía	Yemaja	Cuba
13	Clara Edith Córdoba	Santera	Pablo Nogués		Argentina
14	Rodrigo Ropi	Percusionista	CABA	Guerreros, collares y Mano de Orula.	Argentina
15	Ariel	<i>Omo Añá</i>	CABA	Changó	Cuba

16	Nelsón Falcón	Santero – Apón- cantante	CABA		Cuba
17	Cristian Ceccardi	<i>Omo Añá</i>	CABA	Yemaja	Argentina
18	Esteban Hernández	<i>Omo Añá</i>	CABA	Collares, Guerreros, Mano de Orula.	Uruguay
19	Luna	Santera	José León Suarez		Argentina
20	Zalo	<i>Babalawo</i>	CABA		Argentina
21	Daniel	<i>Babalawo</i>	CABA	Obatalá	Argentina
22	Martina	Santera	CABA	Changó	Argentina

Figura #1 Tabla de interlocutores.

Durante el proceso de las entrevistas dialogué con 22 personas religiosas, de las cuales 14 hacen parte de la etapa inicial de la santería en Buenos Aires, tanto cubanos como locales. Otras que han realizado la conversión después de pasar por religiones de matriz afro. También conversé con otros devotos durante los toques de tambor que no están registrados en la tabla, surgieron conversaciones espontáneas.

Organización de la tesis

La tesis está estructurada en tres capítulos que se proponen describir la llegada y expansión de la Santería en Buenos Aires como proceso de transnacionalización religiosa. En el primer capítulo, titulado “**Santería cubana: hacia una perspectiva histórica**”, se expone el proceso de configuración y desarrollo de la santería en Cuba desde una mirada cronológica. Para ello, me remito a las raíces de ésta en África, en especial al grupo étnico yoruba, quienes se ubicaban en lo que actualmente conocemos como Nigeria y cuyos miembros fueron esclavizados y trasladados a Cuba. Allí confluyen con otras religiones y en ese proceso emerge la santería o Regla de Osha.

El segundo capítulo, llamado “**Proceso de transnacionalización de la Santería en Buenos Aires**”, describe la incursión de la santería en esta ciudad a través de la llegada de algunos migrantes cubanos que estructuraron la religión, generaron la formación de familias religiosas transnacionales entre locales y otros migrantes presentes en la región, y organizaron viajes a Cuba con el objetivo de realizar iniciaciones y traer objetos religiosos. Este proceso está organizado en tres etapas: en la primera etapa describo el acercamiento a la religión a finales de los años 80 y cómo fue el contexto de las religiones afrobrasileñas en Argentina que contribuyó al proceso de incursión, desarrollo y expansión de la santería; la segunda etapa corresponde a los aspectos que posibilitaron la constitución de la santería en Buenos Aires; y, finalmente, la tercera etapa refiere a la migración venezolana y su relación con la expansión y aumento de ceremonias en el país.

En el tercer capítulo, denominado “**Religiones afro y experiencias de vida**”, se detalla e interpreta, a través del relato como reconstrucción biográfica de los devotos, la bibliografía y descripción etnográfica de las ceremonias, los factores implícitos en el proceso de conversión.

CAPÍTULO 1

Santería Cubana: Hacia una perspectiva histórica

En este primer capítulo del presente estudio trataré a modo de introducción el proceso de la configuración de la santería en Cuba para dar paso en los siguientes capítulos a la descripción del desarrollo de esta religión en Buenos Aires entendido como un proceso de transnacionalización. Para este propósito, varios contextos y definiciones serán expuestos. En principio, es necesario mirar a África como lugar de arraigo de la religión yoruba. En este punto hablaré del acercamiento a África planteando la pregunta: ¿Qué grupos étnicos hicieron parte de este proceso?

Asimismo, es importante aproximarse a la **cosmogonía yoruba** porque es un **grupo étnico** que tuvo una **influencia significativa en el desarrollo cultural de Cuba**. Por este motivo exploraré las aproximaciones a la cosmogonía yoruba para apreciar qué aspectos filosóficos o teológicos influyeron en esta configuración cultural. De manera que también considero importante indicar que la esclavitud es un aspecto a considerar, ya que a partir de ésta se entiende cómo, cuándo y de qué manera llegan estas costumbres y creencias africanas a la isla en lo que se define como primera diáspora. Por ello, abordaré el impacto de la esclavitud en Cuba para entender cómo se mezcla con otras creencias, aspectos culturales y religiosos, como por ejemplo el catolicismo y el espiritismo como componentes de la santería.

En esta sección hay una subsección llamada “La herencia que nos dejaron” donde el enfoque buscará describir cómo los estudios sobre esta religión han aportado para configurar una identidad de la santería en Cuba. Luego explicaré la estructura de la Regla de Osha, especialmente la que se desarrolla en La Habana que es la vertiente más conocida y desde la cual se ha expandido a diversos lugares en América y Europa, sobre la que se han realizado las clásicas investigaciones etnográficas respecto a las prácticas que han aportado a la construcción de la identidad nacional cubana (Argyriadis, 2004). En relación con el tema de la presente investigación sobre el proceso de transnacionalización de la santería en Buenos Aires encontré que la vertiente conocida como habanera es la que desde un principio tuvo mayor difusión.

Aunque en la actualidad en Buenos Aires un grupo más reducido de devotos se perciben como practicantes de la vertiente matancera. Hacen esta diferencia en los cantos y en la inclusión de algunos elementos en las ceremonias que hacen parte de la tradición en Matanzas, Cuba. Además, también se está extendiendo la práctica de la santería con la actual migración venezolana en Argentina, hecho que será tratado con mayor profundidad en una investigación posterior a este trabajo.

Este capítulo finalizará con la descripción sobre los *orishas* en la Regla de Osha o santería y la exposición de los oráculos o formas adivinatorias fundamentales en el vínculo que establecen los devotos con las deidades. Algunos de ellos son el *diloggún*²⁵, el *obi*²⁶ o coco, que son interpretados por los santeros, y el *ekuelé*²⁷ que es usado por los *babalawos*. A continuación, explicaré los factores que previamente se dieron e influyeron en el desarrollo de la santería en Cuba. Se explicará cada uno de los elementos señalados.

Acercamiento a África

Esta sección es importante porque las concepciones sobre lo sagrado, las deidades y lo que se ha conocido de manera general como “adoración a los *orishas*” (Clark, 2007:2) nos remiten a África y formarán parte de lo que posteriormente se desarrolló en Cuba, y que hoy día influye en el proceso de expansión de la santería en Buenos Aires. La mayor divulgación de escritos en torno a la historia de África y en especial de la cultura yoruba procede, como lo expresa la autora Mary Ann Clark (2007), de la antropología y la construcción de la historia colonial. Algunos académicos han descrito la historia de África desde un punto de vista occidental. La existencia de múltiples escritos deviene en variadas interpretaciones que pueden dejar de lado significativos hechos de África, en particular de la cultura yoruba (Akintoye, 2014). Por un lado, la tradición oral característica de estos pueblos ha posibilitado la existencia de múltiples historias que se han escrito acerca de los procesos sociales, políticos y culturales, la

²⁵ Oráculo utilizado por los santeros en la Regla de Osha con 16 caracoles cauris, de la especie *Cyprea moneta*, al lanzarlos el santero puede interpretar hasta 12 *odún* – letras- porque el resto solo puede ser leído por el *babalawo*.

²⁶ Es un fruto sagrado para los yoruba, en el oráculo se usan cuatro pedazos y las respuestas que se interpretan, según la caída, se lee (sí) o (no).

²⁷ Es uno de los sistemas adivinatorios que usa el *babalawo*, compuesto por una cadena formada por ocho semillas de palma o pedazos de coco. También hace parte de este sistema adivinatorio de Ifá el tablero.

cosmogonía y filosofía por parte de quienes se acercan a estudiarla. Es por esto que este apartado es un acercamiento a la dimensión histórica relevante para tener una perspectiva de los grupos étnicos que tuvieron mayor influencia en Cuba.

Comencemos con evocar la revisión histórica de los grupos étnicos en África previo a la imposición de la esclavitud y el comercio hacia América. El grupo yoruba es considerado uno de los más antiguos de la región occidental africana. Estaba formado por grupos que se relacionaban entre sí a través de los dialectos que hablaban y que hoy se conocen como lenguas “Níger-Congo” procedentes de diversas regiones de África (Akintoye, 2010: 22). La expansión de los subgrupos yoruba llegó hasta lo que hoy se conoce como la República Nigeria, Togo y Benin, formaron los diversos grupos que se conocen como Oyo, Ijebu, Ekiti, Ijesa, Ife, Ondo, Egba, Ibarapa, Egbado, Akoko, Owo, Ikale, Ilaje, Itsekiri, Awori, Ketu, Sabe, Ifonyin, Idasa, Popo, Ife, Aho, Itsha, Mahi, Igbomina, Ibolu, Owe, Oworo, Jumu, Bunu, Yagba, Gbede e Ikiri (Akintoye, 2010: 23).

En el proceso de expansión de este grupo étnico yoruba se configura una sociedad compleja con expresiones artísticas, sociales, filosóficas, culturales y políticas que tuvieron una estructura muy poderosa y organizada en varios reinos, en el que se destaca en importancia a Ife, Oyo y Benín. El reino de Ilé-Ife tuvo gran relevancia en el proceso histórico, social, político, cultural y espiritual de la sociedad yoruba. Ilé ha sido reclamada como lugar sagrado y fuente de luz de la cultura yoruba guiados en este proceso por el rey **Oduduwa**, quien después de morir fue deificado y valorado como fuente de creación. En la mitología africana se lo juzga como **“el primer hombre en la tierra, progenitor de la nación yoruba”** (Akintoye, 2014: 82). El reino de Ife fue considerado el más poderoso y mantuvo esta supremacía hasta el siglo XIV. Hacia el siglo XVII y XVIII al norte de Yorubaland, el imperio Oyo había tomado la fuerza, riqueza y extensión sobre varios territorios aledaños, como Igbomina, Ekiti, Okun y Bariba. Oyo se destacó como un reino de grandes construcciones con una organización política monárquica que incluía la formación de consejo de ancianos y gobernantes, que eran valorados como sagrados (Clark, 2007). Como lo afirma Mary Clark, durante el proceso de expansión de territorio y poder Oyo-Ilé como reino del pueblo yoruba, se enfrentó a las ciudades que lo circundaban con la intención de subordinarlas. De estos enfrentamientos militares resultaron los prisioneros de guerra, a quienes esclavizaban y vendían a otros países de la zona. En este proceso el reino Oyo se posicionó como comercializador y proveedor de personas esclavizadas. Es una referencia que

también hace el autor Akintoye al relatar que el comercio de personas fue una base fundamental para el crecimiento económico de este imperio. El imperio Oyo fue uno de los principales proveedores de esclavizados en la costa yoruba que comprende a Nupe en las orillas del Níger, orillas del océano Atlántico, la tierra del Bariba y en la tierra de Aja y Ewe. Las personas que comercializaban eran aquellas condenadas por diversos delitos o prisioneros de guerra de otras ciudades que eran vendidas en esta zona para el uso doméstico. Los europeos también compraban las personas esclavizadas para el trabajo en la agricultura y las minas. La comercialización también se estableció con la población que vivía en la región del norte de Sierra Leona en la cuenca del Congo (Lachatañeré, 2001: 121).

La división de los reinos que formaban el grupo étnico yoruba, la venta de personas esclavizadas entre los reinos africanos y las guerras de finales del Siglo XVIII, que debilitan el imperio de Oyo hasta su caída, fueron sucesos previos al total dominio colonial por parte de Europa y al comercio trasatlántico de esclavos (Matory, 2001). De la misma manera que la organización social, política y económica es relevante, la dimensión espiritual es fundamental porque se relaciona con esta organización sustentada en linajes heredados por los ancestros, siendo el líder la expresión máxima en la encarnación de la filosofía y sabiduría del grupo étnico.

Cada pueblo adoraba a uno o varios *orishas*²⁸. Sin embargo, esto no prohibía a la población adorar a *orishas* de otras ciudades o linaje diferente, debido a que la manera vincular de los grupos étnicos yoruba era exógena. Es así como un niño puede heredar la adoración a un *orisha* después de la muerte de su padre o madre, o también los padres pueden elegir un hijo y entrenarlo en la adoración a un *orisha* de la familia para darle continuidad a este (Clark, 2007: 18). De esta manera se explica que el pueblo yoruba adoraba a varios *orishas* de acuerdo a diversos intereses y contextos familiares. De todas formas, cada ciudad-Estado se orientaba de manera general a la adoración de una deidad. De ahí que, por ejemplo, se conozca que en Oyo se adoraba a *Shango* y en Osogbo a *Oshun*.

²⁸ *Orishas* – *orichas*: Son arquetipos que forman el panteón yoruba, representan las fuerzas y energías de la naturaleza como expresión divina de *Olodumare*. Se consideran deidades con atributos, experiencias de vida que acompañan a los seres humanos en el día a día. En Cuba se le conoce como santos o el ángel de la guarda que guía al iniciado. Las diversas experiencias de vida de los *orishas* son las leyendas que conforman los *patakies*. Los *orishas* brindan protección, cuidado y otorgan “favores” a los ahijados a cambio de ofrendas.

Aproximaciones a la cosmogonía yoruba

Las creencias africanas, así como los numerosos grupos étnicos y lenguas, revisten de diversidad. Estas creencias se transformaron debido a los variados procesos de invasión y desplazamiento en diversos momentos y contextos dados a través de la historia. Sin embargo, conviene decir que compartían una cosmovisión orientada en la creencia en *Oduduwa* u *Olodumare* como creadores de la tierra, en particular del pueblo yoruba. Así lo enuncian los relatos mitológicos. A continuación, un fragmento sobre el mito de la creación:

Olodumare, Olorun “Rey del cielo” envió seres celestiales para crear tierra firme, la vida vegetal y animal en la tierra. Los seres celestiales bajaron, por una cadena a la tierra de Ifé, con tierra, pollo y una nuez de palma. Colocaron la tierra sobre el agua para crear una parte sólida. Luego, pusieron el pollo en la tierra que, al rasgar con sus garras, la tierra se empezó a extender hasta formar todos los continentes e islas del mundo. Los seres celestiales sembraron la nuez y creció como palma, dando inicio a la vida vegetal y los seres celestiales fueron los progenitores de la humanidad. De esta manera se funda el mito de la creación de la tierra en el mundo, ocurrido en Ifé “la fuente de la difusión. (Akintoye, 2014: 18)

Esto es lo que se ha encontrado en múltiples mitos: uno de los seres celestiales que inició la creación fue *Obatalá* y luego la continuó *Oduduwa*. La manifestación de este ser supremo se da en la vida material e inmaterial. En la naturaleza está la revelación de las diversas fuerzas como el viento, el agua, el fuego, los volcanes, etc. Se trata de divinidades u *orishas* que representan arquetipos ancestrales que en la organización de los grupos étnicos en África eran venerados según la representación y elección de cada grupo y familia. Estos grupos eran autónomos en la adoración, de ahí que crearan santuarios diferentes y a elección de la comunidad. La naturaleza y aquello que reviste de vida es de carácter sagrado porque en cada manifestación de vida está la expresión de *Olodumare*, el ser supremo, a quien se vinculan la creación de la ciudad sagrada Ifé y de quienes los gobernantes yorubas consideran que son descendientes (Bolívar, 1990).

Aquellas reflexiones y creencias que hoy comprendemos como religión eran la expresión y forma de vida de estos grupos, que en sí misma se reviste del carácter sagrado. La vida cotidiana se teje en esta senda, posibilitando mejorar o solucionar las diferentes vicisitudes de la existencia. Es así como los yoruba iban adorando *orishas* adicionales a los de su grupo familiar.

Una persona podía llegar a adorar a cinco o seis *orishas* dependiendo de las circunstancias en que haya llegado cada deidad (Bascom, 1944). De acuerdo con esta experiencia de lo sagrado, la cosmología yoruba expresa que el mundo está conformado por dos dimensiones: una es lo visible (*Aiye*: tierra), lo que es percibido a través de los sentidos, aquello que tiene vida como la lluvia, las plantas, los animales, seres humanos; y la segunda es lo invisible (*Orun*: cielo) que comprende a los seres muertos y aquellos que esperan por nacer. Las uniones de estas dos dimensiones forman una unidad en forma de esfera o calabaza. El mundo es entendido como uno, está revestido de energía y fuerza que los yoruba enuncian con la palabra *ashé*²⁹ (Clark, 2007).

El impacto de la esclavitud en Cuba

Conocer cómo se dio el proceso de venta, traslado y opresión sobre la población africana esclavizada vendida como fuerza de trabajo y su impacto en el contexto cubano es relevante para aproximarse a la historia de la santería. Este apartado es un acercamiento al proceso de esclavitud que se vivió durante la etapa colonial en la isla.

En el año 1492 Cuba fue colonizada por el imperio español. De acuerdo con lo que relata Ortíz (1996), en el año 1515 la jurisdicción en la isla pidió a las autoridades españolas negros para apoyar las obras del puerto de Santiago. Se conoce que hacia el año 1518 llegó la población esclavizada a la isla. La explotación de los recursos naturales que tenían las nuevas tierras y el manejo de las materias primas sirvieron como medios para el fortalecimiento de la economía en las potencias europeas. La industria del azúcar, el tabaco, el algodón, la construcción, la minería, la servidumbre a los colonos, entre otros drásticos trabajos, fueron los espacios en los que ubicaron a los esclavizados. Se pedían esclavizados africanos para contrarrestar la escasez de trabajadores que hubo como resultado del aniquilamiento de los pueblos indígenas (Akintoye, 2014)

Un antropólogo que ha investigado sobre la cultura y los procesos históricos ha sido Fernando Ortiz, quien describe entre otros pueblos originarios a los Taínos, pertenecientes al

²⁹ *Ashé, aché*: la expresión de *Olodumare* tanto en la naturaleza como en los seres humanos. De ahí que se considere que cada persona nace con *aché* el cual se conoce, se perfecciona o se pierde en el transcurso de la vida.

neolítico, que aportaron el trabajo de la piedra y madera labrada, además de las figuras de cacique y sacerdote en la dimensión sociocultural. Esta población se caracterizaba por tener un proceso económico en diferentes niveles basado en pesca, alfarería, caza. Pero es a raíz de la agricultura que llega la abundancia, especialmente con los cultivos de yuca. La organización social de estos grupos indígenas se basaba en la división del trabajo por género y edad. Esta organización era guiada por el cacique, quien encarnaba la experiencia y sabiduría, orientaba la vida en comunidad, el trabajo, la medicina natural y dirigía las actividades de expresión de sus creencias. Los arduos trabajos, fuertes maltratos y enfermedades que venían con los colonos fueron la causa directa para que se diera la disminución significativa de esta población. Cuando algunos pertenecientes a los pueblos originarios lograban huir de la esclavitud se dirigían a la parte montañosa de la isla para organizarse como grupo, dando origen a los *palenques* (Bolívar, 1990:24).

Desde el siglo XVI al XIX Europa llevó a cabo el comercio trasatlántico de los grupos étnicos africanos esclavizados y trasladados a América, especialmente a Haití, Cuba y Brasil. Entre el siglo XVII y el XIX especialmente entre los años 1826 y 1850 fue el auge de venta y traslado del grupo yoruba hacia América, debido a dos factores. Primero, los problemas internos que debilitaron y generaron la caída del imperio Oyo. Segundo, como resultado de la independencia de Haití en 1794 la explotación central de azúcar se trasladó a Cuba, hecho que generó mayor demanda de la mano de obra esclavizada para los trabajos en las plantaciones de caña de azúcar y algodón. Por este motivo llegaron entre 500.000 y 700.000 mil integrantes del pueblo yoruba (Clark, 2007). Como consecuencia a estas circunstancias, en el siglo XIX aumentó la población yoruba esclavizada en Cuba.

Sin embargo, el grupo yoruba no superaba en cantidad al resto de la población de otros grupos étnicos africanos también presentes en la isla. Dentro de este marco ha de observarse que entre los años 1850 y 1870 en la isla nombraron como *lucumí* a los esclavizados africanos procedentes del occidente, reconociéndolos como los habitantes de las regiones de habla yoruba (Brandon, 1993). En realidad, el vocablo *lucumí* emerge del mismo grupo yoruba porque era un modo de saludarse: “Oluku mi” que significa “mi amigo”. Aunque en la actualidad este vocablo alude a las costumbres que perviven del grupo yoruba en la mayor parte del nuevo mundo, en especial para el pueblo yoruba en Cuba (Bolívar, 1990; Akintoye, 2014).

Los africanos provenían, como ya mencioné anteriormente, de diversos grupos étnicos con notables diferencias entre sí en aspectos históricos, culturales, de organización social y política. Durante los procesos que configuran la historia en África pasaron por experiencias de esclavitud y tensiones políticas entre los reinos y ciudades-Estado de la región. En el contexto de esclavitud en América, se puede inferir que hubo un impacto mayor porque el desplazamiento forzado se dio hacia otro continente donde se encontraron con la opresión de los colonos españoles y con una variedad de creencias religiosas de colonos y esclavizados en la isla, alejados y despojados de las prácticas cotidianas, culturales, espirituales y la relación con la naturaleza. El conocimiento de su cultura, la tradición oral, la variedad de prácticas en el culto a los *orishas*, según la región de procedencia, fueron algunas de las concepciones que traían arraigadas y en las que encontraban una posibilidad de conexión con sus experiencias pasadas. Con todo lo anterior se puede resaltar la influencia e impacto cultural que generó la llegada de los grupos africanos en todos los lugares de destino, ejemplo de ello es la destacada contribución del grupo yoruba en América Latina con la formación de las religiones *orisha* como la Regla de Osha en Cuba, el Candomblé en Brasil y el Orisha de Trinidad conocido también como Shango (Capone, 2018:1)

El sistema de esclavitud, impuesto por los colonialistas en la isla, operó basado en códigos de organización tanto para la población esclavizada como para quienes eran libres. Una vez que las tripulaciones llegaban a la isla con los esclavizados, la institución colonial los dividía en grupos de acuerdo a los puntos de embarque o por la lengua que tenían en común (De la Torre, 2004). El ayuntamiento también hizo parte de ese código y funcionó para que el reino español tuviera el control político y administrativo en la isla. En este espacio se permitía la asistencia de algunos esclavizados que, con aprobación de las instituciones coloniales, se organizaron en grupos según la etnia o región africana de la que formaban parte, llamado nación (Clark, 2007).

Sin embargo, aquello que los congregaba era la posibilidad de estar juntos. Como lo expresa Akintoye (2014), el sentido de asociación, de la organización basado en el bien común, fue una práctica de los grupos africanos que lograron dar continuidad en los diversos lugares donde se asentaron. Cabe señalar que el cabildo es la expresión de ese sentido de asociación que

posibilitó la organización social, cultural y política basada en el bien común de cada grupo étnico o nación porque mantuvo la ayuda mutua entre sus integrantes y la representación política ante la institución colonial. Cada cabildo guardaba la particular formación jerárquica, guiado por el de mayor edad, considerado rey y escogido por votación, al igual que los capitanes y madrinas, acompañados de matronas y la forma tribal religiosa. Estas personas, además de orientar al grupo, lo representaban ante el ayuntamiento español. La organización fue importante para conservar el patrimonio cultural ya que en estos espacios cada nación se reunía para ayudarse mutuamente en servicios como por ejemplo recibir guía espiritual, enterrar a los muertos, expresarse a través de la danza, de la música con los tambores, los cantos y los rituales (Clark, 2007; Akintoye, 2014).

Esta división fue aprovechada por los hacendados, quienes en su deseo de mantener la opresión e impedir la unión de los esclavizados permitieron que los grupos étnicos sostuvieran estas divisiones y expresaran sus costumbres y fiestas de manera separada, tal cual como lo vivían en África. Además, los migrantes hispanos, portugueses y holandeses que llegaban a Cuba para supervisar la explotación de los recursos y demás trabajos para las monarquías, fueron también un componente en la mezcla interétnica que se dio en la isla y base de la configuración dada durante el Siglo XIX (Brown, 2003).

Durante el dominio colonial los pueblos indígenas y los africanos no tuvieron más contacto que estar presentes en los trabajos que realizaban en las plantaciones. Este aislamiento era para evitar la unificación, organización y rebeldía contra los colonos. Los europeos, quienes también viajaban con sus costumbres y creencias religiosas, en el proceso de conquista introdujeron la evangelización a los esclavizados y los pueblos originarios presentando el santoral del catolicismo. Ante la imposición religiosa de conservar en cada cabildo un altar correspondiente a un santo católico, los grupos africanos fusionaron sus *orishas* ancestrales con las historias de los santos católicos que presentaron los europeos. Estas analogías de *orishas* con los santos católicos hechas por los esclavizados, fueron el modo inmediato en que se dio la continuidad a su cultura.

Los africanos usaron la religión que les fue impuesta por los colonos como antifaz de sus creencias y adoración a los *orishas*. Es así como la adoración de los *orishas* en Cuba se desarrolló en un principio en la clandestinidad. Aquello que los grupos étnicos africanos

encontraron en común entre los *orishas* y los santos católicos fue el acto de descender a la tierra a cumplir a sus “hijos”³⁰ como lo expresa Lachatañeré (2001: 99). Este proceso de asociación y mezcla de creencias entre lo católico y lo yoruba ha sido definido como *sincretismo*, en vista de la reconfiguración de creencias fuera de su lugar de origen como medio de adaptación. Sin embargo, este concepto se reviste de variadas reflexiones en las que se tiene en cuenta la relación de poder entre los colonos (opresores) y los esclavizados (oprimidos). Se trata de un contexto en el que el *sincretismo*, como lo expresa Mamadou Badiane (2007: 49), establece una relación asimétrica entre el catolicismo y la cultura yoruba en la que la imposición e imposibilidad de llevar acabo sus prácticas alejadas de las dominantes insta una mirada discriminatoria de la que aún hoy quedan vestigios evidentes, como se ve en la persecución y señalamiento hacia las religiones de matriz afro con una mirada peyorativa. Coincide con este orden de ideas, la descripción que hace Ortiz en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*:

Fueron los negros arrancados de otro continente como los blancos; pero aquéllos fueron traídos sin voluntad ni ambición, forzados a dejar sus antecedentes costumbres tribales para aquí desesperarse en la esclavitud, mientras el blanco, que de su tierra salía desesperado, llegaba a las Indias en orgasmo de esperanzas, trocado en amo ordenador. Y si indios y castellanos en sus agobios tuvieron amparo y consuelo de sus familias, sus prójimos, sus caudillos y sus templos, los negros nada de eso pudieron hallar. Más desgarrados que todos, fueron aglomerados como bestias en jaula, siempre en rabia impotente, siempre en ansia de fuga, de emancipación, de mudanza y siempre en trance defensivo de inhibición, de disimulo y de aculturación a un mundo nuevo. (1963:96)

Ante el constante maltrato hacia los esclavizados por la imposición de la cultura occidental, los africanos buscaron a través del sincretismo adorar a sus *orishas*. Los colonos de alguna manera permitían que, en las poblaciones, los africanos realizaran sus celebraciones a las que ingenuamente consideraban como una simple fiesta, desconociendo que a través del tambor y los rezos cantados invocaban a sus divinidades. Estas reuniones eran una manifestación y vivencia de resistencia al opresor. Como lo expresa Bolívar, los esclavizados se congregaban de acuerdo a su descendencia perteneciente a una misma etnia o nación. Hacia el año 1568 estas reuniones eran conocidas como Cabildos (Bolívar, 1995: 35). Estos grupos se caracterizaban por transmitir los cantos, rezos, saberes, lenguas y tradiciones con el propósito de mantenerlas vivas,

³⁰ Es la relación que se establece entre el iniciado y el *orisha* o santo que lo acompaña y considera padre o madre.

además de ayudar como contención ante los drásticos cambios y maltratos vividos durante la colonización.

La herencia que nos dejaron

Hasta el momento he revisado los elementos y el desarrollo de los acontecimientos históricos, políticos y culturales relevantes para comprender cómo germinó la santería en Cuba como resultado de este proceso diacrónico. En este apartado describiré los elementos yorubas que perviven en la santería. Al tratarse de la primera diáspora y pertenecer a un proceso dinámico, estos elementos han transformado la santería que comprende aspectos culturales que no solo pertenecen a los yorubas, sino también a la herencia de otras etnias de África central presentes en el proceso de esclavitud y colonización en la isla. **¿Cómo se estructura la santería? ¿Cuáles son los elementos simbólicos y de ritual?** Estas son algunas preguntas que permiten ver de qué manera se relaciona y cómo se relocaliza cuando llega a Buenos Aires, tema que hace parte de este estudio. A continuación, describiré la configuración de la santería –Regla de Osha en Cuba.

Una de las características que hace de Cuba un lugar en el que se manifiesta el legado africano, a pesar de la fuerte inserción europea erróneamente denominada “civilización”, se evidencia en las distintas variantes religiosas de origen afro allí presentes: la Regla de Osha-Ifá (África Occidental), la Regla Congo (África centro-occidental), conocida también como Palo Monte, el Palo Mayombe y la sociedad secreta Abakúa (Martory, 2001: 170). Esta herencia cultural de África también contribuye, sumada a los aportes de los grupos étnicos Bantú y el Carabalí presente en Congo, a la religiosidad popular en Cuba. El aporte de los Carabalí es a través de la *sociedad de los Abakúa*, que se desarrolló especialmente en La Habana, Matanzas y Cárdenas hacia el siglo XIX. Fueron caracterizados como una sociedad religiosa mutualista secreta de sólo hombres practicantes de una ceremonia muy compleja y de carácter cerrado. Por este motivo, no se tiene mucho acceso a la información. Además se constituye como única fraternidad en América (Torres, 2006: 6).

Estos cultos religiosos afrocubanos fueron la herencia que dejó el paso de África por la isla que luego se mezclarían con otras creencias religiosas, por ejemplo el catolicismo. La influencia de los santos de la iglesia católica que se integraron en la santería al colocarlos junto a los *orishas*, se produjo a través del nuevo papel de “ángeles” guardianes protectores de los creyentes (Brandon, 1993: 88).

La Santería en Cuba

Las influencias de los cultos bantú, yoruba, dahomeyano, congo se dieron de manera diferente en las regiones de la Isla. Un ejemplo de este nivel de influencia en las regiones se encuentra en las diferencias entre La Habana y Matanzas. En La Habana la mayor influencia fue del grupo yoruba y en Matanzas fue del grupo Arará procedente de lo que hoy conocemos como Benín. Sin embargo, en este trabajo tendré en cuenta con mayor detalle el desarrollo de la santería en La Habana porque es desde donde se extiende en las diásporas al resto de América y Europa; y es también la corriente que llega principalmente a Buenos Aires. Aunque cabe destacar respecto a la influencia de Matanzas que esta corriente tiene alguna incidencia en esta expansión religiosa en el Cono Sur. Por ejemplo, existe un *ilé* en la zona de San Antonio de Padua, al sur de Buenos Aires, en donde, de acuerdo al relato de los devotos, se asumen como matanceros y manifiestan guiar sus prácticas teniendo en cuenta lo que conocen de esta región.

En la estructura de la Regla de Osha que se creó en Cuba se dejó atrás la organización religiosa de acuerdo al territorio como era vivido en África. Esto hace que la liturgia que se crea no se circunscriba a lo regional (Lázara Menéndez, 1995: 45). Por lo tanto, se desarrollan subsistemas al interior de la práctica religiosa que demarcan la diferencia con la matriz de origen. Esta característica de cambio constante expresa el devenir de las transformaciones de la religión debido a los cambios desde su lugar de origen. Este aspecto se ha visto como “deterioro” de las creencias, correspondiente al devenir sociocultural que hace parte del desarrollo de la historia de los pueblos africanos y americanos.

Otra transformación dada como punto de partida para describir la estructura de la religión se evidencia en la creación de los cabildos durante la colonización. En la configuración de la Regla de Osha queda clara la formación de comunidad al interior de un lugar para la

preservación de las tradiciones en las que se despliegan los cantos, bailes, rezos, rituales, reuniones y adoración a los *orishas o santos* (De La Torre, 2004: 168). Es lo que hoy se encuentra como *casa templo* o *Ilé* que reviste un carácter de intimidad, ya que a diferencia del templo católico, el *ilé* es la casa, el hogar que habita la persona religiosa.

En algunos casos cuando se trata de sacerdote de Osha, que se conoce como *obbá*, varía en el tamaño porque dispone de un espacio más grande donde alberga a sus ahijados –aquellos que han sido iniciados por el *obbá o santero del ilé*–. Pero estos santos que se encuentran en este *ilé* pertenecen al *obbá* y a su familia según corresponda. Con lo anterior quiero decir que cada religioso tiene sus santos u *orishas* en casa estableciendo una relación íntima y cotidiana con las deidades porque hace parte de la familia. El espacio se distribuye para convivir con los santos recibidos. La ubicación de los santos tiene una connotación simbólica relacionada con los atributos del *orisha*. En África cada *orisha* era adorado en diferentes lugares según las familias y los sacerdocios. Este aspecto cambia en los cabildos donde los reúnen como parte de un panteón para ser adorados (De Gaust, 2015).

En Cuba, como ya mencioné, las diversas prácticas culturales yoruba fueron permeadas por el catolicismo y el espiritismo europeo, dando paso al surgimiento de la santería, que a su vez se relacionó con otros cultos africanos como el Palo Monte. El conjunto de estas prácticas rituales afrocubanas y su interacción en el camino espiritual de los creyentes se integran bajo la denominación de “religión” (Argyriadis, 1999).

La santería que se practica en Buenos Aires tiene muy presente la práctica del espiritismo y de Palo Monte. La mayoría de los creyentes están iniciados en Regla de Osha e integran, como parte de los rituales de iniciación, el Palo Monte. Por este motivo, lo describiré a continuación, junto con el espiritismo, a la luz de las ceremonias a las que asistí durante el trayecto de trabajo de campo.

Palo Monte

Las creencias que llegaron de diversos grupos étnicos de África convergieron con el catolicismo y el espiritismo dando origen a otros sistemas de creencias. En Cuba la influencia yoruba posibilitó el desarrollo de la santería. Sin embargo, además de este grupo étnico, llegaron a América otros grupos, como el Congo, de habla bantú y procedentes de la región Central de

África, que también tuvieron significativos aportes culturales, sociales y religiosos en Cuba. Las creencias de los bantú en África se apoyaban en la idea de que los palos del monte tenían “poderes mágicos y sagrados”. De ahí la devoción y adoración a estas fuerzas sobrenaturales. En estas prácticas, los palos junto con otros elementos naturales como huesos, minerales, hierbas, plantas y piedras, entre otros, se depositan en un recipiente al que denominan prenda o *nganga*, objeto en el que residen los espíritus a invocar para solicitar ayuda (Martínez, 2002: 147). En la mitología de Palo las fuerzas que residen en cada elemento devienen de una fuerza mayor creadora del universo llamada *Nsambi*. Esta fuerza está en todo, no existe nada por encima ni por debajo de ella. La conexión y modulación de *Nsambi* se hace a través de la *nganga* con orientación del Tata – sacerdote de Palo-, quien también tiene la potestad de iniciar a otras personas en la religión. La ceremonia de iniciación se conoce como *rayamiento en palo* y es un pacto que hace el neófito con el muerto en el que éste queda a voluntad del iniciado.

En el Palo existe una jerarquía a la que se accede en el camino de desarrollo espiritual. El neófito al hacer la ceremonia de iniciación de *rayamiento* pasa a ser *Nguelle* – hijo-, que aún no tiene prenda –*nganga*- porque ésta se va construyendo en el proceso posterior a la iniciación. En el proceso de conocimiento teórico, quien tenga el dominio de las hierbas necesarias para los rituales, los elementos que debe contener la prenda –*nganga*-, los rezos y los cantos para invocar a los espíritus pasa ser el *Bakonfula*. Se trata del ayudante del Tata –padre, padrino- y es el sacerdote en las ceremonias. Con un grado mayor en el sacerdocio se encuentra el *Tata nganga*, quien es el dueño de la prenda de donde puede dar nacimiento a otras *ngangas*. Tiene la facultad y conocimiento para realizar todas las ceremonias en Palo, los sacrificios y dominio de la adivinación. Para las mujeres el rol en la jerarquía es como ayudante del Tata en las ceremonias siendo *Yayi* – madrina- y en un nivel de mayor jerarquía está la *Yaya nganga* con conocimiento de los rituales para acompañar las ceremonias y también poseedora de una prenda –*nganga*-.

Ceremonia rayamiento en Palo – iniciación en Palo Monte-

Ante el interés de una persona por iniciarse en Palo, primero pasa a realizarse un registro en el que se consulta a los espíritus por la aceptación o no de la iniciación y qué tipo de materialidad recibe para la protección, esta puede oscilar entre collar o cadena para luego proceder a “rayarse”. El primer ritual de iniciación se dibujan las marcas “rayas” con elementos naturales

como cascarilla, agua y manteca de cacao. El Tata consulta a los espíritus el nombre religioso del neófito con el cual se presentará en el resto de las ceremonias.

Tiempo después, se hace el “rayamiento” con sangre. “La sangre es el elemento vital. Cuando se ofrece la sangre de un animal, se está ofrendando la vida del humano. Al sacrificar un animal, la sangre es derramada sobre los símbolos que representan materialmente a la divinidad con el objetivo que esta tome la misma y otorgue a quienes ofrendan prosperidad y larga vida”. (Hernández, 1998:26).

Luego, en el cuarto sagrado –*munanso*- el Tata realiza varios cortes con un cuchillo consagrado en diversas partes del cuerpo del neófito. Con la sangre de estos cortes más la sangre de los animales inmolados, agua, diversas plantas y elementos “secretos” hacen una bebida que el iniciado tomará enunciando el nombre con el que se identifica en el Palo. Después de la iniciación el neófito en la jerarquía pasa a ser *ngueye*- iniciado-. La ceremonia tiene otras instancias de ritual que son secretas para las personas no religiosas.

Espiritismo

En el proceso de formación de las religiones en Cuba tanto el espiritismo como el catolicismo popular tuvieron una destacada influencia en la reinvención de las creencias y prácticas rituales de los *orishas*. Como ya se mencionó, honrar a los *egguns* – muertos- es una práctica ancestral africana en la que cada linaje se avocaba a creer, honrar y comunicarse con los espíritus que heredaba de otras generaciones (Castro, 2009). El espiritismo inicia en Cuba en el año 1880, momento en que confluyen los preceptos del espiritismo de Allan Kardec³¹ y las creencias afro (Castro, 2011; Bolívar 1990). Tuvo buena recepción por el acercamiento que posibilitó entre el mundo material y el espiritual, y la diferencia que estableció respecto al catolicismo institucional (De la Torre, 2004). En la santería se invoca primero a los *egguns* que a los *orishas* y se manifiesta la expresión común *Iku lobi ocha* “el muerto parió al santo” como eje de los “sistemas mágico-religiosos de los sistemas afrocubanos” (Figarola, 2006:48). De ahí que el paso previo a la ceremonia de iniciación de recibir el *orisha* es “una misa espiritual de investigación” en la

³¹ Los postulados del espiritismo moderno son la explicación científica que hace Allan Kardec sobre la existencia de los espíritus aún después de la muerte corpórea, que se manifiestan en el mundo material. Esta aseveración parte de considerar que el ser humano es la integración del cuerpo (materia) y el alma (espíritu en el cuerpo). Al morir el espíritu adquiere la característica de “vaporoso, disposición molecular puede hacer visible” y sigue habitando el espacio terrenal. Esta característica es lo que Kardec denomina como *periespíritu*. (Kardec, 2013:27)

que, a través de un médium que se comunica con los espíritus de los muertos, se indaga y devela cuáles son los espíritus que acompañan y protegen al creyente. Después de la iniciación en santo, continuar en la vertiente espiritista hace parte del camino religioso del santero, que construye un altar al que denominan “*bóveda espiritual*” para honrar, realizar ofrendas, cantos y devociones. El altar se construye sobre una mesa en la que se disponen flores, siete copas de vidrio transparente con agua, velas e imágenes de santos católicos, fotografías de familiares muertos y objetos devocionales, organizados de manera estratégica según el contexto de vida en el que se encuentre el creyente, que puede ser de *protección* o de *ataque*. Brandon (1997) expresa que los espíritus que acompañan a los creyentes pueden ser familiares de generaciones anteriores o también pueden ser espíritus con características étnico raciales como esclavos lucumi, mandinga o nación, como sucede en Cuba. Sin embargo, además de esta caracterización de espíritus, en Argentina la santería integra características de indígenas de la región e incluso pueden incluir manifestaciones espirituales de las religiones afrobrasileñas que previamente acompañaron al devoto.

Las prácticas espiritistas que realizan los santeros y santeras en Buenos Aires pueden darse en el *ilé* del padrino o madrina con diversos motivos como, por ejemplo, desarrollar la sensibilidad de mediumnidad de todos los ahijados, celebrar fecha de alguno de los espíritus que acompañan al padrino o a los ahijados o solicitar un favor o trabajo al espíritu, como acto de reciprocidad por la ayuda que el espíritu ha brindado al creyente.

Orishas en la Regla de Osha o Santería

Este panteón se encuentra conformado por los *orishas* mayores y menores. Los *orishas* son los ancestros que en su paso por la tierra se distinguieron por sus virtudes y experiencias que los llevaron a un reconocimiento como deidad. Por este motivo fueron divinizados y pasaron a ser *orishas*, formando el panteón mitológico yoruba. Natalia Bolívar (1990: 23) describe a estos ancestros como: “El *orisha* es una fuerza pura, inmaterial, que no puede hacerse perceptible a los seres humanos sino tomando posesión de uno de ellos”. La deidad principal está representada por tres seres supremos: *Olofi*, que representa el Cielo, siempre se presenta con la deidad suprema por ser la más alta encarnación del *ashé* –a su vez poder energético y espiritual que existe en el universo- (Fernández Olmos y Paravisini-Gebert, 2003: 30). *Olodumare* es la manifestación de la Tierra en todos los elementos y *Olorun* es la manifestación sensible de *Olofi* y *Olodumare*, representado por el sol debido a la fuerza y vitalidad proveedora de vida. Estas tres deidades han sido sincretizadas en el catolicismo con la trilogía Dios padre, Hijo y Espíritu Santo.

Estos *orishas* se presentan como mayores o de cabecera. Los menores son los mensajeros que hacen de intermediarios entre *Olofi* y los seres humanos. Estos son llamados santos (de santos), y cada *orisha* se asocia con un santo en particular (Brandon, 1993, 76). A continuación, realizaré la descripción de cada uno por medio de aproximaciones generales sobre sus características, pues cada *orisha* tiene una historia sobre su existencia, atributos, dones, comida y colores propios. Estas historias conforman los *Patakies*, que corresponden a las narraciones en forma de leyenda con moraleja sobre diversas actitudes del *orisha* frente a la cotidianidad de la vida. En estas los santeros encuentran interpretaciones de los signos y letras con las que nacieron en la religión. La descripción a continuación es una síntesis de lecturas sobre los *orishas* encontrado en el trabajo de Mary Ann Clark (2007) y Karina Thérèse De Gaust (2015).

Elegguá es una deidad que está muy cerca de Orula -deidad de la adivinación, del destino y dueño del oráculo de Ifá-, presente en la adivinación y por ende también maneja este poder³². Además, registra el cumplimiento de las promesas que se hacen observando el deber ser. Es por esto que abre y cierra los caminos, colocando a prueba las acciones y decisiones en la vida de las

³² En la cosmovisión religiosa de la santería, alude al *aché* de cada *orisha*, los atributos y capacidades que lo exaltan.

personas. Su presencia en las ceremonias es fundamental, la consulta previa a la ceremonia es el deber ser. Es el primer *orisha* que los devotos reciben al iniciar el camino en la santería. El número ritual es 3. Los colores más comunes que lleva son el rojo y el negro. Se sincretiza con San Antonio de Padua, Niño de Atocha y San Martín de Porres y en África se conoce como Eshu.

Oggún es la deidad de los metales. Es el gran guerrero, cazador conocedor de los secretos del bosque y herrero con habilidades para el manejo de todo lo metalúrgico y la tecnología. Construye las herramientas de trabajo, por esto es el patrono de los trabajadores. Su número ritual es el 7 y sus colores son verde, morado y negro. Se sincretiza con San Pedro.

Ochosi es una deidad que es por excelencia cazador y guerrero. En correspondencia a sus vivencias, vela por la justicia. Es el patrono de las personas en la cárcel y su número es el 3. Sincretizado con San Huberto y San Norberto.

Osún advierte al devoto el peligro ineludible. Es el mensajero de *Obatalá*. Se sincretiza con San Juan Bautista.

Obatalá es el *orisha* de la sabiduría, la templanza y justicia. Es que domina la cabeza: sueños y pensamientos. En la mitología *Olofi* es la manifestación de *Olodumare*, el ser creador que para los yoruba se sincretiza con Cristo. Le encarga la creación y guía de la humanidad. Tiene camino femenino y masculino. *Obatalá*, al ser el guía y poseedor de la sabiduría, es considerado el jefe de los *orishas*. Su color correspondiente es el blanco y el número es 8. Se sincretiza con Virgen de las Mercedes.

Yemayá es la *orisha* que en Nigeria se asocia al río Ogún y en América con el océano y como fuente de todos los ríos. La madre del panteón yoruba, representa lo que nutre en las dimensiones física, espiritual. De gran fuerza tanto para ayudar como para enseñar a través de su ira. Su número es el 7 y su color es el azul. Se sincretiza con la virgen de Regla.

Oshun es la *orisha* diosa de los ríos, en la mitología su bendición fue necesaria para el desarrollo de la humanidad. En América se relaciona con la sabiduría, el placer, feminidad, la belleza, el amor y los vientres. Su color es el amarillo, el dorado representando el oro y su número es 5. Sincretizada con Nuestra señora de la Caridad del Cobre, es la patrona de Cuba.

Oya, *orisha* que expresa su fuerza y poder con el dominio de los vientos, tormentas y relámpagos. Gobierna los espíritus de los muertos (*eggun*), es por ello que habita en el

cementerio. Sincretizada con la Virgen de la Candelaria y Santa Teresa de Jesús. Su color es el 9 y tiene varios colores, en especial el rojo y marrón.

Obbá, *orisha* con dominio de la navegación, la metalurgia y la guerra. Su color es el rosa y el número es el 7.

Changó es uno de los *orishas* más conocidos en Cuba. Es el rey del fuego, el rayo, los truenos y relámpagos; representa la fuerza y virilidad. Deidad de la música y dueño de los tambores *batá*. Su color es el rojo y blanco. Su número es el 6 y es sincretizado con Santa Bárbara, la Santa del Rayo. (De Gaust, 2015)

Babalú Ayé es el *orisha* de las enfermedades, en especial de las afecciones de la piel, como lepra y viruela, las puede curar o causar. En el territorio yoruba pre colonial, quienes habían sobrevivido a la viruela se convirtieron en sacerdotes de esta deidad (Clark, 2007). En América es sincretizado con San Lázaro.

Olokun es el *orisha* que domina las riquezas del fondo del océano. En América tiene dos caminos, femenino y masculino.

Inle es el *orisha* de la medicina y curación porque tiene dominio sobre las riquezas tanto de la tierra -herbolaria- como del agua. En América es un *orisha* que no habla directamente en la adivinación, sino a través de *Yemayá*.

Osain es el *orisha* de las plantas. Creció en medio del bosque y es quien cuida de éste. A través de las plantas tiene el poder de curar o no. Cada *orisha* está asociado a ciertas plantas. Quien tenga el dominio de las plantas es el encargado en las ceremonias de recolectar las hierbas necesarias según el ritual.

Orula, en Ifá nombrado como Orunmila, *orisha* de los *babalawos*. Domina la adivinación, conoce el pasado, el futuro y el presente y por ello guía a los seres humanos en su destino. Decide en el proceso de ceremonia de santo si el devoto debe pasar al cuarto de Ifá para ser *babalawo*, sacerdote de Osha o no. Sus colores son el amarillo y el verde, su número es el 16 y se sincretiza con San Francisco de Asís.

Oráculos

Una de las creencias del grupo yoruba, que también se conservó en el sistema religioso de los *orishas* en Cuba, es la de interpretar el destino como un propósito en el camino de vida que comprende tanto las habilidades como las posibles limitaciones que tenga cada persona, según lo que *Olodumare* le haya dado. De esta manera se entiende que el destino este guiado por un *orisha*, es el que va en el *orí* -cabeza- y orientará la vida del devoto (Clark, 2007). Se comprende que la adivinación proporciona conocimiento a los devotos para saber si están siguiendo el camino que *Olodumare* le ha dado. Es así como, para la resolución de preguntas complejas, ante diversas decisiones importantes, los religiosos consultan los oráculos para elegir en armonía, de acuerdo al camino que según el signo y *orisha* que tiene (Bolívar, 1994). A continuación, describo los oráculos presentes en una consulta:

Diloggún es uno de los medios más común y antiguo para comunicarse con los *orishas*. Se usan 16 caracoles *cauri*. Un santero puede descifrar 13 letras u *odún*. El resto de interpretaciones que van del número trece en adelante solo son interpretadas por el *babalawo*.

Obbi –coco- a través de este oráculo considerado sencillo en su lectura, son usados para preguntas que orienten como respuesta (sí, no, volver a lanzar), para lo cual se usan trozos de coco que se lanzan y se interpreta una vez caen al piso. A través de este oráculo se habla directamente con los antepasados o con un *orisha*. Antes de tirar el coco, el santero o *babalawo* hace la *moyugba* – rezo- al *orisha*, a a los *eggún* – espíritus- a *Olofi*, *Orula* y *Olodumare*.

Tablero de *Ifá*: *Orula* conoce el pasado, presente y futuro de cada persona, quien tiene la facultad de manejar este medio de adivinación es el *babalawo* –sacerdote de *Ifá-* padre del misterio. El sistema de adivinación está compuesto de por 16 figuras base que al ser combinadas resultan 256 signos – *odú ifá-*.

Como se puede apreciar, en este capítulo abordé una aproximación a la estructura de la santería cubana desde África a partir de las aproximaciones a la cosmogonía yoruba y los grupos étnicos que llegaron a Cuba. Además, también describí el impacto de la esclavitud y cómo influyó en la configuración cultural en la isla. Luego, expuse la estructura de la santería en Cuba para poder darle al lector un contexto general de la religión y ver de qué manera algunas prácticas y concepciones se presentan en el proceso de transnacionalización en Buenos Aires, tema que trataré en el segundo y tercer capítulo.

CAPÍTULO 2

La Regla de Osha en Buenos Aires: un proceso de transnacionalización

En este capítulo se describen etnográficamente las dinámicas que permitieron y las que dificultaron el desarrollo de la santería en Buenos Aires y cómo estas forman parte del proceso de transnacionalización religiosa. Consideré conveniente organizar esta primera versión de la historia en tres etapas. La primera describe la trayectoria de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires y el acercamiento a la Regla de Osha. La segunda analiza la llegada y constitución de la santería como variante de la religión afroamericana insertada en el campo transnacional en Buenos Aires y las expresiones artísticas de música y danza como aproximación a la dimensión cultural de Cuba. Es desde esta dimensión que luego aportará a la religión. La tercera etapa expone cómo la migración venezolana contribuye a la continuidad del curso expansivo de la santería. Es necesario seguir analizando este hecho que hace parte de la transnacionalización religiosa. Para el desarrollo de este capítulo tuve en cuenta la narración proporcionada por las catorce personas entre *obbas*, *babalawos*, santeros, santeras y percusionistas cubanos y argentinos, quienes permanecieron en el país desde la llegada de la religión en Buenos Aires.

Desde la transnacionalización religiosa podemos analizar el inicio y desarrollo de la Regla de Osha ya que nos ayuda a comprender las relaciones sociales que establecieron los nacionales argentinos con los cubanos, tanto los residentes en Buenos Aires como aquellos que pasan temporadas entre ambos lugares. Además, podemos observar las relaciones que se van configurando entre religiosos argentinos con sus ahijados en otros países como Uruguay, Chile, Colombia y Bolivia; esto implica el surgimiento de vínculos en términos de una “familia religiosa”, dimensión que acentúa el carácter transnacional de las prácticas religiosas afrocubanas (Rossbach de Olmos, 2007). La importancia de la migración cubana hacia Buenos Aires desde una perspectiva cualitativa se evidencia en tanto que posibilitaron construir la doctrina de la santería, formar la comunidad religiosa, dar a conocer las prácticas ritualistas, establecer viajes iniciáticos o el tránsito de objetos religiosos y traer los fundamentos y

“poderes”³³ recibidos para “fundar la tierra del sur” (expresión *emic*). Como señala De la Torre: “así como lo local se globaliza, también lo global se localiza” (De la Torre, 2009:15).

Primera etapa: los primeros pasos en la Santería cubana

Amigo viejo no se cambia por amigo nuevo: trayectoria de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires

Hablar de las religiones de matriz afro en Argentina implica considerar tanto las creencias y las prácticas existentes en los afroargentinos previas al siglo XX como aquellas que llegaron al país, conocidas como afrobrasileñas, provenientes de Brasil y Uruguay hacia el año 1960. Para el estudio del proceso transnacional de la Regla de Osha en Buenos Aires, en principio, tendré en cuenta la referencia a las religiones de matriz afro, especialmente afrobrasileña porque, conforme a los relatos *emic* de esta investigación, las religiones afrobrasileñas figuran como la experiencia previa de los primeros religiosos de nacionalidad argentina iniciados en Regla de Osha o Palo Monte, siendo un punto angular en la expansión de esta religión en Buenos Aires.

Este acercamiento a la dimensión historiográfica de las religiones afrobrasileñas contribuye al abordaje diacrónico de las religiones afro hasta el presente. Para la exposición, como resumen de este proceso previo a la santería cubana en Buenos Aires, tendré en cuenta la descripción y análisis que hace Alejandro Frigerio (2002) en relación al proceso de transnacionalización de las religiones afrobrasileñas en Argentina. Lo que se conoce como religiones afrobrasileñas comprenden las dos variantes siguientes: la Umbanda, con influencia de creencias espiritistas y católicas; y el Batuque, que tiene mayor predominio del africanismo tanto en las prácticas rituales como en las creencias.

Ahora bien, sopesando los aspectos territoriales, lo que contribuyó a la formación cultural y de las religiones de matriz afro en Cuba fue la llegada masiva de africanos. Sucedió lo mismo en Brasil, donde hubo una profunda influencia de África desde el proceso de colonización, tiempo en que llegaron más de dos millones de africanos a este país, lo que generó un gran impacto también en su religiosidad. (Fuente y Reid, 2018:12)

³³ Esta expresión *emic* presente en los relatos de las personas entrevistadas hace referencia a los elementos secretos necesarios para plantar y desarrollar la religión. Entre estos se encuentran polvos (obtenidos de triturar elementos naturales), huesos, cenizas, palos y piedras que los religiosos cubanos recibieron en su trayectoria religiosa.

En la descripción de la llegada y expansión de estas religiones en Argentina se establece una relación según la procedencia y el desarrollo, sea desde Brasil o Uruguay. Finalizando la década de 1950 llegan a Uruguay las dos vertientes religiosas afrobrasileñas mencionadas arriba: la Umbanda y el Batuque.

Hacia el año 1960 empieza el proceso de llegada de estas religiones a Argentina. Por un lado, la "escuela brasileña", nombre con la que se alude a la influencia que viene de Porto Alegre, Brasil. Muchos templos fueron fundados por nativos de Argentina iniciados en Porto Alegre, especialmente en el de la *mae Nélide de Oxum*, templo principal para el desarrollo de esta religión, y que posteriormente sería fundamental en el acercamiento a la santería. Por otro lado, llega de Uruguay otra influencia religiosa, que forma lo que sería denominado como la "escuela uruguaya" (Frigerio, 2002). Ambas escuelas empezaron la práctica expansiva del Batuque y la Umbanda e impactaron en la formación de estas religiones afrobrasileñas en Argentina entre los años 1970 y 1980, período en el que se inscribieron los templos en el Registro Nacional de Cultos no Católicos. Frigerio (2002) explica que alrededor de mil templos aproximadamente estaban inscritos en esa época. Se trata de una cifra aproximada debido a la complejidad de tener con exactitud el número de templos ya que existen espacios pequeños, casas de devotos que funcionan como lugares para atender las consultas y también templos que no tienen continuidad en largos períodos de tiempo, lo que dificulta el registro cuantitativo.

La trascendencia de estas dos influencias de la religión, con procedencia de Brasil y Uruguay en Argentina, provocó que la expansión afrobrasileña se diera a través una lucha colectiva. El objetivo en común ha sido el reconocimiento en la sociedad como religión, el respeto a su comunidad y, en especial, la necesidad de derribar la estigmatización que se ha construido alrededor de sus prácticas ritualistas, señaladas como sectas en comparación con las prácticas religiosas dominantes en Argentina, sobre todo con el catolicismo.

Ante estas circunstancias de relegamiento presentes en la mirada hegemónica construida en Argentina como proyecto de nación blanca, la población afrodescendiente fue dejada de lado y las luchas de las religiones de matriz africana se siguen presentando incluso hasta hoy. A pesar de esto, la expansión de estas religiones afrobrasileñas se dio de manera masiva en Buenos Aires y otras provincias, particularmente en los sectores de carácter socioeconómicos medio y bajo. Asimismo, el desarrollo que tuvieron las religiones afrobrasileñas en Argentina fue de gran

importancia tanto para la población interesada en religiones de matriz afro como para el acercamiento a la comprensión y aceptación de religiones diferentes a las predominantes en el país. Los debates han sido posibles gracias a la lucha social y política que estas religiones han dado, vinculada a la histórica reivindicación de los afroargentinos del tronco colonial, quienes fueron invisibilizados desde la formación de un estado nación basado en un proyecto de una Argentina blanca y católica.

Estos aportes, además de aproximar la cultura yoruba al país, hicieron posible un acercamiento a los *orishas* y una apertura a esta cultura que se evidencia en los diversos intereses de los devotos de las religiones afrobrasileñas en la recepción, comprensión e inclusión de la Regla de Osha como vertiente afroamericana. Aquello que corresponde a la comprensión de cómo se desarrolla el proceso de transnacionalización de la Regla de Osha en Buenos Aires es un objetivo central de esta tesis que se profundiza en este capítulo.

El templo de la mae Nélide de Oxum en Villa Adelina

En el curso de la investigación sobre los inicios de la Regla de Osha en Buenos Aires hallé la importancia de las religiones afrobrasileñas en el acercamiento de la población argentina a la santería. Como mencioné en el apartado anterior, en la bibliografía académica en torno a la transnacionalización de las religiones afro en Argentina se encuentra la participación relevante de la *mae* Nélide de Oxum, una mujer de nacionalidad argentina, recordada por sus ahijados por ser una persona de gran conocimiento en la religión de matriz afro. Ella fundó el primer templo para las prácticas y desarrollo de las religiones afrobrasileñas, siendo este el primero en ser registrado en el Registro Nacional de Cultos no católicos en el año 1966 (Frigerio, 1999). En efecto, la relevancia de este templo ubicado al norte de la provincia de Buenos Aires trascendió la contribución dada a las religiones afrobrasileñas. En los diálogos que tuve durante el trabajo de campo, los devotos de la Regla de Osha exaltan este lugar como una referencia en el primer

acercamiento a la religión, ya que el templo es considerado como el canal de comunicación para compartir las narraciones, los *patakis*³⁴ y los libros de santería con la comunidad del templo.

La *mae* Nélide y el *pai* Carlos Corbo motivados por su interés en las religiones de matriz afro y especialmente en la Regla de Osha-Ifá, viajaron a Venezuela. En este viaje a ella le realizaron *el lavado de santo* que consiste en recibir los atributos de un *orisha* como protección, cuidado y vínculo sólo para el bienestar individual, es decir, no se le otorga la facultad de iniciar a otras personas en la religión o dar nacimiento a otros santos. De acuerdo a las versiones de quienes relatan esta parte de la historia, ex hijos de religión en ese entonces, la *mae* Nélide se consagra en ceremonias de Palo, va a la montaña de Sorte y hace la ceremonia al culto de Maria Lionza. Con esto me interesa resaltar que no realizó el ritual de iniciación en la Regla de Osha³⁵, conocido como asentar el *orisha* o ángel de la guarda³⁶. El *pai* Carlos Corbo, esposo de Nélide, realiza una ceremonia similar pero en Ifá. Este es un motivo que justifica el hecho de que en este contexto la santería solo circulaba desde la dimensión de acercamiento y no de práctica. Así lo resalta el *Obbá Oriaté* cubano conocido en la comunidad religiosa como el que organiza y da inicio a la Regla de Osha en Buenos Aires:

...la *Mae* Nélide y Corbo trajeron todos esos poderes de Venezuela, pero sin conocimiento de ninguno, no hubo enseñanza. De hecho, te cuento que a Nélide no le hacen santo, sino que le lavaron a *Oshún*. Si tú quieres que te entregue un santo lavado, tú vienes y te entrego el santo lavado, eso no te da la facultad para que le hagas santo a otras personas. El santo lavado es como un poder para quien desee la protección de su santo. Ellos seguían trabajando solamente lo que tenía que ver con la parte de Nación... (*Obbá Oriaté* cubano).

Al regreso ellos siguieron practicando en el templo el *Batuque de oyo* y Carlos Corbo se ajustó a los preceptos de los *babalawos* de la línea afrocubana, por lo que dejó de ser *pai* de santo y abandonó la Kimbanda y Umbanda para dedicarse a ser *babalawo*.

³⁴ Son los relatos mitológicos que cuentan las experiencias positivas y negativas por la que pasaron los *orishas*, estas son utilizadas para guiar a los creyentes con los valores, atributos y capacidades del *orisha*. Los *patakis* forman el los odú –signos- del sistema Ifá, a los que se accede cuando se consultan los oráculos.

³⁵ Santería o Regla de Osha ambos términos hacen referencia a la religión de los *orishas* en yoruba *osha* significa *orisha*. En Cuba adquiere también la denominación de santería porque involucra elementos del catolicismo y el espiritismo. En esta tesis se tendrá en cuenta ambas denominaciones para hablar de la religión.

³⁶ Es el ritual de iniciación en el que se le realizan inscripciones en la cabeza para dar lugar a recibir al *orisha*.

En este contexto empiezan a divulgar lo que conocieron de la Regla de Osha-Ifá a través de videos, libros y los *Patakies*, compartiendo también la dimensión mitológica de la santería con sus ahijados en el templo. En el contexto nacional no se conocían muchos santeros ni *bábálawos*, lo que dificultó, según las opiniones de sus ahijados, que Carlos Corbo tuviera constancia con el proceso que había iniciado en Venezuela, ya que era menester que diera continuidad al estudio y profundizara en el aprendizaje y en la práctica de Ifá. En la medida que iban compartiendo libros sobre santería como *El Monte* de la autora Lydia Cabrera o revistas cubanas, entre otros materiales, los ahijados empezaban a interesarse cada vez más por los *orishas* de la parte afrocubana y sus historias. En el siguiente fragmento presento la entrevista con el *Obbá Oriaté* Walter en torno a los acercamientos a la santería y su relevancia. Allí se explicitan detalles de esta etapa y sobre el templo en Villa Adelina guiado por la *mae* Nélide en la segunda mitad de la década de 1980. Este *Obbá* se inició en el Batuque con la *mae* Nélide y en el mismo templo años después se interesó por la santería y decidió continuar su trayecto religioso en esta otra vertiente de matriz afro:

— ¿Cómo se inicia la Santería en Buenos Aires?

— Tengo por conocimiento que la religión afro brasileña lleva una década de diferencia respecto al inicio de la santería afrocubana. Considero que en Villa Adelina, lugar donde está el templo de la *mae* Nélide de nacionalidad argentina y precursora de las religiones afrobrasileñas junto a su esposo de apellido Fraga de nacionalidad uruguaya, se dio un vestigio chiquito, el puntapié inicial en la Regla de Osha. Porque si bien de ahí no emana “puramente” la religión afrocubana, ni se empieza a iniciar santeros de manera masiva, sí son los primeros que empiezan a hablar de santería e Ifá. En ese entonces, era el único *babalawo* y en Argentina ya se hablaba de Ifá; incluso Daniel Prado también lo reseña en su libro *Cosmovisión del Batuque argentino* como “hoy día tenemos el primer iniciado: Carlos Corbo de Oxala”. Lo que no aclara es que no estaba iniciado por el Batuque, sino por afrocubana y en Venezuela... (*Obbá Oriaté*, argentino Walter)

Dentro de este contexto, es importante ver que los relatos de los santeros y santeras entrevistados también señalan como un primer acercamiento a la santería el conocimiento de dos cubanos, iniciados en Cuba, que estaban presentes a inicios de la década de 1990 en Buenos Aires, a quienes se les atribuye las primeras iniciaciones realizadas en Argentina.

Las primeras iniciaciones realizadas por cubanos en Argentina

En el contexto de la primera parte de los años 90, de acuerdo con los relatos de los devotos argentinos más antiguos, aparecen dos inmigrantes de nacionalidad cubana que fueron los primeros religiosos que llegan al país. Pero su relación con la comunidad argentina se da en pequeños círculos en los que sólo realizaban consultas. Es el caso del *Obbá Omo Eleggua* Jesús Morales y el *babalawo* Eugenio, de quienes se desconocen los motivos exactos que los motivaron a venir a esta zona de Suramérica.

En diversas entrevistas los interlocutores iniciaban el relato histórico de la santería recordando la presencia y la actividad de estos religiosos cubanos. Jesús Morales, quien a su vez trae a otra religiosa cubana *Olo Oshun* -Mercedes-, se presenta como *Obbá Omo Eleggua*, es decir, como sacerdote de Regla de Osha. En las descripciones que hoy se hacen en relación a esa primera etapa de la religión se cuestiona la jerarquía religiosa con la que Jesús se presentaba. Este santero cubano llegó al país en los años noventa y contactó a la *mae* Nélide y a Carlos Corbo. Jesús tenía como proyecto dar a conocer la religión, pero no había una comunidad religiosa para realizar las iniciaciones como corresponde de acuerdo a la estructura de la Regla de Osha. Por este motivo fue difícil consolidar la religión en estos primeros años. En el relato de los interlocutores, en relación al encuentro de Jesús Morales con la *mae* Nélide y Carlos Corbo, se evidencia el interés de la *mae* en desplegar y compartir los conocimientos de santería con los hijos de religión y el aporte de Jesús a este propósito.

...Jesús Morales fue uno de los primeros que llegó de Cuba. Acá estaba la *mae* Nélide y Carlos Corbo quienes se hicieron lavado de santo en Venezuela y se encuentran con Jesús, pero no formaron en sí pueblo³⁷, fueron entregando algunas cosas de Osha pero no iniciaron mucho. Acá la Osha inicia en el año 2000... (*Obbá*, argentino Martín)³⁸

Ahora veamos el relato sobre el segundo religioso cubano que estuvo en los primeros acercamientos de la Regla de Osha. Es el *babalawo* Eugenio, quien al radicarse en el país trae a su familia que también participara del desarrollo de la religión. Eugenio es reconocido por sus

³⁷ Expresión *emic* que alude a la acción de iniciar a más personas con el objetivo de iniciar la religión.

³⁸ Martín es un *obba* argentino quien hizo el paso de religión afrobrasileña a la santería en la etapa de auge del desarrollo de la Regla de Osha. Tiene un *ilé* en Villa Ballester, San Martín, Provincia de Buenos Aires. Ha iniciado a muchas personas que a su vez vienen de las vertientes afrobrasileñas.

habilidades con el oráculo de Ifá y su vinculación con la clase social media alta del sector de la televisión nacional y con policías con quienes realizaba gran parte de sus consultas.

Los interlocutores que intervienen a continuación hicieron parte de la constitución de la Regla de Osha en Argentina. Su camino religioso lo habían recorrido en un principio por la senda de las religiones afrobrasileñas y luego pasaron a la santería hace aproximadamente 18 años. Algunos de ellos hicieron parte del templo de la *mae* Nélide.

En la entrevista resaltan la participación que tuvieron los dos religiosos cubanos – Eugenio y Jesús Morales- en los primeros indicios de la Regla de Osha en Buenos Aires.

(...) el *babalawo* más reconocido que estaba en esa época era Eugenio *Irete Changó* que con el tiempo falleció. Él fue el precursor para arrancar lo que es la santería. (*Babalawo* argentino, Emmanuel Miño)³⁹.

(...) En el año 90 o antes, había personas aquí como Eugenio, un gran *babalawo* que ya falleció. Fue la primera persona que yo vi que sostuvo la religiosidad de la manera como era en Cuba, con los recursos que había porque no había tambores de fundamento, había poca gente religiosa, no había como esa reunión de religiosos como tradición. (*Apuón*⁴⁰, Nelson. Cantante cubano)

En esta temporada, inicios de los años noventa, se atribuye las primeras iniciaciones realizadas en Argentina. Se trató de un grupo de alrededor de diez personas de quienes se desconoce el nombre, varias de las cuales salieron del país hace muchos años.

De acuerdo a las consideraciones presentadas hasta aquí en relación a los primeros acercamientos a la Regla de Osha, se puede inferir que la labor de la *mae* Nélide, en especial hacia finales de los años ochenta, fue significativa para divulgar la existencia de la religión afrocubana a través de las historias, algunos registros⁴¹ y trabajos de limpieza⁴² que realizaba a sus hijos de religión en el templo. Este fue el primer vínculo de carácter colectivo con parte de la comunidad argentina devota de religión afroamericana. Años después, en la primera mitad de la década de 1990, con la llegada de los dos cubanos antes mencionados, la divulgación a la población argentina se dio desde la orientación individual, es decir, desde los registros y las

³⁹ Emmanuel nació en una familia religiosa, desde la infancia se inició en religión afrobrasileña con la *mae* Nélide. A los 19 años pasa a la Regla de Osha-Ifá y se inicia como *babalawo*, siendo el primero de nacionalidad argentina.

⁴⁰ Es quien en una ceremonia guía con la voz y el canto a los *orishas* para que se manifiesten en la ceremonia.

⁴¹ Es la sesión en la que se consulta a los *orishas*, a través del oráculo, sobre alguna adversidad y las posibles soluciones que tiene la persona que hace la consulta.

⁴² Rituales realizados con elementos naturales con el objetivo de alejar la mala suerte.

obras⁴³ a realizar que sugería el *babalawo* con el objetivo de dar solución a las inquietudes del consultante. Sin embargo, el encuentro entre Jesús Morales y la *mae* Nélide fue un avance para que se hablara sobre la santería en la comunidad religiosa argentina.

Muerte de la mae Nélide: la familia religiosa se dispersa y algunos se inician en la Regla de Osha

Es preciso recordar que el templo en Villa Adelina es importante en la trayectoria de las religiones afroamericanas en Argentina. Por un lado, fue determinante su destacada labor en el desarrollo de las religiones afrobrasileñas y, por otro lado, años más tarde tuvo un aporte significativo, aunque con un impacto menor, al contribuir con el acercamiento de la Regla de Osha a la comunidad argentina. En el año 1997 fallece la *mae* Nélide. Posteriormente Jesús y el *pai* Corbo continuaron un período corto en el que se realizaban consultas con el oráculo *diloggún* y compartían enseñanzas religiosas de la santería, como la relación con los *orishas* a través de libros, videos y experiencias de vida de Jesús en Cuba con el propósito de iniciar estudios de la religión afrocubana. Sin embargo, esta intención de Carlos Corbo y Jesús no prosperó. El *babalawo* cubano se alejó del templo y continuó el camino de la santería acompañando a quienes lo siguieron en su siguiente etapa.

La muerte de la *mae* Nélide fue un suceso que marcó la etapa de división de la familia religiosa afrobrasileña de este templo. Por un lado, muchos creyentes estaban ahí siguiendo las enseñanzas de ella y además, según las personas entrevistadas, había diferencias personales con el *pai*. Por otro lado, quienes empezaron a tener interés en la Regla de Osha decidieron empezar el proceso de conversión.

A partir de esta experiencia se puede afirmar que en Buenos Aires los primeros iniciados en santería de nacionalidad argentina eran devotos de religiones afrobrasileñas e hijos de la *mae* Nélide. Estas personas contribuyeron al posterior desarrollo y expansión de la religión fundando sus propios *ilé* de santería, expandiendo la religión a través de las iniciaciones realizadas en los

⁴³ Son el conjunto de diversos rituales, limpiezas, ofrendas y rezos que se realizan para alejar lo malo, solucionar o mejorar alguna situación negativa.

países cercanos como Chile y Uruguay y realizando toques de tambor⁴⁴ en esta región del Cono Sur.

La historia sobre las primeras personas argentinas iniciadas en la santería comprende un periodo de tiempo que va entre fines de la década de 1990 e inicios del año 2000. Estas iniciaciones se dan en diversos contextos, llevándose a cabo tanto en Buenos Aires como en Cuba con diferentes referentes religiosos de Regla de Osha. El factor común entre estas primeras iniciaciones corresponde a que son devotos de la afrobrasileña e hijos de la *mae* Nélide, quienes tuvieron su primer acercamiento a la santería en este templo, como ya fue mencionado. Es el caso de quien hoy es el *Obbá Oriaté* argentino de mayor trayectoria religiosa, siendo un personaje representativo de la santería tanto en Argentina como en otros países limítrofes, lo que lo convierte en un promotor de la religión en el Sur de Latinoamérica. El *Obbá Oriaté* argentino Walter se desvincula del templo y de la práctica religiosa afrobrasileña después de la muerte de la *mae* Nélide. En este templo él se acercó a los *patakis*, camino que lo lleva a profundizar en la Regla de Osha. En ese contexto, además de Eugenio y Jesús, residían algunas personas de nacionalidad cubana que llegaron al país por diversos motivos diferentes a la religiosidad. En la búsqueda que realiza Walter conoce a Ivette *Okandeniye*, una cubana que en ese momento residía en Buenos Aires. Ivette contacta a su familia en Cuba para realizar la iniciación a Walter, la cual se llevó a cabo en el año 1998. En esta coronación de santo⁴⁵ participan como madrina Isis Pérez Limonta "Iyà Kere" (Ibaé, 2001)⁴⁶, la madre de Ivette, y la *Oyugbona*⁴⁷ Ivette *Okandeniye*. El *babalawo Oggunda Biode* – Leonardo, el chino- (Ibaé, 2019) es quien le entregó Mano de Orula⁴⁸, hizo el sacrificio en la ceremonia de santo y el *ebbó*⁴⁹ de entrada. Años después le entregó otros fundamentos de Ifá en Cuba. A su vez, *Omolotiwá* Ulises fue quien le realizó el acto de rasurar y dibujar en la cabeza el signo que corresponde al *orisha* que guiará su camino religioso, el "*raspa orí*"⁵⁰. En el período que va desde el año 1998 al 2000, momento de

⁴⁴ Ceremonia acompañada de los toques tambores *batá* para danzar, cantar y rezar como ofrenda a los *orishas*.

⁴⁵ Es la ceremonia de iniciación en Regla de Osha, en la que le asientan el *orisha* en la cabeza – orí-.

⁴⁶ Menciona el año de fallecido.

⁴⁷ Es la persona que guía y cuida al iniciado durante la primera semana, esta labor se asigna a una persona de confianza quien también se considera madrina o padrino.

⁴⁸ Es la primera etapa de la iniciación en Ifá que reciben los hombres por parte de un *babalawo*.

⁴⁹ Término yoruba que significa sacrificio. Hacer *ebó* de entrada es realizar alguna ofrenda, "trabajo" con el objetivo de despejar las dificultades que se le pueda presentar al iniciado en las primeras etapas del camino religioso.

⁵⁰ Es la ceremonia en la que el *Obbá Oriaté* –rey de ceremonia- en presencia de los *babalawos*, raspa la cabeza del *iyawó* -iniciado- para dibujarle el *orisha* que guiará la vida. Es el paso con sentido de nacimiento a la nueva vida, el

constitución de la Regla de Osha en el país, el hoy *Obbá Oriaté* Walter se dedica a estudiar de manera individual, porque no existía una comunidad religiosa.

Este contexto del templo después de la muerte de la *mae* Nélide y el paso de Jesús Morales dando orientaciones de la Regla de Osha a la comunidad afrobrasileña integrada por los ahijados de la *mae*, fue significativo para que tiempo después pasaran de la práctica afrobrasileña a la santería. En estas historias se muestra tanto los inicios en la santería como la importancia de la *mae* Nélide para que en Buenos Aires se interesaran, más allá de las consultas, por esta otra vertiente religiosa de matriz afro. A través del siguiente relato, se puede ver la importancia de la *mae* y la dispersión de sus ahijados ante la ausencia de ella:

Te cuento cómo viene nuestra parte de religión. Mi mamá empezó a los doce años en lo que es la parte brasilera, mi papá empezó a los 16 años, ambos con la *mae* Nélide. Mi madre y padre se conocen en la casa religiosa de Nélide y Carlos Corbo en Villa Adelina y forman una familia. Luego, nosotros, mis hermanos y yo, nacimos en religión afrobrasileña en ese templo. Años después, en este mismo templo, conocemos al cubano, Jesús Morales, hijo de *Eleggua*. Ahí mis padres ven un pantallazo de lo que es la Santería cubana, porque lo que conocían era a través de libros como *El Monte* de Lydia Cabrera y revistas. Y con Jesús empiezan a ver lo que es la Santería cubana. Estuvimos hasta los 14 o 15 años míos, en esto fallece la *mae* Nélide, mis padres se retiran un poco de la casa y empieza a ver a Jesús y a pedirle que les acerque la Santería. Le empezó a tirar los caracoles, *-dilogún-* y ahí es que nosotros nos pasamos a la santería cubana. A los 16 años míos, más o menos, hago la ceremonia de santo⁵¹ en Cuba en el año 2000...
(*Babalawo* argentino, Emmanuel Miño)

El diálogo entre lo local y lo global se puede abordar desde el concepto de lo transnacional, haciendo énfasis en que, como señala Hannerz (1998), el flujo cultural se puede dar con la movilización de las personas en diversas direcciones estableciendo relaciones asimétricas. En función de este caso me interesa resaltar que en esta relación dialógica a través de la movilización se involucran también los flujos culturales como las ideas, bienes, comunicación y la información de manera multidireccional. De manera que no es posible concebir la dimensión cultural como un hecho global homogéneo, como se ha concebido desde la globalización. Lo transnacional nos permite analizar el impacto de estos flujos culturales en

acto de rapar y coronar el santo regirá el destino del *iyawó*. Es una ceremonia secreta se realiza en el cuarto de santo al que sólo puede acceder el *Obbá Oriaté* y los *bablawos*.

⁵¹ Otra manera para expresar la ceremonia de iniciación, asentar el santo, “coronar el *orisha*”, son expresiones que en los relatos enuncian para hacer referencia la iniciación.

las actividades diarias, en la configuración de un espacio y una comunidad. En esta primera etapa, se evidencian algunas prácticas religiosas como las consultas de algunos migrantes cubanos, lo cual sirve para resaltar que la migración no fue un acontecimiento masivo ni de carácter misionero para la relocalización de la santería; aspecto que sí se evidencia en los procesos de transnacionalización en Estados Unidos, Perú o Venezuela.

Para comprender la complejidad que deviene de las diversas variantes religiosas presentes en cada contexto es oportuna la distinción entre la diáspora primaria y secundaria que realiza Frigerio (2005). La diáspora primaria alude a los lugares en que se originaron las variantes religiosas de matriz africana como la Santería en La Habana, Cuba, el vudú en Puerto Príncipe, Haití, el Candomblé en Salvador de Bahía y el Batuque en Porto Alegre. La diáspora secundaria, en cambio, hace referencia a los lugares en los que esta influencia, la diáspora primaria, se ha trasladado: Estados Unidos, Venezuela, México, Brasil, Uruguay y Argentina. Para el caso de Buenos Aires, hasta aquí podemos ver que existe más de una variante afroamericana. También es interesante ver que, debido a diversos flujos de distintos lugares, la Santería en Buenos Aires tiene conexiones con Cuba y Venezuela, como veremos más adelante en la tercera etapa sobre la migración venezolana.

Segunda etapa: constitución de la Santería en Buenos Aires

En esta etapa describiré cómo empieza a establecerse la religión en Buenos Aires, las primeras personas que empiezan a hacer el proceso de conversión y los viajes de argentinos hacia Cuba en busca de elementos para la praxis religiosa como los tambores *batá*, algunos *ewe* (hierbas), palos, entre otros fundamentos. Estos viajes también los realizan quienes deciden recibir el *orisha* en Cuba, por sugerencia del *babalawo* cubano Jesús Morales, en ese entonces, que realiza las iniciaciones en la isla. Al mismo tiempo, estos viajes son motivados por la búsqueda de una legitimidad religiosa: de la “raíz”, de lo “puro”, según las expresiones *emic* con las que los entrevistados expresan el valor de legitimidad que le dan a las iniciaciones y otras ceremonias realizadas en Cuba. Algunos santeros cubanos llegaron a Buenos Aires por medio de los ahijados que a distancia tenían en Argentina, quienes los ayudaron con los documentos para la residencia y, a su vez, ellos ayudaron a amigos o familiares. También fue el caso de los músicos que llegaron al país a través de contactos del medio artístico.

En relación al enfoque de estudio transnacional, los intercambios y las conexiones entre fronteras no son el único factor presente en este estudio, sino también la permanencia en el tiempo e impacto que estos generan en los espacios o lugares involucrados. En un principio, se consideraba con estas características solo a las actividades económicas a gran escala, por ejemplo las empresas multinacionales. Sin embargo, a partir de las investigaciones (Guarnizo y Smith, 1999; Portes, 2003) se estudiaron las actividades culturales, políticas y religiosas como prácticas transnacionales. De manera que este análisis de las prácticas cotidianas de las personas que no tienen lugares de jerarquía de poder deviene en la transnacionalización desde abajo (Guarnizo y Smith 1998; Frigerio, 2013: 18).

En el análisis sobre la expansión de las religiones afrobrasileñas Frigerio (1999) propone la transnacionalización religiosa entendida como el flujo de bienes y personas que circulan entre los países. Estas religiones ingresan por Uruguay o Brasil. Dicha perspectiva puede guiar el análisis de la llegada de la santería a Buenos Aires, haciendo énfasis en que este ingreso no se limita a la movilidad de las personas, sino que integra los diversos modos de establecer conexiones, flujos y lazos entre las personas religiosas que, aunque provienen de diversas nacionalidades, forman una comunidad unidas por la santería, sea que pertenezcan o no a la misma familia ritual o rama religiosa⁵².

Viajes a Cuba en busca de aprendizajes, iniciaciones y objetos religiosos

Antes de continuar es relevante tomar como punto de partida que si bien desde inicios de los años noventa Jesús Morales había iniciado su proyecto de dar a conocer la religión, la consolidación en esta primera etapa resultó difícil debido a que no había una comunidad religiosa para llevar a cabo las iniciaciones de acuerdo a la estructura de la Regla de Osha. Para las primeras ceremonias de protección es necesaria la presencia de santeros, *babalawo* y el *Obbá*. La primera etapa de iniciación, el ritual de guerreros, que recibe el creyente se trata de una

⁵² Cada *ilé* – casa religiosa- compuesta por el padrino o madrina y los ahijados – creyentes- iniciados en este mismo lugar, establecen una relación de parentesco por haber nacido del mismo *orisha* regente de casa y por lo tanto se consideran familia. Aquello que comparten es nacer del mismo *orisha* regente de la casa – *orisha* del padrino o madrina- y las prácticas y costumbres rituales, que a su vez provienen de otro *ilé*. Las casas religiosas de los cubanos en Argentina, tienen ascendencia del *ilé* en Cuba, es decir, comparten el mismo linaje.

ceremonia donde se entrega a los *orishas* Elegua, Ogún, Ochosi y Osun que brindan protección a cambio de alimento. Por los motivos antes mencionados, esta ceremonia no estaba en ese momento en condiciones realizarse.

Considerando que, conforme a los relatos, los otros santos realizados por este *Obbá* a inicios de los años 90 se llevan a cabo en Buenos Aires con la participación de un solo santero. Este suceso fue y sigue siendo cuestionado. Algunos religiosos argentinos iniciados después del año 2000 se refieren a ese momento señalándolo como “los inicios de la Regla de Osha sin fundamento”.

Ante esta situación Jesús fue objetado por las condiciones de las ceremonias hechas. Por este motivo comienza a llevar a los religiosos de nacionalidad argentina a efectuar la iniciación directamente en Cuba, de modo de hacerla con los fundamentos necesarios para la ceremonia. En esta etapa de los viajes con Jesús, la familia religiosa Miño–Córdoba, en un principio Clara (madre) y Emmanuel (hijo mayor), se inician con él en Cuba. Según pude constatar en los relatos recabados, se trata de la segunda familia de Buenos Aires que se inicia en Santería afrocubana. Recordemos que el *Obbá Oriaté* Walter en el año 1998 fue iniciado (*Obatalá*) y se dedicó a estudiar solo en Buenos Aires.

Clara Edith y su hijo Emmanuel Miño viajan a Cuba con Jesús para iniciarse en la Regla de Osha-Ifá. Ambos viajan en el año 2000, Emmanuel tenía 17 años y al iniciarse le coronan *Obatalá* como *orisha* guía o ángel de la guarda. Sin embargo, en el *itá*⁵³ de Emmanuel sale que su camino religioso está en Ifá, por lo que deja el cuarto de santo para pasar al cuarto de Ifá. Así se consagra como el primer y más joven *babalawo* argentino. Clara Edith se inicia como santera *Oni Yemayá*. Jesús Morales es el padrino de Clara y el *oyugbona*⁵⁴ de Emmanuel. El padrino de Ifá de Emmanuel es Gustavo Lima, un cubano radicado en Brasil con quien actualmente no tiene mucha comunicación, característica frecuente en las relaciones de padrino/ahijado por diversos motivos en la comunidad religiosa. Establecer una relación directa con santeros y *babalawos* en Cuba y realizar viajes a la isla con el objetivo de invitar a algunos referentes religiosos para

⁵³ El *itá* es una de las ceremonias que se realizan en el proceso de coronación de santo. Allí se da a conocer el pasado, presente y futuro según los *Odún* que salen a través del oráculo del *dilogún*. El devoto conoce su camino, aquello que debe tener en cuenta para estar en armonía.

⁵⁴ Así se denomina al santero que se ocupa de la persona iniciada o *iyawo* durante este proceso. Especialmente en el tiempo que transcurre en la estera, el lugar donde habita la primera semana después de la iniciación. Generalmente la *Oyugbona* además de transmitir enseñanza de la religión, atiende al *iyawo* para que no pase ninguna necesidad básica: le cocina, lo asiste en el baño, entre otras asistencias que el creyente necesita.

expandir la religión en Buenos Aires ha sido uno de las maneras para fortalecer la doctrina y práctica religiosa con identidad afrocubana.

La mirada retrospectiva que esta familia hace por el camino transitado en el templo de la *mae* Nélide expone lo que los llevó a interesarse en la santería y viajar para la iniciación:

(...) Fíjate que a los 10 años conocí a la *mae* Nélide y casi a los 37 salí de esa casa en la que ella murió. Nunca fui nadie, solo fui la hija religiosa. No era porque no tenía interés, sino que no había un crecimiento. Aníbal-esposo- y yo de más chicos ingresamos a la religión afrobrasileña desde los 11 años de edad aproximadamente. Estábamos en la afrobrasileña, pero no llegamos a asentar. Se me murió la *mae* hasta ahí llegó el crecimiento en la religión. Era más afecto hacia esa persona, al morir ella, se cae todo (Santera argentina. Clara)⁵⁵

En un contexto en el que ya se anunciaba la posibilidad de tener un desarrollo religioso, el viaje iniciático no sólo lo empezó a hacer la población argentina sino también algunos cubanos, que ante la demanda de consultas, iniciaciones, limpiezas y misas, viajaban a la isla con el objetivo de iniciarse y volver al sur para construir y fortalecer la identidad de una comunidad santera. En estos desplazamientos se genera una relación directa y continúa con Cuba, fomentando los viajes, el turismo, la migración religiosa desde la cual emerge el desarrollo de lazos sociales, culturales, económicos y políticos (Duany, 2011). Este aspecto es visible en las siguientes intervenciones de los argentinos hoy considerados mayores en religión.

Oscar, el cubano amigo de Jesús que no se había iniciado, viaja a Cuba para iniciarse. Su padrino de santo hijo de *Oshún*, se llama Jorgito Coralí, y Josefa una espiritista, ambos cubanos. Oscar estando de *Iyawo* retorna a Argentina y cuando debe realizar el *ebbó*, se trae a Jorgito, su padrino, quien a su vez viaja con otro cubano. Todos cubanos son los que empiezan en el año 2002 a desarrollar la santería realizando las iniciaciones como debe ser. En un momento, por diferencias con Jesús y Oscar, Jorge se queda solo. Sin embargo, siendo un gran espiritista y santero de mucho conocimiento tenía varios clientes que le dan una casa y ahí decide quedarse en Argentina. Como no había *Oriaté*, no se podía hacer iniciaciones en santería, solo trabajaba haciendo misas espiritistas y consultas. Al poco tiempo, Jorgito trae a Josefa otra gran espiritista que aún vive en Argentina (...) (*Obbá Oriaté* Walter)

El interés y la participación de la población argentina en la Regla de Osha aumenta con el tiempo y este lugar en el sur se abre como una posibilidad de destino para la migración cubana. Diversos intereses mueven estos viajes: se deben tanto a motivos religiosos como a motivos

⁵⁵ Entrevista realizada en junio 2019 en Pablo Nogués, provincia de Buenos Aires

profesionales (aunque también en este caso, quienes eran religiosos, participaba de las ceremonias). El viaje a Argentina también se realiza como tránsito hacia otros países como Estados Unidos, Colombia o México.

...A partir del año 2000 hubo algunos cubanos que vinieron furtivamente para acá, pero estuvieron uno o dos años, estuvieron de paso. Deseaban salir de Cuba, para poder pasar a otro destino, Estados Unidos era uno de esos lugares (...) (Obbá argentino, Martín Almada)

Desde los años 1999 y 2000 empiezan a llegar varios cubanos religiosos con algunos de sus familiares. En algunos casos llegaron con un contacto religioso previo, es decir que la población argentina que los recibe les facilita algunos procesos como costos de traslado, cartas de invitación, pasaportes o les proporciona la estadía para la llegada a este país. De este modo llegaron santeros como el *Obbá Oriaté* Yeyo que más adelante trajeron a algunos de sus ahijados y familia. Así también llegó Eugenio, Jorge, Josefa, Alexis Gómez, Fran Megrette, Naida, Osvaldo, Ivette, Tony, Caridad y María Emilia, nombres de santeros que en las entrevistas aparecen como parte del proceso de iniciación de la religión en Argentina:

(...) Un grupo de santeros llega entre noviembre de 1999 y el año 2000, después va llegando el resto. La mayoría llega porque alguien, argentino, alguna vez había viajado a Cuba, se hace consultar y luego mantienen el contacto con los santeros en la isla (...) Del segundo grupo de cubanos que llegan acá, está Yeyo, el primer *Obbá Oriaté* cubano que llega a Argentina. Una clienta le manda la carta de invitación para traerlo. El viene con su pareja y atrás de ellos vienen unos ahijados cubanos, y luego llegan más ahijados. (*Obbá Oriaté* argentino Walter)

(...) El que realmente hace pueblo, forma santeros, forma gente de palo mayombe y misa, y además hace conocer bien lo que es la religión, es Yeyo. Las primeras iniciaciones hechas con los fundamentos que corresponde y la cantidad de santeros necesaria, la hace Walter y Yeyo. Los presentes eran santeros, algunos con poca experiencia santoral, sin embargo, si estaban iniciados. De ahí en adelante, se comienza a hacer los primeros santos en Argentina. Luego viene Naida, cubana, es espiritista, tiene casa de santo, desde el año 2005 empieza a formar pueblo (...) (Obbá argentino Martín)

Este grupo de santeros precursores de la organización de la religión en este país, como ya mencioné, no fue un movimiento migratorio masivo sino uno significativo y necesario para traer la santería y para formar una comunidad transnacional. Entendiendo que esta comunidad se construye a través de las relaciones dadas entre las personas con diferentes lugares de origen que

trascienden las fronteras y comparten una práctica cultural que impacta en el lugar destino (Frigerio, 1999). La mayoría de estos primeros santeros se quedaron a residir en el país. Los que no residen, decidieron migrar hacia otros lugares de destino, que de acuerdo a los datos dados por los entrevistados son Estados Unidos y Colombia.

Aquellos que tienen residencia en Buenos Aires mantienen una relación con su lugar de origen debido a los lazos que mantienen con sus familiares o con los ahijados que tienen en Cuba. Sin embargo, éste no sería el único lugar con el que ellos interactúan, porque al tener ahijados o hijos de santo en otros lugares, se extiende el “linaje religioso” (Frigerio, 2013: 40), y por ende la interacción se da para este caso entre el lugar de origen y de destino.

Además de la comunidad transnacional, como resultado del proceso de movilización de personas que trascienden las fronteras se configura también el campo social transnacional. Este campo, de acuerdo a la perspectiva de análisis que hace Frigerio (2013) en relación a la transnacionalización de las religiones afrobrasileñas, se constituyó a través de diversas conexiones multidireccionales que se extendieron hasta abarcar a las variantes religiosas afroamericanas como la santería y el Ifá nigeriano (Frigerio, 2013: 39).

Empieza el camino de la Santería afrocubana en Buenos Aires (2000 - 2002)

En el año 2000 algunas personas iniciadas en Cuba, como la Familia Miño-Córdoba y otros santeros, hicieron parte de la familia religiosa en el templo de Villa Adelina. También estaban presentes algunos santeros y *babalawos* que realizaban consultas y un pequeño grupo de personas iniciadas en Buenos Aires. Existen dos elementos que son necesarios para realizar las ceremonias: la presencia de santeros por cada cazuela⁵⁶ y la presentación del *iyawo* al tambor de fundamento⁵⁷. Sin embargo, la atención e interés en la Regla de Osha iba forjándose a partir de

⁵⁶ Es la vasija en la que se depositan los elementos que corresponden al *orisha* que se recibe. Estos son *otán* – piedras- y otros objetos que materializan su existencia. Cada iniciado tiene la cazuela principal del *orisha* que recibe en su cabeza.

⁵⁷ Tambores *batá* que están consagrados con la deidad Añá, se usan en las ceremonias para comunicarse con los *orishas* y Olofi. Todo iniciado debe ser presentado en una ceremonia ante Añá y Olofi, para que sea reconocido como santero hijo del *orisha* que recibió.

las visitas de nacionales argentinos a Cuba en busca de consultas y alguna iniciación como collares o guerreros⁵⁸.

De esta manera llegan entre diez y quince cubanos en el año 2000, entre los que se destacan algunos santeros y espiritistas. Entre ellos arriba quien marcará un punto crucial en el desarrollo de la Regla de Osha: es el *Obbá Oriaté Yeyo*⁵⁹. A partir del 2001 él contacta con algunos cubanos presentes en el país, conoce a los argentinos iniciados por Jesús Morales, se inserta en el contexto de religión de matriz afro en relación a las religiones afrobrasileñas y descubre cómo la Santería comenzaba a gestarse en ese contexto en Buenos Aires:

(...) Yo llegué en el 2000, vine como sacerdote acá. Venía de Cuba con una tradición religiosa, era *Obbá Oriaté* en Cuba. El santo te escoge, tú eres escogido para una misión. Yo viajé en el año 94 a Estados Unidos, habría podido quedarme allá o en México, pero no me quedé porque Yemayá no quiso. Así que me devolví a Cuba hasta el año 2000 que salí para acá, Argentina. Vine por la invitación que me hicieron unos ahijados argentinos a quienes les coroné santo en Cuba. Ellos tenían el santo solo para ellos, también se da ese fenómeno, tu puedes tener santo hecho y no dedicarte al santo, no les interesaba vivir de la religión, de hecho, hoy residen en Miami. De esa manera vine a Buenos Aires con mi pareja, me gustó, no me pensaba quedar en esta ciudad, pero me gustó y me quedé. Además, al conocer todo lo que previamente pasó con la santería, decido quedarme cuando veo que se podían hacer cosas espirituales y religiosas en Argentina. Me propuse empezar a encauzar todo esto acá. Después vino Maryuri que la crie junto con su madre, mi amiga de toda la vida, es mi ahijada mayor en el santo acá. Ellas vienen, después nos vinimos todos acá, nos hicimos una gran familia (...) (*Obbá Oriaté* cubano, Yeyo)

En esta época las personas de nacionalidad argentina que se habían iniciado tanto en Buenos Aires como en Cuba estaban dispersas llevando la religión de manera individual. Es el caso del *Obbá Oriaté* Walter y el *babalawo* Emmanuel, quienes previo a la llegada de Yeyo se encontraban investigando de acuerdo a los intereses de cada uno, ya que aún no había una comunidad religiosa que posibilitara las ceremonias y toques de tambor. El interés de las personas locales por las consultas y por iniciarse demarca un contexto que motiva al *Obbá Oriaté* cubano Yeyo a quedarse para crear una comunidad de Regla de Osha. Con esto en mente

⁵⁸ Son las primeras ceremonias de iniciación en el proceso de conversión a la santería, con lo que se considera si tiene medio asiento en la religión. Se reciben los *orishas* de la protección y apertura de caminos, con esto el neófito empieza a relacionarse con lo numinoso.

⁵⁹ Es el primer *Obbá Oriaté* cubano que llegó a Argentina. Tiene alrededor de 174 santos que han nacido de su sopera en Cuba, Estados Unidos y de los cuales 75 santos han nacido en Argentina hasta septiembre de 2019.

empieza a organizar y “encauzar” la religión a partir de su experiencia en la isla, de acuerdo a la rama pimienta⁶⁰ y la línea de la Regla de Osha que se desarrolla en la Habana.

Aquella expresión *emic* “encauzar la religión” hace referencia a todas las actividades que se realizaron previo a la primera coronación de santo, entendida como la fundación de la religión. El *Obbá Oriaté* Yeyo se dispuso a reconocer todos los *ewé* – hierbas- que hay en Argentina fundamentales para la práctica religiosa. Para empezar a hacer iniciaciones o coronaciones de santo era menester la presencia de otro *Obbá Oriaté*. En este contexto emerge el primer *Obbá Oriaté* argentino, Walter, quien fue guiado por Yeyo en la práctica como sacerdote de Osha. En el año 2003 viajan a Cuba para la consagración que recibe en cuchillo⁶¹. Allí inicia la práctica indispensable para que pueda officiar como *Oriaté* y así guiar las ceremonias e iniciaciones en Santería, como afirma en su relato:

(...) Encontré 42 hierbas de santo, las escribí, las anoté: canotillo, cucaracha morada, cucaracha verde, lirio, todas las hierbas que usamos en Cuba. Después, otras cosas que se dan en Cuba y que acá no se dan, pero se pueden reemplazar como el anón, la chirimoya, pero se da el manzano y se da la pera que son *ewés* igual. Porque *Osaín* es el dueño de todas las hierbas, siempre que no sean venenosas, que tengan espina, todas van a la sopera, todo lo que es medicinal y frutal va para la estera. No importa que suplanten porque todos suplantaron, en Cuba se tuvo que supplantar con otras hierbas que en África no existían; lo que hay que tener es el conocimiento para poderlo hacer. Conclusión, ese fue el inicio los *obbases* (*Obbá Oriaté* Yeyo)

Paralelo a este proceso de formación con los ya iniciados se produjo un aumento de las personas interesadas en las consultas con el *dilogún* y el espiritismo y de aquellos practicantes de religiones afrobrasileñas que se interesaban en el Palo. Cabe destacar que la herencia en la dimensión de culto religioso afrocubano se encuentra en el *Palo Monte*, *Palo Mayombe* y *kimbisa* de influencia bantú, otro grupo africano que llega a la isla esclavizado y que estuvo identificado bajo la Regla Congo (Clark, 2007). El grupo yoruba y el bantú tuvieron alianzas,

⁶⁰ Durante la época colonial cuando agrupaban a los africanos al llegar a la isla de acuerdo a la lengua hablada, agrupan a diversas familias que en la dimensión religiosa tenían diversos rituales. Con la abolición de la esclavitud se disuelven los cabildos. Ante el deseo de dar continuidad a las prácticas culturales, preservar las prácticas rituales de tradición oral y legitimar las ceremonias organizaron los rituales. Esta organización fue liderada por los mayores en la religión quienes crearon las Ramas de santo: Efushé y Pimienta fueron las primeras. La rama pimienta fue fundada por Ña Belén Gonzáles quien dirigió el cabildo ubicado en el barrio Marqués de Atarés. La diferencia en cada rama y subramas recae en particularidades en la forma de hacer algunos rituales.

⁶¹ Ceremonia que le da la potestad y capacidad para realizar sacrificios a animales de cuatro patas.

combinaron sus rituales; de ahí que sea una vertiente religiosa afrocubana. Este culto se basa en el pacto con un *nfumbi* (muerto). Se trabaja con los espíritus de los muertos a los que se les solicita cualquier pedido, positivo o negativo, a cambio de algo que pida el *nfumbi*. Se trata de un culto que tiene presencia en la zona oriental de Cuba (Ramírez, 2016: 3). Esta práctica religiosa despierta gran interés principalmente de algunos devotos que provienen de las religiones afrobrasileñas, siendo esta la primera etapa de iniciación antes de pasar a la Regla de Osha, pues en Argentina la mayoría de los santeros también están iniciados en Palo. Este interés en el Palo Monte se da a través del cajón de muerto dedicado a *Egun* y a los espíritus, práctica que lo acerca a las religiones afrobrasileñas.

El Cajón de Palo o Toque Palo, Es la fiesta religiosa que convoca a los creyentes y se realiza con mayor frecuencia durante el año. Los toques se hacen con tres cajones cubanos y con una clave de hierro componen la música que acompaña los rezos y cantos que el Tata dirige y los asistentes acompañan el coro o responden a algunas oraciones. La ceremonia inicia con los rezos del Tata. Luego, El Tata en el cuarto recibe a los paleros –iniciados- quienes ingresan en orden de jerarquía, primero los Tatas, Las Yayas y por último los *nguelles* – no tienen *nganga*-. Según el motivo de la ceremonia se inmola un determinado animal. En uno de los cajones de muerto al que asistí, era la conmemoración a la *nganga* del Tata que dirige el ilé. Para esta ceremonia se realizó el sacrificio de un chivo, este acto se llevó a cabo en el cuarto sólo con la presencia de las personas iniciadas. Al salir del cuarto, limpian el animal y con el tejido que recubre algunos órganos, el Tata invoca un rezo y hace mirar a través de este. Con este acto se invita a sensibilizar la visión, relacionado a la facultad de ver las manifestaciones de los espíritus de los muertos que lleguen esa noche. Una vez todos han pasado por este rezo, inicia los toques de cajón, invocando, llamando a los espíritus de los muertos. El Tata canta, todos empiezan a bailar, a pasar una vasija -la cubierta de un coco- con licor de caña y respondiendo a los cantos del Tata.

Tata: “¿Somos o no somos?”

Asistentes: ¡Somos!

Tata: “¿Somos o no somos?”

Asistentes: ¡Somos!

Tata: ¡Santo Tomás!

Asistentes: ¡Ver para creer!

Esta parte es una afirmación como comunidad unidos por los símbolos presentes que los llevan a comunicarse con los espíritus. Después de esta confirmación, en la medida que siguen los cantos,

los toques y la danza, se va manifestando los espíritus al incorporar los cuerpos de algunos asistentes. Tiempo después, previo a “bajar el muerto” o incorporación del Tata, este se ausenta por un instante y al volver regresa con un sombrero, los ojos vendados, una vela y un bastón. Se sienta y cada asistente pasa a saludarlo y escuchar las recomendaciones o advertencias que tiene para cada uno. Al terminar de hablar con todos los asistentes que quisieron escucharlo, se retira de nuevo al cuarto y al volver orienta otros rezos para terminar la ceremonia. Luego, las yayas se disponen a servir la comida y compartir sobre el ritual.

En Buenos Aires, esta ceremonia se da con mayor facilidad debido a que la inversión de dinero es menor, hay una afinidad por la Regla Conga entre los religiosos que vienen de las prácticas afrobrasileñas.

Entonces, continuando con la exposición, el periodo comprendido entre el 2000 y el 2002 fue clave para la unión de santeros. Allí se empieza a formar comunidad. El 2 de agosto del año 2000, Emmanuel Miño recibe en Cuba y trae a Argentina los primeros tambores de fundamento- tienen la consagración de *Añá*- que nacen de *Olori Obbá Iyeye* de la casa de Frank Medina, conocido como el cabezón de Lúyano, recibiendo el nombre de *Obbá Ara Olori*. Estos tambores eran indispensables para las prácticas religiosas dado que el *orisha Aña*, deidad importante porque posibilita la comunicación entre los *orishas* y los seres humanos, reside en el tambor *batá*. La primera vez que sonaron estos tambores en Buenos Aires fue entre febrero y marzo del año 2001 en un salón social del barrio Caballito. Aquel día se reunieron las casas de la vertiente afrobrasileña y los cubanos que en ese entonces estaban presentes intentando formar una comunidad de Regla de Osha. De acuerdo a los relatos, esta reunión tenía por finalidad, además de dar a conocer los inicios de la santería, formar la Asociación Yoruba en Argentina junto con las casas religiosas de las religiones afrobrasileñas. Los tambores fueron tocados por los percusionistas Esteban Hernández de nacionalidad uruguaya y Ariel Pérez cubano. También estuvo presente un bailarín quien interpretó la danza para *Shango*.

Este encuentro es leído hoy desde dos puntos de vista que difieren entre sí entre la comunidad santera. Un primer grupo de personas, conformado por cubanos y argentinos, expresan que este encuentro fue de carácter social y mediático más allá de religioso, en tanto que los tambores “no estaban jurados” (es decir, no tenían la ceremonia de *Añá*) y el bailarín

interpretaba a *Shango* desde el folclor. Ellos señalan entonces que fue un acto más artístico que religioso ya que los tambores sin fundamento no se comunican con los *orishas*, y por lo tanto estas deidades no se presentan. Es por esto que este evento fue interpretado por este grupo como un acto social y como un “insulto a lo religioso”. Por otro lado, existe un grupo con opiniones opuestas que centran su lectura en que este día es insignia de los inicios de la santería en Buenos Aires, ya que estaban presentes quienes habían realizado las primeras ceremonias de coronación de santo y algunos cubanos que habían llegado entre músicos y religiosos.

En José León Suarez se encuentra el templo del *Obbá Oriaté* argentino Walter, es el primer *ilé* que se registró en la secretaría de cultos en el año 2008. En Lomas de Zamora se encuentra el *ilé* y la fundación *Ilé Oni Oni* ambos espacios fundados por el *Obbá Oriaté* cubano Yeyo, considerado el único *ilé* de practica solo afrocubana. Es decir que allí no se realizan ceremonias para atender a los *orixas* de parte de las religiones afrobrasileñas. La fundación Ono Oni se registró como asociación civil, en un principio se desarrollaron clases de danza, de yoruba, de música con el objetivo de presentar la cultura yoruba a la comunidad local; sin embargo, este proyecto no continuó de este modo y ahora sólo es casa religiosa. En relación a la inscripción de los *ilé* ante el Registro Nacional de Cultos no Católicos, la comunidad de la santería encuentra en los múltiples requisitos a cumplir para realizar esta inscripción, debido a esto, una de las maneras de legitimar legalmente la posibilidad de reunión, es el reconocimiento como asociación civil. Como lo expresa Maioli los obstáculos a los que se enfrentan las diversas comunidades religiosas para la inscripción en la nómina de las religiones aceptadas en el país, hace parte de las prácticas discriminatorias hacia las minorías religiosa que deviene de la estructura normativa del país (Maioli, 2011:9).

Otros *ilé* se abrieron en Villa Ballester con el *Obbá* Martín Almada y en Ituzaingó. En La Plata se encuentra el *ilé* que es guiado por la cubana Naida y el *babalawo* cubano Osvaldo. Entre el año 2003 y 2010 a su vez ya habían dado nacimiento a otros santos y se fueron configurando otras casas religiosas en Pablo Nogués, Morón, Tigre, Cañuelas, Hudson y Mar del Plata. En la actualidad existen diversas casas con menor número de personas que los mencionados anteriormente, donde se realiza en su mayoría consultas y están dirigidas por iniciados en los últimos dos años de diversas nacionalidades como colombianos, venezolanos y argentinos.

Es importante resaltar que una gran parte de las personas que se iniciaron en un principio en la santería venían de practicar religión afrobrasileña. Por lo tanto, algunos ya tenían templo y éste pasó a ser centro de prácticas de Regla de Osha sin modificar necesariamente el registro. De manera que los cambios se dieron en la distribución del espacio: comenzaron a tener en el cuarto de santo los *orishas* recibidos, el regente de la casa y la sala donde se realiza las ceremonias. Porque los *orixás* que los acompañan de la vertiente afrobrasileña se conservan como fundamentos. La diferencia radica en que la adoración y la comunicación con estos ya se da sólo de manera individual, y no se convoca a ceremonia pública para ser atendidos u ofrendarles una fiesta. De esta manera el espacio de la casa religiosa adopta las prácticas de la santería. Una de las características de las casas de los santeros es que no son espacios con carácter abierto públicamente como casa religiosa; por otro lado, no hay ningún tipo de letrero o identificación pública que indique la adscripción religiosa. Por estos motivos, las casas de santeros más pequeñas que se han formado en este periodo y aquellas que se fueron gestando a partir de la migración venezolana implican una gran dificultad para acceder a datos estadísticos exactos.

En el curso del año 2002 se realiza en el templo del *Obbá Oriaté* argentino Walter, ubicado en José León Suarez localidad de San Martín, provincia de Buenos Aires, el primer santo doble en Argentina con fundamento – Yemayá a Ivanna (argentina) y Ochún a David (cubano)-. Es decir, la ceremonia se lleva a cabo con el número de santeros necesarios, la presencia del *Obbá Oriaté* Yeyo, animales para cada santo, los *ewe* –hierbas-, presentación del *iyawo*, todo como se especifica en la Regla de Osha. En la ceremonia participaron doce santeros. Según los testimonios estuvieron presentes: el *Obbá* Eugenio (cubano), *Agayú* Nahuel (cubano), la espiritista más antigua que hay en Buenos Aires hija de *Yemayá*, Josefa (cubana), Jorge Coralí (cubano), *Yemayá* Mariana (cubana), *Agayú* Fran (cubano), Oscar (cubano), *Yemayá* Caridad (cubana), *Obatalá* Nadia (cubana), Tony (cubano), Pedro (cubano). Esta ceremonia de santo que realizaron Yeyo y Walter, además de exponer el ritual de iniciación lo más cercano a la forma en que se realiza en La Habana, posibilitó que se conocieran tanto cubanos santeros presentes como argentinos y aquellos interesados en la religión. De esta manera se formó una comunidad religiosa. Este es un *ilé* relevante en la historia de la Regla de Osha en Buenos Aires. Además de realizarse el primer santo doble, se realiza el primer toque de tambor *Añá* y la coronación de santo del primer *Eleggua*, *Ogun* y *Oya* realizados en el país. Esta ceremonia marca un momento decisivo que se conoce como el inicio de la santería cubana en Buenos Aires, independiente de

las consultas y toques de tambor abericola⁶² que se desarrollaron en la segunda mitad de la década de 1990. Este período tiene la connotación de etapa previa a la constitución de la religión en el país. Afirmar que la Santería en Buenos Aires empieza y se estructura con Yeyo es algo que comparten varias personas entrevistadas:

(...) El que realmente hace pueblo, forma santeros y da a conocer la religión es Yeyo, de ahí se empiezan a hacer santo. (*Obbá* argentino, Martín)

(..) Yeyo es quien considero que es la Primera persona que puso el fundamento más concreto en la Argentina. Porque él llegó, no había nada, fue lo buscó, lo trajo y fundó la fundación que es *Ilé Oni Oni* que está en Lomas de Zamora hoy, pero bueno estuvo en Banfield también. Ahí se han iniciado la mayor parte de religiosos que se han iniciado en la Osha y en el Palo (...) (*Babalawo*, argentino Emmanuel)

Auge y expansión de la Santería: crecimiento de la comunidad santera 2003 - 2010

La expresión de los devotos sobre “**hacer caminar la Santería**” resalta el auge y expansión de la religión. De esta expresión deviene el título de este texto, ya que es una expresión que alude a la migración de la religión y la posibilidad de crear comunidad y culto a los *orishas* independientemente del espacio específico en que se esté. En varias aseveraciones de los devotos puede verse que la religión está presente en cualquier lugar donde se esté en contacto con la naturaleza, “nuestra fe está en una piedra”. Al preguntarle a un santero cómo ve la religión en Argentina en un mediano futuro, su respuesta fue que la santería ha crecido mucho, que cada vez hay más población argentina practicante del culto a los *orishas* y más infantes que nacen en la religión, siendo iniciados como mínimo con un año de vida. Terminó el diálogo expresando “camina santero, que el tren no para” con lo que refuerza la expansión de la comunidad de Regla de Osha.

La expansión de la santería en Buenos Aires que se evidencia en varios aspectos: el aumento de personas iniciadas, la frecuencia de viajes por parte de reconocidos religiosos cubanos, la llegada de otros juegos de tambor de fundamento, la demanda de ceremonias, el

⁶² Son los tambores *batá* que no han sido consagrados con la ceremonia pertinente para que resida *Añá*. No están iniciados, se consideran tambores paganos.

surgimiento de más *ilé* en diferentes zonas del Conurbano, los viajes hacia Montevideo y Chile como viajes de continuidad iniciática y el hecho de que la población local en la región comienza a llevar la religión al resto de los países del Cono Sur.

En el año 2003 se da el primer *Añá* en el templo del *Obbá Oriaté* Walter en José León Suarez. Este tambor se realiza para presentar el santo doble realizado en el 2002 y presentar a los iniciados a *Añá*. Esta ceremonia se realiza con los tambores de fundamento del *babalawo* Emmanuel. Los devotos expresan que a partir de esta presentación a *Añá*, se da un aumento significativo en iniciaciones.

Dentro de este proceso de expansión, desde Argentina se vincula la religión con países cercanos como Uruguay y Chile. Entre los años 2011 y 2014 se dan los primeros viajes del *Obbá Oriaté* de Regla de Osha Walter y el *babalawo* de Ifá afrocubano David Okanabara a Montevideo para realizar las primeras ceremonias de iniciaciones en santería. El *babalawo* Okanabara David es quien ofrece el primer toque de tambor a *Oshún* y la primera consagración en cuchillo-potestad para inmolar animales de cuatro patas- a un *babalawo* en Montevideo. Los viajes iniciáticos se dan en ambas direcciones: nacionales de Chile o Uruguay que también llegan a Buenos Aires para iniciarse o dar continuidad al camino religioso, asistir a celebraciones de fiestas de santo, consultas o algún *ebbo* -ofrenda-. El *babalawo* Okanabara Oni Shango, de nacionalidad colombiana, llega en el 2008 a Argentina. Su iniciación en Regla de Osha-Ifá corresponde al linaje Niña Montes de Oca de Venezuela con el padrino Antony Blanco y en Cuba en el municipio de Guanabacoa recibe el fundamento de *Olofi* que trae a esta zona del Sur.

Deseo, en este contexto, subrayar que las redes son una unidad de análisis en los procesos de transnacionalización. Éstos no sólo atienden a la circulación y flujos que configuran quienes salen de su lugar de origen para establecerse en otro (Glick-Schiller y Levitt, 2004), sino también a la construcción de las redes y al contenido que circula a través de estas. Analizar las redes devela los diversos recursos y las direcciones que toman de acuerdo a los intereses de quienes las construyen (Juárez, 2014). De esta manera, las redes que se produjeron desde un principio para el establecimiento de la Santería correspondieron a la construcción de un tejido de experiencias individuales. Es decir, los intereses para que ésta se diera fueron personales, lo que dio lugar al intercambio de servicios, materialidades sagradas, formación musical y religiosa que posibilitaron el establecimiento de la santería en Buenos Aires.

Como ya he mencionado, **el contacto con Cuba se ha mantenido hasta el presente**, sea por **los viajes iniciáticos** que los padrinos locales les sugieren a los devotos o por los viajes realizados por los locales mayores en la religión en busca de aprendizaje, como lo sintetiza la expresión *emic* – adquiriendo poderes y fundamentos religiosos⁶³ - en el caso de los obases y los músicos. También resulta un factor importante el interés de traer objetos necesarios para la práctica religiosa o convocar, invitar y traer religiosos cubanos para hacer encuentros litúrgicos en Buenos Aires. Como lo expresa el *babalawo* Emmanuel:

(...) Mandy es el que me da la consagración en cuchillo a mí y es el que yo adopto como padrino. Es el que hoy en día me enseña, me da los poderes. Desde el 2013 hasta la fecha lo podemos traer, también vamos allá, él me dirige todas mis cosas religiosas. Si tengo que hacer un Ifá me lo dirige él, si tengo que entregar algún poder- fundamento- como Osain, Orun, Achu ibu ilu, me los carga él en Cuba y los traigo y acá se da nacimiento; si la persona tiene el acceso de ir a Cuba lo llevamos y lo recibe allá. ⁶⁴ (*Babalawo Emmanuel*)

Viajar a Cuba para traer objetos religiosos es considerado como parte de la legitimidad de la práctica religiosa. Sobre todo debido a que en la Regla de Osha **es importante el linaje** tanto de la rama en la que se inscribe el padrino/madrina como la rama en donde se nace como religioso. Los tambores *batá* también tienen linaje que revela de qué familia viene y cuál ha sido la trayectoria religiosa.

En Argentina se encuentran hasta el momento seis juegos de tambores. El primer juego lo trae el *babalawo* Emmanuel en el año 2000. El segundo juego de tambor ingresa a Argentina en el año 2004 con el *babalawo* y *Omo Añá* Daniel –argentino- y su esposa Martina –*Iyalocha*-⁶⁵. Es un tambor que nace en el cabildo de Alfredo Calvo Cano, en el barrio Simpson en la provincia de Matanzas, Cuba. De ahí recibe el nombre de los tambores “Oba Tola”. Se trata del único juego de tambor *Añá* en Argentina que fue fundamentado en Matanza. El tercer juego de tambores "Obá Olorun" ingresa a Buenos Aires en el año 2014 de la mano del *Obbá Oriaté* Walter. Tienen su origen en los *Añá* "Afele Olorun" de Fernandito Otrupon Bekonwao y son provenientes de la rama de *Añá* del Bebo Padrón *Babà Eyiogbe*. En el mismo año 2014, con el

⁶³ Los fundamentos religiosos son los objetos que posibilitan la existencia de las entidades divinas sean *orishas* o espíritus. A través de estas materialidades el creyente accede a manejar los atributos que la deidad o espíritu reviste. Esto lo realiza en el curso del camino espiritual, en la medida que sea necesario y se realiza a por medio de ceremonias ritualísticas.

⁶⁴ Entrevista realizada en Pablo Nogués a *babalawo* argentino, junio 2019

⁶⁵ Es la mujer iniciada en la Regla de Osha que a su vez ha iniciado a otras personas.

babálawo Okanabara llega el cuarto juego de tambor. Vienen del linaje de Pablo Roche en Cuba y luego fueron llevados a Venezuela. Se trata de los primeros tambores que salen de Venezuela, a través de Javier Peña quien los entrega a Okanabara, siendo él de la cuarta generación. En el 2015 ingresa el quinto juego de tambor Oba Nigue -Rey del monte-. Este juego viene de Cuba a través del *Obbá* argentino Martín Almada. El sexto tambor llega a mediados del 2019, con Emmanuel Miño –siendo su segundo juego de tambor- el cual nace de *Añá Ogodo*, del difunto Ahmed Oyekun Pelekan, en el barrio el cerro en la Habana, Cuba. Este tambor a su vez viene de *Añá bi* del primer tambor de fundamento que hubo en Cuba que era del difunto Pablo Roche. Se llama *Obbá bi aye*. Sin embargo, se habla de la existencia de otros juegos de tambor de los que no se tiene aún los nombres y procedencia, por que ingresaron en el último año (2019) con inmigrantes venezolanos con quienes no se estableció el contacto, por lo que quedarán por relevarse estos datos en futuros estudios sobre el desarrollo de la santería.

El ingreso de los tambores de fundamento es un elemento religioso central en el desarrollo y expansión de la religión porque permitió aumentar la frecuencia con la que se realizaban las ceremonias. Por el mismo motivo hubo apertura de otros *ilé* que a su vez hicieron posible el crecimiento de las familias religiosas como también la demanda de más músicos que tocaran en los encuentros.

A continuación, adjunto el gráfico de la existencia de los tambores que son eje fundamental para el desarrollo de la Regla de Osha, porque en la medida que existan tambores hay posibilidades de dar ceremonias en diferentes lugares con más frecuencia, lo cual convoca a generar comunidad y dar continuidad y expresión de la liturgia en el espacio local que se está desarrollando. Un juego de tambores consagrados está conformado por el mayor es el *Iyá*, el mediano *Itótele* y el menor *Okónkolo*.

Nombre	Año de ingreso del juego de tambor de fundamento a Buenos Aires	Lugar de procedencia y lugar de residencia
Emmanuel Miño <i>Babalawo</i> Ifá afro cubano	1° Juego de tambor Año 2000 “Obbá ara olori”	Viene de la casa de Frank Medina. Nació de <i>Olori Obbá iyeye</i> . Se encuentra en Pablo Nogués, provincia de Buenos Aires.
Daniel <i>Babalawo</i> Ifá afro cubano	2° Juego de tambor Año 2009 “Oba Tola”	Nace en el cabildo de Alfredo Calvo Cano en Matanzas. Se

Martina –santera-		encuentra en Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
Walter <i>Obbá Oriaté</i> Regla de Osha	3° Juego de tambor Año 2014 "Obá Olorun"	Nació de los Añá "Afeke Olorun" de Fernandito Otrupon Bekonwao, en la Habana. Actualmente se encuentran en el <i>ilé</i> en José León Suarez, San Martín
David <i>Babalawo</i> Ifá afrocubano	4° Juego de tambor Año 2014	Vienen del linaje de Pablo Roche en Cuba, del juego de Javier Peña en Venezuela.
Martín Almada <i>Obbá</i>	5° Juego de tambor Año 2015 "Oba Nigue"	Viene de La Habana. Reside en San Martín
Emmanuel Miño	6° Juego de tambor Año 2019 "Obbá bi aye".	Nace de <i>Añá</i> Ogodo del difunto Ahmed Oyekun pelekan.

Figura #9 Tabla de la existencia de los tambores de fundamento en Buenos Aires

Expresiones artísticas afroamericanas como aproximación a la cultura cubana

En Buenos Aires las manifestaciones artísticas afroamericanas como la danza y la percusión se remontan a los años 80 con inmigrantes brasileños, uruguayos y cubanos, quienes empezaron a impartir clases de danza debido al interés de los locales en estas expresiones, siendo considerados como “trabajadores culturales” (Domínguez y Frigerio, 2000). Estas manifestaciones artísticas van desde la capoeira y el candombe a la danza de orixás de las religiones afrobrasileñas. Esta última, a mi consideración, resulta la más conocida debido a la trayectoria religiosa iniciada desde los años 60.

En este contexto, las expresiones folclóricas afrocubanas, como lo afirman los percusionistas, cantantes y santeros con los que dialogué, son entendidas como el primer acercamiento a Cuba. Por un lado, circulaban las expresiones que llegaban a Buenos Aires del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba y de los talleres de danza de Cuballet que se dieron por medio de los acuerdos entre Argentina y el Ministerio de Cultura cubano, entre otras. Por otro lado, a inicios de los años 90 empezaron los encuentros de percusionistas locales y extranjeros que se reunían a tocar tambores en la plaza Francia, ubicada en el barrio Recoleta de la ciudad de Buenos Aires. Durante una década aproximadamente se dieron estos encuentros en los que se gestó el movimiento musical alrededor de los ritmos cubanos. Esta descripción estaría incompleta si no nos detenemos a pensar que los ritmos latentes en la plaza Francia provenían

tanto de La Habana como de Matanzas. De La Habana llegó el guaguancó, una fusión de ritmos españoles con rumba que se dio en esa ciudad después de la abolición de la esclavitud; con la rumba y el danzón llega la presencia de la zona de Matanzas a Buenos Aires. A esta plaza llegaron varios músicos y bailarines inmigrantes cubanos, y también otros artistas que pasaron solo como turistas por este punto de encuentro reconocido fuera de Argentina. Así lo recuerda el “Tongo”, un percusionista reconocido por su trayectoria artística, quien ha formado varios grupos de percusión y actualmente es convocado para acompañar con los toques de tambor *batá* en las ceremonias de religión que se realizan en Buenos Aires:

(...) La Santería afrocubana entró acá más por el lado cultural hacia los años 90 que por el lado espiritual. Al llegar acá empecé a tocar salsa, conocer gente y en los noventa hubo una oleada de cubanos. Le compré unos tambores *batá* a un amigo que había viajado a Cuba. En ese entonces, yo desconocía la connotación religiosa. Alberto Golnen bailarín cubano que había tomado clases con el Conjunto Folclórico Nacional de Cuba formó el grupo el Son de Cuba. Ahí tocábamos abakúa, rumba y empezamos a estudiar los toques de tambores los *batá abericolá*⁶⁶. Este grupo se desintegró cuando Alberto muere. Rumba tocábamos más o menos, el único cubano percusionista era Ariel Pérez, estaba un argentino Carlos Salas y yo que asistíamos a la plaza Francia, por donde pasaron muchos músicos entre ellos recuerdo que ahí estuvo Amado, el hijo del director de Clave guaguancó (grupo cubano muy conocido).⁶⁷ (Tamborero uruguayo, el “Tongo”)

A raíz de esta movida de percusión en plaza Francia y la desintegración del grupo Son de Cuba, surgieron otros grupos de rumba y salsa conformados por cubanos, argentinos y algunos uruguayos. Entre estas bandas se destacan Nsakon, formado por el Tongo, y grupo Iyamba que estaba formado por Carlos Salas y Nelson Falcón, un cubano que llegó en el año 1994, enfocados solo a la rumba y ritmos afrocubanos. En ese momento el despliegue de la rumba cubana también se daba, además de en plaza Francia, en una disco que desde el año 94 ha sido un lugar icónico de la música cubana en Buenos Aires. Se llamaba en un principio Ron y Son y en la actualidad se la conoce como Cuba Mía, ubicada en el barrio Monserrat. Ahí se concentraban los músicos inmigrantes cubanos que llegaron al país motivados por desarrollar la dimensión artística. Acudo a la intervención que al respecto hizo el percusionista cubano Ariel López, el primer percusionista cubano que llega y empieza la formación en ritmos afrocubanos y en

⁶⁶ Tambores que no tienen la consagración de *Añá*, también conocidos como tambores paganos, porque suenan para la recreación artística y no para las ceremonias religiosas.

⁶⁷ Entrevista realizada a Esteban Hernández el “Tongo” percusionista creador de uno de los grupos de tamboreros que asisten ceremonias de santería. Buenos Aires, diciembre de 2019.

tambor de fundamento. En relación al proceso que se venía desarrollando en los encuentros de plaza Francia señala que:

(...) Me vine a la Argentina por motivos musicales. Tocando música popular, cuando yo llego acá, empecé a conocer chicos percusionistas que estaban muy interesados en el tambor *batá*. El desarrollo musical en este país comenzó en el '94, cuando llegué la rumba ya existía. Aquí hay un lugar que se llama plaza Francia, ahí había varios chicos que estaban interesados y en aquel momento yo veía que también se hacía candombe. Inclusive había un lugar que se llamaba el sábado de la rumba donde había todos los tambores afro de Latinoamérica, hacían de todo, ahora, rumba. Ahí empiezo yo a decirles “esto es un yambú, esto es guaguancó”, ese tipo de información en el año 94, formando la primera escuela de tambor *batá*.⁶⁸ (Ariel López, tamborero, hijo de shango, cubano)

Esta relación entre los tambores y la dimensión religiosa junto con la demanda de músicos para los toques de tambor que aumentaba ante el crecimiento de la comunidad religiosa, motiva a varios percusionistas argentinos a viajar a Cuba para recibir clases de tambor e iniciaciones en santería (como recibir collares, guerreros, mano de Orula y juramento en *Añá*). De esta manera se incorporan a la religión desde la música como mediadores entre los seres humanos y los *orishas*.



Figura #10: imagen ceremonia toque de tambor a Eleggua. Barrio Flores Ciudad de Buenos Aires, 2017.

⁶⁸ Entrevista realizada a Ariel Pérez, percusionista cubano (iniciado en Regla de Osha en Argentina) creador del otro grupo de tamboreros que asisten las ceremonias. Buenos Aires, noviembre de 2019

“Los santeros siempre nos juntamos, de una manera u otra”. Interacción con Matanzas

La religión sigue proliferando y los viajes iniciáticos a Cuba aumentan en paralelo al interés de los nacionales argentinos en practicar la santería. Estos viajes posibilitan traer fundamentos, *ewes*, para el conocimiento, desarrollo y expansión de la religión. Durante las conversaciones que tuve con diferentes religiosos aparecía la existencia del juego de tambor recibido en Matanzas. Esto me condujo a encontrarme con *Oni Shango* Martina, una mujer argentina de 62 años de edad, *iyalocha* en el año 2013 y con *Olo Obtalá* Daniel, un *babalawo* argentino iniciado en octubre de 2012. En el 2007 esta pareja tiene un primer acercamiento sobre santería en un templo de religión afrobrasileña ubicado en Morón. Ellos no practicaban religiosidad afrobrasileña, solo frecuentaban el templo como asistentes. En este lugar al escuchar sobre santería se despierta en ellos el interés por la religiosidad y los lleva a realizar varios viajes a Cuba en busca de conocer las raíces de la Regla de Osha. En esos viajes visitan Matanzas, donde conocen el reconocido cabildo de Alfredo Calvo Cano y deciden iniciarse en esa casa. La primera iniciación que recibió Martina fue rayarse en Palo⁶⁹ y la adquisición de los tambores de fundamento. Sin embargo, al comenzar este camino Alfredo muere y no alcanza a iniciarla, por lo que recibe la ceremonia de misa espiritual, la coronación de santo y el *ebbó* de la mano de Yeyo en Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires.

Desde la perspectiva de Martina y Daniel, ellos se perciben matanceros debido a varios motivos: su primera iniciación, su cercanía con Matanzas a través del vínculo y las redes que formaron con la casa religiosa de Alfredo Calvo, la consagración de los tambores y los estudios que hacen de esta línea de Matanzas en un *ilé* ubicado en Morón. Además, hay un cubano de Matanzas que pasa temporadas en Buenos Aires con quien aprenden sobre esta influencia.

La diferencia entre La Habana y Matanzas surge en la formación de los cabildos y se evidencia en la práctica como los rezos, cantos, toques de tambor y otras prácticas de las que solo se puede hablar entre los devotos. Daniel y Martina narran parte de su experiencia y diferencia entre la Habana y Matanzas. En sus relatos puedo identificar que los puntos en los que establecen la diferencia se centran en indicar qué es lo tradicional, qué es lo mercantilizado y cómo fue la

⁶⁹ Es la ceremonia de iniciación en Palo Monte, el creyente establece un pacto con el muerto. A través de un proceso de adivinación previo se conoce el muerto que protegerá y estará al servicio del iniciado.

transformación de las prácticas. Respecto al tambor, que sería la manera como se manifiesta la existencia de esta línea matancera, relatan lo siguiente:

(...) Los tambores nuestros tienen los mismos nombres de los padrinos de la casa. Es el primer tambor de Matanzas en Argentina, son otros ritmos, los cantos son otros, hay más fundamento que otra cosa, no han transgredido. Más allá que no discuto lo de la Habana, tienen sus cosas y está bien, pero hay una marcada diferencia. Entonces acá también se empezó a marcar, vino gente de Matanzas, que cantaba de una forma, y fue alimentando esta vertiente. La gente empezó a ver esas cosas, y no es que era una cosa distinta a la otra, son las mismas pero con distintos ritmos. Lógicamente, nadie tiene la verdad absoluta, cada uno hace santo, y va manejándose de acuerdo a su raíz. Pero nosotros como ya recibimos el santo, vamos adicionándole cosas nuevas, pero hay que tener cuidado de no romper la columna vertebral de las cosas. (*Iyalocha*, argentina Martina)

El encuentro con esta pareja de devotos se dio al finalizar el año 2019. En esta temporada el cubano que los orienta oriundo de Matanzas, estaba fuera del país y en ese momento no había encuentros a los que pudiera asistir. Por este motivo, el desarrollo de esta etapa que corresponde a la influencia matancera la realicé con quienes en el desarrollo de la historia expresan que inician esta línea en Buenos Aires. De aquí que asistir a un toque de tambor y hablar con el resto de quienes se adhieren a esta influencia de Matanzas queda para un posterior trabajo de campo.

Desde la perspectiva de Martina y Daniel, hay devotos que pasan de la rama habanera a esta, buscando la raíz de la Regla de Osha y en busca de una tradición como es configurada en Cuba. Es por esto que algunos viajan a Matanzas a aprender y dar continuidad al camino espiritual.

Tercera Etapa: Santería y migración venezolana en Argentina

La Regla de Osha como variante religiosa afroamericana llega a Argentina al final de los años 90 con la migración proveniente de Cuba. Este culto propio de la comunidad afrocubana se ha relocalizado en diversos territorios. Comenzó a practicarse en el año 2000 en esta parte del Río de La Plata. En principio, la práctica del culto recibió toda la influencia de los religiosos cubanos que empezaron su divulgación haciendo los rituales de iniciación con argentinos en Cuba y esto provocó la construcción de una comunidad organizada que después se consolidó en Argentina.

En concordancia con este proceso, y de acuerdo a la diferenciación entre la primera y segunda diáspora que hace Alejandro Frigerio (2005), **la Regla de Osha se inscribe como parte de la primera diáspora en La Habana, Cuba.** Sin embargo, **desde el año 1990 los procesos de transnacionalización de la santería aumentaron gracias a los cambios sociales,** económicos y **políticos dados en la sociedad cubana (Rahut, 2013).**

En Suramérica, la primera diáspora se desplazó hacia Venezuela, país donde este culto religioso tuvo una gran recepción que, con el paso de los años, provocó una segunda diáspora. La religión en Venezuela trascendió la instancia de estigmatización y convivió con las demás prácticas espirituales y religiosas en este país. Ahora bien, la trayectoria y aceptación de esta religión en Venezuela se evidencia en el sincretismo que la Regla de Osha ha tenido con la religiosidad local. De ahí que exista un linaje propio como el de Niña Montes de Oca, así como también se complementa con aspectos locales de religiosidad como el culto a María Lionza.

Según el Registro Nacional de Personas argentino (RNP), el flujo migratorio de población venezolana hacia Argentina se mantuvo sostenido desde 2007 (aprox. 1.066 venezolanos radicados) hasta el 2015, año en que esta condición tuvo un crecimiento acelerado. En sólo ocho años la población de personas venezolanas radicadas en Argentina pasó a ser de 13.049 personas radicadas, aproximadamente. Este movimiento masivo se debe a las circunstancias políticas, sociales y económicas presentes en Venezuela. Entonces, partiendo de esta realidad político-económica y sociocultural, y entendiendo que **las creencias resignifican las condiciones de la identidad en el tránsito y llegada hacia otro lugar ajeno,** es importante destacar que **el ámbito religioso en esta circunstancia ha sido un lugar común para el encuentro de esta migración con los santeros locales en Buenos Aires.** Con esto también es importante reparar en que los religiosos recién llegados de Venezuela en los últimos años traen consigo el acervo

cultural propio del espacio geopolítico de origen. Por tanto, en el encuentro con la comunidad argentina existen diferencias que son delimitadas por las prácticas espirituales y los modos particulares de vivificar la religión en cada comunidad, la migrante y la local.

La experiencia de este trabajo de campo empezó en las ceremonias del *ilé* en José León Suarez, localidad de San Martín, provincia de Buenos Aires. Ahí se congregaron aproximadamente entre 30 y 50 personas. Esta cantidad de gente se incrementó con el tiempo y con esto se mantuvo una característica llamativa en este tipo de rituales: la mayoría de personas asistentes eran de nacionalidad venezolana.

A finales del año 2017 —en la temporada correspondiente al primer *ilé*— sólo asistieron dos músicos venezolanos, uno de ellos santero. Durante las ceremonias del *ilé* del 2018, aumentó notablemente la participación de religiosos venezolanos. Además, en esta experiencia fue importante ver cómo algunas personas acudieron para iniciarse en la religión, mientras que otras lo hicieron para reforzar los poderes recibidos en Venezuela que no pudieron traer consigo en el viaje que los obligó a migrar.

En este periodo de tiempo se mantuvo otra particularidad en la asistencia: la cantidad de devotos locales en Buenos Aires seguía siendo mayor en comparación con la población de migrantes venezolanos. Sin embargo, esta percepción cambió en el año 2019 cuando asistí a la fiesta de Yemayá, un *ilé* ubicado en Lomas de Zamora, zona sur del Conurbano bonaerense. Esta vez, la ceremonia contó con una asistencia aproximada de 80 personas en total, en su mayoría venezolanos. Durante las ceremonias a las que asistí en los diferentes *ilé* pude constatar que la asistencia siempre fue variada, nunca me encontré con las mismas personas.

En esta religión existe una peculiaridad con el vínculo dado entre los ahijados y el padrino o madrina, que está basado en el compromiso y la lealtad para ser sostenido en el transcurso de la existencia. Es por ello que los devotos no concurren necesariamente a todas las ceremonias que ofrecen los distintos *obbá*, *babalawos* y santeros, y que se dan en distintos templos localizados en la misma provincia. Es decir, que existe la posibilidad de que acudan a cualquier ritual espiritual en otro *ilé* diferente al cual hacen parte. Sin embargo, ciertos factores como la distancia entre cada *ilé*, el compromiso con el padrino y las diferencias entre las familias religiosas influyen para que estos intercambios no sean frecuentes.

La experiencia consignada en este trabajo de campo evidencia este último aspecto, ya que al no haber recibido ninguna iniciación de un *obbá* en particular ni pertenecer a una familia

religiosa, pude acudir a diversos espacios y acercarme a las familias religiosas que conforman cada *ilé*. Además, esta particularidad también me permitió observar de cerca el fenómeno de crecimiento del público devoto y, por supuesto, la diversidad de acontecimientos ocurridos al interior de la comunidad religiosa que constantemente fue permeada por las condiciones socioculturales de una provincia como Buenos Aires.

Asimismo, el camino andado durante el trabajo de campo me permitió transitar la práctica religiosa inmersa en los rituales de santería. Esta exploración facilitó la cercanía con los santeros venezolanos que han construido espacios para el encuentro mismo de la comunidad santera venezolana en Buenos Aires. Una curiosidad fundamental en este camino que pude explorar tuvo que ver con la posibilidad de observar una ceremonia de la “corte venezolana”⁷⁰ en esta provincia argentina. Por supuesto, esta observación me permite dar cuenta de los motivos que llevaron a otras personas a concurrir durante estas ceremonias. Quienes participaron de estos eventos, además de querer presenciar las celebraciones como músicos o ser montadores de santo durante las ceremonias de los *ilé*, también concurren con la intención de ser iniciados en la religión. Este también fue mi caso durante el desarrollo de este trabajo de campo. Además de la motivación académica que me conllevó a su exploración, logré acudir como invitada a la ceremonia para “Dar de comer a Changó y a la tierra” en enero de 2020, realizada por parte de la comunidad venezolana, experiencia que me permito detallar a continuación.

“Dar de comer a Changó y a la Tierra” es una celebración de limpieza espiritual donde se realizan sacrificios de animales tales como chivos, palomas y un toro, así como también se ofrendan flores, frutos, legumbres, dulces a la tierra. El objetivo principal de este evento religioso es la conexión con la tierra que permite una limpieza entregando los alimentos y los animales como ofrenda, en agradecimiento por todo lo que ofrece y así dar apertura al año nuevo alimentando a Changó. Tradicionalmente, la celebración finaliza con el toque del tambor y es común que todas las personas asistentes bailen alrededor convirtiendo la danza en una especie de cuerpo conectado con el espíritu de celebración y ritual.

La ceremonia “Dar de comer a Changó y a la Tierra” es una práctica espiritual que, por su particularidad de introducir las ofrendas en una excavación en la tierra, se realiza en espacios

⁷⁰ El culto espiritual a María Lionza en Venezuela es fundamental en la religiosidad popular. Con el transcurso del tiempo, este culto ha integrado otras potencias espirituales, entre ellas está la corte africana que comprende las deidades del panteón yoruba y las prácticas de la santería. En Venezuela la santería convive con este culto, se ve reflejado al incluir algún rezo, variar algunos rituales. Esta consideración “corte venezolana” es una expresión usada por los santeros en Buenos Aires para hacer referencia a los religiosos venezolanos en Argentina.

abiertos. Este aspecto es uno de los cambios que ha sufrido con el devenir migrante y ha sido una de las formas de adaptación que la comunidad de religiosos practicantes en Buenos Aires tuvo que realizar frente al encuentro con la mirada de los locales. Este es uno de los puntos más relevantes de esta experiencia, ya que permite evidenciar los modos en que ocurrió el desarrollo de esta práctica en el encuentro con personas ajenas a esta religión.

La celebración tuvo lugar el 26 de enero del 2020 y fue dirigida por dos *babalawos* venezolanos con el objetivo de convocar a la comunidad migrante venezolana. Esta vez la ceremonia se llevó a cabo en un centro recreacional familiar en Morón, una localidad al Oeste del Conurbano bonaerense. La gestión logística previa para conseguir el espacio fue dirigida por los *babalawos* venezolanos. Ellos realizaron el contacto con la administración del centro recreacional que está dirigido actualmente por el Sindicato de Trabajadores de la Carne. Los *babalawos* reservaron el espacio de zona verde y un salón principal. Durante este proceso de gestión no visitaron el espacio, así como tampoco tuvieron que dar cuenta a los administradores del lugar sobre todas las actividades ceremoniales que posteriormente realizarían en el centro. El hecho de alquilar un espacio privado tenía como objetivo central conseguir un mayor nivel de privacidad.

Habitualmente el centro recreacional es visitado por familias durante los fines de semana. El espacio es mediano, se visibilizan fácilmente las actividades que realizan quienes concurren al sitio: cuenta con piletas, mesas, parrillas, una zona verde y un salón social para eventos. Este centro está ubicado en un barrio de Morón, lo que quiere decir que los edificios aledaños pueden visualizarse desde adentro del centro recreativo y, por supuesto, la comunidad barrial que habita en estos edificios también cuenta con un amplio espectro para visualizar lo que ocurre al interior de este espacio, asomándose desde sus habitáculos.

El día anterior a la celebración, ambos *babalawos* coordinaron una cita en el centro recreativo con la persona encargada de gestionar el toro para el sacrificio. Esa noche llegaría el animal y ambos santeros prepararon la excavación donde colocarían los alimentos y todos los animales a ofrendar al día siguiente. La ceremonia debía iniciar a las siete de la mañana. Esta organización se realizó en vista de que las actividades del culto requerían de varias horas, pero también porque pretendían que fuese una ceremonia íntima para evitar que la comunidad ajena a la religión (concurrente al centro de recreación) presenciara los rituales ceremoniales, los cantos,

las ofrendas y los rezos en el espacio abierto de la zona verde, donde se daría de comer a la tierra.

A la convocatoria de la ceremonia llegaron alrededor de 100 personas entre adultos y niños de nacionalidad venezolana, excepto un argentino iniciado por uno de los santeros presentes y yo. El ritual de limpieza empezó a las ocho de la mañana. Desde el principio fue muy llamativo para mí compartir el espacio con tantas personas congregadas en una práctica religiosa dentro de ese lugar tan ajeno a estas. Todas las personas estábamos vestidas de blanco y las mujeres llevamos pollera larga- como lo solicitaban en la invitación que pasaron-. Todas y todos tenían en las manos ofrendas de comida variada, que habían dispuesto en diversos utensilios alrededor de la excavación.

Cuando íbamos entrando los santeros indicaron separarnos en dos filas, una para las mujeres y otras para los hombres. Todo lo que ocurría dentro de la ceremonia con todas las personas que participamos de ella siempre fue visible. Los santeros nos pasaban por el cuerpo primero las palomas y luego los chivos para la limpieza. Hubo muchas palomas que se quedaron quietas en las manos, algunas no se volvieron a despertar. Pregunté por esto y expresaron que la energía de tantas personas las debilitaba. Según lo que dijeron los santeros, las palomas muertas se dejaron llevar por la carga energética de los participantes en el ritual. La gente de los departamentos vecinos al centro recreacional también miraba desde arriba y no entendían lo que pasaba. Entonces la confusión provocó en ellos algunos improperios que se escuchaban hacia nosotros.

La ceremonia se alargaba y a los santeros y *babalawos* no les alcanzó el tiempo que habían dispuesto porque tenían que asistir a todos los participantes de la ceremonia. Cada vez había más visitantes en el centro recreativo atentos con sus miradas y los religiosos no sabían de quiénes eran esas miradas que desde afuera se dirigían a ellos. Podía percibirse la incomodidad que santeros y *babalawos* sentían porque las miradas no eran curiosas. Se trataba de miradas y palabras de quienes estaban llegando con sus hijos para pasar el domingo y compartir un almuerzo con su familia, con lo que era un público por completo ajeno y desconocedor de la ceremonia religiosa.

Las miradas de esas otras personas nos desconocieron y a *Shangó* y a la tierra también. A raíz de esto cantaron más bajo. Las voces se silenciaron por la mirada de los que van a ese lugar los domingos. Algunos expresaban “pobrecitos los animalitos”, cuestionaban la presencia de las

palomas entumecidas y otros adjudicaban que eran actos de brujería. Se sintieron incómodos por esta religión y esa incomodidad se volvió hacia nosotros en el devenir de sus prejuicios.

Los dueños del rechazo, los vecinos del barrio, las parejas jóvenes y las familias con niñas y niños que habían llegado a compartir una mañana de domingo, como lo hacen quienes concurren habitualmente al centro, se quejaron con la administración para exigir que nos sacaran del lugar. La administración les expresó como respuesta su desconocimiento respecto a los rituales de la ceremonia que se estaba dando en el centro recreacional y les explicó que desconocían el carácter religioso que ellos habían presenciado de lejos. Sin embargo, quienes dirigían las actividades religiosas atendieron al diálogo que por fin pudieron entablar con la administración y llegaron a un acuerdo para continuar la ceremonia dando los toques de tambor en el salón social. Pero había una condición: ninguno de nosotros podía salir de este lugar hasta terminar la celebración. Esta determinación la expresaron arguyendo que “no deseaban compartir el mismo espacio con la comunidad religiosa en pleno desarrollo de la práctica a la vista”.

Nos aislamos en el salón social donde los *babalawos* pensaban dar el tambor. Los niños venezolanos que habían ido a la pileta y estaban jugando también tuvieron que abandonar el juego y aguardar en el salón social. Los demás llevaban los rostros de sus *eleggua* tapados con pañuelos y los otros nos encargamos de repartir las demás ofrendas y despejar la zona donde se hizo el ritual.

La huida fue evidente. Nos dirigimos al salón, pero no pudimos ser invisibles. La exclusión tenía el cuerpo de un grito que todavía se escuchaba y que seguía viniendo como amenaza desde afuera. A las 10 de la mañana los vecinos del barrio y quienes se encontraban en el centro recreacional ajenos al ritual exigieron a la administración con determinación “que se expulsara a los religiosos”. Ante esta solicitud imperativa, la administración del centro exigió con ahínco el desalojo del lugar y así dieron por terminada la ceremonia. El tambor fue aplazado y ese día no sonó y nadie bailó con su latido ancestral.

Al salir del centro recreativo, las personas locales continuaron expresando su incomodidad con comentarios hacia la comunidad religiosa. También se les notaba en las expresiones que dirigían a los religiosos en el momento de la salida. Cuando por fin pude alejarme del interior del centro recreativo y me encontraba esperando el transporte en la puerta de entrada, el portero del lugar se acercó y me preguntó que “¿cómo había podido haber hecho brujería en *su* recinto?”. Se expresaba asombrado frente a lo ocurrido, también tenía miedo. Pero

su temor era defensivo y le parecía muy llamativo que en Venezuela se practicara la Umbanda, ya que desde su imaginario vinculó lo sucedido con aquello que él pensó conocer de esta religión de matriz afro. Parecía que las opiniones que enunciaba las iba construyendo dando sentido a las ideas devenidas de los prejuicios sobre lo extraño, lo ajeno y lo extranjero.

El portero también me hablaba de la comunidad haciendo referencia a su situación política. Sus comentarios provenían de desconocer la actualidad sociopolítica de los migrantes en Argentina. Además ignoraba la práctica y el sentido espiritual de la santería, dijo: “nos tardaremos mucho tiempo para sacar el hechizo que ustedes hicieron hoy acá”. Esta persona lamentaba esta experiencia y la tildaba de maliciosa. También me contó que era una lástima lo ocurrido en ese lugar que había sido recuperado recientemente por el sindicato de trabajadores de la carne. También le parecía un despropósito el sacrificio de animales para dar de comer a las deidades y a la gente que hizo parte del ritual. Afirmó que hacer “eso” con los animales le parecía cruel.

La comunidad religiosa venezolana estaba extrañada con la actitud y la decisión final de tener que abandonar el recinto. Los santeros encargados de coordinar esta ceremonia llevan aproximadamente dos años en Argentina, pero la mayoría de las personas que la integraron llegaron hace un año. La sensación común dentro de este grupo de gente ante esta situación fue de extrañeza: al parecer no imaginaron que un ritual pudiese ser visto y rechazado por personas ajenas a su religión de esa manera y en esas condiciones de desalojo.

Cada uno de los sucesos que fueron ocurriendo en esta ceremonia, empezando por los modos de contacto y comunicación que establecieron los santeros con la administración del centro recreativo, hacen referencia a la condición socio-cultural en la que se encuentra la religiosidad afrocubana devenida de la migración venezolana en la actualidad argentina. En esta experiencia podemos ver no sólo el rechazo de los locales -comunidad argentina- ajenos a la práctica, sino también la repercusión que genera la dinámica masiva, en términos de la población que se expresa en esta religión. **La masividad** con la que viene sucediendo la práctica en los últimos tres años es un síntoma de la divulgación que indiscutiblemente **promueve la relocalización de la santería de las corrientes venezolanas en esta región rioplatense.** Además, también debemos indicar que la migración venezolana no se ha localizado únicamente en Buenos Aires. Debemos tener en cuenta que en otras regiones del país también están sucediendo

acontecimientos vinculados con la difusión y construcción de la comunidad santera y esto abre el panorama hacia una multiplicidad de elementos para continuar estudiando.

Mientras tanto, podemos aproximar algunas consideraciones finales que tienen relación con la transnacionalización de la Santería que se da a partir de la migración. Antes que nada, debemos comprender que la transnacionalización ocurrida con esta práctica se arraigó de manera significativa en el siglo XXI con las vertientes de La Regla de Osha -Ifá. Las actividades cotidianas en las comunidades han sido piezas clave para la trascendencia y el devenir en comunidad religiosa.

La convivencia de las características culturales de estas poblaciones que se fusionan con las prácticas santeras ha permitido que puedan entrar los conocimientos a partir de la enseñanza de los términos y las palabras yorubas, de las danzas y, por supuesto, de la doctrina religiosa que da paso a la entrada de los iniciados en la religión que se disponen a realizar consultas, misas espirituales y todas las prácticas acogidas por la sociedad local. Así, este proceso de transnacionalización “desde abajo” en conjunto con los religiosos locales y de otras nacionalidades, es un puente que posibilita el desarrollo y el crecimiento de esta comunidad religiosa que en los últimos años se viene insertando en el amplio campo social transnacional del Cono Sur.

CAPÍTULO 3

Religiones afro y experiencias de vida

Múltiples interrogantes surgen en torno a la manera en que las religiones afrobrasileñas fueron, para muchas personas, la experiencia previa a la Regla de Osha ¿De qué manera se desarrolla la apropiación de la santería en Buenos Aires? ¿Cómo se acerca la santería a la población local? ¿Cómo la santería ingresa en el campo de religiones afroamericanas en Buenos Aires? ¿De qué manera los practicantes de santería cubana que vienen de las religiones afrobrasileñas concilian con las deidades recibidas en ambas religiones? ¿Cuáles son las prácticas, gustos y comportamientos religiosos que interiorizan los conversos en las nuevas identidades? ¿De qué manera el Palo Monte establece cercanía con la Umbanda y a su vez posibilita el tránsito de ésta religión a la santería?

Estos interrogantes pueden dilucidarse a través la noción teórica de “alineación de marcos interpretativos de la realidad” o *Frame alignment* propuesta por David Snow (1986). Esta noción la retoma Frigerio (1999) para estudiar los mecanismos usados por las religiones afrobrasileñas, teniendo en cuenta los valores existentes en la sociedad, para presentarse y tener recepción en ésta. De aquí que esta perspectiva teórica contribuya a la comprensión del proceso de transnacionalización de la Regla de Osha, para discernir de qué manera se vincula, para ver cómo llegan quienes se adhieren a la religión y para interpretar cómo se establece el vínculo y conexión de la santería con los intereses y los valores de quienes se acercan a ésta. Las prácticas religiosas se presentan de manera paulatina, es por esto que recurrí a las etapas de iniciación de la santería como medio para dilucidar los marcos interpretativos y también para abordar el proceso de conversión como un proceso en el que empieza a cambiar la perspectiva del mundo, los valores, las creencias, los hábitos y la manera de interrelacionarse con un grupo y con el entorno mientras suceden cambios en la identidad personal (Carozzi, 1992a).

En este capítulo, usaré el relato como medio a través del cual los interlocutores de manera creativa realizan su biografía, dándole así sentido a su experiencia de vida en relación al proceso de ingreso a la religión. Además, esto metodológicamente posibilita una forma de interpretación

tanto para entender los datos como para realizar la descripción etnográfica. Esta descripción, a su vez, detalla los rituales de paso como el camino que recorre una persona para recibir el santo o ángel de la guarda.

El relato nos posibilita percibir la confluencia del proceso de conversión y acercarnos a la reconstrucción biográfica que hacen los devotos porque expresa la subjetividad en la reinterpretación del pasado y del presente a la luz de las creencias a las que las personas se adhieren conjugándolas con las vivencias personales previas. El relato está desprovisto de un carácter objetivo. Es experiencia vivida, por lo tanto, es posible considerarlo como la consolidación de la experiencia de conversión en la religión (Beckford, 1978). Debido a que los relatos dados en varias instancias durante el trabajo de campo los consideraré para la reconstrucción biográfica de los devotos, en lugar de tomarlos como contenido objetivo.

El encuentro con la religión

En este apartado, la exposición se realiza alrededor de los modos de presentación de la santería, cómo se establecen los vínculos con los devotos y la apropiación y adaptación a sus prácticas cotidianas. Este proceso nos acerca a conocer los diversos caminos que conducen a las personas a la religión, los cuales expondré a través de las experiencias de vida de una santera hija de *Obatalá*, un percusionista con las iniciaciones en guerreros, Mano de Orula, collares y ritual en *Añá* y un *Obbá Oriaté*. También en cada ítem del proceso de conversión se expondrá las voces de otros interlocutores.

De acuerdo con los datos que arrojaron las entrevistas y los diálogos informales con los interlocutores cabe señalar que: 1) la consulta es el primer encuentro y canal de comunicación que tienen las personas con las deidades *-orishas-* guiado por el santero en el *ilé*. Es en este momento que se interpretan las inquietudes o problemas ya sean emocionales, de salud o de trabajo, entre otros, a la luz de la lectura de los oráculos (que pueden ser los caracoles del *dilogún*, el coco- *obí-* o el tablero de Ifá que usan los *babalawos*). Luego de este encuentro, según los motivos y la interpretación dada, se sugiere que el consultante realice *ebbó* –ofrenda o trabajo- a la deidad *-orisha-* consultada, pues en la medida que el consultante hace las ofrendas, la práctica y los resultados los vive desde un marco interpretativo que le permite leer la experiencia de los cambios que pueden darse en relación a lo que indagó. Es el momento en el

que comienza a involucrarse en la religión. 2) Las religiones afrobrasileñas comparten marcos interpretativos con la Regla de Osha. Por ejemplo, en el Palo Monte se encuentran similitudes a la Umbanda y a la Kimbanda, que junto a otros intereses se conjugan y como resultado se evidencia en el paso de devotos a la otra vertiente religiosa afroamericana santería. 3) Para aquellas personas que vienen de otras religiones como el catolicismo, la primera experiencia que ofrecen los *obbá* para establecer cercanía son las misas espirituales, un componente del catolicismo en la santería. En algunos casos, en particular por cuestiones de salud, la consulta también sirve como medio terapéutico.

Las casas de las personas religiosas fueron uno de los espacios en los que desarrollé el trabajo de campo. Esto me permitió contrastar la experiencia espiritual de los devotos en este espacio con otros modos que suceden durante las ceremonias en el templo. Uno de los motivos que me llevaron a este lugar tan íntimo y ajeno para mí fue acercarme a percibir cómo llevan, habitan y viven la religión en un contexto diferente al *ilé* o casa religiosa. En este espacio se realizan las fiestas de tambor o güiro para los santos, las ceremonias del cajón para los rituales de palo o las misas de progreso frente a la bóveda espiritual, todos ellos concebidos como momentos ceremoniales guiados por el *Obbá* -sacerdote de Osha-. Por lo tanto, solo se prestaban para conversaciones de carácter informal, dentro del contexto ritual y social en el que la experiencia ahí vivida pasa por la mirada de quienes están presentes en el *ilé*. Durante el desarrollo de las ceremonias, en especial los toques de tambor, algunos se entregan al sonido de estos en el baile, otros observan la cadencia de esos pasos, otros atentos a la corporalidad de quien está bailando para ver si sus movimientos anuncian la bajada de un *orisha* y así poder asistirlo. También están atentos a alguna orientación y guía que pueda dar el *Obbá* durante la ceremonia. Todo esto que acontecía en una noche disponía a que se tejiera un tipo de diálogo diferente al que se desarrollaba en las casas u hogares, donde las conversaciones se orientaron por las encuestas semiestructuradas que transitaban por temas con otro nivel de profundidad basado en las experiencias individuales, en las maneras de vivir la religiosidad día a día, en sus diálogos con las deidades y en la relación de reciprocidad que sostienen con sus *orishas*, con la prenda *-nfumbe-* de Palo y con los espíritus de la bóveda espiritual.

Una de las preguntas que permitieron la apertura al diálogo y a la reconstrucción biográfica de la relación con la religión fue cómo estas personas se acercaron a la santería. A continuación, tendré en cuenta parte de los relatos de tres personas que ingresaron en la religión hace entre 5 y 22 años. Se trata de una santera, un percusionista y un *Obbá Oriaté* que nos llevan a su pasado y presente recordándonos que **el relato se transforma en el tiempo, se reelabora y no es lineal (Snow y Machalek 1984)**. Los factores que tuve en cuenta para elegir las experiencias y relatos de estas personas fueron los siguientes: primero, los motivos que a cada uno lo conduce a la santería, encontrando allí una experiencia distinta de bienestar individual, por la que hoy continúan eligiendo la religión. Segundo, el rol y la participación diversa que cada uno tiene en la comunidad religiosa. Y tercero, la relación con lo espiritual y la experiencia que tenían previo al encuentro con la Regla de Osha.

Camino a zona oeste, cerca de la Matanza, en la provincia de Buenos Aires, se encuentra el hogar de *Olo Obatalá*,⁷¹ una santera que recibe tal nombre por su guía *Obatalá*. Este *orisha* forma parte del panteón *lucumí* y lo relacionan como el “dueño de las cabezas” para hacer referencia a que guía la sabiduría, el control del intelecto humano. *Olo Obatalá* es una santera a quien yo había contactado por Facebook, quien en esas conversaciones virtuales aceptó recibirme en su casa para el que sería el primero de varios encuentros. Después coincidimos en otras ceremonias, y desde esas conversaciones fue la persona que me guio para contactar a otros religiosos, con quienes no hubiese sido posible el encuentro sin la mediación de ella.

En junio del 2019 me encontré con Arlet en su casa. Es una mujer que nació en Paraguay y hace muchos años vive en Argentina. Entrar al hogar de una santera es entrar al espacio religioso donde día a día se relaciona con los santos que hasta el momento ha recibido. Al abrir la puerta se encuentran los *orishas* guerreros: *Eleggúa*, *Oggún*, *Ochosi* y *Osún*. Al ingresar a la sala de frente vi a la gitana que la acompaña, representada a través de una muñeca negra vestida de amarillo que simboliza parte de sus ancestros guías. Hacia el lado izquierdo se encontraba una estantería –canastillero-. Es el lugar donde tiene las soperas (son vasijas de porcelana o en madera) que en el interior guardan el fundamento -elementos naturales- correspondiente a cada

⁷¹ La interlocutora solicitó no ser develado su nombre. Es por esto que usaré su *orisha* guía como nombre o Arlet seudónimo.

orisha. Es de destacar que el santo en sí en medio de estos elementos es la *otán* -piedra-. Se trata de caracoles y otros elementos que pertenecen de manera particular a cada *orisha*, y solo los devotos saben qué compone el fundamento que se encuentra en la sopera de cada deidad, además de la *otán*. Estas soperas representan a cada *orisha* que el santero ha recibido en el recorrido religioso y cada uno tiene colores representativos que se ilustran por medio de cintas o collares y se encuentran en la parte exterior. En la mesa central de la sala, se encontraban una cantidad de objetos que son utilizados para las ofrendas que cada santero y santera realiza a las deidades. Estas hacen parte del vínculo y la comunicación con los *orishas*, así como del manejo de las plantas y elementos de la naturaleza que usan para el bienestar y equilibrio propio. Dado que la participación de Arlet en la comunidad de devotos también se realiza como proveedora de diversos objetos (como muñecas, soperas, elementos naturales como la jutía, la cascarilla, manteca de corajo y algunos animales necesarios para la práctica religiosa) también algunos de estos objetos se encontraban en una mesa a disposición de quien ingresa a la sala.



Figura #3 Imagen: Gitana



Figura #4 imagen: Sopera de Changó



Figura #5 imagen: soperas: Oshún, Yemayá

Tanto las soperas, donde residen los *orishas*, como la gitana se encuentran en la sala. La gitana hace parte de su cuadro espiritual, a través de sus ojos ve lo que puede ser invisible al santero. De ahí que su ubicación es relevante para proteger el espacio. En palabras de la santera: “ve lo que tus ojos no pueden”. El canastillero o lugar donde están ubicadas las soperas en su mayoría está orientado según lo que las indicaciones que el creyente recibió en el *Itá Male*. Es decir que la ubicación de los santos no se da al azar.

Aquello que tiene otra disposición en la ubicación y hace parte de la configuración religiosa en la dimensión privada de los devotos son los fundamentos que corresponde al Palo y a la bóveda espiritual. En este caso, la santera también está iniciada en Palo. Su prenda –*nganga*- que es el receptáculo -caldero- que contiene el *nfumbe* -muerto- está en un espacio cubierto y afuera de la casa. Debido a que es una energía muy fuerte no debe estar bajo el mismo techo de quien maneja la prenda. Aquellas personas que no disponen de un espacio afuera de su hogar, usualmente lo colocan debajo de alguna escalera o en un armario. Durante el trabajo de campo todas las personas que visité tenían disponibilidad de espacio y su ubicación estaba en un cuarto fuera de la casa.

Veamos un fragmento de este encuentro:

- ¿Cómo se dio el proceso de acercamiento a la Santería?
- Yo vengo de la religión afrobrasileña Umbandista, no Nación. Pero algo no me cerraba el tema de la incorporación. Estuve 3 años sin hacer ningún ritual, porque me frenaba un rito de iniciación que no compartía. En ese periodo de tiempo conocí a Olofún Babá –*Obbá*- y empecé a asistir como consultante.

La consulta es uno de los modos de acercarse a la religión que se dan con mayor frecuencia. Consiste en establecer a través del santero o santera un diálogo con los *orishas* por medio del *diloggún* -los caracoles- o el *obí* - el coco-, ambos oráculos fundamentales en la Regla de Osha. Los motivos de las consultas varían entre la búsqueda de sanar alguna enfermedad, ya que en ocasiones han recibido asistencia médica pero los síntomas persisten o por interés laboral, o de encontrar o cambiar de trabajo. Además, algunas personas buscan sobrellevar situaciones emocionales como dificultades en relaciones de pareja, familia y depresión, entre otras. En este acto de diálogo en el que el consultante confía previamente en el santero, cada uno asume una identidad social desde la que se relacionan: el consultante – desconocedor- que busca afuera una solución a su necesidad y el santero- conocedor- interpreta, guía la solución a través de práctica religiosa (Carozzi, 1993).

La consulta puede verse a la luz de la aplicación de la alineación de marcos interpretativos de manera individual. Se va dando de manera gradual, basada en la relación entre el consultante y el santero. Como ya mencioné, además de la confianza que se teje desde el rol que cada persona asume, también se encuentra el diálogo y las prácticas que se aplican para interpretar la historia del consultante, resignificar su historia de vida y los valores y creencias preexistentes desde el nuevo contexto religioso. A mi modo de ver, a través del *frame bridging* o **marco interpretativo de puente se articulan algunos valores y creencias, entre el catolicismo y las prácticas espiritistas**, que desde la santería se realizan. Esto para aquellas personas que no han tenido acercamiento a las religiones de matriz afro. Sin embargo, para aquellas que previamente se han acercado a religiones afrobrasileñas, se manifiesta la aplicación de *frame amplification* **que refuerza la potencialidad de las deidades, especialmente para el Batuque, como lo veremos más adelante.**

En el caso de Arlet, ella por un lado no encontraba satisfacción espiritual y personal en la Umbanda, una de las vertientes de religiones afrobrasileñas, y adicional a ello, estaba transitando una situación de salud que buscaba atender:

“En mi caso, cuando buscas una ayuda espiritual es porque no tienes equilibrio. Yo buscaba una ayuda más que fuera la de darme equilibrio. Que la otra persona fuera más flexible que yo, porque en ese momento yo no estaba en condiciones, no estaba bien. Yo fui enferma, con un ACV, estrés, agorafobia, pánico y un montón de cosas y justo tenía que hacer un viaje al exterior durante un año. Las consultas resultaron muy buenas con el primer santero al que asistí, pero ambos teníamos un carácter fuerte”.

Cuando una persona elige hacer parte de una familia religiosa, elige hacer parte de un grupo donde un padrino y/o madrina serán los guías durante ese camino y ello implica un compromiso con la casa, con la participación o su rol dentro del grupo. Por lo tanto, implica aportar a una convivencia armónica, con relaciones interpersonales que se basen en la empatía y que luego generen lazos afectivos que se sostengan en el tiempo.

En un *ilé*, si el *orisha* que orienta es *Yemayá* de esa sopera nacen los hijos religiosos o los devotos, aquellos que decidieron hacer parte de esa familia. Ahora, una vez los devotos hacen el proceso de iniciación y averiguan el *orisha*, que llevarán en su *orí* – cabeza-, éste será tenido en cuenta como orientación en la vida una vez iniciados. Pero no necesariamente es el mismo santo regente de la casa. Por ejemplo, en un *ilé* donde el *orisha* regente es *Yemayá*, sus devotos son hijos de esa sopera por ser iniciados por el padrino o madrina, pero llevan en su *orí* el *orisha* que los guía y de quien se consideran hijos, hace parte del panteón, por ejemplo, para este caso sería, *Obatalá*. Arlet continuó expresando:

“Yo no soy de estar pasando por muchas casas, primero trato de observar cómo me llevaría en esa casa, fui como consultante y espectadora. En la santería podemos hacer eso, asistir como consultante y luego buscar sombra o resguardo. Además, hay que ver si el santo regente de esa casa te acepta. Ante la tensión de carácter con el primer *Obbá*, seguí buscando santeros. Tiempo después, a través de una página web, me encontré con un *Obbá Oriaté* que había llegado de Cuba. Asistí a hablar con él, me gustó su personalidad, yo buscaba un equilibrio. En ese año me fui de viaje y en el 2007 llegué decidida a empezar el camino de iniciación en la religión con el cubano”.

Arlet continuó su relato expresando su condición de constante búsqueda antes de iniciarse y de establecer relación con una casa religiosa. La constante búsqueda es llevada por la duda y la experiencia que vivió de sentirse fuera en el anterior grupo religioso. En la reconstrucción que hace de su experiencia, la vivencia en el presente y el lenguaje le da la posibilidad de ir y volver a través del relato al pasado y reconfigurar su experiencia. En su relato no explicita los intereses que la motivaron a pasar por la Umbanda, solo hace énfasis en la inconformidad y distancia que sintió. Ella devela que, en el proceso de acercamiento e inicio de conversión, se desafilia de su mundo anterior y de la estructura social que le posibilitaba sostener en ocasiones, tanto corporal como mentalmente, su adherencia al grupo, al que pensaba unirse al volver del viaje (Carozzi, 1993:9).

En los estudios de las Ciencias Sociales acerca de la religión, el tema del proceso de conversión ha sido foco de atención desde los años 80, y diversas perspectivas como la psicología, la sociología y la antropología han realizado sus aportes teóricos al tema.

En el desarrollo de estas perspectivas teóricas se establecieron diversos factores, etapas y variables para establecer una definición y explicación sobre el acercamiento a la religión. Como primera etapa en el proceso de conversión, algunos autores entienden que la fuerza que ejercen los factores como las estructuras sociales, características psicológicas, entre otras, influyen directamente sobre las personas. En coincidencia con esto, la mirada positivista de la psicología sostuvo la idea de la conversión como efecto de lo que se ha conocido como “lavado de cerebro” o “persuasión coercitiva”, interpretando al converso como un ser vulnerable, desprovisto de capacidad crítica y de voluntad para decidir por sí mismo; que sería afectado a través de diversos estímulos físicos, psicológicos o esotéricos (Introvigne, 2010).

La concepción anterior, a mi modo de ver, presenta vacíos pues no comprende que las religiones, las culturas y las personas no tienen trayectos lineales, determinados, universales e inmutables en el tiempo. Al contrario, el exaltar la capacidad de agencia de las personas, el rol activo de “buscador de religión” (Introvigne, 2010) ha sido un componente central en las teorías y críticas que surgieron desde la sociología de la religión y la antropología, como respuesta a las propuestas teóricas ya mencionadas. Para presentar los relatos como producto de la conversión en la santería, me adhiero a esta perspectiva que dirige la atención a la capacidad de las personas de elegir hacia qué grupo orientar sus creencias, donde prevalece la capacidad de agencia y libre albedrío al buscar, encontrar y sumergirse en esta religión. Arlet evidencia la búsqueda individual y en su deseo por superar diversas situaciones de la vida, encuentra en la santería ese resguardo, como ella misma lo expresa.

Esta búsqueda y actitud activa de personas en el acercamiento a la Santería también se hace explícita a través de nuestro segundo interlocutor, el sacerdote u *Obbá Oriaté*⁷². Olufón Baba narra en su relato, por un lado, su experiencia como devoto acercándose a la santería y, por otro lado desde el rol de *Obbá*, nos habla sobre los motivos por los cuales las personas llegan a

⁷² La entrevista se llevó a cabo en varias etapas del desarrollo de trabajo de campo. Es Olufón Baba, el primer Obbá de nacionalidad argentina, hace parte del grupo de personas relevantes en el desarrollo de la religión en Buenos Aires. El *ilé* que orienta, está ubicado en Villa Hidalgo en el partido de San Martín y es el primero de Regla de Osha que está en el Registro Nacional de cultos.

su *ilé*, ya sea quienes vienen de afrobrasileña o de otras trayectorias espirituales. Este *ilé* está ubicado en San Martín, Buenos Aires.

(...) Yo era hijo de la *mae* Nérida, hacia la parte de espiritismo de las religiones afrobrasileñas, hacía Umbanda y Kimbanda. A través de las charlas que daba Corbo en el templo, me intereso en los *patakis* de la Santería, en los *orishas* y profundizo este acercamiento con el libro *El sistema religioso de los afrocubanos* del autor Rómulo Lachatañeré. Me apasioné y ahí dije: “esto es lo mío”. En un local de venta de velas, revistas de religión y santos ubicada en avenida Caseros y la Plata en Pompeya (CABA) conozco a Eugenio un *babalawo* cubano que hacía consultas con *diloggún*, a una chica argentina tenía hecho *Shangó* y a Ivette una cubana que tenía hecho *Ochún* – ambas estaban de *iyawo*-. A través de contactos de Ivette, en el año 1998 me inicio como santero acá en Buenos Aires (*Obbá Oriaté* Olufón Baba)

A esta ceremonia de coronar santo quienes asisten son en mayoría religiosos. Durante el período de tiempo en el que realicé el trabajo de campo no logré tener acceso a esta ceremonia por el hecho de no estar iniciada, no haber recibido alguna protección o paso en la religión como recibir guerreros, mano de Orula, collares o conocer mi cuadro espiritual. Los santeros me decían que en muchas ocasiones los *orishas* reclaman el *orí* de las personas no iniciadas, a lo que desde el relato religioso llaman “quedar preso en la ceremonia de santo”. Es decir, que debo hacerme santo si quiero presenciar una de estas ceremonias. De lo contrario me afectaría de manera negativa, padeciendo enfermedades u otras situaciones adversas que, para ser remediadas, me llevarían a iniciarme. Por lo tanto, no sería una elección voluntaria el ingreso en la religión, sino una acción necesaria o determinada por el contexto, en este caso, por el reclamo de la deidad.

De nuevo en el relato de los devotos sobre la llegada a la religión, se resalta la voluntad para ingresar. Este interés que moviliza a las personas los ubica en un lugar activo en la búsqueda de grupo religioso para alcanzar sus objetivos e intereses. Un aspecto que deseo mencionar es aquello que motiva a las personas a llegar a la santería y continuar en ese camino religioso y que reside en encontrar soluciones a diversas afecciones que pueden darse en dimensiones como la salud, el trabajo, sensaciones de vulnerabilidad emocional o en la dimensión de relaciones interpersonales.

Tal cual como lo describe el *Obbá* al ser consultado sobre las siguientes cuestiones: ¿Qué motivos han llevado a las personas a buscar la santería en el *ilé* que diriges? ¿Qué esperan de un *Obbá Oriaté*?:

(...) El primer grupo es porque vienen conociendo a alguien. El segundo grupo de gente llega por dos cosas fundamentales, las personas van a consultar las religiones Afro por tres cuestiones fundamentales: 1) la primera y más común es por situaciones económicas o trabas en la vida económica; 2) la segunda por cuestiones de salud y 3) la tercera, por cuestiones sentimentales, más mundanas. De ese grupo descártalo porque el que viene por cuestiones

fundamentales viene solucionar sus cosas y viene el próximo o cada 4 años por ese mismo problema. Estos grupos son fundamentalmente los que viene a esta religión. El que por cuestiones económicas ha hecho sus *ebbó* (alude a las ofrendas, sacrificios, que se le dan a los *orishas* como agradecimiento o petición de bienestar ha recibido los guerreros, ha visto el progreso, empezó a ir a los cajones, a los tambores, a las misas y le empezó a gustar y vio que su vida progresó y quiso hacer religión. El segundo grupo, ni hablar. Porque evolucionó en su salud y se empezó a interesar. Pero siempre un previo caminar, ninguno de estos dos grupos llega diciendo: “bueno, conseguí trabajo me meto a la religión”. No, no. “Ahora tengo que agradecerle, puedo venir al tambor”, y ahí empieza el proceso de querer los collares, y su progreso económico también le permite poder avanzar religiosamente. El caso de salud es un caso que no depende de la economía, porque hay casos en que a las personas les ha ido muy bien, han tenido mucha fe (...) (*Obbá Oriaté*, Walter)

En el trabajo de campo, durante los toques de tambor los devotos que venían sin trayecto religioso previo o culturalmente adheridos al catolicismo, expresaban que llegaban a la santería después de haber buscado soluciones en otros lugares como otra religión u otras instituciones, por ejemplo, de atención médica. Sin embargo, al no hallar respuestas inmediatas, en ocasiones adjudicaban su adversidad a ser víctimas de la brujería o recibían consejos de personas que habían encontrado respuestas en el carácter mágico de las religiosidades, en este caso, de matriz afro (Frigerio, 1999). Ahora bien, ¿a qué se le atribuye como mágico? En la distinción que realizan Stark y Bainbridge (1996) relacionan la magia con los “*compensadores específicos*” que se ofrecen a través de las diversas prácticas vivenciales, que en esta religiosidad involucra materialidades y vivencias corpóreas. Mientras que lo religioso, relacionado con cambios en un tiempo prolongado como los hábitos y las percepciones que conducen a modificar la conducta, los autores llaman como “*compensadores generales*” (Citado en Frigerio, 1999, p.54). Desde la santería podría relacionar *los compensadores específicos a la interpretación que se realiza en la consulta y los ebbó* que se ofrendan como medio para solucionar. Mientras que podemos ver *los compensadores generales una vez que el devoto es iniciado y su camino esta guiado por el itá*. Como lo menciona el *Obbá* entre una consulta y otra hay un proceso de acercamiento en un tiempo en el que también puede participar de las ceremonias, que son instancias en las que el devoto va generando lazos con la comunidad. También compartirá allí las experiencias del uso de los rituales y prácticas cotidianas que contribuyen a validar las vivencias del grupo en un proceso en el que acumulan estos compensadores específicos que al iniciar el camino religioso se transforman en compensadores generales. (Frigerio, 1999)

El último interlocutor es el percusionista argentino de 41 años *Omo Añá*, quien en su experiencia de vida previa a llegar al círculo religioso de la Regla de Osha no había tenido acercamiento a ninguna religión. En la actualidad las iniciaciones que ha recibido ha sido guiado por la música, la filosofía de *Añá* y su comunicación con los *orishas*. Él define su experiencia así:

“Soy ateo, súper ateo, desde un lugar de compromiso de lucha contra la iglesia. Nunca fui a un colegio privado, ningún vínculo, nunca fui bautizado. Mi acercamiento con la religión es la música. Desarrollé una vocación por el tambor desde los 16 años, estuve mucho tiempo escuchando los grupos de folclore cubano interesándome por la rumba y la religión. Hacia los años 90 estaba el candombe tan presente y también estaba de una manera más masiva la religión afrobrasileña. A mí me llamó la rumba y el *batá* (tambor de la música afrocubana) me entiendes, y no porque precisamente tenga afinidad religiosa. Luego fui incursionando y en el año 99, viajo a Cuba y me inicio en la religión”. (*Omo Añá*, argentino)

En su relato resalta el libre albedrío de las personas que llegan a la religión, independientemente de los motivos, sean de paso por medio de las consultas o que con el pasar del tiempo deciden seguir el camino y compromiso religioso. Para ello, nos relata una parte del ritual de iniciación en el que se representa la elección, los guerreros:

(...) Tocaste la puerta y te preguntaron: “¿Estás seguro?”. Antes de entrar te preguntan 3 veces, tienes que tocar la puerta y ahí te preguntan 3 veces para poder empezar el ritual. Conciencia se llama, el acto debe ser consciente para que la emisión pueda llegar, como tenga que llegar. ¡Emisión es como lo emites y para qué, todo eso te hace responsable y perteneciente a determinada corriente de emisión, es una responsabilidad!

En este caso, el proceso de conversión se manifiesta a través del compromiso que en su experiencia resalta su relación con la música, con el aprendizaje de los cantos, de los toques del tambor, comprendiendo así su rol en la comunidad como mediador de la experiencia espiritual y ritual.

Desarrollo: de Aleyo a Iyawó

La palabra yoruba *aleyo* alude a las personas que creen en la religión pero que no han recibido la iniciación en esta. El *iyawó* es palabra yoruba para enunciar a quien ha recibido el santo en el *orí* -cabeza- y ha nacido en la religión.

El acercamiento a la religión está basado en la voluntad y en el nivel de agencia para buscar soluciones en la santería. Como ya lo describí, acaecen otros momentos claves que identifiqué como “las instancias del ritual” en el camino religioso. En el tránsito de convertirse de *aleyo* a *iyawó* existen unos momentos que se recorren antes de haber recibido el santo y culminan después del año de *iyaworaje*. A continuación, describiré estos momentos.

En primer lugar, podemos destacar la creación de lazos afectivos y con ello la integración a una familia religiosa donde empieza la transición de encarnar nuevas creencias, hábitos y comportamientos que van desde la interacción con los miembros del grupo hasta la guía que le proporciona el padrino/madrina. ¿Cómo ocurre la adquisición de una nueva identidad? ¿De qué manera al ingresar a un grupo se va estableciendo un compromiso religioso? La palabra yoruba *aleyo* alude a aquellas personas que participan como invitados de la casa religiosa, es decir no hacen parte de la familia del *ilé* porque no están iniciadas. Sin embargo, participan como consultantes de instantes ceremoniales en un tambor y/o misa en los que se van familiarizando con algunas de las prácticas de la santería. Debido a que no está iniciado, el *aleyo* sólo accede a ciertos momentos ceremoniales, no hace parte de los momentos que son considerados fundamentales y exclusivos para religiosos. Por lo tanto, los *aleyos* comparten afinidad hacia la religión sin haber recibido alguna protección o iniciación en santería.

Por el relato de Arlet y el del *Obbá*, así como por los diálogos informales que sostuve en las ceremonias con otros devotos, puedo inferir que la consulta de oráculos es un momento clave en el que el *aleyo* empieza a relacionarse e identificar cercanía con la manifestación de los *orishas*, interpretando su experiencia de vida a partir de las ayudas que pueda brindar cada deidad.

La habilidad y el conocimiento del padrino o madrina es determinante para la interpretación en estas consultas, así como la relación que establezca entre el relato del consultante, la caracterización del *orisha* y la interpretación del *pataki*, - leyendas de la filosofía yoruba- lo que contribuye a los diálogos que surgen en las consultas. La consulta entonces es un modo de familiarizar con la vida del consultante. Es una instancia, como lo plantea Carozzi

(1993), que posibilita la internalización de un marco interpretativo y que postula las ofrendas como acciones efectivas en la producción y solución de problemas.

Después del acercamiento y a medida que el interés y la asistencia a las ceremonias aumenta, los consultantes van interpretándose a sí mismos, escuchando las nuevas palabras religiosas, aprendiendo y usando analogías con términos de religiones conocidas para tener un acercamiento y una mejor comprensión de sentido. Como lo describe Frigerio (1997), la palabra “santo” en las religiones afroamericanas posibilita a quienes llegan a la religión asimilar la importancia de la categoría de deidad que se exalta hacia los *orishas*. Es entendible que esta analogía con “ángel de la guarda” o “santo” guarda una estrecha relación que viene desde los orígenes de la santería en Cuba y su relación con el sincretismo católico propio del contexto colonizador, al que hice referencia en el primer capítulo.

En tal sentido es preciso ver que hasta en el discurso de un *obbá* se presenta el uso de palabras cercanas a la experiencia a los devotos como marcos interpretativos que ayudan en el proceso de conversión. A continuación, el *Obbá* expresa:

(...) Son esos grupos que se han acercado a la religión. Después la media, es el consultante que va por soluciones y cada tanto como cliente. No entra a la religión, mayormente esos grupos son los que decimos vírgenes, que no tienen idea de nada, hay que presentarles quién es *Shangó*, *Oshun*... la gente que viene de brasilera sólo hay que cambiarle el chip, no es tan difícil, está más abonado la mitad del camino.

El marco de interpretación empieza a funcionar con la repetición de saludos, cantos, disposiciones corporales, en la medida que el *aleyo* empieza a asistir más allá de la consulta. Esto es, una vez que decide pasar la frontera que hace distinción entre invitado y formar parte de la familia religiosa.

La inmersión en la religión se da por etapas enmarcadas en rituales de paso. Este proceso de aprendizaje de la religión inicia con el compromiso que el *aleyo* hace con el padrino y la casa religiosa con la que decide iniciarse. Como lo expresa Arlet:

“Él como santero honesto me dice que le debo llevar plato blanco, dos cocos y vela. Con eso voy al santo regente de esa casa, voy y le entrego eso como parte de mi compromiso espiritual. En ese momento, el santero dueño de casa, pregunta al santo, tira *obí*, si me acepta o no para ingresar a esa casa. A veces salta que no, y bueno lamentablemente. Esa es una costumbre que sí debe mantenerse porque antes que yo, está el santo que debe decir. Después es mi compromiso con ese plato y ese coco, de que yo voy a

estar ahí. Es un compromiso que hace el *aleyó*. Muchas veces lo hacen con *obí* o con el caracol del santo. Pero para bajar el caracol del santo regente de la casa, que no es *Eleggua*, se baja en pocas oportunidades, no es para una consulta común. Entonces ahí está el *Obí*.

Por otro lado, en esta acción se da el compromiso no solamente hacia sí mismo, sino con quienes se relaciona en la religión. Por ejemplo, esto es lo que le sucede a Rodolfo, el percusionista, quien expresa que más allá de encontrarse con la dimensión teológica de la santería, es la música su mayor motivación para sumergirse en esta religión. Desde la participación musical, su interés lo lleva a adquirir un compromiso con la religión al considerar que el tambor *batá* de fundamento es el lugar donde reside *Añá*, el *orisha* que posibilita la comunicación entre los seres humanos y los *orishas*. Asimismo, su compromiso con estudiar, aprender y tocar bien revela respeto hacia el momento ceremonial, pero además un interés por atender una relación con el grupo religioso basada en “lealtades interpersonales” (Carozzi 1993 pág.6).

“Yo no tenía ninguna ascendencia en cuanto a la vocación religiosa, más que el crecimiento musical y el desarrollo humano vinculado a esa música, digamos. Después me fui amoldando a este universo, soy hijo de *Añá* (*oricha* que vive dentro del tambor) entonces tengo una responsabilidad religiosa. Pero no la responsabilidad de un santero, ni la de un *babalawo*, ni la de un *obbá* ¿me entiendes? Yo no tengo esa responsabilidad. Mi responsabilidad es aprender a hablar con el santo cuando él viene, entender qué es lo que él está pidiendo y saber traerlo cuando él no quiere venir. Poder llamarlo y que él entienda que le estamos pidiendo que venga, cuando por alguna razón, él no se presenta. Ese es un poco el trabajo del músico y del cantante de ceremonia. No hay otra responsabilidad, digamos dentro de las dinámicas que están impuestas por el arquetipo de esta religión. Para cultivar un santo efectivamente, tenerlo en unas soperas, en un caldero”. (Músico, argentino Rodolfo)

También desde la perspectiva del interlocutor *Obbá* se nos muestra su rol como guía y orientador a través del discurso, quien bajo la categoría de sacerdote en Osha, establece una relación de conocedor o de poseedor de sabiduría que está representada en la cúspide jerárquica de la religión. Él es quien guía el sentido y el marco de interpretación para los *aleyos*.

Aquí nos relata los modos de conducir en la comprensión de los conceptos y la filosofía yoruba. Para quienes se inician en la santería esto sería el nuevo marco de interpretación:

“Vienen, van preguntando, ayudando y ahí van aprendiendo. Luego hay momentos de reuniones que se llama doctrina o enseñanza que no son ceremoniales, sino para estudiar el concepto de la filosofía yoruba en mayor detalle qué es *Obí*, *Olofi*, *Olodumare*. Según los grupos, tengo un grupo que ya iniciado

en *iyawó*, se juntan y se les da una enseñanza lo que es filosofía y teología. De ahí la práctica es en la ceremonia que van aprendiendo. Y así cambia con otro grupo. Es la única forma que se hacía antiguamente en Cuba y calculo que en la parte brasileña también, que a veces se pierde y es el contacto con la casa de santo. Se pierde porque mucha gente se inicia y por equis motivo no cumple. Como se dice, la cuchara que cogió para comer es para toda la vida, y si no era santo porque era puro, porque se le cayó el pañuelo y al padrino no le gustó, dieron media vuelta y se fueron a consultar a otra casa de santo y andan pululando como gitanos en varias casas de santo, por pertenecer a todas, pero a la vez no pertenecen a ninguna. Entonces eso es lo que degenera la religión”. (Obbá Walter)

En los tres relatos se muestra de qué manera se adhiere como hijo de la casa o como músico, desde la **responsabilidad individual**. Otra manera de ver el compromiso es desde la perspectiva del *obbá*, en la manera como genera la permanencia de los devotos desde el acuerdo religioso que deviene en lealtad sobre todo al padrino/madrina, con los otros integrantes del grupo o familia religiosa y con la continuidad en el *ilé*. Sin embargo, estas indicaciones transmitidas como lealtades a través del compromiso religioso llegan en muchos casos a estar en tensión, debido a que no se concilia desde lo religioso las diferencias personales que un ahijado o ahijada tenga con el padrino.

El siguiente paso es empezar el proceso de iniciación religiosa en relación con recibir gradualmente los “poderes” (concepto *emic* que expresa la adquisición y manejo de habilidades para mover las energías desde la perspectiva de la santería, usada para resolver situaciones cotidianas o bien el progreso espiritual) o protección como preparación a recibir santo. Tiene un orden cronológico el cual se inaugura con los guerreros, collares y la preparación para recibir el ángel de la guarda, santo u *orisha*. Por lo tanto, la conversión se da de una manera pausada que oscila entre las interpretaciones previas a la iniciación y la nueva cosmovisión, incluso si ésta última está alejada de la narrativa preexistente del converso (Carozzi y Frigerio 1992). Esto se da en especial en relación a las religiones de matriz afro, que por cuestiones históricas, sociales y políticas han sido estigmatizadas y categorizadas como sectas. En la medida que han sido ubicadas en un lugar lejano a la comprensión, interés e inclusión como otra manera de concebir lo sagrado y establecer un vínculo y comunicación con las deidades.

El tránsito de preparación para recibir el santo en la ceremonia de iniciación como santero o santera, empieza con recibir los collares, luego los guerreros, posteriormente conocer el cuadro espiritual y finaliza con la ceremonia de coronar santo o recibir el *orisha* en el *orí*. A continuación, describiré esta transición de rituales iniciático y de paso. Cabe resaltar que las experiencias de campo en esta dimensión estuvieron atravesadas por la aceptación o no de mi asistencia y por el surgimiento de ceremonias de acuerdo a la época del año. Es por esto que algunas instancias de ceremonias de iniciación o de desarrollo de fundamentos religiosos que se dan en el camino espiritual en la santería, se abordan desde las experiencias que reconstruyen los interlocutores y la bibliografía existente.

Los collares – *elekes*-:

Constituyen una parte importante en el ritual de la santería, son cuentas de diversos colores unidas por un hilo. En la actualidad estos en ocasiones se entregan y usan como parte de la ostentación y parafernalia religiosa; sin embargo, estos se consideran como resguardos contra adversidades de la vida, enfermedades y accidentes (Feraudy,2008: 88). La imposición de los collares se realiza en una ceremonia compuesta de diversos ritos que dan iniciación al creyente y vida a los collares. Estos se consideran como un amuleto de resguardo y protección para la vida del iniciado, es la presencia portátil de los *orishas*. En la ceremonia de entrega de collares, se reciben cuatro que representan los colores de la Ocha: blanco para honrar a *Obatalá*, rojo representa Changó, azul a *Yemayá* y amarillo a *Oshun*. La ceremonia tiene una duración de tres días en la que con rezos – *súyeres*- y cantos en yoruba sobre el *omiero* –mezcla de hierbas, agua y elementos naturales-, se dota de *ashé* a los collares. El sacerdote y el padrino dan de comer a los collares, esto es cubrirlos con sangre de un animal para su consagración, al finalizar la ceremonia el *aleyo* se coloca los collares.

Recibir esta instancia de iniciación, es tener “medio asiento” en la religión. Esta expresión de los devotos de la santería evidencia la iniciación en la *Osha*, que finaliza con la ceremonia de recibir el santo. Esta cercanía que el iniciado tiene con los *orishas* y las pautas que se imparte en la ceremonia de collares, orienta los cambios en el comportamiento que el neófito empieza a realizar en su cotidianidad, por ejemplo, no portarlos durante las relaciones sexuales (Domínguez, 2003).

Así lo expresa Arlet:

“El uso actual que se le da a los collares es por situaciones de salud. Portarlos como resguardo para la actividad diaria, estos se pueden llevar puestos o en una bolsita en el bolsillo. Sin embargo, este es ante todo un compromiso con la *osha*” (Arlet, santera)

Ceremonia entrega de guerreros de la mano del *babalawo*

Guerreros u *orishas oddé*: son los santos protectores ante cualquier mal que pueda presentarse. Son los primeros que se reciben en el camino de la Regla de Osha. Estos *orishas* son:

Eleggua: es el mensajero de *Olofin* por ser el intérprete del oráculo *diloggún* que siempre habla junto con el ángel de la guarda del iniciado. Representado por la *Otá* (piedra) representa la naturaleza del iniciado. En las casas se encuentra ubicado detrás de la puerta, es el que abre y cierra los caminos.

Oggún: representa la fortaleza y fuerza inicial. Es por esto que su dominio está en los metales, en especial el hierro. Le pertenece el cuchillo, que es el objeto con el que se realizan los sacrificios.

Ochosi: es el cazador, por eso está representado por el arco y la flecha.

Osun: son los espíritus ancestrales, en especial los que genealógicamente se relacionan con el iniciado y le ayudan como guía. Está representado por una copa de metal y un gallo en la cúspide de ésta.

La entrega de guerreros se puede hacer a través de la orientación de un *babalawo* o de un santero. El *babalawo* es quien conoce los secretos del *Elegguá* y quien consulta al oráculo de dónde saldrá la piedra (si es de río, de mar o del monte) que luego será cargada con *ashé* durante la ceremonia. A *Elegguá* se le coloca ojos y boca, así adquiere una materialidad para adorar. Recibir los guerreros implica un proceso de establecer una relación con los santos, aprender a rezarles cada día y pedir por el bienestar y equilibrio a cambio de ofrendas y asistencia.

Esta ceremonia a la que asistí en la que el *babalawo* entrega los guerreros, también fue llamada como ceremonia de “plante de Orula”, expresión con la que se indica que da nacimiento a neófitos en el camino de Ifá.

Esta ceremonia se llevó a cabo en el barrio Parque Patricios de la ciudad de Buenos Aires. Había alrededor de veinte personas entre *babalawos*, la *apetebí* –ayudante del *babalawo*- el santero,

religiosos, un músico y seis neófitos que ese día recibieron los guerreros de Orula. Previo a la ceremonia, el *babalawo* había solicitado elementos personales a cada creyente para armar cada *osún*. La ceremonia se realiza en el transcurso de tres días consecutivos de los cuales sólo me permitieron presenciar lo que acontecía en el primer día. Dos de los iniciados que venían de Mendoza conocieron la religión de la mano de un *babalawo* venezolano residente en esa región; el resto de neófitos viven en la ciudad de Buenos Aires. La ceremonia da inicio con una limpieza ante *Oggún*. Para ello el *awó babalawo* Okanabara – sacerdote- habla frente a *Oggún*, simbolizado con herramientas de hierro como machete, azadón y rastrillo dentro de un caldero. Reza en yoruba, le prende una vela y tira coco – *obi*- para preguntar y dar inicio a la ceremonia. Posteriormente introduce la presencia de cada uno de los asistentes y solicita la limpieza. Esta consiste en pasar una paloma por el cuerpo de la persona e ir girando en círculo mientras los *babalawos* rezan. Luego, hacen lo mismo con cascarilla. Cada neófito lleva coco, plato y vela para ofrendar a la ceremonia, el *babalawo* reza y cada uno se arrodilla frente a sus elementos y recibe los rezos del *awó*. Después, cada neófito se sienta frente a las soperas de los *orishas* presentes, le colocan un manto blanco que cubre el rostro y durante 15 minutos, en silencio, recuerda aquellos sucesos de la vida que desea trascender. Luego salen fuera de la casa y simbólicamente les hacen tocar la puerta como manifestación de expresar el deseo de ingresar para recibir a Orula. Del otro lado de la puerta el *babalawo* le pregunta tres veces si está seguro de ingresar a la religión. Al ingresar de nuevo al *ilé*, los *babalawos* se disponen a hacer el *omiero* en un recipiente muy grande lleno de agua, hierbas y otros elementos que son de conocimiento solo de los religiosos. Empiezan a rezar y cantar mientras lavan y con las manos trituran las hierbas. Este acto es el proceso de activación del *ashé* que recibirán los neófitos. Al finalizar inmolan algunos animales por cada *elegguá* y *osún* de los iniciados. Se llama “dar de comer a los santos”.

Durante la ceremonia, los otros religiosos que ya tenían los guerreros hablaban del bienestar que estos santos le proporcionaron en sus vidas. Una religiosa y música hablaba de su viaje a Cuba. Llevaba con ella a *elegguá* y recordaba que le ayudó a pasar diversas situaciones adversas durante el viaje.



Figura #6 Imagen: Osún



Figura #7 Imagen: Elegua

Este camino de transición donde los iniciados están en apertura a las diversas experiencias religiosas les permite el aprendizaje de comportamientos, sea en ceremonia o para realizarlos en el espacio privado. Arlet, al recordar su proceso de iniciación, señala que en su caso entre recibir los guerreros y collares hasta “asentar santo” pasaron dos años en los que se dedicó a observar y a aprender de su padrino. Por ejemplo, sobre los sacrificios, a dónde dirigir la sangre y el orden en que los *orishas* comen. En la cocina aprendió de su *oyugbona* (madrina y quien la guió durante los 7 días de ceremonia de santo) sobre cómo separar y preparar las carnes, a qué santeros, según su *orisha*, se le puede ofrecer los diversos tipos de carne.

Misas espirituales: Cuadro espiritual

A través de la siguiente descripción de dos situaciones de campo en el contexto de misas espirituales se puede observar cómo estas ceremonias funcionan como un puente de interpretación, tanto para quienes ya están iniciados como para quienes se acercan por primera vez en busca de ayuda. En las misas espirituales los devotos además de honrar a sus muertos,

para que en reciprocidad a la ofrenda reciban equilibrio en la vida, desarrollan sus habilidades de comunicación con los espíritus guiados por el *obbá*, como forma de reafirmar sus creencias.

Una vez que la decisión de iniciarse en la religión está dada por el devoto, el siguiente paso es preguntar a los espíritus de la persona si iniciarse en la santería es una instancia que le aportará bienestar a su vida. Además, este primer acercamiento desde el espiritismo también se hace porque es la práctica espiritual más conocida y aceptada socialmente. Para conocer el cuadro espiritual es necesario realizar una “misa de investigación” en la que el *obbá* y otros santeros con habilidades como médium dan cuenta de los espíritus que acompañan al devoto. En las creencias afrocubanas, el destino de los religiosos está influenciado por los espíritus de los antepasados, los *orishas* y las manifestaciones de poder que devienen de estos. Por ende, al honrarlos, asistirlos y escucharlos se establece un equilibrio y desenvolvimiento en la vida del devoto (Espinosa, 1996: 78). La relación que el santero establece con el cuadro espiritual se teje día a día a través de los rezos, invocaciones y ofrendas frente a la bóveda espiritual, lugar donde se comunica con ellos. Otra manera de darle “asistencia” a estos es a través de las misas para honrarlos o conmemorar la fecha de defunción y brindarles luz. En el *ilé* de San Martín asistí a una misa espiritual para honrar uno de los espíritus protectores de Gloria, una santera iniciada en esta casa religiosa –ahijada-. En esta ocasión se trataba de una liturgia espiritista con elementos católicos como crucifijos, láminas de la virgen, fotos de familiares fallecidos dispuestos con las siete copas de vidrio con agua, flores, licor de caña, agua bendecida y tabacos. La ambientación de este día revestía de carácter más lúgubre, calmado; la disposición corporal de los creyentes se correspondía con el ambiente. Hablaban en tono de voz muy bajo y el movimiento de los cuerpos era pausado. La misa fue orientada por el *Obbá Oriaté* del templo, quien antes de iniciar empezó a hablar para invocar a los espíritus pidiéndoles permiso para realizar la misa y para comunicarles nuestra presencia. En la mesa había varios elementos para la limpieza a realizar antes de empezar la ceremonia, como el agua bendita, cascarilla, licor de caña y una planta. El *Obbá Oriaté* se dispuso a hacer pasar a cada asistente frente a la bóveda y colocarle en la cabeza y en la frente una cruz como símbolo de limpieza de cualquier energía o espíritu no aceptado en ese momento. Luego, pasábamos las manos por esta agua y cada uno debía pasarlas por el cuerpo para terminar la limpieza y protección ante cualquier espíritu no grato que se hiciera presente. Posteriormente nos ubicamos de pie formando un semicírculo frente a la bóveda espiritual. Ahí

empezaron los rezos y la liturgia que combinaba elementos del catolicismo, por ejemplo rezar el padre nuestro y el Ave María, con otras invocaciones para comunicarse con los espíritus. El acto que hizo la creyente de ofrendarle una misa, es un acto sagrado en el que se asegura bienestar en la medida que les proporciona luz a los espíritus. En esta sesión, no hubo una intervención en la que las ánimas se manifestaran a través de los creyentes tomando posesión de los cuerpos o haciéndoles hablar.

Un mes después de esta misa, asistí a un segundo encuentro espiritista en el *ilé* ubicado en Lomas de Zamora. Esta vez se llevó a cabo una “*misa de desarrollo*”, que consiste en que cada devoto de la casa templo desarrolla la habilidad de comunicación con los espíritus. La misa no estaba dirigida a un espíritu en particular por conmemoración de fecha importante, sino que el encuentro era para invocar a todos los espíritus presentes y en especial a *Concepción Herrera*, espíritu del padrino que dirige el templo, que al ser invocada llegó a hablar a los asistentes. La disposición del espacio era diferente a la primera misa que asistí, en esta ocasión la bóveda espiritual se encontraba en el extremo del salón y alrededor había sillas que formaban un círculo. Antes de iniciar, el *obbá* pidió permiso a los espíritus, los invoca y cada asistente pasa a hacerse la limpieza con agua e hierbas para alejar lo negativo y a la vez protegerse de los espíritus que puedan presentarse. Esta vez los rezos y cantos se hicieron desde la silla. Éramos alrededor de 30 personas: ahijados – iniciados por el *Obbá* del templo-, y una mujer de aproximadamente 40 años que asistía por primera vez y que se encontraba pasando una situación económica crítica, a la vez en proceso de separación de su pareja. La mujer llegó al *ilé* en busca de ayuda, ya que llevaba varios meses transitando esta situación. La misa inició con rezos del catolicismo y luego, una vez invocados los espíritus, cada asistente empezó a hablar de lo que veía en alguna de las personas presentes. En medio de estas intervenciones el *Obbá* hablaba de lo que Concepción – uno de los espíritus que lo acompañan- le sugería hablarle al grupo en general y a algunos de manera individual. Cuando llegó a hablarle a la mujer que estaba por primera vez allí, le mencionó diversos hechos. Por la situación de llanto en la que entró, se podía entrever que se relacionaba con algo en particular que estaba viviendo. Ella asentía con la cabeza para afirmar que lo que le hablaban era parte de su vida. En la medida que cada uno intervenía comunicando lo que veía o escuchaba a través de la presencia de los espíritus, exponía su nivel de desarrollo espiritual que denotaba habilidad ante el grupo y, a su vez, esto motivaba a hablar a quienes no habían intervenido. De esta manera tejían el significado la sesión. Cada uno recibía las palabras

que le daban fortaleciendo y afirmando la realidad como creyentes con la capacidad de comunicarse con los espíritus y la influencia de estos en sus vidas. Mientras cada uno comunicaba lo que veía y escuchaba las recomendaciones rituales a seguir para mejorar o avanzar en la cotidianidad, se encontraba una ayudante del *obbá* redactando todos los consejos en un cuaderno como memorias de la misa. Al final a cada asistente le entregaba un papel con las observaciones y visiones que le habían dado. Durante la sesión, yo estaba observando y escuchando cómo cada asistente se disponía a relatar y observaba la disposición corporal buscando si había señales de posesión (como lo veía en otras ceremonias de Palo y de tambor). De alguna manera me encontraba haciendo parte del círculo, de la sesión, pero al no compartir las creencias estaba afuera del rito. Hasta que el *Obbá* intervino para dirigirse a mí y hablarme de lo que Concepción –su espíritu- tenía para decirme. En ese momento comprendí que fue una acción que sirvió de puente para acercarme a entrar a ese círculo de creencias compartidas. Geertz (2003:107) expresa que es en el rito, entendido como conducta consagrada donde los símbolos sagrados - en este caso la capacidad de los devotos para comunicarse con los espíritus durante la misa- refuerzan las convicciones, creencias y habilidades que fundan la dinámica de la realidad. Al finalizar la ceremonia, cada uno empezaba a hablar de sus vidas, interpretándolas a la luz de lo que recibieron durante la misa, contando acerca de su sensibilidad para con los espíritus. La mujer que por primera vez vivía la experiencia, al parecer se sintió contenida, la misa –para ella- fue como asistir a una consulta. Luego, con interés preguntaba por los horarios y fechas de las siguientes sesiones. Empezaba a adquirir un compromiso con el *ilé* e interés en continuar asistiendo.

La ceremonia de Santo, consagración en la Regla de Osha: es recibir el orisha en el orí. Esta ceremonia representa la responsabilidad mayor del iniciado con la religión. Es por esto que esta ceremonia es un nacer donde las experiencias de vida las empezará a ver desde la perspectiva de la Regla de Osha. Como lo expresan los devotos “pongo mi vida en tus manos”, porque el ángel de la guarda es quien lo guiará. Esta ceremonia comprende varios rituales que se realizan durante un período de al menos siete días. En algunas ocasiones el orisha manifiesta que debe permanecer en aislamiento por más tiempo. Durante los días en que se desarrolla la coronación de santo, el devoto permanece aislado de familiares y amigos. Solo tiene contacto con el padrino o madrina, los santeros, el oriaté y la oyugbona, que es la persona que lo asiste en todas las

actividades diarias y básicas hasta pase el tiempo que el orisha determine. En este período de tiempo, el iyawó dormirá en el cuarto de santo – igbodú- sobre una estera, solo con lo necesario. El orisha, santo o ángel de la guarda se conoce a través del oráculo que puede darse a conocer por medio de ifá al babbalawo o por diloggún –caracoles- a través del oriaté. Este acto de quién devela el orisha que guía a un iniciado es una disputa histórica en la Regla de Osha. En Buenos Aires esta disputa también se gesta en la actualidad porque se presentan dos discursos al respecto. Uno por parte de los santeros que iniciaron la religión en esta región, tanto cubanos como argentinos, quienes consideran que develar el orisha que regirá la “nueva cabeza” es potestad del oriaté, quien puede conocerlo por medio del caracol. Esta postura sigue una “tradicción cubana” en la que el babalawo solo presentaba el cuchillo en un instante de la ceremonia. Pero los babalawos señalan al respecto que Orula es quien comunica de manera fiel el orisha que guiará al iniciado.

Después de conocer el orisha que asentará en la cabeza del neófito, se realiza el ebbó de entrada. Es una ceremonia que consiste en limpiar al iyawó de impurezas. En este ritual se sacralizan los elementos que todo santero usa como el coco, las velas, agua y otros “secretos” más que solo conocen los iniciados (Feraudy, 2008: 59). En este ebbó de entrada, el iyawó consciente de sus acciones en el transcurso de su vida decide qué acciones deja de lado para nacer en la santería. Es un compromiso con él, con el orisha y con el padrino o madrina. El oriaté, a través del diloggún, se comunica con el orisha que coronará en la cabeza del iyawó para dar a conocer las orientaciones, recomendaciones y consejos que tiene para el iniciado, quien deberá adquirir el compromiso de cumplir. Toda ceremonia en la que se hable al orisha está acompañada de plato, coco y vela, ya que estos son los elementos que posibilitan el encuentro con las divinidades.

En la ceremonia en el río, el oriaté, la oyugbona y un pequeño grupo de santeros llevan al iyawó al río. El neófito porta ropa ligera y en condiciones de tirar y lleva otra ropa para colocarse después de la ceremonia. Además, los santeros llevan recipientes, plantas y animales para inmolar, entre otros elementos “secretos”. En el río, se moyuba –reza- para presentar al río la ceremonia a realizar. Una vez el iyawó está en el río, le pasan por la cabeza y el cuerpo los elementos sagrados –plantas, sangre de los animales, agua- y le realizan el signo, según el orisha, en la cabeza. Luego le rompen la ropa que lleva el iyawó, quien saca del río una piedra –otán- que luego depositará en la sopera. Los santeros recolectan agua del río en los recipientes para luego usar en los siguientes rituales. En esta ceremonia, el iyawó deja ir su identificación anterior

y queda en apertura para renacer en la santería y llevar la vida de acuerdo a los preceptos que el orisha le comunicará. El orí -cabeza- está consagrada. Así pues, el iyawó pasa por la rogación de cabeza, que es una ceremonia en la que se pasa coco, leche, miel, cascarilla y manteca de corajo en la cabeza, y luego se la recubre con una tela blanca. Esto se realiza para refrescar el orí, brindar estado apacible. Los santeros rezan a los espíritus de las personas, los familiares muertos y a los espíritus que conforman el cuadro espiritual del iyawó. También se invoca a todos los orishas pidiendo por la “salud, tranquilidad, fuerza y vencimiento” para el iniciado. (Fedaury, 2008: 64).

La ceremonia a seguir es la del cuarto de santo donde el iyawó confirma a las deidades, a los santeros presentes y al oriaté el deseo y compromiso de continuar la coronación de santo. El diálogo entre el oriaté y el iyawó, tal como lo expresa Feraudy (2008), es el siguiente:

Iyawó: toca la puerta

Oriaté: ¿Quién es?

Iyawó: Dice el nombre

Oriaté: ¿Qué buscas?

Iyawó: “Santo”

Oriaté: ¿Qué santo?

Iyawó: “Elegguá”.

El Iyawó vuelve a tocar la puerta del cuarto, se repite el mismo diálogo por cada orisha en el orden: Oggún, Ochosi, Oyá, Oshún, Yemayá, Shangó y el último es el ángel de la guarda que le asentará en la cabeza. (Feraudy, 2008: 67)

Sólo al confirmar su ingreso para recibir al santo entra al cuarto. En esta ceremonia, ingresan sólo los santeros que asisten al oriaté. Es un momento sagrado en el que rasuran la cabeza del iyawó para luego pintar el símbolo de acuerdo al ángel de la guarda y colocar otros elementos secretos. Este es el ritual que se le llama “asentar cabeza” o “coronar santo”. En este cuarto también se lleva a cabo el sacrificio de los animales –en este instante se usa la sangre, pues la carne se usa para hacer la comida de los siguientes días-. La inmolación la realiza el oriaté – quien deberá tener la consagración en Pinaldo⁷³-. La sangre se ofrenda a los orishas que recibe el iyawó, el que se asienta en la cabeza y los que recibe de la sopera del padrino o madrina del ilé. Esto implica que en este acto además de nacer simbólicamente para la religión, recibe a los

⁷³ Ceremonia en la que recibe la potestad para realizar sacrificios de animales de cuatro patas.

orishas complementarios que nacen de la sopera del padrino o madrina. Por este motivo, se consagra como ahijado y a su vez hermano de religión con todas las personas que recibieron orishas de esta misma sopera del padrino o madrina. Es así como se constituye la familia de religión o familia ritual. Este nacimiento simbólico se materializa en los cuidados y prohibiciones que le presentan. El trato que recibe es similar al trato que recibe un ser recién nacido. Le acompañan al baño, le proporcionan lo necesario para descansar, le dan la comida y no debe pasar por necesidades básicas como frío, calor, hambre, sed. Le prohíben verse al espejo, tocarse la cabeza, salir al sol y estar bajo la lluvia. Es un pacto de compromiso y responsabilidad con el santo, con la casa religiosa y consigo mismo. Desde la perspectiva de los devotos la iniciación es un camino de transformación en la medida que el santo le quita o le garantiza lo mejor para la vida.

Al día siguiente, se realiza la ceremonia que se conoce como día del medio. En esta instancia, el iyawó se prepara con un traje llamativo, con los colores del orisha que ha coronado. En Buenos Aires, una santera cubana es quien tiene el ashé para la confección de los trajes de gala. María Emilia expresa que su ashé – habilidad para confeccionar tan bellos vestidos- le es dado por su madre Yemayá quien la orienta para que los vestidos siempre sean diferentes. Siguiendo con el relato del día del medio, el iyawó se viste para recibir a familiares biológicos y de la religión y amigos sean o no religiosos. Esta reunión es una fiesta religiosa en la que se ofrece la carne de los animales sacrificados como comida sagrada. El iyawó come sin cubiertos, con la ayuda de la oyugbona y continua en la estera.

Después se realiza el itá, en el sistema religioso de la santería es el pilar fundamental para cada persona iniciada ya que el oriaté, a través de la adivinación y su intención, le da inicio a las entidades espirituales que guiarán al creyente. Esta ceremonia de gran relevancia en la que el obbá le entrega al santero la “carta de orientación en la vida de un santero”. En esta se detalla lo que puede pasar si cumple o no con las recomendaciones y restricciones que le expresan que debe seguir en el transcurso de la vida. El itá se convierte en una guía práctica de vida porque comprende las recomendaciones y prohibiciones a tener presente de acuerdo al ángel de la guarda u orisha de cabecera, es decir, el que ha sido puesto en su orí -cabeza-. Ahí se encuentran detalladas las características que, de acuerdo al signo y orisha, lo acompañará durante su vida. Asimismo, señala aquellos alimentos, prendas de vestir, actitudes, actividades deportivas o de

diversa índole que le hacen bien o pueden perjudicarlo en algún aspecto de la vida como la salud, las relaciones interpersonales, trabajo o manejo de dinero, entre otras.

Nelson Aboy expresa sobre el itá como código ético regulador de la vida de los iniciados, el cual proporciona una manera cultural de llevar la cotidianidad. Los códigos e interpretaciones del mismo son otorgados y leídos por el oriaté, así que dependen de su conocimiento y amplitud cultural. Este código moral que hace parte de la estructura de la religión es palpable en las vivencias de aquellas personas iniciadas que me brindaron sus experiencias respecto al momento del itá que hace parte del ritual de iniciación. Así lo expresa el percusionista cubano Andrés (seudónimo):

Si tú después que entras en la religión eres obediente, tú te tienes que hacer santo. Está el día que te visten y dan el reconocimiento; y después el día que te marcan todas las cosas de tu vida: el itá, son 3 días, si uno es respetuoso con el itá uno no tiene problema en la vida. Los problemas empiezan cuando faltas el respeto, esas son las cosas que tiene la Santería, lo demás es normal como cualquier otra religión. (Percusionista, cubano)

Transitar por el cuarto de santo es pasar por ese nacimiento que involucra incluso asumirse con el nuevo nombre religioso. Este nacimiento hace énfasis en el inicio de una nueva vida, un segundo yo surge al lado del primero. (Van Der Leeuw citado en Massimo Introvigne, 2010: 362). El devoto nace simbólicamente en la santería. Este ritual también se conoce como “hacerse santo”, “coronar santo”, “recibir el ángel de la guarda”, “hijo de santo” o “recibir al orisha en el orí”. Se trata de expresiones que aluden a recibir el ashé del orisha o santo que le guiará en la vida en la cabeza. (Menéndez, 2002).

La última instancia, el séptimo día o día de la plaza, corresponde a la salida a la iglesia para saludar a los espíritus. Posteriormente realiza la salida a la plaza en compañía de la oyugbona ya que en este primer día no puede salir solo. Además, sale vestido de blanco. Al finalizar la jornada, el iyawó se retira de la casa del padrino con los santos –sopera- recibidos que ubicará en su hogar. Aquí inicia el año de iyaworage, en el que vivirá de acuerdo a las recomendaciones del padrino o madrina, realizando todos los puntos del itá. Al finalizar será considerado santero o santera.

En síntesis, el hecho significativo de recibir el orisha en el orí -cabeza- tiene el sentido de dirigir la vida del iniciado. Encarnar esta praxis y tener presente las características antropomórficas del orisha corresponde con la modificación de la identidad subjetiva en el proceso de conversión. Puedo inferir que aquello que cambia en el proceso de conversión es el hecho de asumirse como una nueva persona, con un nuevo modo de ser y de relacionarse con el entorno y con los demás, desde la interpretación que deviene de la cosmología de la santería afrocubana.

Ceremonia de iyaworage

Esta ceremonia de *iyaworage* es un momento crucial para el devoto. Se trata de una inversión de tiempo y de energía porque se expone a la evaluación de las acciones realizadas durante un año. También es una inversión de dinero porque la ceremonia la ofrece el iniciado para todos los asistentes religiosos, familiares y amigos en la que incluye cubrir el “derecho” –retribución económica- de los percusionistas, el *apkón* –cantante-, dar de comer al tambor *Añá* – ritual con animales para honrar a *Añá*-, al dueño de los tambores, el vestido, la decoración del trono –lugar donde dispone todas las soperas de cada *orisha*-, las ofrendas de comida –frutos, dulces- y la comida, bebida y recordatorios para los asistentes.

Después de presentar el trono al padrino, este pregunta a cada *orisha* a través del *dilogún* por la actitud de la *iyawo* durante ese año. Luego empiezan a llegar los invitados, aquellos que eran religiosos pasaban al trono para saludar a las deidades. Para esto se arrodillan o acuestan sobre la estera y mueven una campana pequeña para acompañar las palabras en yoruba como saludo a los *orishas*. Posteriormente, pasan a saludar y compartir un poco con la *iyawo*. Así cada asistente, religioso o no, pasa a admirar el trono. Al llegar los músicos, se toman el tiempo para rezar y vestir los tambores. Cada tamborero debe colocarse una manta que está diseñada con colores y con el signo de ese juego de tambor. Cada juego tiene un nombre y un signo que recibe por herencia del tambor del cual ha nacido. Este nombre da cuenta la procedencia y linaje a la que pertenece en la religión.

El primer toque de tambor se realiza frente al trono y se llama “dar Oro”. En esta instancia solo están presentes los tamboreros, el dueño del juego de tambor y en ocasiones se acerca el santero del *ilé* y la *iyawó*. Este día permitieron mi asistencia mientras ofrendaban el

Oro. Esta ceremonia consiste en tocar como homenaje al *orisha*, en este caso Oshún. En este saludo no se canta, solo tocan durante aproximadamente una hora. Después, los tamboreros pasan al salón donde se encuentran todos los asistentes y empiezan a tocar y cantar a cada *orisha* del panteón. En este momento cada asistente religioso pasa a saludar y bailar delante del tambor cuando se esté homenajeando al *orisha* que tiene en su *orí*. La fuerza de los toques de tambor y la habilidad del *apkón* en saber los rezos y saber en qué momento entonar con mayor fuerza las palabras que llaman a los *orishas* a presentarse en la ceremonia son instancias que propician el ambiente y la disposición corporal de los asistentes. No hay lugar para solo observar y no moverse. Es un momento en el que el tambor y las canciones marcan el ritmo corporal. El *apkón* está atento a los asistentes, pues con algunos movimientos se advierte quién está por entrar en posesión. Ante esto lanza expresiones que refuerzan y aceleran la llegada como: “ven, manifiéstate aquí estamos” o “ese es tu hijo que baila”, cada vez con más fuerza y más rapidez hasta que la persona incorpora al *orisha*. La incorporación se devela en los movimientos específicos que hay para danzar para el *orisha*. En algunas ocasiones los movimientos de la boca y los ojos van dando cuenta a los asistentes si quien incorpora necesita ayuda como agua o ser retirado para recibir aire.

En esta ocasión la *iyawó* pagó derecho para que viniera un “montador de santo” o “caballo”. Es decir, una persona que tiene una facilidad para incorporar un *orisha*. Esa noche el montador incorporó a *Eleggúa*. En aquella ceremonia había muchos asistentes venezolanos familiares del montador, quienes con sus cantos y bailes contribuían a la incorporación. El montador con un llamativo vestido de color rojo y negro se paseaba en medio de los asistentes, comenzó a bailar y cuando incorporó pasaba con licor de caña y ron ofreciendo a cada persona que le motivaba acercarse para expresarle algún consejo o sugerencia. Al finalizar la incorporación y dar por terminado el toque de tambor, se pasa a servir la comida. Primero comen los músicos, el santero del *ilé*, luego el resto de asistentes. Para finalizar, la *iyawo* agradece la compañía y da los recordatorios a cada asistente.

De acuerdo con lo anterior, es evidente que **la conversión se vive como transformación de la biografía de sí mismo, como un cambio en la subjetividad y en la visión del mundo.** Esta transformación radical **es lo que diferencia a la conversión religiosa de otras elecciones que una**

persona puede hacer de acuerdo a nuevos intereses o aprendizajes, ya sean profesionales, académicos o cambios de hábitos alimenticios o de salud, los cuales se verán reflejados en su cotidianidad, más no en el concepto que tienen de sí mismo. (Carozzi, 1992)



Figura #8 Imagen: Trono a Ochun. Ceremonia de iyaworaje.

El saber fue repartido

El *Óddun Ógbe Dí* es un signo que en el sistema de adivinación del oráculo de Osha –Ifá se compone de varias letras. Cada una de ellas corresponde a una enseñanza, un mensaje que trae el *orisha* e influye en la vida de la comunidad religiosa. Estos mensajes marcan el comportamiento del creyente en relación a comida, hábitos, actitudes, formas desde el ingreso a la religión. En efecto, este signo hace referencia a que la sabiduría no reside en una sola cabeza porque limitaría el conocimiento; al contrario, éste se renueva y además es muy amplio lo que hay por conocer. Así se entienden las habilidades y la sabiduría que cada persona puede desarrollar en el camino religioso, al menos en las experiencias de santería que conocí en Buenos Aires. Los *oddún* comprende un conjunto de símbolos que narran la cultura de las etnias africanas, estos signos se reprodujeron a través de las narraciones orales que en Cuba *babalawos* y santeros transcribieron y convirtieron en leyendas de África, como expresa Natalia Bolívar

“narraciones de una África lejana, transportada, esclavizada y enmascarada en la cultura de los amos en las tierras cálidas de América.” (Bolívar, 1994:7)

Miremos el relato de Arlet, donde describe la identidad en la que renace dentro de la religión, en la que además de estar guiada por su *orisha Obatalá*, empieza a forjar un rol que aporta a la comunidad religiosa y a su vez se convierte en su fuente de trabajo.

“Empecé a hacerme la animalera cuando mi padrino me dijo si me animaba a llevar una gallinita, luego me pedía otro animal. Y así empecé a criar animales y dar para la Osha. Por acá quizá tenga clientes de Umbanda, pero son muy pocos. Por esta función de llevarle los animales, a veces hay errores en que se confunde si son machos o hembras. Entonces me dediqué a ser la animalera, mi padrino puso la confianza en mí de revisar lo que le llevaran de animales, así no lo proveyera yo, me ponía a revisar que el chivo fuera chivo, porque en Argentina hay diversos modos de capar el animal. El animal de Osha necesita dentro de su presentación en el ritual un elemento que son las gonadas del animal. El problema que tenemos en la Argentina es que muchas veces se capar al animal completo al ras cuando son muy chiquititos o se corta la punta del testículo y se quitan las gónadas. Entonces vos tenés un animal que presentan las dos bolsas de testículos, pero vacías y entonces en la presentación ritualista necesitas un animal entero y se usan al final las gónadas. Yo soy temerosa del santo, tanto yo como otros iniciados tienen esa sensación, entonces soy temerosa y respetuosa y jamás le daría un macho capado”.

Otros santeros son *osainistas*, es decir, su sabiduría está en el conocimiento de la herbolaria, en el conocimiento de las plantas que se necesitan para cada ceremonia o para los diferentes rituales o trabajos. Además de identificar las que se deben usar también encuentran en diversos territorios cuáles son las plantas que pueden ser utilizadas como analogía de las que se usan en Cuba.

Otras voces en el proceso de conversión:

Cristian es percusionista argentino, tiene aproximadamente 40 años. Cuenta sobre su encuentro con la religión:

Me acerqué a la religión por la música, estudiaba percusión. Empecé a estudiar de a poco, en ese momento estaba el cubano Yeyo, es mi padrino. El tambor Batá es un tambor religioso que se ha regado por el mundo, porque son muy musicales. El tambor religioso es el que se conoce como tambor de fundamento, es el que tiene *Aña*. El *Aña* es el santo que vive dentro del tambor, es decir, que para ser

tamborero tienes que ser *omoaña* que *significa hijo de Aña*. En ese tiempo había que tocar en ceremonia, yo tenía 21 años cuando empecé a tocar y hace 18 años que recibí los guerreros. Es por esto que el tamborero, es inevitable que no se haga santo. (...) Soy el primer argentino jurado en *Añá* en esta tierra, por eso cuando nací en la religión recibo el nombre que me da el santo es *Bi Añá* que significa primer *Añá*. Desde que recibí los guerreros hasta recibir santo pasaron doce años. (...) Lo que me gustó de esta religión es que siempre hablan con la verdad, cuando uno se registra le dicen esto es así y lo que dicen es lo que es. Con el tiempo uno va aprendiendo de la religión, con el tiempo se da cuenta que esto no falla. Con el tiempo fui adorando esta religión, porque es magnífica que te ayude a resolver una dificultad. Siempre hay un registro que te habla de pasado, presente y futuro. Entonces vos resolvés tus dificultades de esta manera. Cuando asimilas y resuelves las dificultades, entiendes muchas cosas. No siempre son sacrificios a animales, en otras ocasiones las ofrendas pueden ser plantas. Sin plantas no existe la religión, son el fundamento de la religión.

Ariel es un músico cubano desde la infancia tuvo contacto con la religión. Sin embargo, se inicia en la santería en Buenos Aires y nos relata su acercamiento a la religión:

Yo estaba en la música en servicio militar, me agarra un periodo especial. Nace mi hijo en Cuba, en el año 1989 y todo fue para atrás, le dió una enfermedad gravísima al año de haber nacido. En ese momento fui a ver a Orula, y me la salvo directamente. Le tuve que hacer santo a los 15 años por la salud y después *ifa* a los 16, ahí fue donde yo empecé a creer un poco más. (...) En el año 1994 llegué a Argentina por interés musical y me doy cuenta que hay una necesidad para tocar en ceremonias. Me hice santo acá porque en ese momento no tenía dinero para viajar a Cuba, mi padrino Yeyo y los que participaron fueron muy buenos religiosos, son cubanos que viven acá. (...) Empecé en la Ocha en el 2007, y el 8 de marzo de 2008 hice la ceremonia de santo. En relación a mi desarrollo religioso ha sido en el tambor, me he dedicado más al tambor, indagar porque se hacen las cosas con tambor, porque hay que hacerlo, porque las cosas que lleva dentro el tambor. En la santería tu no puedes abarcarlo todo, hay otra gente que son espiritistas o se dedican al caracol, cada uno tiene su línea y la mía es el tambor. Al inicio no había nadie, lo que pasa es que la mayoría de los tamboreros se han metido en la religión por el tambor, todos los tamboreros que tocan conmigo están jurados, se han metido porque sino no tocan. Esto es una cosa que te va llevando solito, es algo mágico. El tambor tu lo tocas y tu sientes que te va llevando, es una cosa mágica, entonces hay muchos que acá no creían en nada y hoy son santeros, tremendos tamboreros. Hoy trabajo con tamboreros que fueron católicos, judíos, árabes, es una cosa que atrapa, no importa tu religión, no te exige a dejar tu otra religión, si tu eres judío, te metes a santero, al tambor, nadie te obliga a dejar nada.

David es un babalawo que se inició en Venezuela que contribuye con el desarrollo de la religión en Buenos Aires:

Mira yo me hago santo en Venezuela en el año 2000 y automáticamente cuando me determinaron mi santo, *Shangó* me coronó, me determinó en mi *Ita* en las letras que cayeron en la estera en el caracol que yo no había nacido para estar en la tierra de los santos, sino para la tierra de los reyes, la tierra de *Ifa*, entonces *Shangó* me dio el paso y yo estuve cuatro días en el cuarto de Ocha y al quinto día ya estaba metido en el cuarto de *ifa* donde duré siete días más, en total yo duré encerrado haciendo mis ceremonias doce días, entonces fue un paso de un lugar a otro yo no nací para estar en la Osha yo nací para manejar el cuchillo, para venerar a Ogún y ser *ifa*. Para trabajar con los muertos, para entender un poco más a profundidad lo místico, lo más fuerte dentro de lo místico. Ahí, pa eso nací yo, entonces yo me consagré mi santo y mi *ifa* y así fue como llegué. (...) A lo largo de estos años, y haber recorrido América Latina y haber sembrado en Chile, Uruguay y Argentina yo me he encontrado con todo, con gente que viene del vudú, espiritista, tarotista, con gente que aprende de lo religioso, eso somos los padrinos, somos guías. Aquí la religión tiene que ser un proceso ordenado, partir de un principio básico que es el entendimiento del yo mismo frente a lo religioso, frente a mi vida, frente a las cosas si entras así a la religión, te enamoras.

Miguel un santero argentino de 50 años de edad nos cuenta el cambio de Umbanda a Regla de Osha:

Empecé en la religión hace 17 años. En realidad mi camino religioso empezó siendo niño porque mi madre era Umbandista, yo asistía con ella a los encuentros de esa religión. Después varios años transcurrieron, empecé a sentir que no encontraba plenitud. Siempre he sido curioso, un día volviendo a casa encontré en una librería un libro sobre santería cubana, me llamó la atención lo compré y empecé a leer. En ese tiempo yo era ceramista, hacía vasijas y varias cosas de religión. Un día, mi ex esposa, quien ya murió, me cuenta que vió un lugar que decía “santería cubana”. Fui y me encontré con dos santeras cubanas, les expliqué estaba buscando y me comentaron que venía un santero cubano a realizar un trabajo para un argentino. Que asistiera con él, porque ellas no hacían santo, sólo hacían algunos registros. Recibí los guerreros y una amistad y carrera en esa casa de Walter. Luego decidí alejarme y seguir mi camino aquí en mi casa.

Antonia una mujer de 40 años relata que llega a la santería en busca de una terapia medicinal:

Desde hace varios años padecía una enfermedad en el útero. Estaba desesperada porque los tratamientos no me ayudaban a sanar. Hace cuatro años, una amiga que conoce al padrino Yeyo me comentó que me podía ayudar. Yo no creía mucho en esta posibilidad, además siempre he sido católica, pero me animé. Realicé una consulta, hice el ebbo y mejoro mucho mi estado de salud. Entonces empecé a creer y a tener fe, decidí iniciar en esta religión, por eso recibí los collares para empezar el camino en la santería.

En este capítulo se abordó el proceso de conversión a la Regla de Osha a la luz de las diversas etapas iniciales en la religión, las ceremonias de paso previo a recibir el santo u *orisha*. En los relatos los interlocutores expresaron diversos motivos que los llevaron a iniciarse en la santería, en estos comparten una actitud activa en el encuentro con la religión “buscador de religión” (Introvigne, 2010). Estos motivos reflejan los intereses de los neófitos que prevalecen temas de salud, desarrollo musical y deseo de profundizar en las religiones de matriz afro que los lleva a modificar el relato autobiográfico.

El primer contacto en los temas de salud y de deseo en profundizar la dimensión religiosa se da a través de la consulta. En este encuentro sucede la interpretación de las inquietudes o adversidades del consultante y se articulan los marcos interpretativos de puente y de amplificación, que puede empezar, como ya se observó, con el proceso de conversión. Quienes se acercan en busca de técnicas terapéuticas, la permanencia en la religión se relaciona con la eficacia que encuentre en esta vivencia. Respecto a quienes provienen de religiones afrobrasileñas, comparte el sistema de creencias, algunas prácticas y dimensión simbólica de la santería. Por lo tanto, la permanencia en la santería se puede dar de manera definitiva, como lo expresan los relatos.

Es importante resaltar en este proceso de conversión, cómo los creyentes asumen diversos cambios de hábitos, de comportamientos motivado en las identidades de los *orishas* y la relación con la nueva identificación del devoto. En el desarrollo de los relatos de los y las santeras, un punto de referencia es el *itá*, donde encuentran las pautas de los nuevos hábitos, por lo tanto, la manera de ser fiel a su cumplimiento. Estas orientaciones y consejos son de diversos aspectos. Van desde lo conductual en relación a la vida privada hasta la participación, aporte o rol dentro del camino de la religión.

Esta transformación del concepto de sí mismo, de la visión del mundo, de las creencias, los comportamientos y las lealtades interpersonales, como lo afirma Carozzi (1993), es aquello que se modifica en el proceso de conversión. Esta transformación identitaria se sustenta y mantiene en el tiempo debido a la creación de sí mismo en la familia religiosa. Esta identificación es desde donde asume y desempeña un rol en pro de la religión y de su camino en ella.

La experiencia de estar inmerso en la cosmovisión de la santería, es sinónimo de la transformación de la visión de sí mismo, de la relación con el entorno y con los demás integrantes del grupo religioso. Esto no solo se explicita en los encuentros ceremoniales, sino que hace parte del día a día en la relación con las deidades, en atender en el *itá* las sugerencias y advertencias. En otras palabras “para que la conversión se produzca esta estructura de sustentación debe convertirse en ‘el mundo’ del individuo” (Carozzi, 1993: 9)

Consideraciones Finales

En esta tesis he propuesto los **conceptos guía** para conocer el **ingreso y desarrollo de la vertiente religiosa afroamericana Regla de Osha en Buenos Aires** e **interpretarlos desde una perspectiva transnacional**. Teniendo como punto de partida las entrevistas, el diario de campo, mi experiencia en los encuentros religiosos, el marco teórico-metodológico y la bibliografía sobre el proceso de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires, consideré diversos factores necesarios para **ver y analizar el éxito de las religiones afroamericanas**, tales como **la migración de los cubanos que fue significativa por la difusión de la religiosidad**, más allá de no ser una migración masiva. También, desde la perspectiva de los actores, otro factor que favorece el crecimiento es **la posibilidad de especificidad que encuentran para desarrollarse en la religión**, lo que deviene en la recepción y la transnacionalización de la Regla de Osha.

En aras de comprender la configuración de la Regla de Osha que se estructuró en Cuba, en el primer capítulo me propuse describir desde una perspectiva histórica este proceso, considerando tanto la influencia de la cultura africana, especialmente del grupo yoruba, como también la influencia del catolicismo y espiritismo en la estructura de la religión. En el segundo capítulo describí el proceso de iniciación y establecimiento de la santería como parte del proceso de transnacionalización. Es por esto que, para abordarlo, fue preciso delinear las etapas de desarrollo de la Regla de Osha en Buenos Aires. El tercer capítulo implicó identificar los motivos que llevan a las personas a buscar en la santería un camino de sanación, de equilibrio emocional, desarrollo espiritual o de una nueva forma de vida. En este tránsito, se analizó a la luz de la noción alineación de marcos interpretativos de la realidad el modo en que las prácticas y la doctrina de la religión se presentan a las personas, y cómo se da la recepción por parte de estas; aspecto que se interpreta en tres experiencias de devotos de conversión a esta religión. Para expresar el proceso de conversión fue necesario describir el camino de iniciación en la santería a través de la narrativa de la experiencia de tres interlocutores.

En la primera etapa **relaciono el inicio de la santería con el contexto en el que se empieza a hablar y tener acercamiento a la Regla de Osha desde la experiencia en Venezuela**. Esto ocurre a través de la experiencia que **la mae de santo Nérida de Oxum y el pae Corbo** tuvieron es este

país y luego socializaron con sus ahijados en el templo. La existencia de este templo ha sido un canal de comunicación de vital importancia para el desarrollo de las religiones afroamericanas ya que en un principio fue tanto el centro de iniciación y desarrollo de las religiones afrobrasileñas como también fue un medio de aproximación a la Santería. Paralelo a esta experiencia en la comunidad religiosa de los barrios bonaerenses, en la ciudad de Buenos Aires se realizaban consultas, pequeños “trabajos”, limpias y misa espiritual a la población local a través de trabajos religiosos asistidos por algunos cubanos de manera individual, que aún no habían formado una comunidad.

Tiempo después, hacia el año 2000, **inicia la segunda etapa** que comprende el **establecimiento y la organización** de la religión en Buenos Aires. En este punto me centro en cómo se inicia este proceso y en la difusión que se da entre la población local a partir de compartir las experiencias de las prácticas religiosas y considerarlas como “efectivas”. Dado el contexto, la recepción y la llegada de cubanos, tanto los que se ubican de manera permanente en la región como aquellos que van y vienen, facilita la transnacionalización religiosa. En este proceso, el viaje es una constante que teje redes entre varios países, posibilitando la circulación transnacional de prácticas religiosas. Así pues, la familia religiosa se extiende, por un lado, por la comunicación que inicia y se mantiene con Cuba debido a la búsqueda de objetos religiosos necesarios para la práctica que se dificulta encontrar en Argentina; por otro lado, las iniciaciones que se realizan directamente en la isla y los lazos que se mantienen entre los ahijados en Buenos Aires y los padrinos en Cuba. Es así como se da el periodo de auge de la religión, en el que aumentan las iniciaciones y crecen las familias religiosas, los viajes iniciáticos se dan con mayor frecuencia, se abren más *ilé*, aumentan los toques de tambor y lo religioso trasciende el espacio del templo para constituirse como una experiencia espiritual en las prácticas de la vida cotidiana, con la familia nuclear y/o sanguínea. Además, la recepción que tiene la santería entre los devotos de las religiones afrobrasileñas que deciden pasar a la santería hace posible que no dejen de lado a las deidades recibidas en la anterior práctica. Se veneran los ancestros y las deidades que les han acompañado en el camino espiritual.

La tercera etapa es una constante expansión que en la actualidad sigue latente y va de la mano con la migración venezolana, que no se da en términos misioneros sino en el marco de un contexto social y político. Con el viaje circulan las personas y con ellas las religiones, la

cosmovisión y la cultura. Es así como llega a Buenos Aires esta línea de santería desde Venezuela. Estos venezolanos en busca de su religión han encontrado los *ilé* y a las familias religiosas que han estado desde los inicios en Buenos Aires. A su vez, han sido acogidos y de esta manera también se ha aumentado la frecuencia de los toques de tambor. Incluso los *ilé* son prestados para que las familias religiosas del linaje venezolano realicen ahí las ceremonias. Este encuentro está en proceso de articulación, de aceptación entre la comunidad local, quienes cuestionan la “esencia” cubana debido a la “mezcla” que hacen con el culto a María Lionza en las expresiones y prácticas religiosas de la comunidad venezolana. Esta migración no sólo aporta al auge de la religión en Buenos Aires, sino que, al llegar a otras regiones del país, la Regla de Osha – Ifá empieza también a germinar en otras zonas. Esta etapa queda enunciada en esta tesis como base para ser tratada en futuras investigaciones.

Otro aspecto por mencionar, que es característico e inherente de la Regla de Osha desde su constitución en Cuba, es el carácter íntimo de los espacios para la atención, puesto que el lugar de la práctica religiosa son los hogares. Por lo que los *ilé* no son espacios abiertos, no tienen letrero y en Buenos Aires los santeros no tienen mucho interés en registrarlos en la secretaria de cultos. Por lo tanto, las prácticas, las iniciaciones, el manejo de los oráculos, entre otros aspectos de doctrina religiosa, revisten un carácter secreto lo que implica que incluso no todos los iniciados tienen manejo de esta información, al menos en lo que arrojaron mis datos en Buenos Aires. En mi experiencia de investigación, este aspecto fue un reto, porque me encontré en varias situaciones en las que los santeros no tuvieron disposición para compartir sus vivencias, dificultad que también se presentó para acceder a todos los *ilé* y tener datos cuantitativos exactos. Considero que esto se relaciona con las dinámicas que dificultan la práctica y expansión de la religión y, a su vez, tiene que ver con la sanción legal y moral referente al sacrificio de animales y los toques de tambor que impactan en la convivencia con los vecinos, motivando que las reuniones y los *ilé* se encuentren en el Conurbano bonaerense.

El aporte de esta tesis a los estudios de la antropología de la religión en Buenos Aires se puede leer como una continuidad de las referencias que se habían hecho sobre la Regla de Osha, contextualizando los últimos años con lo que sucede en el presente. Queda claro con esta investigación que la santería continuó fortaleciéndose después de su llegada en los años 90 y 2000 a Buenos Aires y que la comunidad religiosa ha aumentado, lo que se manifiesta en los *ilé*

nuevos. A raíz de ello hay mayor frecuencia de toques de tambor y en distintos puntos de la provincia de Buenos Aires, los santeros y *obbá* que residen en Argentina, tanto nacionales como de otras nacionalidades, cada vez tienen más ahijados fuera de este país. Otro dato importante es que en la comunidad religiosa los hijos de sangre ya están siendo iniciados desde la infancia, aproximadamente desde los primeros años entre 1 a 5 de edad. En la actualidad, con la migración venezolana, se abren otras posibilidades para analizar las relaciones que se dan con la comunidad religiosa argentina.

De tal manera que esta investigación es un primer intento de emprender el análisis sobre la Regla de Osha y exponer cómo se dio el inicio y desarrollo de la santería en Buenos Aires, ya que hasta el momento no hay bibliografía sobre tal proceso. El presente trabajo es una base que sirve para dar continuidad y profundización al estudio de esta vertiente religiosa, que se encuentra en expansión, resignificando su práctica en esta región del Cono Sur.

Para concluir, es necesario describir futuras posibilidades de estudio e investigación con el fin de ampliar los análisis antropológicos y en particular la comprensión de las religiones en Buenos Aires. Las posibles aristas para seguir trabajando en futuras investigaciones pueden ser varias. Primero, pueden darse en torno a profundizar sobre las relaciones entre las familias religiosas y otros entornos sociales que se están desarrollando en la actualidad. El proceso de transnacionalización descrito en esta tesis se desarrolla actualmente en diversos contextos y puede abordarse desde la inclusión en el campo social transnacional del Cono Sur. Un ejemplo particular es el de la comunidad venezolana y cómo su migración ha traído consigo una corte espiritista, diferente a la que se ha desarrollado en Buenos Aires. Esto puede verse en relación con las prácticas y los procesos de diálogo y adaptación entre estas familias. En segundo lugar, una limitación de este estudio fue la dimensión cuantitativa. Por eso, futuras investigaciones podrían usar una metodología de observación participante en periodos de tiempo más largos, que profundice en este aspecto. También, podrá profundizarse sobre los actos simbólicos en los rituales de las prácticas de santería en Buenos Aires. Por último, podría realizarse el estudio de las familias rituales como construcción transnacional.

Glosario

A

Aberínkola: Tambores no consagrados en *Añá*. Por lo tanto, solo se usan para folclore.

Abure: Hermano de la religión

Abkuón: Cantante en las ceremonias religiosas. A través de las letras, la entonación establece comunicación con los *orishas* para que se presenten en la ceremonia.

Abó: Carnero

Aboru: Hermano menor

Aché: Virtud, energía divina que se encuentra en los elementos del universo. También indica bendición, palabra.

Aché borisá: Bendición del *orisha*.

Aché Olofí: Gracia de Dios.

Achedin: Acción para invitar a las *iyalochas* a la ceremonia de iniciación. Reciben dinero de parte del *Iyawó* (iniciado).

Adimu: Ofrendar comida con rezo y canto a un *orisha*.

Aggayú: *Orisha* de los desiertos, del interior de la corteza de la tierra.

Agbeyé: Güiro, instrumento de percusión realizado con una calabaza seca. Se ofrece toque de güiro como ofrenda a los *orishas*.

Ahijado (a): Relación de un creyente respecto a quien lo inició en la religión, padrino o madrina.

Ai kú: Buena salud.

Alafia: Significa paz y salud. También hace referencia a la lectura del oráculo, expresa afirmación según la posición o lado del coco que haya caído.

Aleyo: Persona que no se ha iniciado en la religión.

Ancestros: Espíritus de los familiares fallecidos. Comprende quienes pertenezcan de manera consanguínea o solo religiosa.

Añá: Deidad que reside dentro de los tambores *batá* que han sido consagrados.

Apeteví: Mujer que está iniciada en *Orula* y quien asiste al *babalawo*.

Asentar: Recibir en la cabeza – *orí*- el *orisha* en el ritual de iniciación.

Avatar: Historia, camino a través del que se manifiesta un Orisha.

Awó: El nivel mayor de los *babalawos*, que primero recibió santo y luego pasó a ser sacerdote de Ifá. También se aplica al *Oriaté* – sacerdote de la Regla de Oshá-.

Awó: Secreto, sagrado.

Ayé: Mundo visible.

B

Babá: Padre.

Babaguona: Padrino.

Babalawo: Padre de los secretos, sacerdote de Orula en el sistema Ifá. Puede interpretar las diversas técnicas de adivinación y los *odus* que componen el conocimiento de Ifá.

Babalosha, babalorisha, babalocha: Padre de santo. Ha realizado iniciaciones a otras personas y así forma una familia de santo, por lo que también se le conoce como padrino y a los iniciados ahijados o ahijadas.

Babalú Ayé: Es el *orisha* de las enfermedades de la piel como la lepra, la viruela y enfermedades venéreas. En Cuba se sincretizó con San Lázaro.

Bajar el santo: Es cuando el *orisha* posee el cuerpo de un creyente durante una ceremonia como medio de manifestación y en ocasiones transmite mensajes a los asistentes.

Bantú: Palabra usada para designar los diversos modos de vida, cultura, actividad económica y social de los diversos pueblos ubicados en la cuenca del río Congo, de África Central y Oriental.

Batá: Conjunto de los tres tambores sagrados, *Iyá, Itótele* y *Okónkolo*, que se usan en las ceremonias. Se consideran sagrados cuando han sido consagrados en ceremonia de *Añá*, la deidad que vive dentro de ellos. Permite la comunicación entre los seres humanos y *Olofí*.

Batá: Toque de tambores en honor a los *orishas*.

Batea: Vasija de madera similar a las que usaban en la colonia para lavar la ropa, sirve para colocar los *otanes* y objetos sagrados de Changó.

Bembé: Festejo con música y baile para los *orishas*.

Bóveda espiritual: Altar espiritista en honor a los ancestros que acompañan a los santeros. El altar se crea con copas de agua, fotos de los muertos y objetos de cerámica. La ubicación y disposición de las copas se realiza de acuerdo al momento en el que se encuentre el creyente.

C

Cabildo: Reuniones que realizaban los africanos, según la nación de procedencia, durante el período colonial. En estas reuniones se gestaban encuentros con tambores para honrar a los *orishas*.

Canastillero: Estantería o estructura donde los religiosos colocan las soperas – vasijas donde están los elementos de cada *orisha* y objetos sagrados.

Cauri: Caracol *cyprea moneta* que en África tuvo una connotación de intercambio económico. En Cuba, se utiliza en la Regla de Osha para el oráculo del *diloggún*.

Changó: Deidad del panteón yoruba y lucumí en Cuba con dominio del fuego, del trueno y de los tambores *batá*.

Casa templo: El hogar del creyente e iniciado donde reside con los *orishas* o santos recibidos.

Chamalongo: Es el oráculo de la Regla Conga – Palo Monte- en el que se usa cuatro pedazos de cáscara de coco.

Collar de mazo: Collar grueso que se compone de varios collares que se encuentran unidos a tramos. Se realizan con los colores de cada *orisha*.

Consulta: Sesión donde a través de algún oráculo Osha-*Ifá* se conoce el aspecto positivo o no de la situación en la que se encuentre la persona –consultante- y la orientación para superarla.

Consagración en cuchillo: Ceremonia en la que se recibe la capacidad de sacrificar animales de cuatro patas.

Corojo: Semilla amarilla que hace parte de rituales cotidianos de los creyentes.

Coronación o coronar santo: En la ceremonia de iniciación se le asienta el *orisha* al *iyawó* realizando una corona en la cabeza con el símbolo correspondiente a la deidad recibida.

Cuadro espiritual: A través de una misa de investigación espiritista se conoce los espíritus que acompañan a la persona al creyente.

Cuarto de santo: Es el espacio sagrado donde se realiza la coronación de santo al cual solo accede el *Oriaté*, *babalawo* y santeros que estén realizando la ceremonia.

D

Dar coco: Ceremonia que se realiza con cuatro pedazos de coco para consultar a los *orishas* o *egun*. A través de esta ceremonia se conoce si los sacrificios, los *ebbó*, se han realizado bien o si falta realizar algo más.

Derecho: Es el valor acordado a pagar al religioso por la labor desempeñada en una ceremonia.

Despojo: Ritual de limpieza que se realiza usando diversas hierbas y rezos.

Día del medio: Es el segundo día, después de la matanza y antes de la lectura del *itá*, en la ceremonia de iniciación, en el que el *iyawó* se viste honrando al *orisha* para recibir la visita de familiares, religiosos y amigos.

Día del *itá*: En el tercer día de iniciación el *Oriaté* a través del oráculo del *diloggún* describe el pasado, presente y futuro al *iyawó*, además de los cuidados, preceptos y prohibiciones que debe tener presente para que la vida transcurra en el camino indicado.

***Diloggún*:** Oráculo compuesto por 16 caracoles cauris, el medio por el cual los *orishas* se comunican.

E

***Ebbó*:** Son las ofrendas que, a través del oráculo, el *orisha* indica que se debe realizar con el objetivo de limpiar o purificar. De acuerdo al grado de dificultad por la que esté pasando quien consulta, estas pueden ser alimentos o sacrificios de animales.

***Ebbó* de entrada:** Sacrificio que se realiza en el primer día de iniciación antes de la ceremonia del río.

***Efún*:** Cascarilla. Polvo blanco obtenido de triturar la cáscara de huevo.

***Egún*:** Espíritu de un muerto. En la Santería se tiene presente en las ceremonias y en el altar de la bóveda espiritual.

***Ékuele*:** Cadena que usa el *babalawo*, compuesta por 8 semillas o pedazos de coco de la cual se devela diversas combinaciones de signos que compone el sistema adivinatorio de Ifá.

***Eleke*:** Collar usado por los santeros, el color o colores representa el *orisha* que tiene asentado en la cabeza y el camino o avatar que corresponde. Es el primer collar que recibe en la iniciación.

***Eleggua- Eshu*:** *Orisha* que hace parte de los guerreros, protege y abre los caminos.

***Eleggua*:** *Orisha* que abre y cierra los caminos.

Estera: El *oriaté* se sienta en la estera para leer el oráculo. La estera en las ceremonias se usa para saludar a los *orishas* en el trono.

Ewe: Hierbas

Ewó: Tabúes del *iyawó* que fueron develados en el *itá*.

F

Farí: Afeitar la cabeza en la ceremonia de asiento.

Fundamentos: Objetos sagrados que representan el *aché* recibido por los iniciados en diversas ceremonias. En la ceremonia de santo son los elementos que residen en la sopera y materializan el *orisha*. Lo que se destaca son las *otán* –piedras- con la sangre de los sacrificios y otros elementos naturales. En el Palo Monte los fundamentos residen en la Nganga en un caldero se encuentra los huesos, sangres, palos entre otros elementos sagrados que integran las fuerzas y energías que brinda al creyente.

Familia ritual: Es el grupo de personas que han sido iniciados por el mismo padrino o madrina, establecen un lazo de parentesco a través del ritual entre padrino, hijo(a) o ahijado (a).

G

Gorisha: Sopera o recipiente en el que residen los *otán* del *orisha*.

Guerreros: Son los *orishas* que brindan protección: Elegguá, Ogún, Ochosi y Osun. Se recibe en una ceremonia que hace parte del proceso de iniciación. También se conoce como tener medio asiento en la religión.

Güiro: Instrumento de percusión realizado a partir de calabaza recubierta con cuentas que al golpear genera sonido. Es usado en ceremonias, cuando no hay toque de tambores de fundamento, para llamar a los *orishas*.

H

Hacer santo, coronar, asentar, recibir santo: Es el ritual en el que se le coloca el *orisha* en el *orí* del *iyawó*. Esta ceremonia de iniciación dura siete días.

Hermano de santo: Son los religiosos que pertenecen a una misma familia religiosa al ser iniciados por el mismo padrino o madrina.

Hijo de santo: Los iniciados se consideran hijos del *orisha* que le coronaron en el *orí*.

I

Ibaé: Expresión para invocar los antepasados o mayores fallecidos. También para hacer referencia al año de fallecimiento de una persona.

Ibeyis: Mellizos, Jimaguas se consideran seres privilegiados por nacer el mismo día.

Ibó: Manteca de semillas de corajo.

Ibódum: Cuarto sagrado donde el *Babalosha* o *Iyalosha* realiza las ceremonias iniciales a los neófitos.

Ibolé: Teja.

Idé: Pulseras o manillas de los santeros que sirven como amuleto. Son de cuentas de color verde y amarillo.

Ifá: Sistema religioso yoruba, base de la Osha. El *orisha* que rige el sistema de adivinación es *Orula*, en el que reside el mayor grado de conocimiento. El *babalawo* es el sacerdote de este sistema religioso, poseedor del conocimiento y misterio del oráculo que interpreta los signos y *odús* de Ifá en el tablero.

Igbá somó: Jícaras y güiros.

Ikinés: Nueces de palma que usa el *babalawo* en las ceremonias. También son usadas en el tablero de Ifá.

Ikú: La muerte.

Iroko: Es considerado el árbol sagrado en África, en Cuba se representa a través de la Ceiba.

Ilé: Casa, templo. La casa de cada santero o santera es indicada como templo porque habita con los *orishas* consagrados.

Itá: Es el camino que el iniciado tiene, se le presenta el pasado, presente y futuro. El *oriaté* le lee y hace entrega de las recomendaciones y tabús que debe tener en cuenta en la vida cotidiana. El sacerdote, *Oriaté*, *Obbá*, con dominio en el *itá*, consulta el oráculo para que las deidades manifiesten las orientaciones al iniciado. Esta ceremonia se realiza en el segundo día de siete que dura la ceremonia de santo.

Ituto: Ceremonia fúnebre que se realiza a un santero.

Iyaloricha, *Iyalocha*: Madre de santo, santera que ha iniciado en la religión a otros ahijados.

Iyawó: Es la persona recién iniciada. Se considera santero/a después del primer año.

Iyaworaje: Es el primer año en el que el neófito debe cumplir con ciertas recomendaciones para ser santero o santera.

J

Jutía: Es un animal roedor usado en ceremonias y actividades diarias para la protección del creyente.

K

Kariocha: Ceremonia de consagración al neófito. Asentar el *orisha* en la cabeza del iniciado.

L

Letra: Signo. El oráculo se lee a partir del modo como caen los caracoles, el coco y los *ikines* –en Ifá-. Sus diversas combinaciones –signo- son interpretadas por el santero o *babalawo*. Es el mensaje de los *orishas* al creyente.

Levantar: Pedir a un santero la participación en una ceremonia. A cambio se le da el derecho que corresponde a la labor realizada.

Limpia: Es un ritual que busca despojar “mala suerte”, “mala energía” para que el consultante avance en su proyecto personal.

Lucumí: Palabra con la que se le llama a la población yoruba que llegó a Cuba en condición de esclavos.

M

Madrina, *Iyalocha*: Santera que ha iniciado a otros en la religión, madre de santo, los iniciados se consideran ahijados.

Mano de Orula: Primera iniciación en Ifá, materializada en una pulsera hecha con cuentas de color verde y amarillo.

Misa espiritual: Los creyentes e iniciados incluyen en sus creencias el espiritismo. En estas sesiones se comunican con los espíritus para recibir orientaciones. Los santeros conocen su cuadro espiritual antes de ser iniciados a través de la misa de investigación.

Moforibale: Saludo que realiza el ahijado acostándose en el suelo boca abajo, frente a su padrino o madrina, para que sea bendecido.

Montar: Es la manifestación de un *orisha* en una ceremonia. Se expresa en la posesión corporal de un creyente a través del cual puede comunicar mensajes en la ceremonia. Durante las ceremonias de Palo es el espíritu de un muerto que toma posesión del cuerpo del creyente durante la ceremonia.

Moyuba: Saludar con un rezo a los *orishas*, pedir permiso.

Muertos: En las religiones afrocubanas se tiene presente a los muertos, son honrados o atendidos. Se les pide protección, ayuda con la solución de distintas adversidades. En Palo Monte el muerto reside en la *nganga* o prenda.

Munanso: Es el cuarto sagrado en Palo Monte donde se realiza la ceremonia de iniciación o rayamiento y otros rituales.

N

Nagó: Lucumí

Nfumbe: Entre los paleros – practicantes de Palo Monte- es el Muerto al servicio del palero.

Nganga: La vasija de hierro en la que reside el fundamento del palero compuesto por huesos, palos, piedras, y otros elementos naturales que componen las fuerzas y energías del muerto que el creyente mueve para su beneficio o pedido.

O

Obbá: Es el mayor nivel en sacerdocio en la Regla de Osha. Es quien puede orientar diversas ceremonias de Santería con la capacidad de realizar el sacrificio de animales de cuatro patas – consagrado en cuchillo o *pinaldo*-. Conoce muy bien el oráculo del *obí* – coco- y diloggún y realiza la ceremonia de *itá*.

Obatalá: Hace parte de los *orishas* mayores del panteón yoruba. En la creación mitológica del mundo fue el encargado de dar vida a los seres humanos. Se le adjudica ser dueño de las cabezas. Es sincretizado con la Virgen de las Mercedes.

Obí: Oráculo que usa pedazos de Coco. Su lectura depende de la caída que tenga cada pedazo, las respuestas se concretan en afirmativas o negativas.

Ochosi: Pertenece al grupo de los *orishas* guerreros. Es quien interviene en los problemas judiciales.

Odú: Signo que se devela a través de los oráculos, tiene una base de 16 figuras que combinadas componen 256 signos. Cada signo manifiesta al consultante el *ebbó* consejos u ofrendas a realizar para conseguir el bienestar o resolver la adversidad en la que se encuentra. Estos signos se pueden conocer a través de los *ikines* o de la cadena *ékuele*.

Ofrenda: Es aquello que el creyente o consultante da en retribución por la ayuda dada en una adversidad, como pueden ser una resolución de conflicto, avanzar sobre obstáculos presentes o ayuda en aspectos de salud entre otros.

Ogún: Guerrero. *Orisha* dueño de los hierros, metales y minerales. Con habilidades para la guerra.

Olodumare: Es la deidad suprema, creadora del universo, la base del sistema de creencias yoruba y la Regla de Osha.

Olofin: Creación de Olodumare, considerado creador en la cultura yoruba. Se sincretiza con Cristo.

Oloricha, Olocha: Es la persona que ha recibido a un *orisha*.

Olubatá: Tamborero o percusionista especializado en tocar el *batá*.

Omiere: Agua con hierbas y otros elementos naturales que, de acuerdo al *orisha*, activa el *aché* a través de la palabra en cantos y rezos.

Omo: Hijo.

Omo awó: Hijo de Orula, discípulos de los *babalawos*.

Ópele: Cadena utilizada para consultar el oráculo de Ifá. Está compuesta por ocho pedazos de coco.

Opón Ifá: Tablero en el que los *babalawos* consultan el oráculo.

Orí: Hace referencia a la cabeza, como lugar físico donde se realiza el signo del *orisha*, a través del cual es reconocido por *Oludumare*. También representa la fuerza espiritual que reside en cada persona.

Oriaté: Es el sacerdote con manejo de todas las ceremonias de la Regla de Osha. Conoce los rezos, cantos, consulta el oráculo del *diloggún* sobre la estera y realiza el *itá*.

Orí babá: Manteca de cacao.

Oro: Saludo que realizan los tamboreros a los *orishas* frente al trono, antes de iniciar una ceremonia.

Orula: Deidad de la adivinación, del misterio y conocimiento del sistema adivinatorio de Ifá. Los *babalawos* se dedican a interpretar sus signos.

Osain: *Orisha* de las plantas con dominio de las plantas medicinales.

Osainista: Santero especializado en el conocimiento de las plantas medicinales necesarias para cada ceremonia.

Oshun: *Orisha* de las aguas dulces, de la fertilidad y sensualidad. Sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba.

Osogbo: Signo negativo que sale en el oráculo, mala suerte.

Osún: Es el *orisha* que cuida de la cabeza de los iniciados, mensajero de *Obatalá*.

Otán: Piedra que materializa el *orisha*, residen en la sopera de cada deidad.

Oyá: *Orisha* reside en el cementerio, con dominio del viento y de las tempestades.

Oyugbona: Es la persona que asiste al iniciado durante los días que debe permanecer en estera, después de la iniciación.

P

Padrino: Santero con el conocimiento y fuerza divina o *aché* que le posibilita asentar santo a otras personas – ahijados-.

Patakí: Es el conjunto de historias, relatos que expresan las experiencias de los *orishas* en sus distintos caminos de vida, de los *dilogún* y los *odú* de Ifá. A través de los relatos los iniciados conocen el componente teológico, los signos y los valores de cada deidad.

Palero-Palera: Persona iniciada en Palo Monte.

Perro de prenda: Es la persona que es montada o incorpora el muerto en Palo Monte.

Pinaldo: Ceremonia a través de la cual el creyente recibe el cuchillo como insignia de tener la capacidad para realizar sacrificios con animales de cuatro patas en los rituales.

Plante: Ceremonia en las religiones afrocubanas.

R

Rama: Línea de descendencia a la que pertenece cada santero representada en la práctica religiosa. Cada *ilé* da continuidad a la práctica en la rama que recibe.

Raspar el *Orí*: Es el trazo que hace el *oriaté* sobre la cabeza del iniciado. Es el signo según el *Orisha* y el camino que salió en el *itá*.

Rayamiento en Palo: Ceremonia de iniciación en Palo Monte en la que el creyente hace un pacto con el muerto.

Regla de Ocha- Osha: Culto a los *orishas* que emerge en Cuba basado en la tradición yoruba con elementos del catolicismo y espiritismo.

Rogación de cabeza: Ceremonia que se realiza en la cabeza del consultante o creyente con el objetivo de aclarar los pensamientos.

S

Santería: Vertiente religiosa que emerge en Cuba también conocida como Regla Osha-Ifá o religión lucumí. El culto a los *orishas* llega con los esclavizados yoruba en el periodo colonial. Cada deidad tiene una fuerza o energía divina *ashé* que se manifiesta en los diversos caminos que relatan las experiencias. Con el catolicismo les atribuyen un santo a cada *orisha*.

Santero-Santera: Persona que practica Santería.

Secreto: Elementos naturales que usados en las soperas de los *orishas* y en los receptáculos de la prenda en el Palo. Estos elementos también sirven para ceremonias.

Signo: Es el *odú*, camino o letra que es interpretada por el *Oriaté* o *babalawo* en una consulta o en ceremonia.

Sopera: Vasija en la que se deposita la *otán* y los elementos que lleva cada *orisha*. El material es cerámica o porcelana, es decorada con cintas o elementos alusivos al *orisha*. La de Shangó es de madera.

T

Tambor de fundamento: Son los tambores *batá* que han sido consagrados con la ceremonia de *Añá*. Dentro de ellos hay diversos elementos que materializan la presencia de esta deidad.

Toque de santo: Tambor que se ofrenda en honor a los *orishas*.

Trono: Es el espacio que se decora con telas y ofrendas para colocar las soperas de los *orishas* para honrarlos sea en un cumpleaños de santo, fin de año de *iyaworaje* o día del *orisha*.

Y

Yemayá: *Orisha* madre de todos los *orishas*, la maternidad y las aguas. En Cuba es *orisha* del mar y se sincretiza con la virgen de Regla.

Anexo

Las figuras #11 a #16 hacen parte de la ceremonia ritual de plante Mano de Orula Imagen. Los recién iniciados se limpian al pie de los muertos, de los ancestros. Se llama Sarayeye, para alejar a Iku (la muerte), Arun (la enfermedad), Ofo (la pérdida), Araye (las peleas), la tragedia, para atraer bienestar de salud, bienestar de vencer a la muerte y bienestar de camino abierto. Esta ceremonia consiste en depurar al iniciado al pie de Oggún, al pie de los ancestros, para que llegue limpio a su consagración, al momento de la comunión con Orula.

Los recién iniciados giran en contra del reloj evitando el avance de todo contra. En este momento la limpieza se hace con una paloma que pasa por todo el cuerpo para hacer la limpieza. Fuman tabaco y el humo junto con licor de caña, ayudan a la depuración.



Figura # 11 babalawo frente a Oggún



Figura # 12 Iniciando rezos a Oggún



Figura # 13 Imagen de la limpieza con tabaco antes de iniciar la ceremonia



Figura # 14 Imagen de la limpieza



Figura #15 Limpieza



Figura #16 Eshu Eleguá, hace parte de los santos guerreros el primer fundamento.



Figura # 17 Imagen atención a los espíritus



Figura # 18 Imagen de la bóveda espiritual

Bibliografía

Aboy, Nelson (2008). 25 Siglos de Historia de la Santería Cubana. Una Investigación antropológica desde el interior de sus prácticas culturales.

Angarica, Nicolás. 1955 Manual de Oriate, relegión Lucumi. Cuba.

Akintoye, Adebajji (2014) Amalion Publishing, Dakar – Senegal.

Argiryadis, Kalí; Capone Stefanía; De la Torre Renée y Mary, André (2012) En sentido contrario. transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas. Editorial Casa Chata, México 2012.

Argiryadis, Kalí (2005) Religión de indígenas, religión de científicos: Construcción de la cubanidad y Santería. Revista Desacatos, enero – abril, N. 017. Centro de investigaciones y estudios superiores en Antropología Social, Distrito Federal México, pp 85-106.

_____ (2005) “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, EN: Desacatos. Revista de Antropología, No. 018, México, 2005b, pp. 29-52.

Barnet, Miguel (1995) Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte. Ediciones Unión. La Habana, Cuba.

Bascom, William R. (1944) The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group. Edited by Ralph Linton. Vol. 46, American Anthropologist. Menasha, WI: American Anthropological Association, 1944.

Bastide, Roger (1958) Le Candomble de Bahía: Transe et possession du rite du Candomblé (Bresil). Editorial Plon.

_____ (1957) Bresil, Terres des contrastes. Editorial Harmalton. París.

Beckford, James A. (1978) Estereotipos sociológicos del sector religioso. La revisión sociológica . 1978; 26 (1): 109-123.

Berger, Peter Las religiones en la era de la globalización, I Globalización y religión. Revista Debate

Bolívar, Arostegui Natalia (1990) Los Orishas en Cuba. La Habana Ediciones Unidas.

_____ (1994) Opolopo Owo: Los sistemas adivinatorios de la Regla de Ocha. Coleccion Echu Bi

_____ (1995) La Regla de Ocha o Santería, Bosquejo Histórico. Revista Temas no. 4: 33-37, octubre- diciembre, 1995.

_____ (1997) El Legado africano en Cuba. Papers 52, 1997. Pp. 155-166

Bourdieu, Pierre (2007) Outline of a Theory of Practice. Cambridge University Press

Brandon, George (1993). Santeria from Africa to the new world: the dead sell memories, Bloomington, Ind., Indiana University Press.

_____ (2012) Lucumi Divination, the Mythic World and the Management of Misfortune. Anthropologica, Vol. 54, No. 2 (2012), pp. 167-188. Canadian Anthropology Society.

Brown, D. H., & Brown, D. H. (2003). Santería enthroned: Art, ritual, and innovation in an Afro-Cuban religion. University of Chicago Press.

Cabrera, Lydia (1989 [1940]) Cuentos Negros de Cuba. Prólogo Fernando Ortíz. La Verónica. La Habana, Cuba.

_____ (1993) El Monte. Editorial Letras cubanas. La Habana, Cuba.

_____ (1996) Yemayá y Ochún. Ediciones Universal. España

Capone, Stefanía (2004) A propos des notions de globalisation et de transnationalisation, en Civilisations Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines vol. LI, nos 1-2. Pp 9-22.

Capone, Stefania; Frigerio, Alejandro. "Ifá reconquista el 'mundo, o los desafíos de una nación yoruba imaginada'", In: Argyriadis, K.; Capone, S.; De la torre, R.; Mary, A. (coords.). En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas, México: CIESAS/IRD/academia L'Harmattan, 2012, p. 175-196.

Carbonelli, Marcos (2009) Campo religioso y política: el papel de las minorías religiosas en el proceso de construcción de la laicidad en Argentina. IV Curso Internacional Fomentando el Conocimiento de las Libertades Laicas. Red Iberoamericana de Libertades Laicas-El Cólegio de México, A.C. -El Colegio Mexiquense, A.C

Carozzi, María Julia (1998) El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos. Publicado en Revista Sociedad y Religión N°16/17. 1998

Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro (1994) Los Estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. Publicado en el Estudio científico de la religión a fines del Siglo XX. Buenos Aires, CEAL 1994. Pág. 17-53

Carozzi, Maria Julia (1993) Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los últimos 20 Años. Sociedad y Religión N° 10/11 1993.

_____ (1993) Consultando a una Mae de Santo: un análisis de la construcción social del efecto mágico. Universidad Católica de Argentina.

Castro, Neira Yerko (2005) Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. Revista Política y cultura, primavera 2005, N. 23 Pp 181 – 194.

Castro, Ramírez Luis Carlos (2008) Tecnologías terapéuticas: Sistemas de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano. Antípoda n°6 enero-junio de 2008 páginas 133-151 issn 1900-5407.

_____ (2017) Cordones espirituales, cordones de identidad: la misa de investigación en el espiritismo cruzao en cali (colombia). Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 49, núm. 1, 2017, pp. 133-142. Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.

Catón, Carini Eduardo (2011) Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo

Clark, Mary Ann (2007) Santería: Correcting the Myths and Uncovering the Realities of a Growing Religion. Editores Praeger

Clifford, James (1999) Itinerarios Transculturales. Editorial Gedisa.

DeGaut Hunderi, Karina Thérèse (2015) Cuba, Santería & The Dances of The Orishas, Thesis submitted in partial fulfilment of M.A. degree. Department of Social Anthropology, University of Bergen, November 2015.

De La Torre, M. A. (2004). Santería: the beliefs and rituals of a growing religion in America, Grand Rapids, Mich., William B. Eerdmans Pub. Co.

De la Torre y Eloísa Martín (2006) Estudios sobre la religión en América Latina, en Annual Review of Sociology. Annu. Rev. Sociol. 2016. 42:S-1–S-21. <https://www.annualreviews.org/>

De la Torre, Castellanos Renee (2009) “De la globalización a la transrelocalización de lo religiosos” en Debates do Ner, Porto Alegre, Año 10, N. 16, p 9-34, Jul/Dez 2009.

_____ (2013) « La Religiosidad Popular », Ponto Urbe [Online], 12 | 2013, posto online no dia 31 Julho 2013, consultado o 28 Dezembro 2015. <http://pontourbe.revues.org/581>;DOI :10.4000/pontourbe.581

De la Fuente – Reid Andrews George (2018) Estudios Afrolatinoamericanos, una introducción. Editorial Clacso.

_____ (2018) “Itinerarios teórico-metodológicos de una etnografía transnacional” en Revista Cultura y Representaciones Sociales ISSN:2007-8110 Año 12, N. 24, marzo 2018. <https://doi.org/10.28965/2018-024-02>

Dianteill, Erwan (2002) International Journal of Urban and Regional Research Volume 26.1 March 2002 121–37.

_____ (2002) Kongo à Cuba transformations d’une religion africaine. Arch. de Sc. soc. des Rel., 2002, 117 (janvier-mars) 59-80

Dominguez, Lourdes (2003) Los Collares en la santería cubana. Editorial José Martí.

Duany, Jorge (2001) “Irse pa’ fuera’: los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos”. EN: Temas: cultura, ideología, sociedad, La Habana, p.p 1-18.

Espino, Feraudy Heriberto Yoruba: Un acercamiento a nuestras raíces
http://www.archivocubano.org/acercamiento_01.pdf

_____ (2010) La Venus lucumí. Editorial de Ciencias Sociales la Habana.

_____ (2008) Irna, testimonio de una Iyalosha. Editorial de Ciencias Sociales la Habana.

Espinosa, Eduardo (1996) En compañía de los espíritus Alteridades, vol. 6, núm. 12, 1996, pp. 77-97 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Fernández, Cano Jesús (2008) Ocha, Santería, Lucumí o Yoruba los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida; tesis doctoral. Granada diciembre de 2008.

Fernández Olmos, M., Murphy, JM y Paravisini-Gebert, L. (2011). Religiones criollas del Caribe: una introducción de Vodou y Santería a Obeah y Espiritismo, segunda edición. Nueva York: NYU Press. muse.jhu.edu/book/11091.

Frigerio, Alejandro. (1993) La invasión de las sectas. Sociedad y religión, Buenos Aires.

_____ (1998) El rol de la "escuela uruguaya" en la expansión de las religiones afrobrasileñas en Argentina. PUBLICADO EN Los Cultos de posesión en Uruguay: Antropología e Historia. Renzo Pi Hugarte, ed. pags. 75-98. Montevideo: Fac. Humanidades/Edic. Banda Oriental. 1998.

_____ (1999) "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". En Alteridades, año 9, Núm. 18, pp. 5-17.

_____ (1999) El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, año 1, n. 1, p. 51-88, set. 1999

_____ (2002) “La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional” En, Archive de Sciences Sociales des Religions 2002, 117 (janvier-mars) 127-150.

_____ (2003) Por nuestros derechos, ahora o nunca! Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. En Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 3, núm. 1, junho, 2003, pp. 35-68. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil.

_____ (2005) Reafricanização em diásporas religiosas secundárias: uma construção de uma religião mundial. Religião e sociedade, Rio de Janeiro, 25 (2): 136-160, 2005

_____ (2013) A Transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na argentina. En Debates do NER, Porto Alegre, año 14, n. 23 p. 15-57, Jan. /Jun. 2013.

_____ (2018) ¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica. Cultura y representaciones sociales. Año 12, núm 24, marzo 2018.

Geertz, Clifford (2003) La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa, duodecima edición. Barcelona.

Guber, Rosana (2005). El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Barcelona: Paidós.

Guarnizo, Luis Eduardo (2004) Aspectos económicos del vivir transnacional. Colombia Internacional, núm. 59, enero-junio, 2004, pp. 12-47. Universidad de Los Andes. Bogotá, D.C., Colombia.

Hannerz, Ulf (1996) *Conexiones Transnacionales: Cultura, Gente, Lugares*. Editorial Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia.

Hernández, De Souza Adrián (1998) *El Sacrificio en el culto a los Orichas: (Religión yoruba)*. Ediciones Ifatumó 1998.

Herskovits, Melville (1939) *The Anthropometry of the American Negro*. New York: Columbia University Press.

Juaréz, Nahayeilli. (2007) *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la Santería en la ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Kardec, Allan, (2013) *¿Qué es el Espiritismo?* [traducción de Gustavo N. Martinez y Marta Haydee Gazzaniga]. Brasilia, DF (Brasil): Consejo Espírita Internacional, 2013. XX.

Lachatañeré, Rómulo (2001) *El sistema Religioso de los afrocubanos*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2001.

_____ (1942) *Manual de santería: el sistema de cultos "lucumís"*. La Habana, Cuba : Editorial Caribe, 1942.

Levitt, Peggy y Glick – Schiller, Nina. (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración, conceptualizar la simultaneidad”. En, *Migración y desarrollo*, No. 003, Zacatecas, pp. 60 – 91.

Levitt, Peggy (2007) *Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso*. *Migración y Desarrollo*, núm. 8, primer semestre, 2007, pp. 66-88. Red Internacional de Migración y Desarrollo, Zacatecas, México.

Maioli, Esteban (2011). Discriminación de minorías religiosas en la argentina. Una revisión de las prácticas sociales discriminatorias aplicadas a la iglesia de los testigos de jehová. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Mamadou, Badiane (2007) Religiones afrocubanas: ¿Sincretismo o des africanización? Revisión Afrohispanica Vol. 26, N ° 1, Religiones africanas en el nuevo mundo (PRIMAVERA 2007), pp. 49-58.

Martínez, Luz María (2002) El exilio de los dioses religiones afrohispanas.

Mato, Daniel (2001) Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. En Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2. Editorial CLACSO, Buenos Aires. 2001

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100914034442/11mato.pdf>

Matory, Lorand James (2001) "El nuevo imperio yoruba: Textos, migración y el auge trasatlántico de la Nación Lucumí" pp 167-187 en Culturas encontradas: Cuba y Los Estados Unidos, coordinadores Rafael Hernández y Jhon H. Coatsworth. Universidad de Harvard 2001.

Massimo, Introvigne (2010) El hecho de la conversión religiosa. Revista Scripta Theologica / Vol. 42 / 2010 / 359-383. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra / Pamplona / España.

Menéndez, Vásquez Lázara (1995) ¡Un Cake para Obatalá! Revista Temas, no. 4: 38-51, octubre-diciembre, 1995.

_____ (2008) "Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché". En: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el dialogo. Aurelio Alonso (Compilador), CLACSO, Buenos Aires, pp. 229-256.

Metreaux, Alfred (1953) *Le Voudou Haitien*. París. Collección des Sciences Humaines, Gallimard.

Ortíz, Fernando (1963[1949]) *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Dirección de publicaciones Universidad Central de las Villas.

_____ Del fenómeno de la transculturación y de su importancia en Cuba.
http://www.fundacionfernandoortiz.org/downloads/ortiz/Del_fenomeno_social_de_la_transculturacion.pdf .

Perera, Pintado Ana Cecilia (2009) *Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba*. En *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Clacso Buenos Aires
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20150116031826/Pintado.pdf>

_____ (2003) *Santería, migración y procesos transnacionales*. Ponencia presentada al 8vo Congreso Mundial Yoruba. La Habana. 2003.

Pelton, Robert (1975) *Los secretos del Vudú*. Editorial Bulguera.

Pinto, Morales Olivia F. (2005) *Cuando los dioses hablan “entre en Orun y el Aye (entre el cielo y la tierra)” La consulta oracular del caracol en la Santería cubana o regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile*. *Santería cubana en Chile*. Valdivia. Tesis Licenciatura en Antropología

Portes, Alejandro (2003) *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*, op. cit., pp. 1-2.

Ramírez, Castro Luis Carlos (2016) Reglas de Palo, Reglas de Muerto: Reconfiguración de la familia y lo familiar en la práctica palera caleña. En, *Revista Brasileira do Caribe*, São Luís - MA, Brasil, v. 17, n. 33, jul./dez. 2016, p. 115-134.

Restrepo, Eduardo (2018) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Universidad del Perú, Decana de América. Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales.

Rosbach, Lioba. (2007) “De Cuba al Caribe y al mundo: La Santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional (ista) y transnacionalización”. En, *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Año/Vol. 4, Núm. 007Barranquilla, pp. 1-32.

_____ (2014) Cruces y entrecruzamientos en los caminos de los orishas: tradiciones en conflicto. *Philipps-Universität Marburg, Alemania Indiana* 31 (2014): 9-107 ISSN 0341-8642

Saldívar, Juan Manuel. (2015) “Viviendo la religión desde la migración, transnacionalización de la Santería cubana en Lima, Perú; La Paz, Bolivia y Santiago, Chile (1980-2013). En, *Revista Reflexiones*. Año/2015 pp. 133- 144.

_____ Un silbato para Elegua: La transnacionalización de la Santería en Lima. Tesis de Maestría. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Schiller, Glick Nina (1990) *Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience 1999*. <https://www.researchgate.net/publication>

Schiller, Glick Nina, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton (1992a) Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. In *Towards a transnational a perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*, edited by Nina Glick Shiller, Linda Basch, and Cristina Blanc-Szanton. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645:1-24.

Glick Schiller, Nina. (1999). Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the US Immigrant Experience
https://www.researchgate.net/publication/311706824_Transmigrants_and_NationStates_Something_Old_and_Something_New_in_the_US_Immigrant_Experience

Smith, Peter Michael; Guarnizo, Luis (1998) Transnationalism From Below. Comparative Urban and Community Research V6 – 1998. New Brunswick: Transaction Publishers.

Torres, Zayas Ramón (2006) Relación barrio-juego Abakuá en ciudad de la habana

Wright, Pablo (2018) Periferias sagradas en la modernidad argentina. Introducción: Entre heterodoxias históricas y recreaciones contemporáneas. Pp 9 – 23. Pablo Wright y César Ceriani Cernadas. Editado por Pablo Wright. - la. e d. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2018.