

LOS PROCESOS DE RELOCALIZACIÓN DE LA SANTERÍA EN MÉXICO: ALGUNOS EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS¹

*Nahayeilli B. Juárez Huet*²

Resumen: La santería en México se difundió como una opción religiosa desde al menos la década de los setenta. Se trataba sin embargo de una difusión incipiente cuyo epicentro lo constituía la zona capitalina y aledaña del país. En las dos últimas décadas su presencia ha cobrado una mayor fuerza y extensión y junto con ello su uso complementario y las resemantizaciones de su universo simbólico. El presente texto aborda algunas de las principales tendencias sobre las interacciones y complementariedades de la santería con otras religiosidades, sobre todo en su contexto capitalino, a partir de ejemplos etnográficos que permiten ilustrar cómo esta religión no elimina “viejas formas de comprender” el mundo, ni tampoco produce una “verdadera transformación” de las creencias religiosas de sus nuevos adeptos en México. Más bien, opera desde el campo de la complementariedad y de las lógicas terapéuticas ligadas a “agentes divinos”.

Palabras Clave: Santería; Agentes Divinos; Lógicas Terapéuticas.

RELOCALIZATION PROCESSES OF SANTERÍA IN MEXICO: SOME ETHNOGRAPHIC EXAMPLES

Abstract: In Mexico, adherence to *santería* as a choice of religious belief began to spread in the 1970s, if not earlier, though that was but an incipient diffusion with its epicenter in Mexico City and the surrounding metropolitan area. Over the past twenty years, however, the presence of *santería* has gained new strength and extended further, together with certain complementary uses and resignifications of its symbolic universe. This essay examines some of the main tendencies in *santería's* interactions and complementarities with other forms of religiosity,

¹ Una versión en francés de este artículo fue publicado en *La religion des orishas* (2011), coordinado por S. Capone y K. Argyriadis, ed. Hermann.

² Professora do Centro de Investigações y Estudos Superiores em Antropologia Social – Peninsular.

especialmente en México's capital city, based on ethnographic examples that make it possible to demonstrate that this religion has neither eliminated "old ways of understanding" the world, nor generated a "true transformation" of the religious beliefs among new adepts in Mexico. Rather, *santería* operates from a field of complementarity and therapeutic logics linked to "divine agents".

Keywords: Santería; Divine Agents; Therapeutic Logics.

INTRODUCCIÓN

La práctica de la santería en México es a menudo complementada o complementaria de diversas prácticas y sistemas de creencias. Éstas abarcan principalmente: la medicina "tradicional indígena" (llamada también *mestiza*) la cual puede ser entendida como "una denominación genérica para designar la combinación resultante de toda una pluralidad de creencias, conceptos, técnicas y prácticas en torno a la salud, a la enfermedad, a la vida y a la muerte, que a lo largo de 500 años de sincretismo cultural, aún aluden a un remoto pasado indígena" (Ruiz, 2002, p. 14; cfr. también Beltrán, 1980) y el espiritismo y espiritualismo trinitario mariano, credo de carácter milenarista perteneciente a la religiosidad popular abocado a la curación a través de la posesión y el ejercicio de la medicina tradicional (Attias, 2008). La santería es además complementada por formas alternativas de sanación ligadas con la sensibilidad espiritual propia del *new age* y de los circuitos neoesotéricos con su respectiva parafernalia ("objetos de sanación, amuletos protectores, conductores de energía, mediadores con fuerzas invisibles y emanadores de poderes curativos", Hernández, 2005, p. 25). Cabe acotar que en Cuba la santería ya había incorporado durante su gestación, elementos del catolicismo además del espiritismo kardeciano. A lo anterior hay que sumar su articulación ritual con otras modalidades de culto de origen africano.³ En México, si bien hoy día existen algunos debates en torno a la "denominación más correcta" de esta religión, en el presente

³ De acuerdo con K. Argyriadis, esta complementariedad de origen es designada en Cuba bajo el término genérico de "*religion*" (1999)

artículo emplearé el término “santería” para referirme a este conjunto de modalidades complementarias que la componen, término que además se emplea de manera bastante común. De esta manera, la santería en México viene a enriquecer su complementariedad de origen o bien, complementa a otras prácticas de carácter religioso y esotérico ya presentes en este país. En las dos últimas décadas esta complementariedad se ha hecho manifiesta a través de una intensa circulación de símbolos y prácticas que a pesar de su mutua “alteridad” se entrecruzan y articulan dando pie a “nuevos usos” o resemantizaciones, es decir a formas de relocalización o en términos de Appadurai de “indigenización” (1996, p. 67) en distintos niveles y significados. El presente escrito pretende ilustrar este fenómeno a partir de algunos ejemplos etnográficos sobre las expresiones más frecuentes dentro de los procesos de relocalización de la santería en México, haciendo énfasis en su contexto capitalino.

DE CÓMO LA SANTERÍA CUBANA LLEGA A MÉXICO⁴

Los referentes al universo simbólico de la santería (música, danza y deidades de culto) circulaban en México desde finales del siglo XIX y principios de siglo XX gracias a las redes de artistas y después de las industrias de la música, del espectáculo y del cine. Aún no podía considerarse como una opción religiosa, pues lo que se difundía y valoraba de la misma era su representación estética, la cual era “exotizada” a través del performance de las esculturales « diosas-rumberas » del cine y de los músicos que las acompañaban. Este fenómeno es particularmente emblemático hacia finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta en el que el género de las rumberas tiene su mayor auge. Este periodo puede ser considerado como la primera etapa de transnacionalización de la santería en México.

⁴ En otro lado (Huet, 2007) ya he argumentado que la presencia y difusión de la santería en México, puede ser comprendida y analizada como un proceso transnacional religioso que interconecta espacios y personas conformando así un campo social transnacional (Basch; Glick-Schiller y Blanc-Szanton, 1994; Glick-Schiller; Fournon, 1999).

Fue con el triunfo de la revolución cubana (1959) y sus consecuentes olas migratorias, especialmente hacia Estados Unidos, que se generaron nuevas opciones – además de Cuba – para aquellos mexicanos que se iniciaban en esta religión. Es aquí que podemos marcar el comienzo de una segunda etapa de transnacionalización, en la que la santería ahora ya no circula de manera fragmentada y como parte de las escenografías “tropicales” dentro los circuitos transnacionales del espectáculo y entretenimiento de la primera mitad del siglo XX, sino que se trata de una opción religiosa que comienza a propagarse a partir de países distintos de Cuba.

De acuerdo con la información etnográfica obtenida, la mayor parte de los primeros santeros mexicanos fueron iniciados a mediados de la década de los setenta, ya sea en la ciudad de México por cubanos que provenían mayoritariamente de Miami, o bien, por cubanos en Estados Unidos (particularmente en Miami y en menor medida Los Ángeles).⁵ La expansión de la santería en este periodo fue *in crescendo* y sale a la luz pública hasta finales de los ochenta gracias al escándalo de los llamados narcosatánicos de Matamoros, Tamaulipas (norte de México). En esta ciudad fronteriza, santeros supuestamente vinculados al narcotráfico, fueron acusados de realizar “sacrificios humanos”, dando pie a la difusión de una serie de fantasías en donde los rituales propios de esta religión – y otras afroamericanas – quedaron reducidos a meros cultos escabrosos y satánicos, y ligados desde entonces de manera ambigua con la delincuencia y el narcotráfico. Asimismo este evento que cierra la segunda etapa de transnacionalización de la santería, puso en evidencia el aumento de sus iniciados y consultantes.

Es justamente a partir de la década de los noventa, especialmente a mediados de la misma, que podemos distinguir una tercera etapa de todo este proceso. Los estratos socioeconómicos tanto de iniciados como de consultantes, antes predominantemente medios y altos, ahora son visiblemente más diversificados. Paralelamente, la circulación de la santería se hace mucho más intensa y en ámbitos más heterogéneos. Es justamente este periodo el que he

⁵ De acuerdo con algunos santeros mayores entrevistados, hubo algunos mexicanos iniciados en años anteriores. Se trata de casos más aislados que datan desde al menos los años sesenta cuyas iniciaciones fueron hechas en el extranjero (cfr. Huet, 2007).

distinguido como la tercera etapa de su transnacionalización (Huet, 2007) y que será el contexto en el que se enmarcan los procesos de relocalización analizados en este artículo.

De manera general se dibujan tres principales tendencias y niveles de interacción y complementariedad dentro de los variados procesos de relocalización de la santería en México: a) en el nivel de la praxis religiosa la tendencia predominante es la apropiación complementaria sobre la que se centrará el presente texto⁶, un nivel que echa por lo general raíces; b) en el nivel de los símbolos (deidades de culto, parafernalia ritual, conceptos...) la tendencia marca la resemantización de los mismos a partir de otras matrices de sentido que muchas veces se mantienen en la “epidermis simbólica” y estética; c) una tercera tendencia a nivel de la praxis se observa desde los movimientos que se enarbolan como *tradicionalistas* (de vuelta a las raíces), en donde a pesar de la confrontación hay espacios de complementariedad (entre la tradición de la “diáspora” [en este caso cubana] y la africana).

Con respecto a esta última tendencia, – abordada en otro lado⁷ – quisiera sólo señalar que las luchas de poder por la “autoridad ritual y religiosa legítima” entre ambas tradiciones, surge del movimiento de “reafricanización” de los años ochenta, que de la arena internacional se desplazó a las arenas locales (cfr. Capone, 1999; Frigerio, 2004). En México este movimiento surge a principios del 2000 en la ciudad capital y fue haciendo eco aunque con menos fuerza en otras ciudades del interior.

“Reafricanizarse” – como ya ha sido ilustrado para otros contextos (idem) – o “africanizarse” (Prandi, 1998, p. 162) implica ante todo intelectualizarse, a través del aprendizaje sobre la cultura yoruba, considerada la matriz de diversas modalidades de las religiones afroamericanas – como es el caso de la santería. En el discurso de los adeptos adscritos a tal movimiento se observa un énfasis en “rescatar” lo que se considera perdido como consecuencia de

⁶ Dentro de esta tendencia se incluye la apropiación complementaria entre las mismas variantes de las religiones afroamericanas, como la santería y el candomblé por ejemplo, aunque por razones de espacio no serán abordadas en el presente documento.

⁷ cf. Huet, 2011.

una transmisión oral del conocimiento religioso dentro de contextos adversos (esclavitud, colonialismo, campañas contra sectas). En el terreno de la praxis ese “rescate” consiste en aprender el significado e incluso la “correcta” pronunciación y escritura (yoruba) de invocaciones, cantos y rezos además de “complementar” fundamentos religiosos (representaciones materiales de las deidades de devoción llamados *orishas*).

Esta “complementación” consiste en incorporar elementos – a los fundamentos y praxis ritual – supuestamente “esenciales” (semillas, herramientas, símbolos, repositorios, técnicas de curación) en la “tradición religiosa yoruba”, pero que no se acostumbra en la modalidad religiosa cubana. La reafirmación, al menos en la retórica común, también implica depurar o desincretizar (Capone, *idem*; Figerio, *idem*) sin embargo en la praxis en realidad no se trata tanto de desechar o necesariamente suplantar una tradición por otra. Incluso entre aquellos iniciados en principio dentro de la tradición cubana, y que hoy defienden a ultranza el “tradicionalismo (yoruba)”, hacen referencia a sus fundamentos originales (muchas veces ligados al espiritismo y catolicismo) como al “buen amigo que uno nunca olvida”.

ESTATUS DE LA SANTERÍA Y SUS PRACTICANTES EN MÉXICO

Hoy día, México figura como un país receptor y difusor importante de la santería. Es la ciudad capital y su zona metropolitana en donde se concentra el mayor número de iniciados, consultantes, y personas que de una u otra manera tienen algún interés en la misma o en sus elementos (comerciantes de su parafernalia; músicos y bailarines; reporteros, etc.). En contraste con lo que se observa en décadas precedentes, los medios y canales de su divulgación no sólo se han multiplicado sino diversificado y en consecuencia, el número de ciudades al interior de México en donde hoy es posible observar su presencia también ha crecido, especialmente en los últimos quince años (Guadalajara, Monterrey, Morelos, Acapulco, Morelia, Mérida, Cancún, Campeche, Villahermosa, Veracruz).⁸

⁸ Para el caso de Guadalajara, ver Esparza, 2002; para el caso de Veracruz, véase Argyriadis; Juárez Huet, 2008.

Cabe señalar sin embargo, que a pesar de su notorio crecimiento y los cambios que en materia religiosa se han dado en México a partir de los noventa, es decir el reconocimiento de la expresión de la fe de manera colectiva en la figura jurídica de la Asociación Religiosa (Blancarte, 1999), la santería no posee dicha investidura jurídica (a pesar de los fallidos intentos de sus adeptos) y se carece por tanto de un registro preciso de afiliados. Cabe mencionar sin embargo, que el último censo (2010) marca una diferencia que merece ser resaltada, pues en éste finalmente se integró en la clasificación de Religiones, la categoría *Origen Afro*. Esta categoría pertenece a *Otros credos* y es parte del grupo *Raíces étnicas* el cual registra un total de 7,204 afiliados.⁹

Aunado a lo anterior hay que subrayar que muchos de los practicantes de las religiones de origen afro en México en general se siguen identificando como católicos. No porque no lo sean, sino porque socialmente es «más favorable». En efecto, dentro de un contexto sociocultural todavía predominantemente católico, a menudo la santería es etiquetada como secta, brujería y “falsa religión”, se le vincula al imaginario de lo demoniaco, y de manera ambigua con la droga y la delincuencia, representaciones que tienden a confinarla a la estigmatización (Goffman, 2001). Resulta paradójico sin embargo, que su atractivo no parece disminuir, sino todo lo contrario. Tanto iniciados mexicanos como extranjeros (cubanos, nigerianos, estadounidenses, venezolanos, puertorriqueños...), reconocen el “potencial” que México representa en el crecimiento de esta religión. Empero paralelamente a la amplia difusión de la santería se observa también un crecimiento en el campo de sus relocalizaciones, aún a pesar de la descalificación que a este respecto hacen los guardianes de la “tradición” ya sea “africana” o cubana¹⁰.

⁹ Este dato se obtuvo de la conferencia magistral impartida por Hortencia Granillo, funcionaria del INEGI, sobre los resultados en materia de religión del censo de 2010, dentro del marco del XIV Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Puebla, 6 de abril de 2011. Los resultados con más detalle (por entidad federativa, municipio, etc.) sobre este rubro no están procesados ni disponibles en el INEGI.

¹⁰ Sobre las pugnas a este respecto ver Capone, 2005; Argyriadis; Capone, 2004; Huet, 2007; Argyriadis; Juárez Huet, 2008; Gobin, 2008.

ALGUNAS ACOTACIONES SOBRE LOS RASGOS SOCIOECONÓMICOS DE LOS SANTEROS MEXICANOS

En México, los practicantes y creyentes de la santería, provienen de distintos estratos socio-económicos y niveles educativos heterogéneos. El nivel de escolaridad varía ampliamente, desde primaria (terminada o truncada) hasta posgrado e incluye también algunos oficios (artesanos, costureras...). Las ocupaciones de sus iniciados se distribuyen en áreas diversas: profesores, técnicos, comerciantes, empresarios, amas de casa, funcionarios de gobierno, abogados, ingenieros, arquitectos, vendedores de seguros, artistas, estudiantes, entre otros. Hay practicantes que han encontrado en las actividades ligadas a la práctica religiosa un medio para obtener su principal fuente de ingresos o bien, un complemento de los mismos; ya sea que se dediquen de tiempo completo o medio tiempo al ejercicio de las prácticas que su jerarquía y conocimiento les permiten (especialmente consultas o *registros*) y de los *derechos* (pagos) que obtienen de ellas además de las ceremonias de iniciación en las que participan o dirigen. Algunos también fabrican, comercializan o distribuyen productos y materias primas utilizadas en distintos rituales (de manera independiente, o en un negocio establecido), aunque cabe señalar que no todos los comerciantes son iniciados ni necesariamente consultantes.

Se podría afirmar que una gran parte de los adeptos de la santería hizo su primer contacto con la misma en una edad adulta. Para una vasta mayoría, la santería no ha sido parte de su entorno familiar ni social cotidiano. En contraste, la mayoría de los entrevistados crecieron dentro de un medio familiar y social católico y recibieron algunos de los más importantes sacramentos dentro de esta fe (bautizo, confirmación y primera comunión). Y aunque muchos todavía se consideran o identifican como católicos, como veremos en el presente texto, sus creencias y prácticas religiosas no se apegan necesariamente a la doctrina estipulada por la institución eclesiástica y su búsqueda en el plano espiritual y trascendente no se agota en ésta, sino que la atraviesa, incorpora y experimenta significados e interpretaciones de otras tradiciones religiosas y/o neo-esotéricas.

Es muy común que los santeros no adopten un sistema de creencias exclusivo, y a menudo es a su cúmulo de prácticas previas que se agrega

la santería o algún aspecto de la misma. De esta manera hay santeros que también son paleros, y espiritualistas trinitarios marianos, manejan distintas mancias, son curanderos; tienen el don de la mediumnidad o de la videncia, es decir, las variedades abundan y por tanto el lugar que ocupa la santería dentro de la trayectoria espiritual y praxis acumulativa no es siempre el mismo. En algunos casos será central y, en otros, más marginal.

TERRENOS FÉRTILES PARA LA APROPIACIÓN: PUNTOS DE INTERACCIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD

Si lo que nos interesa de manera particular en el presente texto es tratar de comprender la manera en que los santeros mexicanos construyen y operan la apropiación complementaria con “tradiciones ajenas” a la santería, cabe preguntarse entonces ¿cómo se hace posible la articulación de sistemas de creencias que a primera vista podrían parecer mutuamente ajenos? ¿Cuáles son los elementos “bisagra” que los articulan? ¿En qué nivel se pueden o no hacer complementarios?

Coincidimos con A. Frigerio (1999), cuando señala la importancia de considerar el medio sociocultural en el que las propuestas de una religión ajena a su contexto de origen cobran sentido. Esto se logra por medio de la construcción de puentes cognitivos que hacen posible conectar orientaciones o marcos interpretativos en principio extraños, para después dar lugar a diversas articulaciones, correspondencias y resemantizaciones. En este sentido, considero que justamente un ámbito de observación muy ilustrativo a este respecto, lo constituye el de las técnicas de adivinación y comunicación con entidades espirituales, pues a través de éstas es posible aprehender de manera más fina las articulaciones y complementariedades que toman lugar en el terreno de la praxis religiosa.

TÉCNICAS DE ADIVINACIÓN Y COMUNICACIÓN CON ENTIDADES DEL MUNDO ESPIRITUAL

A pesar de que las posibilidades para hacer contacto con la santería se han multiplicado (medios escritos, radio, Internet, TV, mercados, centros

esotéricos, eventos...), entre mis informantes la consulta puede aún considerarse la forma más frecuente de contacto inicial con la santería. En este sentido cabe diferenciar entre iniciado y consultante. El primero es aquel al que le fue asentado simbólicamente un *orisha*¹¹, deidad antropomorfa a la que se le rinde culto en la santería dentro del marco de un ritual de iniciación y que es llamada también “ángel de la guarda”. El segundo, es la persona que en principio su único interés en la santería se limita al uso de los servicios que ofrecen sus iniciados o sacerdotes, es decir, el uso de ciertos métodos de adivinación o de comunicación con entidades que pertenecen al mundo espiritual y al mundo de los muertos al que no cualquiera tiene acceso. El primer interés que lleva a la gente a consultar a un santero, generalmente está motivado por la expectativa de poder “resolver” alguna situación “desafortunada”. Las primeras consultas y el impacto que éstas puedan tener en el consultante pueden ser consideradas factores detonantes que influyen en buena medida sobre las decisiones que llevan, a la larga, a un sujeto hacia la iniciación. La confianza que los sacerdotes de la santería puedan generar, así como su efectividad y destreza de interpretación del oráculo de su competencia, son también definitorias.

La consulta no es entonces una simple “predicción del futuro”, pues la interacción y el diálogo que en ella se desarrolla entre el consultante y el iniciado-especialista, permite la reflexión de sí mismo, en el que la persona se enfrenta a la complejidad de su propia imagen (Argyriadis, 1999). Sin embargo, la adivinación también es un espacio que hace posible reducir la ansiedad y proveer bases para una acción relativa a la misma (Mason, 1993). Tiene en este sentido un efecto terapéutico, pues hay personas que encuentran en esta experiencia explicaciones y soluciones a sus diversos infortunios cotidianos, o a vivencias que no siempre pueden ser explicitadas de manera abierta sin que su “veracidad” sea cuestionada o puesta en tela de juicio (dado su vínculo con el mundo de los espíritus y de la “brujería”). Así, algunos encuentran en estos especialistas un interlocutor que los escucha

¹¹ En adelante emplearé la ortografía *orisha* en lugar de *oricha*, pronunciación más común en México. Se trata de entidades generalmente representadas bajo una forma antropomorfa con “caminos” complementarios, a menudo estos caminos tienen su representación católica.

y comprende, y que no los “tira de a locos”. Un santero a este respecto menciona: “Aquí te tienes que volver psicólogo y con el caracol (oráculo que emplean los santeros) lo que hacemos es tocar las fibras de la persona para que se desahogue, para que saque lo que trae [...]”.¹²

Para estas consultas o “registros” se emplean distintos métodos de adivinación, los cuales conforman uno de los pilares fundamentales dentro de la santería ya que son un medio primordial para entablar comunicación con los orishas y con otras entidades espirituales. Los oráculos están basados en la interpretación de signos cuya finalidad es hacer un “diagnóstico” sobre la situación del consultante y al mismo tiempo determinar las acciones que podrían efectuarse – en caso de ser necesario – para “estabilizarla” y alejar el “infortunio”.

MANCIAS Y MEDIUMNIDAD

Comúnmente los santeros emplean como técnica de adivinación los caracoles o *dilogún* (entregados dentro del marco ritual de su ceremonia de iniciación). Se tiran 16 caracoles y sus combinaciones “boca arriba” y “boca abajo” permiten obtener signos u *odun* (*odù* o *ordun*) – como se les llama. La competencia ritual del santero lo limita hasta la lectura de ciertos signos; si en el registro obtiene uno que no le corresponde, el consultante debe ser enviado con un *babalawo*, un iniciado cuya jerarquía es mayor y cuyo oráculo de competencia es diferente (Ifá) y a menudo presumido como (el) más complejo. Estos signos están generalmente asociados a un *orisha* particular, que es el que “habla” o se manifiesta en los oráculos, aunque es posible que varios *orishas* hablen en un mismo signo y que en éstos intervengan también los designios de los muertos. Cada signo lo acompaña igualmente un refrán y su respectivo *patakí* que son relatos de un tiempo pasado, que hablan sobre el origen del mundo, del paso de los *orishas* en la tierra; de sus diferentes atributos y caminos (la diversidad de sus manifestaciones), sobre la naturaleza de sus relaciones; y de las situaciones y dificultades que enfrentaron, así como las acciones que emprendieron ante las mismas a fin

¹² Entrevista a Manolo Rodríguez., México, D.F., 4 de mayo de 2001

de encontrar soluciones (Cabrerá, 1980, p. 102; Robaina, 1997). De éstos, se derivan las ofrendas, limpias, baños, y sacrificios (*ebó*) y otras acciones específicas que el consultante debe realizar a fin de “estabilizar” su situación.

Aquellos santeros que también son espiritistas (a menudo de manera previa a la santería) y que tienen la facultad de la videncia o mediumnidad, pueden indagar qué es lo que puede estar ocasionando el “problema” particular de una persona a través de una *misa espiritual*, en la que se invocan espíritus para que se manifiesten. Los muertos que son como guías y acompañantes de los espiritistas en cuestión, se van acumulando y también “descubriendo”. Esta “corte” es lo que se denomina *cuadro espiritual*. No falta el espiritista o espiritualista¹³ mexicano que, hasta que se adentró en la santería, pudo “al fin” descubrir quién y cómo era su muerto (gitana, indio, médico, negro...) además de sus atributos. Algunos videntes por su parte, reciben los mensajes de estos espíritus en sueños, o en situaciones en las que no hay de por medio ninguna ceremonia, sino que “simplemente se manifiestan” por ejemplo, cuando leen las cartas o el caracol. De esta manera, cuando los santeros en cuestión manejan mancias y están dotados con la facultad o “don” de la mediumnidad se procuran los consejos y ayuda de los espíritus para “salir adelante”.

Para tener la competencia ritual de la lectura de caracoles uno debe contar con una jerarquía iniciática particular y cumplir con ciertas restricciones que impone el corpus ritual de la santería (vgr. mujeres en su ciclo menstrual no leen caracoles). El tener la jerarquía tampoco implica que el iniciado esté capacitado automáticamente para leer dicho oráculo, pues la destreza de su lectura requiere de interés, estudio y práctica. Los factores de los que depende si el iniciado en cuestión prefiere o no el caracol sobre otras mancias o formas de comunicación con las entidades del mundo espiritual, está relacionado sin duda con su propia trayectoria espiritual. Así, habrá espiritistas que pueden prescindir de los oráculos de la santería y sortear con las restricciones ligadas a los mismos (jerarquía por género y años de iniciado) auxiliándose más de la mediumnidad para resolver y ayudar a sus consultantes.

¹³ Me refiero específicamente a espiritualistas trinitarios marianos sobre los que hablaré más adelante.



Santera, palera y espiritista trinitaria mariana consultando con cartas españolas.

Fonte: Cancún, Q. Roo, México, 2004.

También es común que el santero o la santera en cuestión, utilice la baraja española o el tarot, que para muchos constituyen el medio de interpretación central dentro de su trayectoria y de su praxis complementaria con respecto a la santería. Si además es *médium* frecuentemente es “guiado” por “sus muertos”, es decir estos espíritus que forman parte de su *cuadro espiritual* y que lo acompañan en todo momento. Como un caso ilustrativo y común se expone a continuación el de Rubí, una mujer originaria de la ciudad de México y residente en Cancún, con el “don” de la videncia y mediumnidad. Dice curar con las manos, es santera y se presenta ante sus consultantes como “una servidora de Dios”. Además de los caracoles, tira las cartas españolas que aprendió a leer primero. Cuando hace una consulta, le explica al consultante las posibilidades y técnicas que maneja para que elija entre las mismas. Según afirma, la lectura de cartas habla de “proyecciones”, y en ésta también “hablan sus muertos”, es decir, su negra Tomasa y su gitana a quienes califica como “muy chismosas” ya que son las que complementan la información de las cartas que tira:

[...] yo no te tiro las cartas así no'más, los muertos a veces me hacen tirarlas de determinadas formas, aunque sí tengo una mecánica [...] Mi muerto vive en el mundo de la verdad, yo cumplo con decirte lo que hay aquí. Cuando tú les tocas ese punto a la gente, porque yo monto (ella quiere decir que es médium) y mis muertos hablan y ellos saben tocar su tendón de Aquiles (del consultante) y la gente incluso puede estallar en llanto (...mientras que) en el caracol, sabes lo que te viene y cómo lo puedes contrarrestar [...].¹⁴

Durante el proceso de adivinación, podemos observar justamente la complementariedad de ambas mancias. Rubí por ejemplo prende una vela para Tomasa, su muerta, para darle luz y recibir a cambio su ayuda en la lectura, como normalmente se ofrece a los muertos dentro del espiritismo, del espiritualismo trinitario mariano y de la santería. Procede a realizar libaciones de agua “para refrescar (limpiar) la casa y las cartas” a usanza de santeros y recita la misma invocación que se recita en la santería para rendir homenaje a los ancestros, mayores vivos o difuntos, al inicio de la lectura de oráculos. Aún cuando se trata de cartas españolas, el universo de la santería (y toda su complementariedad de origen) en el caso de Rubí, tiene mucho peso en la interpretación que hace de sus cartas: “[...] *Tu ángel de la guarda*¹⁵ y *tu cuadro espiritual* dicen que vas a proyectar cosas interesantes [...] *el muerto dice* que [...] te apoyes en un espíritu [...] para que no cojas lo malo de la gente debes *ponerte cascarilla* (cáscara de huevo pulverizada de uso primordial en la santería).” Rubí también sugiere, si el caso lo amerita, realizar *misas espirituales*.¹⁶

Para Rubí, el contacto con la santería que fue ya en una etapa adulta de su vida, vino a ampliar algunas de sus orientaciones interpretativas (cf. Frigerio, 1999) que sobre lo “espiritual y esotérico” había construido a lo largo de su vida. En su familia el contacto con los espíritus y la videncia

¹⁴ Entrevista con Rubí Alba, Cancún, Q. Roo, 16 de junio de 2006

¹⁵ El ángel de la guarda que en el catolicismo es el que “te acompaña y está a tu lado, el que vela por tus sueños” es la forma en la que comúnmente se le refiere en la santería al santo (*orisha*) que se asienta o corona en la cabeza en la ceremonia de iniciación, sólo que para Rubí éste, por su importancia, lo considera más un arcángel.

¹⁶ Reconstrucción etnográfica de consulta, Rubí Alba, Cancún, Q. Roo, 17 de junio de 2006

eran algo común, además de que en su casa se tiraban las cartas. Su abuelo era masón y su madre era “médium contemplativa”, es decir, ayudaba a la gente no por medio de la comunicación con alguna entidad espiritual como normalmente hace la gente con esta facultad, sino a través de la oración, de la “contemplación”, que según Rubí, aprendió con las madres capuchinas. Se introdujo en el hinduismo y en el budismo y después, a partir de su contacto con los espiritualistas trinitarios marianos, “los hermanitos” como les llama, pudo “aceptar y reconocer” su don de mediumnidad. Fue con los trinitarios marianos que tuvo su primer contacto con santeros y en donde se le manifestó por vez primera Tomasa, su muerta, quien según afirma, en su vida terrenal había sido santera. Para ella no resultó extraño que en su primer contacto con la santería le hablaran de oráculos, de espíritus y de guías protectores. Así, al paso del tiempo ha ido acumulando y conociendo a toda esta corte del mundo espiritual, de los que recibe “guía” para ayudar a otros pero también para ayudarse a sí misma.

De esta manera, Rubí asegura que cuando lee las cartas “[...] lo que hago es que estoy concentrando todos mis conocimientos”. En efecto, además de los elementos ya señalados, durante sus consultas habla: de “campo energético” (cuando éste “se abre” en el consultante, los muertos y santos hablan más fácil); de “chakras” (que para ella son los mismos “puntos energéticos” que se “marcan” en el cuerpo del consultante cuando se da inicio a la lectura de las cartas o caracoles, como la cabeza y el pecho); de karma (como la ley de causa-efecto); del cuadro espiritual (que proviene del espiritismo, complementario de la santería); del espíritu de los consultantes (que llega a ver gracias a su videncia). La acumulación se vuelve así una especie de “sinergia espiritual” en donde la “unión hace la fuerza”. Los elementos bisagra que dan congruencia a dicha unión se arraigan sin embargo en ejes y niveles diferentes.

BAD KARMA Y BRUJERÍA: MÁRGENES DE LA COMPLEMENTARIEDAD

Aunque Rubí, durante su trayectoria espiritual, haya estado en contacto con el budismo e hinduismo, estas religiones no la “jalaron” tanto como la santería y el espiritismo. Afirma que el budismo no va con su filosofía:

“[...] porque – afirma – yo soy materialista, me gusta vivir bien [...]” (una postura contraria al principio de la austeridad budista). El hinduismo en cambio, desde su interpretación, tiene muchas similitudes con la santería, aunque en realidad se refiere a las posibles correspondencias de las deidades hindúes con los *orishas* a partir de sus aspectos y atributos físicos y simbólicos: “Si tú lo asocias con la santería, *Ganesh* (venerado como removedor de obstáculos) es (el orisha) *Eleguá*, que abre las puertas y los caminos; yo tengo una conexión con Ganesh desde que lo ví en la India [...] *Lakshmi* (de acuerdo con la imagen que de la misma tiene en su domicilio) está sobre el mar, tiene cuatro brazos y está sobre la flor de loto, es *Yemayá*, (porque) la flor de loto es la vida, y Yemayá es la madre de todo y es la que te da la vida, así pasa con Lakshmi [...] son la misma [...]”.¹⁷



Lakshmi, representación hindú de Yemayá.
 Fonte: Cancún, Q. Roo, México, 2004.

¹⁷ Entrevista con Rubí Alba, *idem*.

Pero en realidad para Rubí son sus muertos y santos (*orishas*) los que permanecen como los ejes centrales de su devoción y los que priman en la dirección de su práctica religiosa. Justamente uno de los elementos bisagra que articulan el espiritualismo trinitario mariano con la santería y con el palo monte y espiritismo que también practica, es la puesta en marcha de la negociación, la reciprocidad y ayuda mutua entre vivos y entidades espirituales, pero también los medios complementarios para entablar comunicación con los mismos. Me refiero en este caso a su mediumnidad y videncia a la que se suma el uso de mancias como las cartas, los caracoles, el *coco* y los *chamalongs*. En contraste con lo que se observa respecto de la integración de nociones y vocabulario provenientes de algunas prácticas pertenecientes a la espiritualidad New Age o filosofías de oriente tales como “chakras”, “karma”, “energía” y “astral”, que se han difundido de manera masiva gracias a “los circuitos de consumo espiritual y de salud alternativa” donde circulan (Zúñiga, 2008, p. 365). Estas nociones más que articularse en un sentido de la praxis, parecen quedarse en un nivel de analogías y correspondencias simbólicas ¿Estaríamos entonces más cerca de los márgenes de la complementariedad?

Para el caso de México si bien parece que es posible tender algunos puentes cognitivos de la santería con estas nociones de uso bastante común y cada vez más “global”¹⁸, los hilos semánticos de los que penden no parecen echar los mismos cimientos en comparación con el mundo de la devoción y culto a los espíritus, santos y muertos, entidades por lo regular presentes en muchas otras prácticas de arraigo en México y que coadyuvan de manera importante a crear las condiciones de posibilidad de una apropiación complementaria en la praxis religiosa.

Así por ejemplo, podemos encontrar santeros cuya noción del *karma* (acción en el budismo) es esgrimida como uno de los elementos que influye en sus criterios sobre el tipo de “trabajos” que hacen o no a sus consultantes, pero no es sin embargo el eje rector de tales decisiones. Esta noción de karma a menudo parte del principio de que todo en el universo está interrelacionado y cada acto tiene una causa y un efecto, el efecto puede rebasar esta vida e

¹⁸ Véase Argyriadis; Huet, 2007.

irse acumulando en otras en las que reencarnamos. Se supone entonces desde la perspectiva de los santeros en cuestión que nuestros actos, pensamientos y palabras “generan karma” (negativo o positivo).

“Hacer daño” por medio de la brujería es una de las acciones que generan un “*bad karma*”. La brujería para la vasta mayoría de mis informantes está asociada con los efectos negativos que otros pueden provocar en la vida del prójimo, los cuales se manifiestan por medio de enfermedades, accidentes, tragedias, malas rachas, rupturas amorosas entre otros. Se hace énfasis en contraponer la “magia negra” (para daño) a la “magia blanca” (destinada a “hacer el bien”); o bien, en que es la intención lo que le imprime el carácter de “negro o blanco” a la “magia”. Recurren a sus guías o seres espirituales, muertos, santos, oráculos, mancias, y toda su gama de técnicas no sólo para identificar “la brujería”, sino también para contrarrestarla y algunos también para producirla. Partiendo de la idea del karma como la “ley del bumerán” (“todo lo que haces y das se te regresa”), entre santeros no falta quien afirme que por esta misma razón “no usan” a sus santos (a sus *orishas*) para ayudar, ni atender a personas que buscan “separar una familia”, “abortar” o “enfermar a otro”... porque eso genera un “karma fuerte” y luego tendrán que “pagar” cuando venga la “justicia retributiva”. Se recurre así a “actos de compensación” que en algo “abonen” a los “pagos pendientes”. Por ejemplo mientras una misma santera puede decir que ella no ayuda a personas que “deshacen hogares” (separar un matrimonio), por otro lado “sí le mete brujería a personas que han hecho *cosas malas*” incluso cuando esto implique “deshacer un hogar” y auto-generarse un “*bad karma*”.

Otro ejemplo emblemático de “trabajo” compensatorio al *bad karma* es el que presentó el popular programa nocturno *La mano peluda*, transmitido desde la ciudad de México a muchas ciudades del interior. Una de las santeras invitadas (que además se presentó como bruja y palera, entre otras de sus especialidades) señaló claramente que ella “sí hace el mal”, pero que si le toca un consultante que no tiene dinero, “le considera el precio” y esto para ella es una “buena acción” que puede ayudar a lograr un equilibrio con

respecto al daño que causa a otros.¹⁹ También cabe hacer énfasis en que, si bien la noción de karma se ha incorporado como parte del lenguaje de muchos santeros, esto no equivale forzosamente a que estén verdaderamente adentrados en la práctica religiosa hindú o budista de donde proviene tal noción, como se vio muy claramente con el caso de Rubí.

Tampoco se puede decir que el sentido del “bad karma” sea completamente nuevo para los santeros mexicanos, pues mucho antes de que dicha noción alcanzara tal vulgarización, en varias de las prácticas y creencias previas de estos iniciados ya existían procedimientos para tratar de “evitar” o “aminorar” en alguna medida el daño “auto-ocasionado” por “hacer brujería” (a través de baños, limpiezas, “obras generosas”). Se trataría, de una re-interpretación de la santería a partir de nociones que pertenecen a una matriz de sentido de las filosofías de oriente, principalmente del budismo.

Los posibles puentes cognitivos entre la santería y ciertos aspectos de las prácticas y creencias popularizadas por la espiritualidad New Age y que han ganado cada vez más visibilidad, en realidad muchas veces quedan más en un nivel de correspondencia semántica o simbólica que de verdadera complementariedad práctica. Estos puentes sin embargo, son a veces improbables y la “incompatibilidad” merma las posibilidades de la interacción complementaria. Tal es el caso regular de aquellas personas que consideran como uno de sus ejes espirituales las enseñanzas espirituales de tradición hindú (Brahma Kumaris, Ashrams, Budismo Zen) sobre las que construyen de hecho su impedimento personal en involucrarse de manera más profunda en la santería (más allá de alguna consulta esporádica). Específicamente se hace referencia a la práctica del sacrificio de animales, como uno de estos impedimentos ya que va en contra del principio hindú de la no violencia (Ahimsa); o a que los santeros “trabajan con energías de baja vibración (brujería) y espíritus de bajo astral (muertos oscuros)” todavía apegados al mundo material, en contradicción con el principio budista del desapego.

¹⁹ *La mano peluda*, transmisión radiofónica, 16 de enero de 2006, 10-12 p.m.

APROPIACIONES COMPLEMENTARIAS A PARTIR DEL MUNDO DE LOS ESPÍRITUS Y MUERTOS

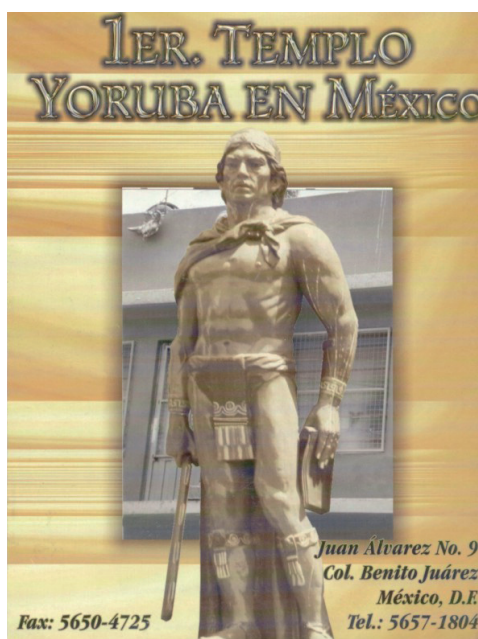
En párrafos anteriores se hizo mención sobre el espiritualismo trinitario mariano como una de las prácticas comunes entre mexicanos que se introducen eventualmente a la santería y hacen posible la complementariedad entre ambas religiones. El caso de Rubí – muy lejos de ser una excepción – devela que los templos espiritualistas trinitarios marianos han fungido en México – desde hace ya varios años – como espacios importantes de difusión de la santería y quizá como uno de los más emblemáticos de su relocalización complementaria en México.

El espiritualismo trinitario mariano es una de las expresiones religiosas más importantes dentro del marco de la religiosidad popular en México (Attias, 2008). Este credo, de carácter milenarista tiene como antecedente inmediato la Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías, fundada en 1886 en la ciudad de México por Roque Rojas Esparza (Echániz, 1999, p. 80) hijo de padre español y judío, y madre otomí. “A través de los designios divinos y Revelaciones se autonombra el Verdadero Mesías Mexicano, Roca Fuerte de Israel, reencarnación de Elías sobre la tierra [...]” cuya doctrina está basada en el “Libro del Apocalipsis de San Juan” (Echániz, 1977, p. 6, citada en Attias, 1991[1975], p. 16). La denominación “trinitario mariano” obedece a su creencia en una “trilogía divina” compuesta por el Gran Jehová, Jesús y Elías; y son creyentes de la Virgen María y sus advocaciones (Attias, 1991, p. 54). Los trinitarios marianos se organizan en Templos o casas de oración en los que se practica la curación a través la posesión de espíritus (espíritus de difuntos, de médicos, héroes prehispánicos, el espíritu de Jesús)²⁰ y de prácticas de la llamada “[...] medicina tradicional mexicana, uno de los sistemas médicos más solicitados del país [...]” (Attias, 2008, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=771>).

²⁰ También “bajan” a la Niña Blanca (o Santa Muerte).

SANTEROS Y SANTECAS:

Un caso muy emblemático de cómo opera la complementariedad religiosa de la que venimos hablando, es el del Templo espiritualista trinitario mariano “El camino de la Verdad”²¹, situado en una colonia popular del centro-oriental de la ciudad de México y fundado en 1977 por Armando Alba Luna. El protector espiritual de este Templo es Cuauhtémoc, el último emperador azteca, en honor a quien se erige – en la fachada del Templo – una figura de aproximadamente 3 metros de alto. Esta misma imagen aparece en varios de los números de la revista que alguna vez editó Armando Alba llamada *Reflexiones Universales de Santería*, en donde este mismo recinto se presentaba también como el primer Templo Yoruba de México. La *santería* es comúnmente reivindicada por sus practicantes como de origen yoruba, de ahí el nombre que algunos adeptos de la santería le dan a los practicantes de este templo, llamados “*santecas*” (combinación de las palabras santero y azteca).



Contraportada de la revista *Reflexiones Universales de Santería*, editada por el fundador del Templo cuyo guía espiritual es Cuauhtémoc, el emperador azteca.

²¹ Echániz y Attias (2007) documentan este mismo caso desde una perspectiva más enfocada en el espiritualismo.

Armando Alba, nacido en 1944, en la ciudad de México, hizo su contacto con el espiritualismo trinitario mariano a principio de los años 1970. La esperanza de curar a su madre de una prolongada enfermedad fungió como detonante en su decisión posterior de continuar por este camino; desarrollar las “facultades” y “dones” que presentó desde su adolescencia y cumplir con la “misión” de “curar”, vaticinada por la guía del Templo en donde se introdujo por primera vez a esta religión. Antes de fundar su propio Templo y como parte de su búsqueda espiritual, dice haber recorrido varios puntos del país en donde conoció a curanderos y chamanes prestigiados de los que aprendió algunas de las *técnicas* que emplea ahora en su recinto. Una de las curanderas sobre la que hace principal referencia es Bárbara Guerrero – originaria de la ciudad capital – conocida como Pachita, famosa en todo el país por sus dones de mediumnidad y la ejecución de operaciones espirituales. Esta mujer, según afirma Grinberg-Zylberbaum (1994, p. 17), fue abandonada de pequeña y “[...] adoptada por un negro africano llamado Charles [...]” que fue quien le enseñó a curar. Espiritualista también, Pachita *bajaba en su materia* a través de la posesión, al hermano Cuauhtémoc, el último emperador azteca. Entre los espiritualistas trinitarios marianos existe la creencia en la posibilidad de invocar y hacer bajar a través del trance a los espíritus de algunos héroes guerreros prehispánicos (Attias, 2008). Según documentan Echániz y Attias (2007, p. 215), la madre de Armando Alba tenía facultades innatas de videncia y recibía comunicación de seres sobrenaturales como Huitzilopochtli, sacerdote que guió a los mexicas en su peregrinación a la tierra prometida, Tenochtitlán y devino Dios de la guerra (*Mexitli*) en cuyo honor los aztecas adoptaron el apelativo de *mexicas*.

En 1988, Armando Alba viaja a Cuba, en donde como muchos mexicanos, conoció por medio de un tercero a un santero que eventualmente sería su padrino²² y quien se supone que lo impresionó por la certeza de sus videncias. Este primer contacto con la santería lo llevó a explorar posibili-

²² Tanto en la santería como en el palo monte la organización social base es la familia de religión, organizada a través del parentesco ritual. El padrino o la madrina se convierten en padre o madre simbólica de los ahijados que inician. Estos lazos rituales se extienden a generaciones anteriores y forman un linaje genealógico (Brown, 2003, p. 74).

dades de iniciación no sólo en Cuba sino también en Miami²³ e incluso en el Distrito Federal en México. Finalmente en Cuba, meses después de su primera visita, se inicia en la santería como hijo de *Obatalá*, el *orisha* que dio forma a los humanos. Recordemos que cada santero es hijo de un *orisha* en particular, el cual es asentado simbólicamente en su cabeza durante la ceremonia de iniciación llamada “coronación de santo”. De acuerdo con Echániz y Attias, durante su iniciación Armando Alba fue informado a través del oráculo “[...] que lo veían acompañado de un indio que lo había encaminado hacia Cuba, lugar en donde debía recoger su cetro y corona de rey (... lo cual Armando interpretó como el) permiso de su guía y protector espiritual Cuauhtémoc [...]” (2007, p. 217), una afirmación que indica el peso que dicho espíritu-guía tiene en su trayectoria espiritual.

Desde entonces en su Templo comienzan a incorporarse la santería y el palo monte en el que también se inicia. Muchos santeros antes de ser iniciados o “coronados” se “les *raya en palo*”. Se les conoce como *paleros* a los practicantes del *palo monte*, iniciados a través de una ceremonia (rayamiento) en la que hacen un “pacto con el muerto”, (espíritu de “luz” u oscuridad). Dicho muerto puede entablar comunicación con los consultantes a través de la posesión o también de los *chamalongos*.

Hace más de 16 años Alba comenzó también a practicar la meditación, técnicas de respiración y canto de mantras con base en la línea de sus dos gurús: Baba Muttananda y Gurumayi, pertenecientes al linaje de los maestros del *Siddha Yoga* (disciplina de origen hindú en la que se hace énfasis en la meditación, canto, la contemplación y el servicio desinteresado). Parte de estas prácticas han sido incorporadas en las sesiones dedicadas al desarrollo espiritual, en las que se recitan mantras de diez a quince minutos a fin de “lograr una armonización y paz interior”. Para Armando, las prácticas y grados que a lo largo de su trayectoria espiritual ha ido acumulando se ven reflejadas en la misma organización de su Templo. Estas prácticas en su conjunto son herramientas espirituales complementarias, en la medida en que permiten tener un radio más amplio de acción, no sólo para él, sino

²³ En esta ciudad recibió sus primeros fundamentos religiosos dentro de la santería.

también para sus ayudantes en la tarea cotidiana de atención a los consultantes afligidos que acuden al Templo. Cabe destacar que los ayudantes del Templo que son santeros, paleros y un *babalawo* (el especialista de la adivinación según el sistema de Ifá), son familiares consanguíneos o rituales de Armando Alba, algunos de los cuales llevan más de quince años trabajando con él. Las especialidades se distribuyen y los trabajos se complementan. Tal como afirma este líder: “[...] yo le meto de todo [...] para la gente, porque no todo es para todos, ni para todos el espiritualismo, ni para todos la santería, o el palo, inclusive hay gente que le teme a la santería, entonces le buscamos por otro lado”.²⁴

MECÁNICA DEL TEMPLO: ARTICULACIONES COMPLEMENTARIAS

La práctica complementaria entre espiritualismo, santería, el palo monte y la medicina tradicional mexicana se ve reflejada en la distribución del espacio y la “división” del trabajo en el Templo señalado. En la entrada de la planta baja es en donde esperan los consultantes su turno. En promedio se atienden de 25 a 35 personas diariamente. Con base en el “problema”, interés, o deseo explícito del cliente, se les envía con los “especialistas” del Templo. Los consultantes pueden optar por el registro con cartas españolas, caracoles o *ekuele* (oráculo de Ifá dentro de la santería); hacerse limpias. O bien, asistir al desarrollo o curación espiritual con los hermanos trinitarios marianos que trabajan en el primer piso. La planta baja del recinto es el espacio ritual en que laboran la mayor parte de los “hermanos materiales” es decir, los santeros, paleros y el *babalawo* del Templo. Una vez que se consulta o registra al cliente, éste es dirigido a la oficina de A. Alba para que éste dé el visto bueno sobre los resultados de su consulta, ya que como él mismo afirma, “muchas veces la gente no queda conforme”. De esta manera, las interpretaciones que sus ayudantes obtienen de los oráculos, junto con las “obras” o “trabajos” que dictan como necesarios para ayudar al consultante, pueden ser complementadas con el cúmulo de las especialidades que maneja Armando Alba (caracoles, numerología, cartas españolas, caracoles, videncia, mediumnidad y chamalongos).

²⁴ Entrevista con Armando Alba, *idem*.

Por lo general, cuando un consultante presenta algún problema muy “grave” relacionado con un “muerto enviado”, salación, o brujería, muchas veces se le envía a la prenda y se le hace un trabajo en palo. En México, se ha reproducido la referencia común del palo, como “más efectivo” y “rápido” que la santería, para quitar “lo malo” y los “brujazos”, también para devolverlos o contrarrestarlos (*cf.* Cabrera, 1979, p. 120; Barnet, 1995, p. 99).

En ciertos casos al consultante en cuestión se “le manda al santo”, es decir que se “trabaja” (se negocia) con los *orishas* de la santería. Y en otros casos de daños por brujería, se hacen también limpiezas “al estilo mexicano” (de fuego, de huevo, con sahumerio, o con yerbas para el mal de ojo, o espanto, etc.) por los santeros y paleros del Templo. Esto explica porqué dichas limpiezas van acompañadas de oraciones utilizadas en la santería, pues es parte de los referentes que han sido integrados en la práctica complementaria del Templo. Ahora bien, de acuerdo con Armando Alba, cuando la gente no resuelve “ni con la prenda”, por la noche se hace una “investigación espiritual” profunda, en donde se utilizan las técnicas del espiritismo (que de origen cohabita con la santería) para propiciar la presencia y ayuda de espíritus, que a diferencia del trinitario mariano, son “espíritus de bajo astral”. Uno no observa por ejemplo que los “hermanos” espiritualistas fumen o beban cuando están en trance, como se sucede para el caso de los espiritistas, santeros y paleros.

Cuando la persona trae “misión”, es decir que tiene premoniciones, o facultades para curar, se le aconseja acercarse a la parte espiritual del templo, para que las desarrolle. La parte espiritual es trabajada en el primer piso del Templo en donde además de las orientaciones espirituales, se hacen curaciones a través de la mediumnidad. También se imparten las llamadas “cátedras”, en las que a través de los médiums bajan las esencias de seres evolucionados, como Jesús o Elías. Habrá ocasiones en que los “hermanos” (médiums espiritualistas) por consejo de sus seres o espíritus de luz, sugieran a sus propios consultantes hacerse trabajos de santería o palo comúnmente llamados dentro del templo “materiales”, los cuales son frecuentemente considerados más rápidos y efectivos para “solucionar” que los “espirituales”, y que por “su naturaleza” quedan fuera de la competencia de los hermanos espiritualistas.

En términos generales, puede afirmarse que en el espiritualismo trinitario mariano se trabaja con espíritus llamados de luz o evolucionados; y “con la fuerza de la oración, luz y agua bendita” se negocia con ellos. Se trata de espíritus que no solicitan cosas materiales, en contraste con el espíritu o más precisamente “el muerto” de la prenda de palo, que en términos del espiritualismo trinitario es un espíritu de bajo astral que sigue apegado al mundo material. Esto es lo que para ellos explica porqué con dichos espíritus se “trabaja” con alcohol, tabaco y sangre (sacrificio de animales). Si bien los *orishas* no son considerados espíritus de bajo astral, se mantienen como competencia exclusiva de los hermanos “materiales”. A excepción de Armando que tiene ambas competencias. No se estigmatiza sin embargo al espíritu de bajo astral, ni al “hermano material” que lo trabaja o deja ocupar su materia por los mismos (es decir que es médium), sino que cada uno, en su sitio y desde su competencia y preferencia espiritual, hace uso de sus “habilidades” para “resolver” situaciones específicas. De esta forma, espíritus y muertos con sus respectivas materias (iniciados y devotos), se complementan y articulan.

En lo que respecta a las iniciaciones en santería, en especial la ceremonia de coronación de santo, es considerada por Armando como un complemento para la vida de la persona en cuestión a la que le ofrece “una estructura” de comportamiento y filosofía de vida que le permite tener una estabilidad, ya que los santos (*orishas*) “comprenden nuestras debilidades y felicidades”. Para Armando, la parte espiritualista a diferencia de la santería no implica una reciprocidad material. En la primera, hay que hacer oración, desarrollo espiritual, ayudar a otros, y cumplir con los deberes del templo; mientras que en la santería se reciproca a los espíritus y *orishas* con sacrificios de animales y obras materiales. La meditación y la práctica de mantras conllevan al “[...] encuentro contigo mismo, con tu sabiduría interna, con tu yo interno, el... estar bien contigo.”²⁵ En otras palabras sería más introspectiva, y a diferencia de las otras prácticas que se ejecutan en este Templo, no interviene ninguna entidad del mundo sobrenatural o espiritual sino la divinidad del ser interior. Esta complementariedad de los especialistas en el Templo muestran que se

²⁵ Entrevista con Armando Alba, México, D.F., 11 de marzo de 2008

trata de una continuidad que se refuncionaliza y se complementa y que hace posible una apropiación coherente y no una simple mescolanza disparatada.

CONCLUSIONES

De acuerdo con lo anteriormente señalado podemos afirmar que la santería no elimina “viejas formas de comprender” el mundo trascendente ni el devenir cotidiano de sus adeptos y consultantes mexicanos. Por el contrario, en ellas se cimienta parte de la lógica de su articulación y fuerza para difundirse en un contexto ajeno a su origen. Observamos cómo se construyen puentes cognitivos entre distintas “tradiciones” religiosas o conceptos y apreciamos cómo la santería refuerza elementos y concepciones ya presentes en sus adeptos. Este proceso da lugar así a las distintas reapropiaciones y complementariedades en grados diferenciados, por lo que la santería no siempre es el eje rector de dicha complementariedad. Una situación análoga se observa con el caso que documentan Mora y de la Torre, en el que “[...] las tradiciones añejas de los yerberos y el curanderismo tradicional, y las culturas prehispánicas (se combinan) con la nuevas ofertas esotéricas [...]” (2001, p. 230) y en el que lo nuevo y lo viejo se organizan desde la complementariedad.

La santería se devela como una práctica que ofrece en el nivel de la praxis una alternativa terapéutica en el sentido antropológico del término, es decir, una posibilidad “eficaz” para mermar o “resolver” ciertos “padecimientos”. Entendidos éstos como la expresión subjetiva del sufrimiento o la aflicción (emocional, física, espiritual...) causada por los menesteres de la vida cotidiana. De esta manera, las “orientaciones interpretativas” y la interacción entre consultantes y especialistas del mundo espiritual, muchas veces van permitiendo enriquecer las experiencias de los consultantes y articular y construir explicaciones plausibles que permiten comprender los padecimientos desde “nuevos” ángulos o perspectivas resemantizadas. En México tanto en poblaciones rurales como urbanas, diversos “especialistas” de la llamada “medicina tradicional” atienden también problemáticas relacionadas con “padecimientos” muy variados, a través de habilidades y técnicas

psicoterapéuticas en donde “mente, cuerpo y espíritu” no son tratados de manera disociada, sino que son ámbitos considerados interrelacionados y que se pretende equilibrar. Todo esto con el fin de que el individuo alcance un “estado subjetivo de tranquilidad”, el cual puede ser alterado por causas de distinto orden explicativo incluyendo la intervención de los “agentes divinos” (Ruiz, 2002; cfr. Méndez, 2000; Berenzon-Gorn; Hernández Hernández y Lozano, 2001; Berenzon-Gorn; Ito-Sugiyama y Guadarrama, 2006; Solana, 1996).

La práctica del canto de mantras, como se vio para el caso del Templo trinitario mariano, complementa por ejemplo, este “estado de bienestar” en la medida en que busca encontrar la paz interior al tranquilizar la mente con el sonido repetitivo de la voz. En el espiritualismo trinitario mariano existen también técnicas terapéuticas (uso de la herbolaria, preparados, conjuros, oraciones, imposición de manos...) que buscan curar o mermer padecimientos que aunque se expresan material o físicamente, no están desvinculados pues del mundo espiritual (cfr. Echaniz, 1977, p. 2). En este sentido el espiritualismo comparte esta visión con la santería, pues entre sus practicantes es común la referencia implícita o explícita a la búsqueda de un estado de bienestar general, por medio de “obras” y ofrendas que se negocian con los *orishas* y espíritus. Lo mismo sucede en Cuba, en donde la santería puede cobrar a menudo un carácter terapéutico (Casanova, 2002, p. 142) y en donde la noción de salud es “[...] un término genérico que implica una armonía tanto psíquica como biológica [...]” (Argyriadis, 1999; cfr. también Espinosa, 1996).

De esta forma, entre los santeros mexicanos ni hay un abandono total de creencias previas sustituidas por la adopción de nuevas, ni tampoco se da siempre una “verdadera transformación” de las mismas. El individuo no parte pues de una *tabula rasa* sino que de acuerdo con su propia trayectoria y experiencia “espiritual” pone en marcha la construcción de puentes de sentido que hacen posible los procesos de apropiación y cohabitación a partir de una complementariedad que opera en distintos niveles.

REFERENCIAS

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1996.

ARGYRIADIS, K. *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris: Éditions des archives contemporaines, Centre d'anthropologie des mondes contemporains, EHESS, 1999.

ARGYRIADIS, K.; CAPONE, Stefania. "Cubanía et santería: les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse", en CAPONE, Stefania (ed.) *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, p. 81-137, 2004.

ARGYRIADIS, K.; HUET, N. Juárez. "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana – Ciudad de México", en PISANI, Francis; SALTALAMACCHIA, Natalia; TICKNER, Arlene; BARNES, Nielan (eds.), *Redes Transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México: Miguel Ángel Porrúa-ITAM, p. 329-356, 2007.

_____. "Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano" en ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; ROS, Alejandra Aguilar (eds.). *Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* COLJAL/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO, 2008, p. 344-383.

ATTIAS, Isabel Lagarriga. *Espiritualismo Trinitario Mariano, Nuevas Perspectivas de Análisis*, colección SEP/SETENTAS, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1991(1975).

_____. Reseña de libro: Silvia Ortiz Echániz, Una religiosidad popular: el espiritualismo trinitario mariano, México, INAH (Científica, 220), 2003. *Dimensión Antropológica*, Revista en línea, INAH, febrero, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=771>

ATTIAS, Isabel Lagarriga; ECHANIZ, Silvia Ortíz. "Santería y espiritualismo trinitario mariano. Interrelación e imaginario ideológico en la ciudad de México", en TORRES, Juan Luis Ramírez (eds.), *Enfermedad y*

religión: un juego de miradas sobre el vínculo de la metáfora entre lo mórbido y lo religioso, Toluca, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 211-226.

BARNET, Miguel. “*Cultos afrocubanos. La Regla de Ocha, La Regla Palo Monte*” Ediciones Unión, La Habana, 1995.

BASCH, L.; GLICK-SCHILLER N.; BLANC-SZANTON, C. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers, 1999.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI/SEP, México, 1980 (1963).

BERENZON-GORN, Shoshana; ITO-SUGIYAMA, Emily ; GUADARRAMA, Luis Alberto Vargas. “*Enfermedades y padeceres por los que se recurre a terapeutas tradicionales de la Ciudad de México*” Salud Pública de México, Instituto Nacional de Salud Pública (www.scielosp.org), 2006.

BERENZON-GORN, Shoshana; HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ Fair; LOZANO, Nayeli Saavedra. “*Percepciones y creencias en torno a la salud-enfermedad mental, narradas por curanderos urbanos de la ciudad de México*”, *Gazeta de Antropología* 17 (www.ugr.es), 2001.

BLANCARTE, Roberto. “El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa”, en GALEANA, Patricia (ed.). *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México: Archivo General de la Nación, p. 249-258, 1999.

BROWN, David. *Santería enthroned: art, ritual, and innovation in an afrocuban religion*, Universidad de Chicago, 2003.

CABRERA, Lydia. *Koeko Iyawó: Aprende Novicia, pequeño tratado de la Regla Lucumí*, Miami : Colección del Chicherikú, 1980.

_____. *Reglas de Congo: Palo Monte/Palo Mayombe*. Ediciones Universal, Miami, Florida, 1986 (1979).

CAPONE, Stefania. “*A propos des notions de globalisation et de transnationalisation*”, *Civilisations*, Vol. LI (1-2), p.9-21, 2004.

CAPONE, Stefania. “La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil”, Karthala, París, 1999.

CASANOVA, Manuel Martínez. “Religiosidad afrocubana y cultura terapéutica”, en *Islas*, vol. 44, núm. 133, julio-septiembre, pp. 140-149.

_____. *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Karthala, París, 2005.

ECHANIZ, Silvia Ortiz. *Espiritualismo en México. ¿Quiénes y cuáles son los espiritualistas?* INAH, cuadernos de trabajo núm. 20, México, 1977.

_____. “Las relaciones de género en el ritual espiritualista trinitario mariano”, *Alteridades*, núm. 18, julio-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, UAM-Iztapalapa, División de Ciencias y Humanidades, Departamento de Antropología, México, D.F., 1999.

ESPARZA, Juan Carlos. “El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado”, en Karla Y. Covarrubias; Rogelio de la Mora (eds.) *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Altexto, Colima, México, p. 41-75, 2002.

ESPINOSA, Eduardo. “En compañía de los espíritus”, en *Alteridades*, año 6, núm. 12, p. 77-97, 1996.

FRIGERIO, A. “Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur”, *Alteridades*, año 9, núm. 18, julio-diciembre, p. 5-17, 1999.

_____. “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion”. *Civilisations*, Vol. LI (1-2), p. 39-60, 2004.

CORTÉZ, Julio García. *El Santo: secretos de la religión lucumí*, Miami: Ediciones Universal, 1983.

GLICK-SCHILLER, N.; FOURON, G. E. “Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields”. *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, p. 341-366, 1999.

GOFFMAN, Erving. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001 (1963).

GRINBERG-ZYLBERBAUM, Jacobo. *Pachita*. México, D.F.: Colofón, 1994.

GUILLOT, M; HUET, Nahayeilli Juárez. “Dynamiques religieuses et logique marchande des religions afro-américaines au Mexique et au Portugal” en *Transnationalisation des religions africaines, indo et afro-américaines* (a apparaître).

GOBIN, Emma. “La iniciación de extranjeros en la santería y en el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana” en ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez; ROS, Alejandra Aguilar (eds.). *Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* COLJAL/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO, 2008, p. 255-278.

HERNÁNDEZ, Miguel J. Madrid. “Entre las emergencias espirituales en una época axial y la mercantilización contemporánea de los bienes de sanación”, *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto, p.15-28, 2005.

HUET, Nahayeilli. B. Juárez. “La santería dans la ville de Mexico: ébauche ethnographique”. *Civilisations*, Vol. (LI) 1-2, p. 61-79, 2004.

_____. *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*. Tesis de doctorado. El Colegio de Michoacán (Inédita), 2007.

_____. Redes transnacionales y reaffricanización de la santería en la ciudad de México, en Elisabeth Cunin (coord.) *Mestizaje, diferencia y Nación. Lo negro en América Central y el Caribe*. p. 299-329, 2011.

MASON, Michael Atwood. “The blood that runs through the veins: The creation of identity and a client’s experience of Cuban-American santería dilogún divination”, en *The Drama Review*, 37, núm. 2, (T. 138), p. 119-130, 1993.

MÉNDEZ, Teresita de Jesús Ruiz. *Ser curandero en Uruapan*, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, México, 2000.

MORA, José Manuel; DE LA TORRE, Renée. “Itinerario creyentes del consumo neo esotérico”, *Imaginário*, 7, p. 211-239, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização”, en Horizontes Antropológicos, año 4, núm. 8, junio, 1998, p. 151-167.

ROBAINA, Tomás Fernández. *Hablen paleros y santeros*, La Habana: Colección *Echú Bi*, Editorial de Ciencias Sociales, 1997.

RUIZ, Juan Gallardo. *Medicina tradicional p'urhépecha*, México: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 2002.

SOLANA, Enrique Eroza. “Tres procedimientos diagnósticos de la medicina tradicional indígena” en *Alteridades*, año 6, núm. 12, p. 19-26, 1996.

ZÚÑIGA, Cristina Gutiérrez. *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. México : El Colegio de Jalisco, Zapopan, 1999.