

Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú

Juan Manuel Saldívar Arellano

Resumen

El turismo de lo religioso ha sido una de las ventanas que se ha abierto entre países y se puede presumir como uno de los efectos de la globalización, del consumo e intercambio cultural entre personas y lugares. Para el caso de Lima, es interesante resaltar el origen y desarrollo del turismo religioso de la santería vinculado a diversos procesos de reacomodos diaspóricos entre migrantes de origen cubano, de la difusión de las prácticas rituales en medios de comunicación y de la legitimación e institucionalización de casas templo en Lima. Finalmente, los símbolos culturales locales (limeños) se entrecruzan con otros más amplios, produciendo cambios significativos en las tradiciones, filtraciones culturales circulatorias que se ensamblan en contextos transnacionales.

Palabras clave: turismo religioso, tradiciones culturales, transnacionalización, santería, Lima, Perú.

Abstract

Religious tourism has been one of the windows, opened between countries, presumed to be one of the effects of globalization, consumption and cultural exchange between peoples and places. In the case of Lima, it is interesting to focus on the origin and development of Santeria religious tourism linked to diverse accommodation processes in the diaspora of Cuban migrants, the popularization of ritual practices in the media, and the legitimation and institutionalization of home churches in Lima. Finally, local Lima cultural symbols intersect with broader ones, producing significant changes in traditions, circulatory cultural filtrations that are assembled in transnational contexts.

Key words: religious tourism, cultural traditions, transnationalization, Santeria, Lima, Peru.

Aché pa'todos: turismo, tradición y transnacionalización de la santería en Lima, Perú

JUAN MANUEL SALDÍVAR ARELLANO*

Los primeros estudios sobre religiones afroamericanas fueron realizados particularmente en países de “ascendencia” africana tales como Brasil, Haití, Cuba, entre otros,¹ a partir de la postura “sincrética”, es decir, del análisis en torno a las “transformaciones” de las tradiciones religiosas en América. Imperaron conceptos importantes para esa época, tales como el de “aculturación”,² mismo que retomó Aguirre Beltrán para explorar el caso mexicano, específicamente la Costa Chica de Guerrero. Otro de los conceptos relevantes fue el de “transculturación”, acuñado por Fernando Ortiz para describir las influencias culturales de los africanos en Cuba. La metáfora de Ortiz sobre el “ajiaco criollo” describe muy bien dicha propuesta.³ Cabe resaltar que aunque existen diversas prácticas

* Profesor de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Candidato a doctor en Antropología Social por la Universidad de Tarapacá-Becario Mecesup-2 (Chile).

¹ Para los casos de Brasil y Haití, véanse, respectivamente, Roger Bastide, *Bresil, terre des contrastes*, 1957, y Alfred Métraux, *Medicine et vaudou en Haïti*, 1953.

² Melville Herskovits, *The Anthropometry of the American Negro*, 1930.

³ “Cuba es un ajiaco. La imagen del ajiaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta, esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos. Cazuela singular la de nuestra tierra, como la de nuestro ajiaco, que ha de ser de barro y muy abierta. Luego, fuego de llama ardiente, y fuego de ascuá y lento, para dividir en dos la cocedura. Y ahí van las sustancias de los más diversos

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA, AÑO 20, VOL. 57, ENERO/ABRIL, 2013

denominadas de “ancestro” africano en América, algunas se han popularizado y han formado parte de la identidad cultural del país en el que se establecieron, por ejemplo, el candomblé de Brasil con sus variantes (umbanda, etcétera), el vudú en Haití y su expansión en República Dominicana a través del “gaga”, el *Shangó cult* de Trinidad y sus variantes en Tobago, la santería y el palo monte en Cuba, resaltando mayormente las tradiciones religiosas de origen yoruba, ya que dicho país “recibió una muestra étnicamente más diversa de cautivos africanos que ningún otro país en las Américas”.⁴

Las investigaciones etnográficas realizadas sobre la santería en Cuba han sido muy fructíferas, ya que algunos intelectuales como Cabrera, Lachatañaré, Barnet, entre otros,⁵ se propusieron explorar el imaginario religioso afrocubano a partir de mitos y leyendas de origen yoruba “contados por viejos adeptos”, es decir, historias contadas por antiguos santeros (as) y babalawos, a quienes se les atribuye haber sentado las bases en torno a las llamadas “ramas religiosas” de las que proceden las prácticas de santería en la actualidad. Cabe mencionar que no sólo los etnógrafos cubanos expresaron su interés en el tema, sino también “la generación afrocubanista de artistas (tales como Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, y Wilfredo Lam) — la Regla de Ocha llegó a ser la más estudiada, la más célebre, y de hecho el paradigma entre las prácticas religiosas afrocubanas”.⁶

Los estudios contemporáneos sobre este tema en Cuba se han abordado desde diferentes perspectivas teóricas, resaltando los estudios de Aboy, Menéndez, Perera y Guancho.⁷ Además de cubanos,

géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xaoxao del casabe. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron, con sus calabazas y nabos, las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Con los blancos de Europa llegaron los negros de África y éstos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos, con sus misteriosas especies de Oriente. Con todo ello se ha hecho nuestro ajiaco. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borboleea en el fogón del Caribe. Con esto deducimos que la forma de cocinar el ajiaco nos la enseñaron los negros esclavos con su técnica cocinera”; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940, p. 27.

⁴ James Matory, “El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación Lucumí”, en Rafael Hernández y John C. Coastworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, 2001, p. 169.

⁵ Lydia Cabrera, *El monte*, 1954; Rómulo Lachatañaré, *Manual de santería*, 2007 [1942], y Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, 1997.

⁶ James Matory, *op. cit.*, p. 169.

⁷ Nelson Aboy, *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, 2008; Lázara Menéndez, “Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché”,

otros investigadores de diversas nacionalidades se han interesado en estudiar a la santería desde múltiples aristas, entre ellos Argyriadis, Juárez, Rossbach, Fernández, Capone y Gobin.⁸ La mayoría de los autores antes citados se inscriben en una línea de investigación relativamente reciente, la cual propone analizar a la santería como un fenómeno transnacional religioso que propone cambios culturales significativos particularmente entre continentes. En este sentido, lo planteado en este artículo se inscribe bajo las propuestas teóricas de dicha línea de investigación, misma que pretende vincular el fenómeno religioso con otros campos de interés antropológico, como el turismo y la migración. El objetivo del presente artículo es analizar y describir el auge del turismo de lo religioso vinculado a los movimientos migratorios de cubanos al Perú en tres décadas (1980-2010), las industrias culturales y la difusión de la santería en medios de comunicación, elementos que han posicionado a la religión de los orichas como un atractivo colectivo en Lima.

África: algunos antecedentes de los yoruba

El origen de lo que hoy se conoce como santería, Regla de Ocha, religión yoruba o religión lucumí, se enmarca a partir del siglo XVI y hasta el XIX,⁹ cuando se introdujeron a América un promedio de

en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, 2008, pp. 229-256; Ana Perera, "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso (comp.), *op. cit.*, pp. 163-199, y Jesús Guanche, "Cuba en Venezuela: orichas en la red", en *Temas. Revista Cultural*, núm. 61, 2010, pp. 117-125.

⁸ Kali Argyriadis, "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo", en *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 18, 2005, pp. 29-52; Nahayeilli Juárez Huet, "Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", tesis, 2007; Lioba Rossbach, "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 4, núm. 7, 2007, pp. 1-32; Jesús Fernández, "Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida", tesis, 2008; Stefania Capone, "De la santería cubana al orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión 'neoafricana'", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, 2008, y Emma Gobin, "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.), *op. cit.*, 2008.

⁹ Heriberto Faraudy, *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, 2005.

40 millones de esclavos africanos¹⁰ capturados en distintos puntos de África occidental. Entre los centros de embarque más representativos figuraron la isla de Cabo Verde y el puerto de Badagry. Dicha “trata negrera” —como se le conoció en esos tiempos— figuró como uno de los principales negocios en la época colonial en Cuba, además del cultivo del tabaco y la caña de azúcar. Los principales “traficantes” de esclavos fueron holandeses, franceses, y portugueses; los españoles, por su parte, compraban grandes cantidades de africanos para la distribuirlos en diversos territorios del continente, como Venezuela, Colombia, Cuba, Puerto Rico, etcétera; de la misma forma, otros colonizadores hicieron lo propio en países como Brasil, Haití, Jamaica y Trinidad, con el interés de someterlos a largas jornadas laborales en las haciendas, plantaciones, trabajos domésticos y otras actividades.

Las principales oleadas transatlánticas de africanos que arribaron a suelo cubano, fueron ashanti, bantú, arará y yoruba, aunque cada grupo “lingüístico” se conformaba por diversos sub-grupos; por ejemplo, a los yoruba¹¹ en Brasil se les conoció con el término “nagó” y se formaban en nagó-ba, para los egba, nagó-jebu para los Ijebu, nagó-gexas para los Ijhesas; en Cuba se les conoció como “lucumí”¹² y se clasificaban como lucumí-aguadó, lucumí-yesa, lucumí-egba, lucumí-fon, entre otros.¹³ Ahora bien, en Cuba los grupos de esclavos africanos no sólo provenían de la etnia yoruba —aunque éstos eran numéricamente significativos—, sino también de otros grupos como los efik y sus sub-grupos: ibibios, ekoi, ibo, entre otros; también eran llamados “carabalíes” por su lugar de origen, el Calabar, ubicado en lo que hoy se conoce como norte de Nigeria. Otros llegaron de diversos territorios conocidos actualmente como Costa de Marfil, Angola, Congo, etcétera.

¹⁰ Luz María Martínez Montiel, *Africanos en América*, 2008.

¹¹ En Nigeria los yoruba se encuentran en la zona sur-occidental del país hasta el Benín y se localizan en ciudades como Ilé Ifé, Abeokuta, Oyó, Ondo y Lagos; Raúl Canizares, *Santería cubana*, 2001.

¹² El término es muy confuso, algunos autores como Natalia Bolívar (*Los orishas en Cuba*, 1990), argumentan que proviene de la tribu ulkumí, ulkamí, etcétera; otros reconocen dicho término como producto de la composición lingüística de algunos grupos yoruba, “oloku-mi” que utilizaban para referirse a “amigo mío o mi amigo”; véase Nelson Aboy, *op. cit.*, y Heriberto Feraudy, *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*, 1993. Los españoles por su parte optaron por llamarlos “lucumíes”.

¹³ Véanse Natalia Bolívar y Carmen González, *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, 1998; Elisée Soummoni, *Dahomey y el mundo atlántico*, 2001.

La tradición religiosa yoruba gira alrededor de Oddua,¹⁴ concebido como el fundador de la nación.¹⁵ En este sentido, Feraudy menciona que muchas de las deidades (concebidas como orisas, orishas, orichas, etcétera) pertenecen a la memoria de los ancestros, ya que “cada orisha estaba originalmente vinculado a una aldea o a una región [...] Así, dentro del territorio yoruba se adoraba a Changó en Oyó, a Yemayá en Egba, a Oggún en Ekití y Oridó, a Ochún en Ijosa e Ijebu”.¹⁶ Consideran a los ancestros como fuentes de Ashé¹⁷ (aché)¹⁸ que rigen jerárquicamente el cuerpo humano, iniciando por la cabeza a la cual reconocen como *orí*, fuente principal de conocimiento, cada parte del organismo está ligado a un elemento cósmico natural (aire, fuego, tierra, agua). Según Aboy, para los yoruba el ser humano está constituido por tres elementos: *emí* (espíritu), *orí* (pensamiento que emerge de la cabeza) y *ará* (cuerpo); el emí y el orí conviven separados dentro del *ará*, orí se representa como el aprendizaje conseguido durante la vida, el emí es el diálogo interno, el que almacena recuerdos de otras vidas re-encarnadas. Para la comprensión de esta visión, Gilberto Planas Cabrales, babalawo cubano de cuarenta años residente en Lima, argumenta:

Cuando se fallece, emí y orí se hacen uno y dejan que el ará se transforme en okú (cuerpo muerto) y ambos siendo una sola energía esperan el destino que les depara, si volver al aiyé convertidos en eggún y esperar la atúnwá (reencarnación) o si se les concede el arabgá orún (camino al cielo), para posteriormente llegar al estado de ará orún (habitante del orún), junto a los Orishas. Se cree que este estado sólo se alcanza después de varias reencarnaciones hasta que emí logra un estado suficientemente puro y se transforma en energía vital que ayudará a la humanidad a sobrevivir.¹⁹

¹⁴ Heriberto Feraudy (*op. cit.*, 1993) reconoce el vocablo odú como jefe, caballero y dua de otro mundo, ambos de origen egipcio, por tal razón ubican a los yoruba con la cultura egipcia.

¹⁵ Pierre Verger, *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century*, 1976.

¹⁶ Natalia Bolívar, *op. cit.*, p. 22.

¹⁷ Idalia Llorens brinda una versión “ortodoxa” del significado refiriéndose a la “energía o poder que poseen los orishas y los individuos consagrados a la religión yoruba. También se puede encontrar esta energía en las plantas, los animales y en los objetos de culto” (Idalia Llorens, *Raíces de la santería: una visión completa de esta práctica religiosa*, 2008, p. 221).

¹⁸ Utilizaré el término ashé para referirme al culto estilo Nigeria y aché para diferenciar la práctica de santería al estilo cubano.

¹⁹ Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, Lima, 9 de mayo de 2010.

Respecto a la composición del vocablo *orisha*, según Quiñones,²⁰ *orí* significa cabeza y *osha* deidad, entonces en conjunto sería deidad en la cabeza o de cabeza. Aboy, por su parte, menciona que el concepto *orí* alude a la cabeza, el cráneo, simbólicamente la parte superior de la estructura corporal humana, mientras *osha*, significa la inteligencia humana que rige y condiciona al ser superior interno, es decir, la inteligencia para realizar diversas acciones. “La divinidad interior. Lo más divino que poseen los humanos. El ser superior interno que constituye al hombre (el sujeto humano)”.²¹

En Cuba, dicha religión se construyó a partir de la unificación de deidades representativas de diversos grupos yoruba, “Ijesa, Ondo, Ekiti, Ketu, Sabe, Idaisa, entre otros”.²² Por ello los orichas más populares en isla son Elegguá-Echú, Oggún, Ochosi, Ozún, Changó, Ochún, Oyá, Yemayá, Obatalá, Orula y otros menos representativos en nuestros días, acompañados de tres divinidades jerárquicamente superiores: Olofí, Olorun y Olordumare.²³ Cada oricha es representado por collares y pulseras —conocidos como élekes e idé— que varían en sus colores: por ejemplo, Changó rojo y blanco, Elegguá rojo y negro, y así sucesivamente. Además son identificados por un “fundamento” que contiene determinados atributos basados en elementos naturales, piedras, semillas, agua, etcétera, y son resguardados en envases de barro llamados “soperas”.²⁴

Debido a que parte de la conquista española se basó en la “evangelización” prohibiendo las prácticas rituales de origen, los yoruba “escondieron” sus deidades bajo las imágenes judeocristianas. De esta forma, Elegguá-Echú, considerado como el que abre y cierra los caminos, se fusionó con el santo Niño de Atocha; Oggún, la deidad dueña de los metales y el monte se sincretizó con san Pedro Apóstol; Ochosi, el dios de la caza y la justicia, con san Norberto; Ozún, deidad

²⁰ Tato Quiñones, *Cultos afrocubanos* (documental), 2007.

²¹ Nelson Aboy, *op. cit.*, p. 153.

²² Elisée Soummoni, *op. cit.*, p. 15.

²³ Debido a su jerarquía dentro del sistema religioso de la santería, no se les consideró dioses, sino seres superiores que dotan de energía espiritual a sus seguidores y tienen a su disposición a los orichas, los cuales fungen como “embajadores” en la tierra.

²⁴ “La usual pieza de este nombre en las vajillas de porcelana o loza, dedicadas por los santeros a guardar las piedras, caracoles y manillas de las deidades siguientes: Obatalá, Yemayá, Ochún, Oyá, Obba, Dadá y Orula” (Lydia González, “La casa templo en la Regla de Ocha”, en *Etnología y Folklore*, núm. 5, 1968, p. 51), para el caso de Changó se utiliza una base de madera llamada “pilón” y un envase también fabricado en madera donde se deposita el fundamento.

de los colores, se fusionó con san Francisco; Changó, el dios del rayo, con santa Bárbara Bendita; Ochún, la deidad femenina por excelencia que representa el río, se sincretizó con la Virgen del Cobre; Oyá, deidad femenina dueña de los cementerios, se fusionó con la Virgen de la Candelaria; Yemayá, deidad que representa el mar, con la Virgen de Regla; Obatalá, deidad dueño de los pensamientos y las acciones, se fusionó con la Virgen de las Mercedes; Orula, deidad que representa el conocimiento, se sincretizó con san Francisco de Asís; Olofí-Olorun-Olodumare fueron representados bajo la trilogía judeocristiana: Dios padre, Dios hijo y Dios espíritu santo.

El máximo representante de esta religión es el *babalawo*,²⁵ sacerdote poseedor de los secretos de Ifá²⁶ y dueño del *tablero* y el *ékuele* o cadeneta de adivinación, también oráculo mayor, “[...] un *babalawo* es un sacerdote que aprende el arte de la adivinación, este sacerdote es el más alto jerarca en la Ocha, es a quien acudimos cuando deseamos consultar a Orula, los *babalawos* son respetadísimos en la religión pues ellos tienen conocimiento de las escrituras de Ifá [...]”.²⁷ Le sigue el santero o santera,²⁸ quien no hace Ifá y sólo *corona* santo; los hombres pueden llegar a ser *obá*, es decir,

[...] quienes se encargan de dirigir los rituales de coronación de santo desde que empieza hasta que termina, es el que dirige, además trabaja sólo con los caracoles y también puede tener ahijados, aunque no de mano de Orula porque eso sólo los *babalawos*, pero sí de collares y de santo.²⁹

Ser *iyalocha* o *babalocha* representa lo que es el fundamento de los secretos de los Orishas, santero como comúnmente las personas lo dicen, es ser costumbrista de la religión yoruba.³⁰

Las mujeres, por su parte, tienen restringido el acceso al conocimiento de oráculos mayores como el de Ifá, y sólo pueden hacer uso

²⁵ Mirta Fernández Martínez, *Oralidad y africanía en Cuba*, 2005.

²⁶ Sistema en el cual “se aprecian formas del ser y el saber”. Presenta códigos y valores intrínsecos cargados de dialéctica y contradicciones, donde lo místico y real, lo espiritual y lo material se interrelacionan permanentemente (Heriberto Feraudy, *op. cit.*, 2005, p. 49).

²⁷ Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, ciudad de México, 28 de enero de 2010.

²⁸ Tomás Fernández Robaina, *Hablen paleros y santeros*, 1997.

²⁹ Entrevista realizada a Ricardo González González, santero cubano, Lima, Perú, 5 de septiembre de 2010.

³⁰ Entrevista con Liosber de la Caridad, *babalawo* cubano, Lima, Perú, 2 de noviembre de 2010.

del diloggún y los *cocos*; también pueden ser *apetebí* de Orula, es decir, ayudantes religiosas del babalawo, a menos que tengan “camino” de *iyanifá*, sacerdotisas similares al babalawo. Estos denominados “caminos”,³¹ como popularmente se les conoce, se encuentran relacionados con los “signos” que arroja el oráculo del babalawo el día de la ceremonia de “mano de Orula”. Dicho ritual es nodal en el proceso religioso del neófito, ya que a través de esta primera experiencia, es considerado practicante y le rendirá tributo a un oricha determinado. Cada persona es hijo simbólico de un oricha.

La santería-Ifá considera de suma importancia los sistemas oraculares, ya que son concebidos como medios de comunicación entre los orichas y los humanos, además son el punto de partida ritual. Existen tres sistemas oraculares en orden jerárquico, el primero es el del tablero de Ifá, de uso exclusivo de los babalawos, que se rige por los *odú*,³² metáforas o códigos que aluden a los conocidos *caminos* de los orichas, representados por refranes, cada refrán tiene una historia o *patakíe*; por ejemplo, Otura Aira: *ni el rey es más que yo*³³ Okana Sorde: *lo que se sabe no se pregunta*, entre otros. Cabe mencionar que el cuerpo literario de Ifá está basado en la tradición oral yoruba, estructurado por 256 *odú*,³⁴ categorías que se dividen en 16 *odú*

³¹ “[...] según se narra en distintos mitos. Un mismo oricha se presenta con distinta personalidad, nombre, residencia, facultades, atributos, colores, vestimenta, adornos, predilecciones” (Lydia Gonzalez, *op. cit.*, p. 53). También se utiliza para señalar el futuro de los practicantes, por ejemplo, se dice “tiene camino de babalawo”, “tiene camino de santero”, etcétera.

³² Eyiogbe, Oyekun, Iwori, Odi, Iroso, Ojuani, Obara, Okana, Ogunda, Osa, Ika, Otrupon, Otura, Irete, Oshe y Ofún. Para mayor detalle véanse Nelson Aboy, *op. cit.*, y Adrián de Souza, *Echú-Eleggúá. Equilibrio dinámico de la existencia*, 1998.

³³ Por ejemplo, el signo de la persona es Otura Aira, el Ifá del zorro, es decir, lo rige dicho animal por sus características, y el refrán es: *ni el rey es más que yo*, la historia dice: Sobre la tierra se hace todo, tenga calma para que usted logre su tranquilidad, es muy soberbia y caprichosa, no le gusta que le llamen la atención de nada, dice Orunla que él y Olofin son los que saben; tuvo o tiene un problema y es de justicia, no se pare en las esquinas ni ande con hierro, se puede buscar una desgracia; tiene una mujer que lo quiere mucho pero es muy majadera y usted se quiere separar de ella, ha de tener dinero y vivirá tranquilo pero ha de hacer obras para que se quite el atraso que tiene; tuvo un sueño malo, cuidado con robo; con el tiempo va a mandar [...]. El *pattakíe* o la historia al estilo nigeriano dice: Un cazador que sostenía a su familia tenía varios días malos que no cazaba. Así que no tenía nada para llevar a la casa y en los últimos días cazó elefante y él se recostó en un árbol y la mirra le cayó en la boca y tan complacido dijo, *ni el rey es más que yo*, en esos momentos pasaban unos soldados y al escuchar la afirmación tan pretenciosa le obsequiaron mucho dinero. Conversación con Félix Calá, Lima, 9 de octubre de 2009.

³⁴ Cada *odú* es una metáfora, por ejemplo Eyiogbe, éstos se fusionan entre sí y arrojan historias. Por ejemplo, revisemos la historia de Baba Eyiogbe: “Este es el *pattakíe* de Baba

mayores llamados *mellis* y 240 menores llamados *omoluos*, los cuales son una guía en los oráculos adivinando de esta forma, el pasado, el presente y el futuro. Como narra Gilberto Planas, babalawo de la casa templo Ilé Ifá Omí en Lima:

Bueno, los oráculos como el coco, el diloggún y el ékuele y tablero de Ifá son representativos en la religión, son muy importantes, ya como el diloggún es una boca del larishe y de la Osha que se utiliza para conversar, es un sistema de conversación entre la deidad y la persona, el ékuele es un sistema más avanzado que Orumila creó para también comunicarse con las personas bajo el sistema binario.³⁵

El oráculo del diloggún³⁶ o *caracoles*,³⁷ como popularmente se les conoce, es manejado exclusivamente por santeros, contiene 13 odú³⁸ o signos, por ejemplo Eyeunle (8): *la cabeza lleva al cuerpo*, Iroso Marunla (4-15): *lo que se quiere de verdad nunca se abandonará*, entre otros, y se considera un medio certero —no tan completo como el tablero y la cadeneta de Ifá, pero de igual forma muy seguro—. Cabe señalar que los santeros consultan con 16 caracoles, de los cuales sólo

Eyogbe, signo que habla de la creación del mundo, hoy en día estamos viviendo en un mundo con poco entendimiento de los seres humanos por la ambición de las cosas materiales, en Baba Eyogbe hay un camino que está diciendo que hubo cuatro elementos naturales en disputa, la plaza, el perro, el agua y la tierra. Un día el perro pasó y vio discutiendo a la plaza, la tierra y el agua y pues discutían porque estaban viendo quién era mejor que quién, y el perro muy curiosamente escuchó la conversación y dijo que por qué discutían, porque el agua decía que si no caía no había frutos, la tierra decía que ella era la mejor porque era la madre y, la plaza decía que si ella no existiría nadie iría a comprar, entonces el perro decía —ustedes discuten porque ustedes quieren, porque cada cual son importantes para la existencia natural, si el agua no cae estamos mal se secan las cosas, nos morimos de hambre y no existen las plazas, mejor únense y entre todos salvaremos al mundo y viviremos en paz y tranquilidad y el águila se alimentara de otro animal, y el perro de un hueso pero todos unidos, y se pusieron de acuerdo y dijeron —el perro tiene razón— y le dijeron al perro, —mientras el mundo sea mundo tu vas a tener que comer y vas a tener un lugar donde tomar agua, un camino donde caminar y una plaza donde tener comida— por eso que hoy en día el ser humano tiene que oír un consejo aunque sea del más chiquito para que tenga una visión de donde poder coger un camino firme y seguro en la tierra” Entrevista realizada a Gilberto Planas Cabrales, babalawo cubano, Lima, 4 de octubre de 2010.

³⁵ Entrevista realizada a Gilberto Planas.

³⁶ “[...] instrumento principal de adivinación o consulta a las deidades, es la mano de caracol (*Cyprea moneta*, más conocidos por Cauris), la cual consideran la boca o voz de los orichas [...]” (Lydia González, *op. cit.*, p. 51).

³⁷ Teodoro Díaz Fabelo, “Como se lee y se tira el coco”, mecanoescrito, 1965.

³⁸ Okana, Eyioko, Ogunda, Iroso, Oshe, Obara, Odi, Eyeunle, Osa, Ofún, Ojuani, Eyinla, Metanla, Merinla, Marunla y Meridiloggún.

tienen permitido “leer” 13 de éstos, el resto lo hacen los babalawos. Esta jerarquía oracular, en la que el baba-awo es el máximo representante y figura como “sacerdote”, tiene su origen en la composición de la religión en Cuba, ya que así como se ha complementado con el espiritismo y algunas influencias del palo monte también lo ha hecho de Ifá, elite de sacerdotes considerados en Nigeria como “reyes” y que en la isla formaron parte del complejo religioso conocido como Ocha-Ifá, aun cuando existen confusiones en torno a esta complementación. Entendamos a la Ocha e Ifá³⁹ como dos grandes corrientes religiosas que se han fusionado. Los babalawos Gilberto Planas y Liosber mencionan que:

El caracol entonces es un sistema larishe que habla bajo el diloggún que en el eyilá es el que pasa las cosas a Orumila para que Orumila siga dándole un consejo al iyawo, niño o persona naciente en la tierra, éstos son gracias a Dios, relaciones naturales que Orumila creó y la Osha para predestinar el destino de la persona, cada uno tiene una sinopsis y un engrane y tienen secuencias y siempre el itá es el pacto que hace Olodumare con el Ori, cabeza de la persona desde que está en estado fetal y viene al mundo, entonces orisha es Osha, es regla, santo de energía elemental.⁴⁰

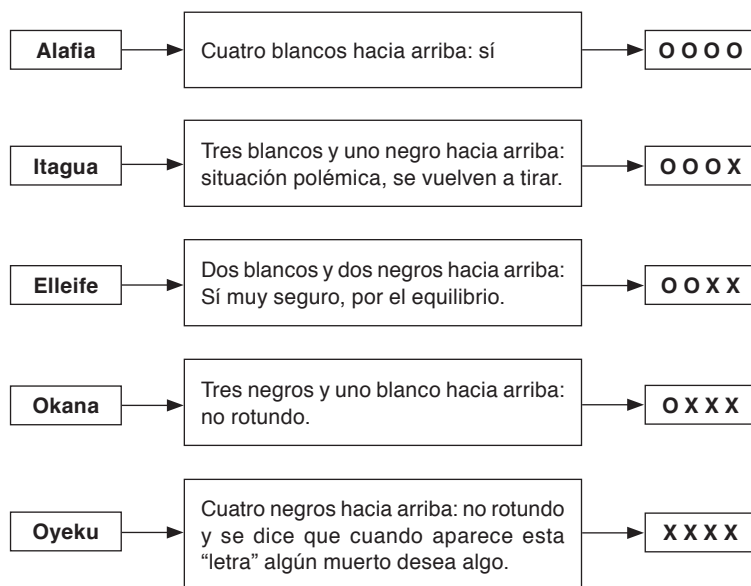
Bueno el oráculo del obi, el coco, es el medio de comunicación que tienen tanto awo como iyaloshá, como babaloshá. El medio de comunicación de la persona con la deidad, es uno de tantos medios de comunicación para saber en qué situación está la persona con la deidad o la deidad con la persona.⁴¹

En tercer lugar se encuentra el oráculo del *coco*, también conocido como *obí*, el cual no contiene metáforas pues se basa sólo en preguntas con respuestas concretas: sí y no, mismas que se dan a través de la caída de los cuatro pedazos de coco. Ver diagrama explicativo:

³⁹ Para mayor detalle véase Nelson Aboy, *op. cit.*, y Adrián de Souza, *El sacrificio en el culto de los orichas*, 2003.

⁴⁰ Entrevista realizada a Gilberto Planas.

⁴¹ Entrevista realizada a Liosber García, babalawo cubano emigrante de la segunda oleada, Lima, 9 de septiembre de 2010.



Fuente: Elaboración propia

La diáspora cubana recorre el mundo: la santería en el contexto peruano

La primera *ilé Osha* o casa de santo en Cuba fue la de Eulogio Gutiérrez Addé Shíná, *Omó Kolaba Olófin, Iworo*, situada en el poblado de Regla en La Habana; fue el primer africano en iniciar personas en el culto masculino de Ifá, sus primeros ahijados fueron Tata Gaitán, Bernardo Rojas y Bernabé Menocal, según afirma Díaz Fabelo. De esos tres *hijos* de Addé Shíná salieron todos los babalawos de Cuba, como Nicolás Angarica, Ramón, Francisco y su hijo Miguel Febles Padrón, Feliberto O´Farril, entre otros, los cuales formaron las principales casas templo en Cuba, y con éstas las conocidas ramas religiosas. A partir de 1959, después del triunfo de la Revolución cubana,⁴² se originó una migración⁴³ considerable de personas, entre

⁴² Es relevante mencionar que a principios de los años sesenta el régimen castrista prohibió la práctica de la santería en la isla.

⁴³ La migración de 1959 ha sido una de las más abundantes, pero cabe señalar que antes de ella se habían ocasionado diversas salidas de cubanos a los Estados Unidos y México, específicamente; después vienen las de Mariel y otros movimientos políticos en 1980.

ellas santeros y babalawos, quienes emigraron a diversos puntos del continente, específicamente a ciudades como Miami en los Estados Unidos;⁴⁴ Yucatán, Veracruz y el Distrito Federal en México;⁴⁵ San José en Costa Rica,⁴⁶ etcétera, desplazamientos que han seguido manifestándose hasta la actualidad.

Para el caso de Estados Unidos, la migración se ha dado a través de etapas, considerando la de 1959 como el punto de partida. Después vinieron otras numéricamente significativas, como la ocurrida a principios de los años ochenta a través del puerto del Mariel, cuando más de 120 000 personas se establecieron en Florida.⁴⁷ Este suceso fue considerado como la *internacionalización* de la santería, pues entre ese grupo de personas se encontraban santeros y babalawos que iniciaron con el folclore afrocubano.⁴⁸ En este sentido, Perera menciona que “uno de los cambios más significativos desencadenados por esa oleada migratoria fue la rápida expansión de las religiones de origen africano y, especialmente de la santería o Regla de Ocha, entre otras razones por su alta presencia entre los “marielitos” y su popularidad entre los cubanos”.⁴⁹

En lo que concierne al caso mexicano, la santería se estableció a través de migrantes cubanos que llegaron interesados por la industria musical y cinematográfica a principios del siglo XX, con las *vedettes* conocidas como rumberas o *diosas exóticas*, acompañadas de ritmos y parafernalias caribeñas que enaltecían la identidad cubana y, de forma concreta, a la santería. Juárez Huet destaca tres etapas de reacomodo de la diáspora cubana. La primera va de principios del siglo XX hasta 1959, en la cual las industrias culturales de la música y del cine fueron importantes mediadoras en las primeras representaciones de la santería en el país. La segunda etapa va de 1959 hasta finales de la década de 1980: la autora menciona las oleadas migratorias y el establecimiento de cubanos en Florida, donde la santería toma fuerza e inicia la etapa de *internacionalización*. La tercera etapa comienza a partir de la década de 1990, cuando la santería inicia una etapa transnacional, es decir, se empieza a hacer difusión

⁴⁴ Ana Perera, *op. cit.*

⁴⁵ Kali Argyriadis, *op. cit.*; Juan Saldívar, *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz*, 2010; Nahayeilli Juárez Huet, *op. cit.*

⁴⁶ Jesús Fernández, *op. cit.*

⁴⁷ Ana Perera, *op. cit.*

⁴⁸ Kali Argyriadis, *op. cit.*

⁴⁹ Ana Perera, *op. cit.*, p. 5.

de dicha religión y ésta se complementa con otras tradiciones y sistemas de creencias.

En nuestros días México se ha convertido en un escenario potencialmente recurrente para la práctica de la santería, debido a la concentración de cubanos en el país y por la cercanía geográfica con Cuba. Según Perera, a partir de 1995 se han registrado aproximadamente 45 000 cubanos distribuidos en suelo mexicano, concentrados en su mayoría en el Distrito Federal. De esta forma, la santería dejó de ser una religión anclada a un territorio específico para establecerse en otros espacios. En este sentido, Torres⁵⁰ argumenta que la santería e Ifá de Cuba han dejado de ser religiones de arraigo local para convertirse en religiones globales producto del turismo, los medios de comunicación y los desplazamientos de cubanos en el globo terráqueo. La misma autora señala que, en México, hasta finales de los años ochenta no pasaban de diez babalawos y algunas santeras radicando en el país, mientras para 2002 el número de babalawos aumentó considerablemente, además de la difusión y mercantilización de los productos de índole esotérico que se ubicaron en el mercado religioso, aludiendo al conocido Mercado de Sonora como uno de los principales centros de distribución en el país.

Para el caso de Colombia, el establecimiento de la santería⁵¹ alude a diversos factores, entre ellos la música, pues —de manera similar al resto del continente americano,⁵² países como Venezuela, Perú, Ecuador y parte de América Central y del Norte— las industrias culturales han sido uno de los mediadores más importantes en el arraigo no solamente de la diáspora cubana, sino también, del surgimiento de ideologías religiosas como la santería. Siguiendo a Zier,⁵³ la mayor diáspora cubana se ha establecido en el sur colombiano en ciudades como Cali y de manera notable en Bogotá, vinculándose

⁵⁰ Neri Torres, “Santería: el diseminar de la calabaza”, en *Hispanet Journal*, núm. 4, diciembre de 2011.

⁵¹ Luis Castro, “Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6, 2008, pp. 133-151.

⁵² Para el caso de Chile véase Olivia Pinto Morales, “Cuando los dioses hablan ‘entre en orun y el ayé (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”, tesis, 2005.

⁵³ Ursula Zier, *Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin*, 1987.

con otras prácticas como el espiritismo, el curanderismo y la religiosidad popular.

Contrario al proceso colombiano, el venezolano se inscribe en los movimientos migratorios de 1980, los cuales marcaron una etapa importante en el establecimiento de la santería en dicho país. Este acontecimiento sucedió a partir del amotinamiento de cubanos en las embajadas de Venezuela y Perú en La Habana; más tarde la santería cobró auge en dicho país mezclándose con prácticas como los cultos de María Lionza⁵⁴ y el espiritismo kardeciano, culto que en Venezuela ocupa el tercer puesto, detrás de Estados Unidos y España, respecto a usuarios y simpatizantes. Cabe aclarar que aunque dicho acontecimiento fue significativo en el desarrollo de la santería en Venezuela, otras oleadas ya se habían establecido antes.

En Venezuela, las prácticas religiosas más populares de reconocida matriz africana, procedentes de Cuba como la santería, el sacerdocio de Ifá, el palo monte, determinadas expresiones del espiritismo y las sociedades masculinas abakuá, no son un fenómeno nuevo. Sus protagonistas las reconocen como parte de un proceso migratorio a todo lo largo del pasado siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, cuando el territorio venezolano se convirtió en uno de los principales espacios receptores de emigrados cubanos.⁵⁵

En lo que respecta al Perú, es relevante mencionar que la santería se estableció a través de dos importantes etapas migratorias. La primera se ubica entre 1980 y 2000 con la desterritorialización de cubanos, quienes dejaban la isla por motivos políticos. A finales del año 2000 se gesta el proceso *geopolítico*, es decir, cubanos que se establecen en Lima motivados por otros que ya se dedican a la práctica de la santería y los invitan para formar y reforzar las casas religiosas en la ciudad. Algunos de estos residían fuera de Cuba, establecidos en Ecuador, Colombia, Bolivia o Chile. Entre ambas etapas reconozco una etapa media, la cual es importante resaltar como nodal en el desarrollo de la santería entre limeños, ya que a partir de ésta se reconoce la noción de casa templo entre algunos grupos de cubanos y limeños practicantes. La institucionalización de la santería en Lima

⁵⁴ Angelina Pollak-Eltz, "La religiosidad popular en Venezuela", en *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992, pp. 19-32.

⁵⁵ Jesús Guanche, *op. cit.*, p. 117.

se da a través de la formación de casas templo de una manera formal, es decir, reconocidas por los “otros” como tal, integradas específicamente por dos babalawos y dos santeros (as), además de usuarios (ahijados) que recurren a dicha casa religiosa motivados por la difusión en medios de comunicación o invitados por otros que hacen difusión de boca en boca.

El auge de la santería en Lima se da durante la segunda oleada (segunda etapa) de cubanos, la cual comprende de 2005 a 2010, donde las dinámicas religiosas se hicieron presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseros cubanos que interpretaban ritmos caribeños en los que se aludía a deidades de la santería. Además, otros cubanos se introdujeron al país por diversos canales, la medicina, el deporte, visas de trabajo, negocios, etcétera, estableciéndose algunos en Lima y practicando la religión de forma *independiente*, es decir, sin casa templo. Otros llegaron a través de cartas de invitación que les hicieron amigos locales y familiares migrantes.

A partir de 2010 el fenómeno *santería* da un giro a través de la migración exclusiva de babalawos y santeros cubanos, requeridos por otros que ya se encontraban en el país y pretendían consolidar la religión a través de la formación de casas templo, como la de *Ilé Ifá Omí* por citar algunas, además de la Asociación Yoruba del Perú, la cual originó disputas entre cubanos y peruanos practicantes por el liderazgo de la misma. De igual forma, a partir del mismo año, religiosos de diferentes nacionalidades se han establecido en la ciudad para la práctica exclusiva de la santería —entre ellos resaltan colombianos y estadounidenses—, además de los pocos santeros y babalawos peruanos que trabajan de forma independiente, es decir, con casas religiosas en formación y un número reducido de *ahijados*. Esta etapa también se caracteriza por el auge de la santería en bares, discotecas y restaurantes estilo cubano, exclusivo de clases media/alta en la ciudad. Otro factor son los viajes a Cuba que realizan limeños con diversas intenciones, vivenciar la tierra de los orichas, adquirir elementos religiosos para su consumo y construir redes sociales.

El santurismo en Lima: patrimonio, identidad y cultura transnacional

El actual auge del turismo religioso que concierne a la santería y al folclore afrocubano que se vive en Lima se ha manifestado con

mayor intensidad a partir del año 2000, como producto de la desterritorialización de la diáspora cubana a principios de los años ochenta y de la geopolítica de los noventa, originando el proceso de *santerización*, es decir, del furor colectivo de apropiar identidades transnacionales que cada vez más tratan de ser parte viva de la cultura local, convirtiendo a la ciudad de Lima en una sociedad multirreligiosa y, por ende, consumista de otras realidades.⁵⁶ Esto también ha sucedido en otros países como Venezuela,⁵⁷ donde ha tenido un arraigo notable y su anclaje se debe, en parte, a la forma en que dicha religión se ha valido de las coyunturas socioculturales para establecerse con comodidad y rápido apego colectivo, mezclándose con cultos locales como el de María Lionza y el espiritismo. De igual forma ha sucedido en México, donde se ha hibridizado con los cultos a la Santa Muerte, la brujería y la curandería de origen olmeca y el espiritismo mariano, con objetivos de comercializar la cultura⁵⁸ de forma sorprendente y, a la vez, de convertirla en patrimonio local, abriéndole las puertas al fenómeno turístico a través de lo exótico de sus prácticas y el rápido acceso a éstas.

Es relevante mencionar que la santería que hoy se practica en Lima se encuentra en un proceso de *despegue* y ha tratado de posicionarse en el mercado local a través de la diferencia que ofrece como religión. Contrario a lo que ha sucedido en otros países, donde ha buscado la incorporación por medio de la *hibridización* de sus prácticas. En este sentido, el desarrollo religioso se ha originado dentro de sus propias lógicas de consumo cultural y, por ende, el turismo como parte del mismo proceso de despegue, el cual se caracteriza por procesos triangulatorios (país de residencia-Lima-La Habana) que hasta hace poco tiempo eran claramente visibles.

En adelante, este tipo de turismo (religioso) se ha vinculado con el cultural, ya que se ha incorporado en marcos donde se hacen presentes las imágenes del patrimonio nacional como paisajes globales que incitan a las personas a visitar el país no sólo con intenciones de iniciarse en la santería, sino también para aprovechar la estancia y visitar la provincia, su arqueología, adquirir artículos

⁵⁶ Greyc Pérez, "Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, 2010, pp. 167-184.

⁵⁷ Angelina Pollak-Eltz, *op. cit.*

⁵⁸ Alejandro Santana, "Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 1, 2003, pp. 112-125.

artesanales, recrearse en las playas, etcétera.⁵⁹ Si bien el patrimonio es creador de identidad, es una fuente de identidad cultural, geográfica y religiosa, de reconocimiento identitario,⁶⁰ como recurso que se consume por la población. Para el caso de la santería, el concepto patrimonio también abarca la comercialización que se hace de la religión, así como los elementos esotéricos que llegan de distintos puntos del continente para convertirse en parte viva de la realidad limeña. Se podría decir que es la *edad de oro* de los orishas, representados por altares novedosos en casas particulares, en las salas de estar, detrás de las puertas y debajo de las barras en las discotecas.

De esta forma, el turismo desde lo religioso se nutre del patrimonio, en este caso transnacional, de aquello ajeno que se quiere comprar, sentir y crear. Según Gracey Pérez, en la actualidad la santería se ha posicionado culturalmente como productora de ideologías “diferentes”, apropiadas por las empresas conocidas como *casas templo* y empresarios que reconocen como *babalawos*, transformándola y normalizándola para un consumo que requiere de la repetición para adaptarse al mercado religioso que evoca el pasado primitivo, el misterio de la iniciación y el impacto emocional de las prácticas que la hacen producto turísticamente explotable. En este sentido, lo global se ha impuesto sobre lo local, distorsionando la práctica de forma sorprendente; por ejemplo, en Cuba los ebbó y otras ofrendas se hacen en las montañas, en los campos, en los ríos y en el mar, mientras en Lima se dejan en avenidas como la *vía expresa*, el parque de Las Aguas, el parque Kennedy, en la Costa Verde, etcétera. Así, cuando reflexionamos sobre el fenómeno migratorio y la movilidad religiosa y cultural, nos enfrentamos a procesos de translocalización como anclajes simbólicos y medios que permiten la continuidad de la religión.

Uno de los factores que ha reforzado el “santurismo” limeño ha sido la utilización de los medios de comunicación como internet, valiéndose específicamente de este medio para dar difusión a las prácticas exóticas y fomentar la cultura a través del reconocimiento de los *otros*. Por ejemplo, los ahijados extranjeros que visitan con regularidad las casas de santo limeñas han sido motivados por las páginas web como *Perú Yoruba*, entre otras que ya circulan desde hace tiempo en la red, dando difusión a la religión a través de imá-

⁵⁹ Llorenç Pratz, *Antropología y patrimonio*, 1997.

⁶⁰ Alejandro Santana, *op. cit.*

genes que enaltecen el estatus de los religiosos cubanos residentes en la ciudad. De acuerdo con Guanche, para la práctica de santería en Venezuela los religiosos se han valido de la difusión vía los medios de comunicación, donde circulan páginas como la de *Bolivarifá*, *Olofin*, las cuales tienen como objetivo ofrecer un amplio directorio de babalawos, santeros y santeras venezolanas y de otros países como Cuba, España y Estados Unidos quienes envían sus saludos y bendiciones a sus *ciberahijados* desde la red *Iború*, *Iboya*, *Ibochiché*. Con el tiempo éstos deciden visitarlos en el país donde se encuentran. En consecuencia, la religión como producto no es tan distinta de los otros productos ofertados turísticamente, y las religiones afrocubanas como patrimonio cultural se ofertan fácilmente en el mercado religioso y turístico.

Ahora bien, las agencias de viaje también han sido importantes mediadoras en el consumo cultural de la santería, pues se han dado cuenta de la rentabilidad que producen estas prácticas y han ofertado paquetes que en ocasiones incluyen hospedaje, movilidad y hasta babalawo. En Lima aún no se presenta el caso, pero sí se ha dado en lugares como Suecia, España, Francia, Alemania, Australia, Finlandia y Japón, entre otros, donde han aumentado los ahijados de padrinos y madrinas cubanas.⁶¹ En Lima, hasta hace algunos meses las visitas a Cuba con objetivos de iniciación se hacían presentes entre peruanos interesados en realizar diversos rituales de santería motivados por los babalawos que radican en la ciudad, quienes los acompañan a Cuba para recibir sus fundamentos. En ocasiones se hacen cargo de los paquetes turísticos, contactando agencias que les brinden costos accesibles.

En lo que concierne a practicantes extranjeros, específicamente mexicanos y estadounidenses, visitar Perú les resulta atractivo porque no sólo se someten a rituales religiosos, sino también se valen de su estancia para realizar viajes al interior del país y recrearse con los paisajes de la provincia. Como menciona un informante mexicano de 34 años: “cada que visito al padrino a Perú, de paso me doy una vuelta por Máncora y voy al Cuzco, me late porque también me voy de paseo, compro cosas de por allá y me la paso bien”. Durante su estancia en Lima hacen uso de la ciudad a partir de que utilizan el transporte urbano, consumen la gastronomía local, se hospedan

⁶¹ Yolotl González, “Las religiones afrocubanas en México”, en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, 2008, pp. 257-275.

en hoteles, visitan discotecas populares como las que se encuentran en Barranco, la *calle de las pizzas*, entre otras, además de *peñas* culturales y otros atractivos musicales ubicados en los distritos de San Isidro, San Borja, Miraflores y otros semi-destinos turísticos locales como el centro histórico, museos, plazas y catedrales, sitios simbólicos que les proporcionan *reconocimiento* de que estuvieron allí, que visitaron Perú. Entonces el turista es un habitante más de la ciudad, desde el momento en que se apropia provisionalmente de ciertos espacios urbanos, ya que el ser turista no sólo se remite a lógicas de nacionalidad, sino también al *otro* distinto culturalmente que incorpora elementos locales.

De esta forma el turismo cultural se caracteriza por sus movimientos de *confort*, con amplios objetivos de conocer otras culturas y formas de vida, lugares diferentes a los habituales donde lo espiritual, lo material, lo intelectual y lo afectivo se encuentran inmersos en un destino específico, que a la vez ofrece otras experiencias donde casi siempre aparece una búsqueda de la autenticidad y lo exótico de lo que se vive, pues será la mercancía en que se invertirá y permitirá recordar las experiencias únicas e inolvidables. En adelante los conceptos de turismo y patrimonio se encuentran ligados y relacionados con otros —como identidad, cultura, religión y economía—, pues como creador de identidad cultural el patrimonio se concibe como herencia cultural⁶² que incluye el territorio geográfico imaginado, formas de vida, tradiciones y costumbres locales que caracterizan y enaltecen la *peruanidad*. El patrimonio cultural transnacional, por su parte, se entiende como aquellas formas de vida, símbolos y tradiciones que pertenecen a otros contextos, y a partir de los desplazamientos físicos de personas (entre países y preferentemente entre continentes) se reconstruyen ciertos códigos culturales locales convirtiéndose en códigos globales reconocibles.

Otro aspecto que vincula al turismo religioso con el patrimonio y la mercantilización son los viajes con intereses comerciales que hacen algunos peruanos a la isla, con intenciones de introducir elementos esotéricos⁶³ como la manteca de corajo, la cascarilla, collares, cauris, ilustraciones y representaciones de orishas, los populares elegguá *poket* o de bolsillo, música religiosa, habanos, botellas de aguardiente y ron, algunos palos y hierbas, trajes de gala para

⁶² Mirta Fernández, *op. cit.*

⁶³ Kalis Argyriadis, *op. cit.*

iniciaciones, etcétera. A la vez, aprovechan la estancia para visitar provincias, playas, centros nocturnos y empaparse de la cultura local, además de contactarse con adeptos de otros templos y con personas dedicadas a la religión.

El posicionamiento de la santería en Lima, específicamente en las elites de esta ciudad, ha sido con objetivos de establecerse y relacionarse en espacios que proporcionen estabilidad económica, asegurando el dinamismo de la religión. Por ejemplo dichas elites tienen mayores posibilidades de inversión, lo cual les permite desplazarse a Cuba con frecuencia para recibir fundamentos y, a la vez, dar otros significados a la religión, predominando el aspecto sobrenatural y consumista de lo exótico; también se encuentran en la búsqueda de lo auténtico y lo reconocible, sin importarles las exuberantes cantidades concebidas como “derechos”, con tal de tener experiencias con los “orishas”, aunque “a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, aves y pollos, hierbas y otros elementos”.⁶⁴ Este proceso turístico de lo religioso que recién inicia en Lima ha originado cambios significativos en la estructura de la religión; por ejemplo, las “consultas” se han elevado de precio, el derecho del padrino por consulta oscila entre 100 y 120 soles (50-60 dólares), los ebbó entre 100 y 150 soles (50-80 dólares), la entrega de guerreros y mano de Orula en paquete *premium* entre 600 y 1000 dólares, entrega de Olókun o Mayelewe, 1500 soles (600 dólares), coronación de santo en dependencia del orisha a recibir, entre 4 500 y 5 000 dólares; los costos son para Lima y varían entre ahijados locales y extranjeros. Si el “usuario” decide realizar dichos rituales en Cuba, se le suma el boleto de avión del “padrino” más los gastos.

De tal forma que los religiosos cubanos han encontrado en Lima el espacio ideal para la mercantilización de la religión y el tráfico del patrimonio cultural⁶⁵ como mecanismo de exteriorización que ha transformado a la santería en producto negociable y que, a la vez, ha permitido la entrada al país de babalawos invitados por cubanos y peruanos, quienes se hacen cargo de los gastos de traslado. La mayoría de ellos ha entrado por Ecuador, donde se establecen por algún tiempo y dejan ahijados, después se establecen de forma

⁶⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁵ Véanse Arjun Appadurai, “Dietary Improvisation in an Africultural Economy”, en A. Sharman *et al.*, *Diet and Domestic Life in Society*, 1991, pp. 207-232, y del mismo autor, *Globalization*, 2001.

indefinida en Lima y al paso del tiempo realizan viajes a otros países como México, Argentina, Bolivia y Ecuador, con el objetivo de visitar a sus ahijados y de paso promover la ubicación (casa templo) religiosa en Lima; es así como pueden tejer redes sociales que les permitan seguir desplazándose con comodidad en el continente, ya que el estatus del babalawo fuera de Cuba siempre estará en disputa y solamente se posicionará a través del reconocimiento de los *otros*, de que tenga ahijados extranjeros y estos lo reconozcan como tal. De acuerdo con Argyriadis, los babalawos que tienen ahijados extranjeros tratan de cuidarlos porque les proporcionan estatus, les generan ingresos y les pueden enviar regalos del país de origen, además de que forman numerosas familias rituales.

Por último, cabe destacar que el turismo religioso que concierne a la santería practicada en Lima no comparte las lógicas de los procesos en otros contextos, sino más bien ha tratado de *naturalizar* y arraigar las ideologías afrocaribeñas; es decir, de practicar la santería tal y como se hace en Cuba, reforzando dichas prácticas mediante los viajes que se hacen con regularidad a casas templo habaneras e involucrando a los ahijados con ellas, produciendo una especie de *templo matriz* y sucursales transnacionales, como el caso en cuestión. De tal forma que los turistas se podrían dividir en cubanos residentes en Lima y que se desplazan en el continente, turistas peruanos que viajan a Cuba como matriz, y turistas extranjeros que viajan a Lima y a La Habana como matrices. Entonces, el desarrollo del turismo religioso se ha producido a través de los desplazamientos de cubanos, peruanos e individuos de otras nacionalidades con puntos de referencia en Lima, como sucursal, movimientos triangulatorios que involucran al país de residencia, a Perú y a Cuba. A partir de estas conexiones se legitiman aspectos que ponen en escena la identidad y el patrimonio como apropiaciones culturales translocales, y, a la vez, se refuncionalizan y consumen prácticas globales como mercancías que caracterizan la conciencia de la globalización,⁶⁶ formas de representarse y de representar la translocalidad.

⁶⁶ Véanse de Daniel Mato, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe*, 1995; "Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina", en D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en tiempos de globalización*, 1996, pp. 11-47; y "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Daniel Mato (comp.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, 2001.

Ideas para el debate

En la actualidad, diversas disciplinas (sociología, antropología, economía, etcétera) se han interesado en estudiar los fenómenos globales actuales a partir de múltiples “etiquetas” conceptuales: tiempos “individualistas”,⁶⁷ de “riesgo”,⁶⁸ “líquidos”,⁶⁹ “híbridos”.⁷⁰ Pero, ¿cómo entender la “transnacionalización” y su vinculación con lo religioso? ¿Existirá una disputa conceptual entre transnacionalización y globalización? Para Ulf Hannerz “la globalización es una cuestión de interconexiones crecientes a larga distancia, al menos a través de las fronteras nacionales y preferentemente entre continentes”.⁷¹ Si la globalización alude a un mundo “interconectado”, en el cual las relaciones se chocan e interfieren sin “distancias” geográficas, entonces podríamos considerar la existencia de sociedades de relaciones mutuas que emergen del pasado y se instalan en el presente a través de mitos, leyendas y tradiciones culturales. En este sentido, “no es un fenómeno enteramente nuevo; avanza y retrocede, se presenta de muchas formas, es fragmentaria y notablemente desigual”.⁷² García Canclini reconoce que el fenómeno de la globalización no es nuevo, sino que ha existido desde hace décadas, “camuflajeado” a partir de metáforas para su comprensión, pues “sociedad amébrica”,⁷³ “aldea global”⁷⁴ o “tercera ola”⁷⁵ han sido sólo algunas formas de concebir dicho fenómeno.

En este sentido McGrew menciona que, “en la actualidad, las mercancías, el capital, las personas, el conocimiento, las imágenes, la delincuencia, los contaminantes, las drogas, las modas y las creencias cruzan fácilmente las fronteras territoriales. Las redes transnacionales, así como los movimientos y relaciones sociales, se extienden a casi todas las esferas”, entendido como una intensificación de

⁶⁷ Peter Berger y Samuel Huntington, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, 2002.

⁶⁸ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, 1992; del mismo autor, *¿Qué es la globalización?*, 1999.

⁶⁹ Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 1991; del mismo autor, *Modernidad líquida*, 2003.

⁷⁰ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1989; del mismo autor, *La globalización imaginada*, 1999.

⁷¹ Ulf Hannerz, *Transnational Connections*, 1996, p. 34.

⁷² *Ibidem*, p. 35.

⁷³ Kenichi Ohmae, *The End of The Nation State*, 1995.

⁷⁴ Marshall McLuhan, *La aldea global*, 1996.

⁷⁵ Alvin Toffler, *La tercera ola*, 1990.

“conexiones complejas” que unen las costumbres y las experiencias en el mundo moderno de las relaciones globales.⁷⁶ Tomlinson, por su parte, da un ejemplo interesante en el cual manifiesta las representaciones culturales en la era global a través de la gastronomía, pues cada vez más aparecen “platos” exóticos en diversos espacios del mundo, “las pastas y las pizzas [...] tacos mexicanos, *curries* tailandeses, *ciabattas* y polentas italianas, *gravadlax* sueco, etcétera”,⁷⁷ o “Kung fu en Kafanchan y *fatwa* en Manhattan”,⁷⁸ la cultura global se representa como el “vehículo de la cultura popular. Empresas de todo tipo (Adidas, Mc Donald’s, Disney, MTV) propagan esta cultura.⁷⁹

En adelante, “la cultura popular global se basa fundamentalmente en los medios de comunicación y es gestionada por los productores de publicidad, televisión, cine, música pop y otras ramas de la industria de comunicación de masas”.⁸⁰ Estos medios de difusión cultural masiva (cadenas televisivas transnacionales)⁸¹ están participando cada vez más en la construcción de un mundo interconectado, de esta forma el uso del internet y la televisión por cable están formando la “tribu internauta” a través de la difusión de productos como “Coca-Cola, McDonald’s, Disney, Levi’s, Calvin Klein, Nike, la CNN, EMI, Toyota, Microsoft, Starbuckcs y Marlboro (construyendo) un gusto, una moda, un idioma, unas ideas, unos sueños y unos juicios de valor globalizados”.⁸² El aspecto religioso también se ha globalizado a partir de la incursión de ideologías religiosas como “New Age, Osho, Krishnamuti y meditación trascendental (India); Nichiren Shoshu, Soka Gakkai y Aum Shinrikyo (Japón); la Suma

⁷⁶ A. McGrew, “A Global Society?”, en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, 1992, p. 67.

⁷⁷ John Tomlinson, *Globalización y cultura*, 2001, p. 143.

⁷⁸ Ulf Hannerz, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁹ Peter Berger y Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 72.

⁸¹ Chris Barker sostiene que la industria televisiva en el mundo ha sido acaparada por el mercado estadounidense, cada vez más cadenas televisivas aparecen en el mercado, referenciando la cultura americana y sus “utensilios”, convirtiéndose en el mayor exportador de programas de televisión. A su vez, las películas filmadas en diversas partes del mundo por empresas estadounidenses como Columbia Pictures, MGM, Lions Gate, Universal Pictures, entre otras, la mayoría de éstas respaldadas por Hollywood. De esta forma, “Estados Unidos puede presumir de al menos 75% de las exportaciones mundiales de programas televisivos” (Hoskins y otros, 1995, citado en Chris Barker, *Televisión, globalización e identidades culturales*, 2003, p. 98)

⁸² *Ibidem*, p. 73.

Chin Hai (Vietnam), y los raelianos (Francia), la Iglesia de la Ciencia e ISKCON”.⁸³

Una estrategia conceptual para explorar las dinámicas culturales y sus interrelaciones en el continente puede darse mediante la utilización del concepto “transnacionalización”. El caso de la gastronomía sigue siendo una referencia, pues actualmente la gastronomía peruana —y no menos la mexicana y otras cocinas americanas— han sido un referente, además que se han popularizado en las ciudades capitales del continente, cada vez más se encuentran restaurantes peruanos, argentinos y mexicanos en diversas ciudades de Estados Unidos y América Latina. Otro caso que ha llamado la atención es la música, donde discotecas y salones para bailar salsa, mambo y otros géneros resaltan en las avenidas de las principales ciudades y centros turísticos del continente, con objetivos de acercarse a la cultura nacional de cada país a través de la propia difusión.

Así como lo antes mencionado, el caso de las religiones consideradas de la *New Ag*, también han hecho su aparición en Latinoamérica y en Estados Unidos, aunque en menor medida otros países también gozan de la geo-culturalidad. En México, por ejemplo, se reafirma cada vez más la santería y el palo monte cubanos, el candomble brasileño, el culto a María Lionza con sus variantes orixas, el vudú haitiano y sus vertientes, el espiritismo en todas sus modalidades y nacionalidades (cubano, mexicano, venezolano, brasileño, etcétera), aunado a cultos locales como El Niño Fidencio y La Santa Muerte, entre otros. Se pueden notar las influencias crecientes de estas ideologías en las prácticas locales (brujería, curandería, espiritismo) a partir de la construcción de imaginarios religiosos, el caso de Catemaco en Veracruz, la Petaca en Nuevo León, entre otros. Pero ¿cómo se entrecruzan las ideologías religiosas? ¿Qué similitudes pueden tener la santería cubana, el culto a María Lionza venezolano, el culto a la Santa Muerte mexicano y el pago a la Pachamama andina? ¿Cuáles son los factores trascendentales para que estas prácticas (un tanto locales) se establezcan en otros escenarios (un tanto globales), en ciudades como París, Madrid y Tokio?

La transnacionalización se puede entender a partir de la desterritorialización *versus* territorialización, es decir, del cruce de la cultura entre fronteras imaginadas, desplazamientos de personas a diversos espacios del globo, reconfigurando cada vez más las tradi-

⁸³ *Ibidem*, p. 81.

ciones locales e insertándolas en marcos globales intensificados. García Canclini argumenta que para entrar y salir de la modernidad hay dos procesos que se generan a partir de “la pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas”.⁸⁴ Ahora bien, “los procesos migratorios y las poblaciones expuestas a estos cambios apunta a comprender tanto los movimientos de capitales, bienes y comunicaciones como la confrontación entre estilos de vida y representaciones diferentes”.⁸⁵ De esta forma “los procesos globales —y las imágenes que los representan— se vienen constituyendo por la circulación [...] de *personas* que se trasladan entre países y culturas [...] con frecuencia idas y vueltas, manteniendo vínculos asiduos entre sociedades de origen y de itinerancia”;⁸⁶ así “la identidad se define y redefine, una y otra vez, en interacción con otras sociedades”.⁸⁷ Las comunidades transnacionales entonces, se encuentran por lo regular en diversos “hábitats de significado”⁸⁸ como parte de la reconfiguración de la cultura global a partir del cruce y entrecruce de diversos significados locales (mitos, leyendas y tradiciones identitarias).

Cabe señalar que no sólo los productos, las “marcas”, los medios de comunicación interconectan al “mundo”, sino también fenómenos como la migración, los desplazamientos de personas a diversos lugares del “globo” con múltiples objetivos. De esta forma, la transnacionalización se representa a partir de la circulación de ideas, objetos materiales, tradiciones y otros elementos exportados mediante las comunidades que se establecen en diversos lugares, “influidos por sus continuos lazos con su país de origen, o con las redes sociales que se extienden más allá de las fronteras nacionales”.⁸⁹ Cuando se escucha el concepto “migración” rápidamente se piensa en algún lugar en específico, y desde la perspectiva internacional Estados Unidos ocupa un lugar importante en el epicentro de los movimientos físicos de las personas, aunque también se consideran otros casos

⁸⁴ Néstor García Canclini, *op. cit.*, 1990, p. 288.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 63.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, 1991; Ulf Hannerz, *op. cit.*, 1996.

⁸⁹ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, “Perspectivas internacionales sobre migración, conceptual la simultaneidad”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 3, 2004, p. 61.

como la migración de peruanos a Chile, de bolivianos y paraguayos a Argentina y Brasil, de mexicanos, cubanos y puertorriqueños —por nombrar algunos— a Estados Unidos. Pero ¿acaso se ha pensado o estudiado en términos científicos, la migración de cubanos a Perú y sus escalas recurrentes? En lo personal no he encontrado estudios recientes que contesten la pregunta.

Un ejemplo interesante para matizar las migraciones de cubanos a Perú se puede notar en las relaciones migratorias de peruanos a Chile. Stefoni señala que durante la década de 1990 la formación de comunidades de peruanos en el centro de Santiago se originó a partir de un número reducido de éstos, quienes “lograban reunirse al costado de la Catedral, o en algún restaurante chileno, a compartir información y experiencias vividas en Santiago y recordar con cierta nostalgia a todo lo que había quedado en Perú”.⁹⁰ La misma autora argumenta que después de un tiempo, las comunidades formaron sus propios espacios a partir de la construcción de bares, discotecas y restaurantes al estilo peruano, servicio de envío de encomienda, etcétera, transformando parte de la imagen de la ciudad y convertirlo en lo que se conoce como “Lima chica”.⁹¹

En este mismo sentido, Duany hace referencia a la migración de puertorriqueños a Estados Unidos. El autor menciona que el país se ha convertido en “una nación en vaivén: un país cuyos bordes son cruzados incesantemente por migrantes que van y vienen [...] Al mismo tiempo, Puerto Rico ha recibido a cientos de miles de inmigrantes [...] de retorno y sus descendientes, así como ciudadanos de otros países, sobre todo la República Dominicana y Cuba”.⁹² La metáfora que propone el autor como “nación en vaivén”, explicita no solamente los desplazamientos de locales al exterior, ni de otros lugares al interior, sino la forma en la cual se reconstruyen ciertos símbolos culturales, a partir de las interacciones sociales, procesos que se hacen visibles en la identidad nacional. Un ejemplo latente es la consideración de los mismos puertorriqueños en Estados Unidos

⁹⁰ Carolina Stefoni, “Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos”, 2004, en línea [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flasco/artstef.pdf>].

⁹¹ José Luque, “Transnacionalismo político. Identidad nacional y enclave étnico. El caso de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile”, ponencia para II Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, 2003.

⁹² Jorge Duany, “‘Irse pa’ ‘fuera’: los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos”, en *Temas: cultura, ideología, sociedad*, 2001, p. 57.

—sobre todo la diáspora establecida en Nueva York— como *newyoricán*, migrantes circulares que siguen perteneciendo a una nación en específico pero que han adoptado otras identidades relacionadas con el lugar donde residen. Esta representación de *puertorriqueñidad* se hace evidente “en las escuelas de Brooklyn, los festivales folklóricos del Parque Central, el Desfile Puertorriqueño a lo largo de la Quinta Avenida de Nueva York y las exhibiciones etnográficas en el venerable museo del Instituto Smithsonian de Washington, D.C.”⁹³

Steigenga, Palma y Girón destacan cómo el transnacionalismo para la comunidad de guatemaltecos que radican en Júpiter, Florida, se representa a través de “los grupos sociales, las identidades, las creencias, los rituales, las prácticas y las relaciones de poder en las comunidades de origen y las de destino”,⁹⁴ proceso por el cual “los migrantes están insertos en redes que se extienden a lo largo de múltiples estados y que las identidades, así como la producción cultural de los migrantes, reflejan sus múltiples localidades”.⁹⁵ En este sentido, los autores plantean cómo la comunidad maya de Guatemala en Júpiter, Florida, no sólo ha territorializado el lugar, sino también ha reconstruido parte de la cultura local a través de la producción de símbolos religiosos, gastronómicos, lingüísticos, etcétera, insertando las prácticas locales en contextos un tanto diversificados. En este caso “los mayas en Júpiter [...] abarcan elementos físicos, culturales, ideológicos, familiares, religiosos, nacionales y locales que se combinan para crear un sentido de pertenencia e identidad en un ambiente confuso [...] la celebración de la fiesta, la organización de torneos de fútbol [...] la presencia de la marimba en eventos comunitarios, etc.”⁹⁶

¿Cómo considerar a los espacios donde se desarrollan las prácticas culturales de origen? Además de aportar el concepto “transnacionalismo”,⁹⁷ Glick-Schiller, Basch y Szanton abordan el relevante

⁹³ *Ibidem*, pp. 62-63

⁹⁴ Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón, “El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida”, en *Migración Internacional* [online] vol. 4, núm. 4, 2008, pp. 37-71.

⁹⁵ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, *op. cit.*, p. 64.

⁹⁶ Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁷ Cabe señalar que “Los orígenes de esta perspectiva suelen situarse en el trabajo que publicaron Nina Glick-Schiller y sus colegas en 1992, quienes habían estado investigando a migrantes centroamericanos en Nueva York [...] las investigadoras pusieron el acento en los aspectos culturales, en la manera en que los migrantes, lejos de asimilarse invariablemente

concepto de “campos sociales”,⁹⁸ definido 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”.⁹⁹ Las autoras argumentan que, en los estudios de migración, el concepto de campos sociales transnacionales es importante para explorar las relaciones sociales “que vinculan a los que se trasladan y a los que se quedan”,¹⁰⁰ además de que dicho concepto es útil para entender los elementos religiosos del transnacionalismo entre comunidades de inmigrantes, en la medida en que éstos siempre permanecen activos tanto en sus lugares de origen como en los de residencia. De esta forma, el espacio físico es de vital importancia para quienes se establecen en lugares culturales “diferentes”, ya que los pueblos desterritorializados buscarán siempre encontrar similitudes con su lugar de origen.

A manera de conclusión

¿Cómo entender el turismo de lo religioso sin la puesta en escena de elementos que lo conforman? Las ideas antes descritas no hacen más que argumentar algunos de los elementos que conforman en este caso el “auge” o, dicho de otra manera, el inicio de un turismo religioso en su forma específica en torno a la santería en la ciudad de Lima. Este turismo que se gesta y se inscribe, a la vez, como parte de un marco transnacional que alude a las religiones afroamericanas en el continente y fuera de él, es un elemento importante en la conformación de ideologías modernas que tienden a reanudarse con diversos significados, de aquí y de allá, los cuales han venido trascendiendo los imaginarios colectivos inmersos en el pasado histórico de la memoria y el presente circular de la sobremodernidad. En adelante, lo que hoy se concibe como un “rentable” turismo de lo religioso se origina con el movimiento migratorio de cubanos en los años ochenta, y el desarrollo de la movilidad a partir de la población de barrios,

a la sociedad huésped, mantenían relaciones económicas, políticas y sociales con sus lugares de origen” (Yerko Castro, “Teoría transnacional revisitando la comunidad de los antropólogos”, en *Política y Cultura*, núm. 23, 2005, p. 181).

⁹⁸ Retomado de la postura de Bourdieu, entendido como la vinculación de redes en una estructura particular a partir de la interacción social entre dos espacios.

⁹⁹ Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 67.

pueblos y otros esquemas geográficos que en la actualidad son parte de la “Gran Lima” y su diversidad cultural. Los medios masivos, las industrias culturales y los proyectos de turismo en Perú han puesto seria atención en el desarrollo de este movimiento religioso, considerándolo también como una oportunidad de desarrollo económico.

Bibliografía

- Aboy, Nelson, *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, París, Exa, 2008.
- Appadurai, Arjun, “Dietary Improvisation in an Africultural Economy”, en A. Sharman *et al.*, *Diet and Domestic Life in Society*, Philadelphia, Temple University Press, 1991, pp. 207-232.
- , *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Argyriadis, Kali, “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, en *Desacatos. Revista de Antropología*, núm. 18, 2005, pp. 29-52.
- Barker, Chris, *Televisión, globalización e identidades culturales*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1997.
- Bastide, Roger, *Bresil, terre des contrastes*, París, Harmalton, 1957.
- Bauman, Zygmunt, *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press, 1991.
- , *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992.
- , *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Berger, Peter y Samuel Huntington, *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Bolívar, Natalia, *Los orishas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unidas, 1990.
- Bolívar, Natalia y Carmen González, *Mitos y leyendas de la comida afrocubana*, La Habana, Editorial José Martí, 1998.
- Cabrera, Lydia, *El monte*, La Habana, SI-MAR, 1954.
- Canizares, Raúl, *Santería cubana*, México, Lasser Prees Mexicana, 2001.
- Capone, Stefania, “De la santería cubana al orisha-vooodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión ‘neoafricana’”, en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008.

- Castro, Luis, "Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6, 2008, pp. 133-151.
- Castro, Yerko, "Teoría transnacional revisitando la comunidad de los antropólogos", en *Política y Cultura*, núm. 23, 2005, pp. 181-194.
- De Souza, Adrián, *El sacrificio en el culto de los orichas*, La Habana, Ifatumó, 2003.
- , *Echú-Elegguá. Equilibrio dinámico de la existencia*, La Habana, Unión, 1998.
- Díaz Fabelo, Teodoro, "Como se lee y se tira el coco", mecanoescrito, 1965.
- Duany, Jorge, "'Irse pa' fuera': los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos", en *Temas: cultura, ideología, sociedad*, 2001, pp. 1-18.
- Feraudy, Heriberto, *Yoruba, un acercamiento a nuestras raíces*, La Habana, Política, 1993.
- , *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.
- Fernández, Anna, "El Santo Niño de Atocha: patrimonio y turismo religioso", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, núm. 2, 2010, pp. 375-387, en línea [www.pasosonline.org].
- Fernández, Jesús, "Ocha, santería, lucumí o yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida", tesis de doctorado, Universidad de Granada, Granada, 2008.
- Fernández Martínez, Mirta, *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Ciencias Sociales, 2005.
- Fernández Robaina, Tomás, *Hablen paleros y santeros*, La Habana, Ciencias Sociales, 1997.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- , *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Glick-Schiller, Nina, "Transmigrants and Nation-states: Something old and Something New in US Immigrant Experience", en C. Hirschman, J. De Wind and P. Kasinitz (eds.), *Handbook of International Migration: the American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1999, pp. 94-119.
- Gobin, Emma, "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008.
- González, Lydia, "La casa templo en la Regla de Ocha", en *Etnología y Folklore*, núm. 5, 1968.

- González, Migene, *Santería: magia africana en Latinoamérica*, México, Diana, 1976.
- González, Yolotl, "Las religiones afrocubanas en México", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 257-275.
- Guanche, Jesús, "Cuba en Venezuela: orichas en la red", en *Temas. Revista Cultural*, núm. 61, 2010, pp. 117-125.
- Hannerz, Ulf, *Transnational Connections*, Londres/Nueva York, Routledge, 1996.
- Herskovits, Melville, *The Anthropometry of the American Negro*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.
- Juárez Huet, Nahayeilli, "Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México", tesis de doctorado, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.
- Lachatañeré, Rómulo, *Manual de santería*, La Habana, Ciencias Sociales, 2007 [1942].
- Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller, "Perspectivas internacionales sobre migración, conceptual la simultaneidad", en *Migración y Desarrollo*, núm. 3, 2004, pp. 60-91.
- Llorens, Idalia, *Raíces de la santería: una visión completa de esta práctica religiosa*, Woodbury, Llewellyn, 2008.
- Luque, José, "Transnacionalismo político. Identidad nacional y enclave étnico. El caso de los inmigrantes peruanos en Santiago de Chile", ponencia para II Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, México, Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), 29 de septiembre-1 de octubre 2003, ciudad de México.
- Martínez Montiel, Luz María, *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2008.
- Mato, Daniel, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1995.
- , "Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina", en D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en tiempos de globalización*, Caracas, UNESCO/Asociación Latinoamericana de Sociología-UCV, 1996, pp. 11-47.
- , "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Daniel Mato (comp.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.
- Matory, James, "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coastworth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinelo/DRCLAS Universidad de Harvard, 2001, pp. 167-168.

- McGrew, A, 1992 "A Global Society?", en S. Hall, D. Held y A. McGrew (comps.), *Modernity and its Futures*, Cambridge, Polity Press, 1992, pp. 61-102.
- McLuhan, Marshall, *La aldea global*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Menéndez, Lázara, "Kinkamaché to gbogbo Oricha. Folé owó, folé ayé, folé aché", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 229-256.
- Metraux, Alfred, *Medicine et vaudou en Haïti*, París, Gallimard, 1953.
- Ohmae, Kenichi, *The End of The Nation State*, Nueva York, Free Press, 1995.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Ciencias Sociales, 1940.
- Perera, Ana, "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 163-199.
- Pérez, Greycy, "Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 8, 2010, pp. 167-184, en línea [www.pasosonline.org], consultada el 7 de junio de 2010.
- Pinto Morales, Olivia, "Cuando los dioses hablan 'entre en orun y el ayé (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", tesis Universidad Austral de Chile, Valdivia, 2005.
- Pollak-Eltz, Angelina, "La religiosidad popular en Venezuela", en *Sociedad y Religión*, núm. 9, 1992, pp. 19-32.
- Prats, Llorenç, *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997.
- Quiñones, Tato, *Cultos afrocubanos* (documental), La Habana, Mundo Latino, 2007.
- Roszbach, Lioba, "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 4, núm. 7, 2007, pp. 1-32.
- Saldívar, Juan, *Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*, Madrid, Visión, 2010.
- Santana, Alejandro, 2003 "Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 1, 2003, pp. 112-125, en línea [www.pasosonline.org], consultada el 13 de agosto de 2010.

- Soummoni, Elisée, *Dahomey y el mundo atlántico*, Río de Janeiro, Sepsis, 2001.
- Stefoni, Carolina, "Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos", 2004, en línea [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flacso/artstef.pdf>], consultado el 23 de febrero de 2011.
- Steigenga, Timothy, Irene Palma y Carol Girón, "El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida. Ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida", en *Migración Internacional*, vol. 4, núm. 4, 2008, pp. 37-71, en línea [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166589062008000200002&lng=es&nrm=iso], consultado el 15 de octubre de 2011.
- Toffler, Alvin, *La tercera ola*, Barcelona, Plaza & Janés, 1990.
- Tomlinson, John, *Globalización y cultura*, México, Oxford University Press /Harla, 2001.
- Torres, Neri, "Santería: el diseminar de la calabaza", en *Hispanet Journal*, núm. 4, diciembre de 2011.
- Verger, Pierre, *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century*, Ibadan, Ibadan University Press, 1976.
- Zier, Ursula, *Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin*, Dietrich Reimer, 1987.

