

De “negro brujo” a patrimonio cultural: circulación transnacional de la “tradición *orisha*”

NAHAYEILLI JUÁREZ HUET

A partir de la circulación transnacional de la “tradición *orisha*” entre Nigeria, Cuba y México, mostraré cómo los procesos de patrimonialización cultural contemporáneos hicieron posible que las religiones *orisha* pasaran de ser atavismos de una “raza indeseable” a un patrimonio cultural revalorado. Con base en investigaciones etnográficas multisituadas desarrolladas en los tres contextos expondré cómo la cultura se transforma en un recurso que se moviliza transversalmente para generar legitimidad en los campos religiosos y afecta las formas organizativas y la praxis religiosa de los adeptos. ¿Qué contradicciones y conflictos entrañan los procesos de patrimonialización? ¿Qué relaciones adquiere la patrimonialización con el Estado y el mercado?

PALABRAS CLAVE: patrimonialización, tradición *orisha*, santería, Nigeria, Cuba, México

From “*Negro Brujo*” to Cultural Patrimony: Transnational Circulation of the “Orisha Tradition”

By looking at the transnational circulation of the “Orisha tradition” between Nigeria, Cuba and Mexico, this article shows how cultural patrimonialization of “*Yoruba* culture” has allowed Orisha religions to go from being regarded as atavisms of an “undesirable race” to being legitimized as cultural patrimony. Drawing from multi-sited ethnographic research in the three contexts I explore how culture is transformed into a resource which is mobilized to generate legitimacy in both of these contexts, while also shaping the religious organization and praxis of Orisha adherents. What contradictions and conflicts are engendered through these patrimonialization processes? How is patrimonialization connected to the State and the market?

NAHAYEILLI JUÁREZ HUET
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social-Peninsular,
Mérida, Yucatán, México
nahahuet@gmail.com

KEYWORDS: patrimonialization, Orisha tradition, *santería*, Nigeria, Cuba, Mexico

Etnogénesis *yoruba*¹

Fueron los hausa² que habitaban en Oyo³ los primeros en emplear la palabra *yoruba* para designar a los oriundos de dicha ciudad, ubicada en la actual Nigeria, que luego se difundió por viajeros y diplomáticos (Peel, 2000: 283; Bascom, 1969: 5, citado en Matory, 1998: 273). En su connotación moderna, la categoría étnica *yoruba* fue una invención misionera del siglo XIX, fruto de la interacción de los esclavos liberados y convertidos al cristianismo en Sierra Leona con los retornados de la “diáspora” provenientes principalmente de Brasil y Cuba (Peel, 2000: 285; Matory, 1998: 272; 2001: 175). Varios de los cautivos liberados en Sierra Leona, que luego retornaron a Lagos, nacieron en localidades como Oyo, Egba e Ilesa, que se nombrarían como *Yorubaland* (Matory, 1998: 275).⁴

El colapso del imperio de Oyo alrededor los años de 1830, por un lado, y el *boom* azucarero en Cuba y Brasil, con su consecuente demanda de mano de obra esclava, por el otro, motivaron que el número de cautivos *yoruba* transportados a

-
- 1 Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la circulación y relocalización de la tradición *orisha* en México. Una de mis estrategias metodológicas fue la investigación multilocal, “diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios” (Marcus, 2001: 118). Esto implicó un seguimiento de personas y sus redes con mi propio desplazamiento entre Mérida, México, como punto focal; La Habana, Cuba, y Osogbo, Oyo y la zona metropolitana de Lagos, Nigeria. Así construí un “corte etnográfico” del campo transnacional *orisha* que analizo por medio de algunas de las redes transnacionales que lo constituyen.
 - 2 Grupo sahelino y musulmán, ubicado sobre todo en África occidental.
 - 3 Oyo fue la sede del imperio homónimo en el noroeste de la actual Nigeria, una potencia regional de los siglos XVII y XVIII cuya influencia alcanzó parte de lo que hoy son Benín y Togo.
 - 4 El territorio de los *yoruba* se extiende desde el sudoeste de Nigeria hasta la parte oriental de Benín. Otros grupos de ascendencia *yoruba* se ubican también en Togo y Ghana.

América aumentara de manera considerable (Cohen, 2002: 19). Sólo en Cuba, los grupos de origen *yoruba* pasaron de representar 8.38% en el siglo XVIII a 34.52% de la población en las plantaciones de café y azúcar en la segunda mitad del siglo XIX (Brandon, 1993: 58; *cfr.* Bolívar, 1995: 34). Asimismo, y de acuerdo con Peter Cohen (2002), como resultado de los procesos de abolición de la trata entre 1835 y 1870, hubo una importante circulación de africanos liberados, recapturados, reesclavizados, deportados y retornados entre Cuba, las Antillas y Brasil y la Bahía de Benín en África occidental, que eran en su mayoría de origen *yoruba*. Hacia finales del siglo XIX, se calcula que regresaron a la región *yoruba* entre 3 000 y 8 000 personas de Brasil y entre 1 000 y 2 000 de Cuba, además de los retornados desde Sierra Leona —*saros*—. El retorno se efectuó principalmente a las ciudades de Lagos, el puerto de Badagry y Abeokuta (Cohen, 2002: 19-22). En ese mismo siglo, Lagos se constituyó como “la capital emergente de la identidad ‘*yoruba*’” (Matory, 1998: 176, 273). En este contexto, la “religión *yoruba*” se dispersó en Latinoamérica y el Caribe. A lo largo del siglo XX, en especial a partir de la segunda mitad, la “tradición *orisha*” y sus variantes —*santería*, *candomblé*— ampliaron su espacio geográfico de circulación, sobre todo desde Cuba y Brasil. En este proceso, en la variedad de sus relocalizaciones,⁵ los *orisha* —*deidades yoruba*— se han mantenido como foco de veneración. Desde la década de 1990 se encuentran presentes en casi todas las capitales del continente americano, incluyendo México.

Pensar en la “tradición *orisha*” en plural

Las denominaciones de las modalidades de culto a los *orisha* y su “matriz” se mantienen como un campo de disputa. La “religión *yoruba*” y sus variantes, conjunto al que me referiré en este trabajo como “tradición *orisha*”, han adquirido a lo largo de su

proceso histórico de circulación una multiplicidad de denominaciones, relocalizaciones, representaciones y sentidos vinculados a tal o cual tradición. Para fines de la reflexión que aquí me interesa, sigo la propuesta de Carlos Herrejón, que concibe la tradición como un proceso temporal que tiene lugar en una cadena de actos de transmisión y sus respectivas correspondencias. La tradición “no se hace en una vez; sino en la sucesión temporal” (1994: 136-144).⁶ Su valor social radica en su sentido “primordial” (1994: 146), o en otras palabras, en el “carácter fundacional” de cada grupo. Como puntualiza Mario Ramírez, la tradición no es cosa del pasado, encuentra su lugar en el presente. Realizar la tradición es “interpretarla” e “interpretar implica siempre una mediación, una síntesis entre conservación y transformación; un movimiento, un desarrollo”, en esa medida es “una infinidad de posibilidades” (2000: 178-179).

En este sentido, pienso en la “tradición *orisha*”⁷ en plural, con una gama de tradiciones primordiales que remiten de manera real o imaginaria a una África que se reinventa con distintos propósitos. Las denominaciones encierran también estos sentidos y contienen la historia de sus particularidades rituales y linajes. En Nigeria, esta tradición es referida como *indigenous traditional religion*, *Yoruba spirituality*, *West African Orisha tradition*, *African indigenous faith*, entre

5 Entiendo por relocalización un proceso que implica desanclajes de prácticas culturales que en su circulación se “reanclan” en diversas latitudes geográficas, sociales y culturales, en las que otros marcos interpretativos reajustan sus sentidos y permiten reapropiaciones en su praxis, representación y materialización (Appadurai, 1996; Argyriadis y De la Torre, 2008).

6 Herrejón añade que junto con la recepción comienza un proceso de asimilación y actualización, lo que implica una adaptación y una selección que luego dan paso a una fase de “posesión estable”, para volver finalmente a la acción primera de transmisión, que cierra el ciclo de la tradición (1994: 136).

7 “Religión *orisha*” es también una denominación común.



Mapa 1. Región *yoruba* en Nigeria.

otras. En Cuba y México, es conocida como como santería, religión lucumí, Regla de Ocha-Ifá, “religión *yoruba*”. En América, a la que muchos practicantes denominan la “diáspora”, la región *yoruba* de África occidental se considera la matriz de una gran diversidad de modalidades de la tradición *orisha*: santería en Cuba, candomblé en Brasil, Xangó en Trinidad y Tobago, entre otras. Cada “variante” disputa su respectiva “tradicionalidad” (Brandon, 1999).

Denomino “campo transnacional *orisha*” al espacio transatlántico de las circulaciones y relocalizaciones de la tradición *orisha*. Lo concibo con base en las propuestas de Bash, Glick-Schiller y Blanc (1994), como el conjunto de redes sociales que unen a una gran diversidad de actores situados en más de

dos Estados-nación y en al menos tres continentes —América, África y Europa—. Se trata de actores que comparten un vínculo o una identificación común con sentidos variados e incluso no siempre religiosos, por medio de filiaciones y actividades que los ligan de una u otra manera a la “tradicción *orisha*” en sus variantes. Estas redes son transversales, multidireccionales y carecen de un centro único que las aglutine o las organice, e implican movi­lidades que no se reducen a una migración (Juárez, 2014a). La circulación de la tradición *orisha* a lo largo del tiempo ha implicado procesos transnacionales que si bien trascienden los Estados-nación, no desaparecen ni borran los anclajes en raíces y territorios nacionales (Clarke, 2004; Capone, 2004; Guedj, 2008).

La producción y puesta en uso de la costumbre o “religión yoruba”

Peel afirma que los *yoruba* “no tenían un concepto genérico de religión como un campo especializado de la actividad humana”, sino más bien era entendida “en términos de una amplia gama de cultos identificados por un origen étnico determinado o bien, por la deidad cultuada o venerada” (2000: 89). Desde la visión nativa, la “religión” se refiere a la *producción y puesta en uso* de la *costumbre de una nación* —*making country fashion*—. ⁸ Concebir la “religión yoruba” en estos términos, subraya Peel, implica pensarla como un cuerpo de prácticas ancladas en la costumbre y la vida diaria más que como un cuerpo integrado, definitivo y delimitado llamado religión (2000: 88-90). Se trata de un conjunto de creencias y prácticas en las que fuerzas invisibles —deidades de culto manifiestas en la naturaleza, llamadas *orisha*; espíritu de los ancestros y la deidad creadora *Olodumare*— y el mundo material se articulan (2000: 93-99). ⁹ El conjunto de prácticas —pensadas en plural— de la “costumbre” de la tradición *orisha* se guía por principios que intentan apaciguar y negociar con estos poderes por medio de la adivinación, la oración —*prayer*—, la propiciación, el encantamiento y la posesión. Estas acciones y rituales que comprenden la *producción y puesta en uso* de la “costumbre yoruba” no son por lo tanto homogéneas. Por lógica, hay variantes en cada ciudad y en cada pueblo. Lo mismo puede decirse en relación con el campo transnacional *orisha*, en el cual cada variante tiene su propio “modo ritual de hacer” que lo distingue.

La revitalización de la tradición *orisha* en los vaivenes de su circulación

En Nigeria, según las estadísticas oficiales, más de 90% de la población del norte, donde predomina el grupo étnico Hausa-Fulani, es musulmana. En el suroeste y sureste del país, donde habitan los *yoruba*

y los *igbo*, dos de los tres grupos étnicos mayoritarios del país, la mayor parte de la población es cristiana. Las “religiones tradicionales” aparecen débilmente representadas. Sin embargo, se señala que las prácticas indígenas —tradicionales— a menudo se mezclan con creencias y prácticas cristianas. ¹⁰ Más allá de las posibles precisiones, esta afirmación refleja que la interacción, primero con el Islam y más tarde con el cristianismo, en el proceso de conformación de la tradición *orisha* en Nigeria generó diálogos e interinfluencias en los que ninguna “religión” quedó “inmaculada”. A pesar de que los misioneros representaban las religiones tradicionales como formas de paganismo e idolatría, de manera semejante a como ocurrió en el continente americano, en la vida diaria estas interacciones no fueron, ni son hoy, dinamizadas sólo dentro de una mutua exclusión.

La vida cotidiana que me tocó experimentar al vivir con practicantes de la “religión yoruba”, entre la zona metropolitana de Lagos, Osogbo y Oyo, ¹¹ desveló una interacción entre alteridades religiosas que a pesar de sus tensiones no se confrontaban de manera radical. Así, entre los consultantes de un *babalawo* con el que permanecí varios días, había cristianos, y ciertos fundamentos ¹² religiosos de algunos imames y pastores permanecían “resguardados” en su espacio de consulta y no en sus respectivos templos o mezquitas. Lo primero que hacían

⁸ La traducción es mía.

⁹ Estas características no son privativas de los *yoruba*. Otras “religiones tradicionales” de África subsahariana comparan elementos similares (Hâmpaté Bâ, 1990: 185).

¹⁰ Disponible en línea: <<http://www.nigeria.gov.ng/index.php/2016-04-06-08-38-30/nigerian-culture>>. Esta página es muy inestable y la información puede presentar modificaciones en cualquier momento.

¹¹ Mi estancia en Nigeria fue de tres semanas en octubre de 2012.

¹² Representación material de las entidades protectoras y de devoción, así como de sus poderes. Estos accesorios se obtienen por medio de procedimientos rituales.

los cristianos *yoruba* al llegar a la casa de una iniciada en el culto a Oshun —*orisha* de la fertilidad—, en Osogbo, era tocar su frente después de mojar sus dedos en el agua vertida sobre el suelo para rendirle tributo a los ancestros. En la casa del *aragba*¹³ de Osogbo, en una reunión del Consejo de Mayores, lo mismo se agradecía a Alá que a Olodumare.

La historia es otra en cuanto a la interacción con el Estado. Los líderes de la tradición *orisha* en Nigeria han tenido que abrir espacios de representación y luchar por una legitimidad social en un campo religioso que los empuja hacia el margen. A decir de varios *babalawos* y sacerdotes *orisha* —iniciados en el culto a los *orisha*—, la “religión tradicional” no es bien vista, la gente se esconde para hacer consultas, evita utilizar los objetos emblemáticos que los distinguen como creyentes —collares, pulseras, entre otros— y tienen que esforzarse para obtener recursos para celebrar sus festivales religiosos.

La circulación de la “tradición *orisha*” y su vaivén transatlántico por medio de las redes transnacionales de sus iniciados en Nigeria, Estados Unidos, Brasil, México, Venezuela, Colombia, Cuba, Trinidad y Tobago, entre otros, posibilita el flujo de recursos materiales e inmateriales, pero también simbólicos que han coadyuvado a un proceso paulatino de revitalización de las prácticas tradicionales *orisha* y de un reposicionamiento en sus relaciones con el Estado. En los países considerados “matriz de la tradición *orisha*” —por ejemplo, Nigeria, Cuba, Brasil—, los extranjeros implican recursos económicos y también un capital simbólico muy apreciado que se materializa no sólo en la infraestructura de las casas y templos, además de otros insumos, sino en el afianzamiento de las posiciones de poder de ciertos líderes y sus descendencias religiosas.

Desde la década de 1980, una elite *yoruba* se ha mantenido a la cabeza del Congreso Internacional de la Tradición y Cultura *Orisha*, que representa un espacio clave en la elaboración de un modelo de tradición *yoruba* que busca consolidar como universal la

“religión *orisha*”, para trascender lo étnico y nacional (Capone, 2005; Frigerio, 2004).¹⁴ Una de las figuras más emblemáticas de este proceso ha sido Wande Abimbola, fundador y presidente del Congreso Internacional de la Tradición y Cultura *Orisa*,¹⁵ vocero oficial de Ifá en el mundo —*Awise Agbaye*— y doctor en filosofía y letras. Su tesis de doctorado, intitulada *Ifa: An Exposition of Ifa Literary Corpus* (1997), ha sido ampliamente reconocida entre practicantes y devotos de los *orisha* a ambos lados del Atlántico como un texto de uso religioso y clave en el reconocimiento internacional de la tradición *orisha*.

Este movimiento ha tenido implicaciones en todo el campo transnacional *orisha* y ha fortalecido una tendencia que impulsa el interés por (re)establecer los vínculos con África,¹⁶ en específico con la región *yoruba* de su zona occidental. El movimiento que Reginaldo Prandi denomina “africanización” y Stefania Capone “reafricanización” comienza en Brasil y Estados Unidos (Prandi, 1998; Brandon, 1993; Frigerio, 2004; Capone, 2005; Clarke, 2004; Guedj, 2008) y posteriormente se extiende a otros países, como Trinidad y Tobago, Venezuela, Colombia, Panamá, México (Juárez, 2014a) y Cuba

13 Àràbà en *yoruba*. En Nigeria, se refiere al líder espiritual de los *babalawos* en una región determinada.

14 Capone (2005) muestra cómo las iniciativas de unificación de las modalidades de culto de la “religión *orisha*”, en las que la identidad *yoruba* se ha convertido en un denominador común, se enfrentan a la enorme fragmentación que las ha conducido al fracaso.

15 Este congreso se ha llevado a cabo en diez ocasiones: Nigeria (1981, 1986, 2001, 2013), Brasil (1983, 1990, 2005), Estados Unidos (1997), Trinidad y Tobago (1999) y Cuba (2003).

16 En Estados Unidos, desde la década de 1960, surgieron en el marco del “nacionalismo cultural negro” personajes y agrupaciones que buscaban “restablecer” vínculos con una África ancestral (Brandon, 1993; Clarke, 2004; Capone, 2005), que devinieron, como señala Pauline Guedj, en la transmutación de una identidad religiosa a una identidad étnica mediante innovaciones rituales que dieron sentido a la búsqueda de los orígenes (2008: 309-310).

(Gobin, 2008). Esto se manifiesta en el flujo de religiosos de estos países hacia o desde Nigeria, que se erige en el discurso transnacional como la tierra de origen de la cultura *yoruba*, raíz de todas las variantes de la “tradición *orisha*”. Este movimiento implica, en términos de Prandi (1998), “la intelectualización” de la religión: hacer acopio de literatura especializada, aprender la lengua *yoruba* y fomentar el contacto con sacerdotes nigerianos.

De acuerdo con las entrevistas efectuadas a algunos *babalawos* en Nigeria, eran sobre todo los practicantes y creyentes de Brasil y Estados Unidos los primeros que establecían correspondencia y concretaban sus visitas. En la década de 1990, y en particular desde el nuevo milenio, el escenario se diversificó con la presencia de los hispanohablantes y la “intensificación” paralela de la circulación de sacerdotes nigerianos hacia América. De esta manera, se establecieron nuevos contactos y se realizaron iniciaciones que marcaron cambios en la praxis religiosa y desataron una serie de debates y conflictos en torno a las maneras de practicar “lo tradicional”.

Capitalización del patrimonio cultural *yoruba*

Lo anterior no puede comprenderse sin aludir al contexto internacional, en el que desde hace medio siglo las políticas culturales pasaron a ser materia privilegiada de la acción pública, y desde la década de 1960, del interés supranacional. Lo anterior explica el papel clave de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, por sus siglas en inglés), organismo que en las décadas de 1970 y 1980 forjó y promulgó la idea de la cultura como un derecho universal (Bustamante, 2015: 157-158). A partir de los años noventa, los debates en torno a la patrimonialización cultural se intensificaron. Al mismo tiempo, las expresiones culturales “afrodescendientes” mostraron visibilidad y circulación, primero

con la creación del programa de la “Ruta del esclavo” en 1993 y después con las convenciones sobre el reconocimiento del patrimonio material e inmaterial, a lo que se sumó, en 2011, el lanzamiento del Año Internacional de los Afrodescendientes de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y de 2015 como el Decenio Internacional para los Afrodescendientes.

Este contexto fue un caldo de cultivo para que los principales promotores internacionales de la tradición y cultura *orisha* logaran que en 2005 la UNESCO proclamara Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad el sistema de adivinación de Ifá, uno de los pilares de la “tradición *orisha*”. Algunos de los más representativos especialistas y defensores de este oráculo, como Wande Abímbola, han equiparado el corpus literario que reúne con la Biblia y el Corán.¹⁷ Este reconocimiento ha tenido impacto en varios niveles y sus efectos son visibles en la dinámica de las redes transnacionales de practicantes y en algunas de sus formas organizativas. No es fortuita la proliferación de asociaciones, consejos y organizaciones internacionales, con sedes y filiales en más de un país dentro del campo transnacional, que se presentan como las absolutas representantes de la “tradición y cultura *yoruba*” o “tradicional”, que movilizan la cultura y este patrimonio como un recurso de “alto valor” que busca capitalizarse en el ámbito local.

17 El oráculo de Ifá es un sistema de adivinación que tiene 16 figuras base, que combinadas pueden generar un total de 256 figuras o signos —*odu ifá*— que buscan asegurar la salud, el desarrollo, el equilibrio y la buena fortuna de quienes se consultan. Los signos se obtienen por medio de la manipulación de los *ikines* o nueces de palma, o de la tirada de la cadeneta, *ékuele* u *opele*, formada por ocho mitades de cáscaras de coco u otro material, con una superficie cóncava y otra convexa, que penden simétricamente. Los signos se forman por la combinación de tetragramas paralelos, vinculados a consejos, predicciones, sacrificios —*ebó*—, versos, cantos y ofrendas —*adimú*— culturalmente referenciados a la cosmogonía *yoruba*.

El patrimonio cultural, material o inmaterial, como señala Lourdes Arizpe, es “la piedra de toque en toda construcción de sociedades e identidades” (2006: 14), lo que inevitablemente genera dinámicas conflictivas en torno a lo que entra o no en el rango de “patrimonializable”. En este sentido, y de acuerdo con lo observado en este campo, retomo la propuesta de Néstor García Canclini, de pensar en el patrimonio en términos de capital cultural:

[Lejos de ser] un conjunto de bienes estables neutros, con valores y sentidos fijos [podemos definirlo] como un proceso social que, como el capital cultural, se acumula, se renueva [y] produce rendimientos que los diversos sectores se apropian en forma desigual (1999: 18).

Se trata de “un espacio de lucha material y simbólica” (1999: 18). La cosmogonía *yoruba*, referida en la tradición *orisha*, no ocupa el mismo lugar en todos los contextos del campo transnacional *orisha*, lo que ha generado transmutaciones entre lo religioso y lo étnico, pugnas en torno a la “autenticidad” y el desarrollo de estrategias diferenciadas sobre el uso y usufructo de algunos de sus elementos.

De la tradición oral a la institucionalización

Un ejemplo claro de lo anterior son los procesos históricos de transmisión de esta tradición, que por décadas fue oral. En los procedimientos de patrimonialización más contemporáneos, líderes unidos



NAHAYELLI JUÁREZ HUET ▶ Taller de religión y cultura *yoruba*. Ilé Tuntún, Mérida, México, 2009.

en redes e intereses comunes en el campo más amplio han intentado fortalecer una tendencia hacia la “profesionalización” y “estandarización” de transmisión de los contenidos de la práctica religiosa y sus rituales. En Nigeria, el caso emblemático es el Ifá Heritage Institute, en Oyo, fundado en 2007 por Wande Abimbola. Ahí se imparten cursos especializados sobre cultura *yoruba*, con énfasis en su universo religioso. Es financiado por la UNESCO,¹⁸ con el objetivo de evitar que “perezca” el corpus de Ifá y su contenido cosmológico, considerado por el proyecto de salvaguarda como un “acervo cultural” *yoruba* en peligro de “extinción”, aunque, paradójicamente, es una práctica cultural viva.

De acuerdo con el vicepresidente de los estudiantes nigerianos de la primera generación, los cursos son gratuitos y tienen una duración de dos años. Esta generación contó con diez mujeres, que también pueden ser iniciadas en Ifá —*iyanjifá*—, un tema de debate sobre género y religión, muy álgido y polémico en el ámbito transnacional. Los jóvenes que estudian en este instituto provienen de varias ciudades, como Osogbo, Lagos, Ibadan, Oyeode y Oyo (entrevista con el vicepresidente de los estudiantes, 11 de octubre de 2012). Al parecer, gracias a la donación de equipos de alta tecnología del gobierno de Japón, desde 2014 es posible acceder en línea a estos cursos. Los estudiantes extranjeros pagan una cuota en dólares y la mayoría de las clases se imparte en inglés. En su página oficial, en la que se presentaban como Universidad de Ifá,¹⁹ el instituto ofrecía cursos de verano —*summer immersion programs*—, con un costo de 3 000 dólares con todo incluido.

Esta “profesionalización” se capitaliza y retroalimenta al mismo tiempo por medio de internet. A pesar de la escasez de electricidad en Nigeria, una parte importante de los religiosos mantiene sus redes con practicantes de la “tradición *orisha*” en el extranjero por medio de su teléfono celular. Destaca

el uso de redes sociales como Facebook, gracias a las cuales es posible hacer trabajos a distancia —consultas, rituales—, compartir material y acordar el envío por paquetería de algunos fundamentos, con el respectivo pago vía Western Union. Todo esto en el contexto económico apremiante de Nigeria, con una tasa de desempleo altísima.

En algunos países, las organizaciones *orisha* se han establecido y fortalecido gracias a su carácter transnacional. Cuentan con representantes o sedes locales, lo que propicia la movilidad y circulación de personas, recursos e información. Esto dinamiza la competencia en torno a especificidades rituales y las pugnas alrededor de la “autenticidad”. Cabe precisar que quienes dominan los liderazgos y las disputas de este movimiento son sobre todo los iniciados en Ifá, especialistas en el oráculo homónimo.²⁰

En México existen representantes, miembros y sedes de varias asociaciones transnacionales insertas en estas dinámicas —Hattaf International, International Council for Ifa Religion, Orisha Congress, The National African Religion Congress, Ilé Tuntún—, así como organizaciones nacidas en México que operan con la misma lógica transnacional —Sociedad Yoruba de México, Templo Yoruba Osha-Ifá, México, Ilé Ifá-Oyo México—.

En nuestro país, esta tendencia comenzó a organizarse de manera transnacional a finales de la década de 1990 en la Ciudad de México

18 Aunque el gobierno federal anunció su participación financiera, no desembolsó los recursos prometidos.

19 Disponible en línea: <<http://www.orisaworld.org/ifauniversity.aspx>>. Consultado el 1 de noviembre de 2015.

20 Esto no quiere decir que el campo transnacional *orisha* esté dinamizado sólo por este sector de practicantes y líderes. Hay otros sectores de practicantes, con sus formas propias de disputa, que no están contemplados en el presente texto.

(Juárez, 2013).²¹ En otras ciudades del interior, como Mérida, se presentó en la primera década del siglo XXI. El primer representante de México en una organización transnacional fue el difunto cubano Leonel Gámez, delegado por México en el Congreso Internacional de la Tradición y Cultura *Orisha*²² y fundador de la Sociedad Yoruba de México. Desde 1999, Gámez figuraba también entre los fundadores de Ilé Tuntún —Nueva Tierra Sagrada—.²³ Esta agrupación nace en un contexto cubano caracterizado por la rivalidad entre asociaciones que se disputaban el reconocimiento del Estado, el cual sólo “avaló” a un grupo de *babalawos* iniciados en Ifá, bajo la figura de la Asociación Cultural Yoruba (Argyriadis y Capone, 2004: 6). Su líder y fundador, Franck Cabrera, aboga por el así llamado “modelo de tradición nigeriano”. El representante de esta agrupación, registrada de manera oficial ante el gobierno nigeriano, es Taiwo Abímbola, hijo de Wande Abímbola.²⁴ Con base en el modelo de organización político-religioso tradicional *yoruba*, Ilé Tuntún sólo puede tener un representante por país y por ciudad —*aragba*—. Se trata de una de las pocas asociaciones transnacionales con representación en Mérida, Yucatán, encabezada por el cubano N. Quiroga, quien recibió los títulos que lo acreditaban como *aragba* en esta ciudad mexicana en su primer viaje a Nigeria. Según su relato, en un segundo viaje, Quiroga recibió “todos los poderes” necesarios —simbólicos y rituales— para continuar con la encomienda establecida en su calidad de representante y guardián del “modelo de tradición *yoruba*” de Ilé Tuntún. En 2009, junto con representantes de otras organizaciones transnacionales que buscan preservar la tradición *orisha* de acuerdo con las especificidades rituales de Nigeria, organizó el primer taller sobre lengua y cultura *yoruba* para toda su familia ritual y el mismo año se llevaron a cabo las primeras iniciaciones “tradicionalistas” en la capital yucateca.²⁵

Pero el “anhelo del tradicionalismo” trae consigo ciertas disyuntivas, como se observa en este caso. La mayoría de los miembros de la familia ritual de Quiroga y su esposa —cubana, iniciada en santería— no estaba inserta en las disputas de esta arena política y su tradición se basaba sobre todo en el “modelo cubano”,²⁶ aprendido años atrás, antes de conocer a Quiroga. Se trató de un proceso con muchas tensiones. Al final, la casa religiosa se disolvió. Mucha gente prefirió continuar con la tradición cubana. Otros complementaron una tradición con otra y unos cuantos, en especial hombres iniciados en Ifá, siguieron con el “tradicionalismo” a la “usanza *yoruba*”.

-
- 21 La tendencia a crear asociaciones se mantiene minoritaria dentro de la población practicante de la tradición *orisha* en México, cuya cifra exacta no se conoce. Esta religión comenzó a practicarse en la Ciudad de México desde los años setenta y en el interior del país desde los noventa. Su presencia en México no se explica de manera directa por la migración cubana, sino por la movilidad y circulación de sus practicantes, también mexicanos. El último *Censo de Población y Vivienda 2010* (INEGI, 2010) tomó en cuenta por primera vez la categoría “religiones de origen ‘afro’” y registró poco más de 7 000 adeptos, cifra que demuestra más la diversidad de las religiones afroamericanas en México que su número real desglosado. Para más información, véase Juárez (2014b).
- 22 El mexicano Eli Torres ocupó este puesto desde 2003 (Juárez, 2014a).
- 23 De acuerdo con un boletín informativo de esta asociación, entre los fundadores figuraban también dos venezolanos, un panameño y un colombiano.
- 24 En la actualidad, sus portavoces no se restringen a Latinoamérica, como sucedía inicialmente, y sus representaciones abarcan algunos países de Europa.
- 25 Quiroga emigró a Miami con su esposa e hijas. Los vínculos con Taiwo Abímbola y Franck Cabrera, líderes de Ilé Tuntún, se fracturaron y la comunicación se perdió de manera definitiva (comunicación personal, Mérida, Yucatán, 4 de abril de 2009).
- 26 Se trata de una praxis en la que existe una complementariedad con el espiritismo en sus diversas vertientes, incluyendo la mexicana, el catolicismo popular y el palo monte, entre otras.

Los efectos de la triada patrimonio, cultura y turismo, y su vínculo con las identidades nacionales

La cosmogonía *yoruba* no es culturalmente representativa en todos los contextos que conforman el campo transnacional *orisha*. Su entrada en el registro patrimonial varía según el contexto, lo que implica una polivalencia en sus representaciones y apropiaciones como patrimonio cultural. Por ejemplo, en la Cuba de finales del siglo XIX y principios del XX, los discursos científico y popular, adheridos a los paradigmas evolucionistas que consideraban a los africanos una “raza inferior”, crearon la categoría ambigua “negro brujo”, es decir, “un tipo especial

de ser atávico que se creía [que] desarrollaba prácticas religiosas poco comprendidas, procedentes de África, que incluían la brujería, el asesinato ritual y el canibalismo” (Bronfman, 2001: 24). Entre la diversidad de los orígenes de los africanos traídos a Cuba durante casi cuatro siglos, el *yoruba* —lucumí— alcanzó a integrarse por encima de otros grupos africanos como parte del repertorio nacional y cultural cubano (Argyriadis, 2000). Esta jerarquización racial en la valoración del aporte negro al *ajiao* cubano se relaciona con el eco transatlántico de lo *yoruba*, construido como una etnicidad más compleja y superior a otras africanas, que luego se transfiere a las religiones que se claman de ese origen (Matory, 1998; 2001).



NAHAYEILLI JUÁREZ HUET ▶ Joven *babalawo* consulta con su tablero e instrumentos de adivinación del oráculo de Ifá. Odewale, Nigeria, 2012.

Luego de un largo periodo histórico hacia la valorización, la lista del repertorio patrimonial en Cuba incluye “lo *yoruba*” en diversos ámbitos y expresiones culturales, manifestado en la puesta en escena de museos, espectáculos y espacios en la ciudad, que desde la década de 1990 fueron imbricándose en circuitos turísticos. Ya no son los “negros brujos” y “salvajes” de principios de siglo XX, sino los cubanos que comparten el legado africano de su cultura. Una parte nodal en el “proceso de activación” (Hernández, 2007) de la santería como símbolo de la cultura cubana tuvo que esperar que llegara la década de 1990, luego de la crisis económica que azotó a Cuba y de la estrategia del turismo como una posible puerta de salida (Argyriadis, 2005a; Pérez, 2010).²⁷

En Nigeria, por su parte, los festivales tradicionales en honor a los *orisha* —*odun orisha*— cobran cada vez más importancia en el turismo religioso y cultural. Uno de los más emblemáticos es el de Oshun, madre y símbolo de la fertilidad, en Osogbo. En esta ciudad hay un bosque, a lo largo del cual se muestra un repertorio de objetos de arte, pintura y escultura que hace alusión a las deidades *yoruba*, a sus símbolos y a los animales vinculados a su cosmogonía. Es obra de la difunta austriaca Susan Wegner, iniciada en la tradición *orisha*, y su grupo de artistas, en el que participan sus hijos adoptivos. Esta obra, realizada a lo largo de diez años, fue avalada por la Comisión Nacional de Monumentos y Museos de Nigeria y capitalizada para que la UNESCO reconociera el bosque como Patrimonio de la Humanidad en 2005, luego de que se ampliara la noción de patrimonio de lo material a lo inmaterial (Cousin y Martineau, 2009: 343).

Una vez al año, este recinto es sede de un festival en honor a Oshun, la deidad del río homónimo que atraviesa el bosque. La magnitud de esta celebración ha ido en aumento después de la patrimonialización del espacio. La posición de la que goza hoy, al erigirse como un evento de envergadura

nacional y como una de las atracciones turísticas más destacadas del país durante el verano, contrasta con lo que se observaba en los años de 1960, cuando el mismo suceso provocaba mucho menos interés que el Festival de Shangó, celebrado por el mismo periodo en Oyo (Cousin y Martineau, 2009: 340).

El impacto de las redes religiosas transnacionales, los recursos materiales que fluyen de América hacia Nigeria y el turismo cultural han influido en el tratamiento que el gobierno da a ciertos espacios y festividades asociados con la tradición *orisha*, perteneciente a una identidad *yoruba*, culturalmente relevante en Nigeria más allá de una práctica religiosa tradicional basada en su cosmovisión. El gobierno, por su lado, busca poner en primer plano la dimensión cultural sobre la religiosa —lo que da cabida a todos los *yoruba* más allá de su fe particular—, sobre todo mediante la “desacralización” y su potencial turístico (Cousin y Martineau, 2009). Para la comunidad *orisha* local e internacional, este festival implica el uso social y simbólico de un patrimonio y el reforzamiento de los lazos con los “hijos de Osogbo en América”,²⁸ muy activos en la preservación del bosque.²⁹

Con base en lo anterior, quiero mostrar que los procesos de patrimonialización contemporáneos de la tradición *orisha*, como se observa en general para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

27 Los posibles beneficios económicos de este turismo también potencian oportunidades para mejorar la situación material de los practicantes de las religiones afrocubanas, muchos de los cuales cobran a los extranjeros en dólares por consultas o iniciaciones (Hagedorn, 2001: 220-221; Argyriadis, 2005a: 32). Este contexto favorece las acusaciones entre religiosos de “mercantilización” y “comercialización” de la religión, y de “abuso de confianza” y “charlatanismo”; sin embargo, según Argyriadis, en Cuba han existido desde el siglo pasado (2005: 34).

28 Principalmente ubicados en Estados Unidos.

29 Notas de campo, reunión de *elders*, Osogbo, Nigeria, 5 de octubre de 2012.

en el mundo, no pueden comprenderse sin tomar en cuenta las nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado y el turismo cultural. Hernández, Rotman y González ponen énfasis en un aspecto fundamental de estos procesos, a saber, su articulación conflictiva con un valor económico que también jerarquiza estos bienes patrimoniales, cuya dimensión puede ser bien apreciada en un campo como el turismo (2010: 10-11).

Las variantes de la religión *orisha* circulan y se expanden en el marco de esta dinámica mundial y de la mercantilización del “patrimonio *yoruba*” de estos dos últimos decenios. En este terreno de patrimonialización, la cultura se transforma en un recurso que se moviliza en varias escalas para generar legitimación y propiciar no sólo el flujo de recursos económicos, sino de los simbólicos que le son adjuntos. De esta forma, apelar al valor cultural inmaterial se transforma en una estrategia de acción política para el reconocimiento y legitimación de prácticas religiosas históricamente marginadas y discriminadas, hoy presentadas como “tradiciones ancestrales” y culturales con valor.

En México, por el contrario, la circulación de la tradición *orisha* no tiene sintonía con la identidad o la narrativa nacional, la cual todavía está dominada por el binomio mestizo-católico y por una alteridad indígena, ambos reflejados en las narrativas nacionales y patrimoniales que históricamente invisibilizaron a las poblaciones negras del país y otros grupos, además de sus legados culturales. Esto explica por qué la versión cubana de la tradición *orisha* —la santería— ha circulado más como una práctica extranjera en el marco de actividades y festivales culturales, los cuales han servido como mediadores que contrarrestan su imagen socialmente negativa.³⁰

Pienso, sobre todo, en los festivales culturales que formaron parte del proceso de descentralización cultural impulsado en el país desde el ámbito federal a partir de la década de 1980. En esa época,

surgió el Programa Cultural de las Fronteras (PCF), en el que se basa, un decenio después, la iniciativa de crear el Festival Internacional de la Cultura del Caribe.³¹ La santería formó parte de los programas de algunas ediciones del festival y también fue objeto de polémica por la inclusión de prácticas contempladas en su liturgia, consideradas “absurdas”, como el sacrificio de animales.

Una controversia similar tuvo lugar en Veracruz, en el marco de los Festivales Afrocaribeños creados, como demuestra Christian Rinaudo (2012), en términos de la “tercera raíz” y de sus aportes a la cultura e identidad regional jarocho, construidas menos desde una cuestión étnica y más desde las características culturales, como música, danza y gastronomía, con un presunto origen africano. En el marco de estos festivales, la santería circuló tanto en la península de Yucatán como en Veracruz —dos regiones del Caribe histórico de García de León (2002)—, como un patrimonio de origen “afro” y caribeño, pero siempre extranjero, es decir, cubano.³²

Por otra parte, resulta interesante cómo la circulación de las danzas afrocubanas, en los procesos del multiculturalismo y de las políticas de reconocimiento, encuentran cabida en foros y contextos que

30 Como práctica religiosa, la santería en México ha estado confinada al estigma social y a menudo se le etiqueta como brujería. Tampoco está reconocida oficialmente como religión (Juárez, 2014a).

31 Uno de los objetivos de este festival, de acuerdo con uno de sus iniciadores, era el “reconocimiento de nuestro ser y perfil caribeño que no se asumía”. Desde el siglo xvi, no se tenía esta visión del país en sus dimensiones históricas con el Caribe ni la integración con Centroamérica. Comunicación electrónica, 17 de diciembre 2011.

32 Esta representación como práctica afrocaribeña y cubana no es del todo nueva, como se aprecia en su circulación en los circuitos transnacionales de las industrias culturales y del espectáculo, que culminan en la Época de Oro del cine en la primera mitad del siglo xx (Juárez, 2014a).

hasta hace unos años eran impensables en México. Me refiero, en específico, al movimiento etnopolítico de los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. Itzá Varela analiza cómo los encuentros político-culturales son parte de las estrategias y acciones políticas de las organizaciones de pueblos negros en el proceso de su etnogénesis, en sintonía con la línea que el Estado mexicano ha empleado en la construcción de identidades regionales. Una de las tres danzas que se presentan como “afromexicanas”, desde el Encuentro de Pueblos Negros de 2013, es la danza de Obatalá, un *orisha* muy popular en la tradición *orisha* transatlántica. Es la única danza ejecutada por jóvenes negras, quienes “buscaron una danza que las conectara con sus ancestros” (2014: 59-60), motivadas por el párroco de su localidad. Obatalá, considerado el *orisha* más longevo de todos, es, en un sentido simbólico, el que remite a un origen “afro”.³³ Cabe destacar que ninguna de estas mujeres es practicante de la santería. De hecho, en la Costa Chica en general, las religiones afrocubanas no tienen gran presencia. Como ocurre en muchos otros contextos, su danza y su música históricamente han circulado fuera de la matriz “sacra” que las gestó y son recuperadas en otros espacios de significación. Así sucedió en un primer proceso de patrimonialización “afro” vinculado al arte y el espectáculo durante la primera mitad del siglo XX (Argyriadis, 2005b; Capone, 2011; Juárez, 2014a).

En otros contextos, como la Ciudad de México y el resto del país, la circulación de estas prácticas florece a partir de otros sentidos que dejan la cuestión étnica en un plano secundario. Por ejemplo, Carla Carpio Pacheco analiza en este número de *Desacatos* cómo desde la década de 1980, en particular desde los años noventa, la danza afrocubana circula en una red que denomina “afroitinerante”. Su relocalización en México sucede gracias a su carácter incluyente, terapéutico y espiritual, lo que revierte de algún modo los estereotipos que antaño encasillaron lo “afro” en cierto tipo de exotismo primitivo

fabricado y reproducido de manera emblemática durante su primera fase de circulación internacional.

Notas finales

Los procesos de patrimonialización contemporánea de la tradición *orisha* se dinamizan en un estrechamiento de la triada Estado, mercado y turismo cultural. En este marco, resulta insoslayable considerar estos procesos a la luz de las concepciones y representaciones de las identidades nacionales que emergieron con la construcción de los Estados-nación y su papel en la definición y dirección de lo que ha de ser patrimonial. Las formas de apropiación de tal o cual herencia cultural son necesariamente afectadas por los discursos y representaciones nacionales, lo que implica una jerarquía de los capitales simbólicos (Chaves, Montenegro y Zambrano, 2010). En Latinoamérica, el capital cultural afrodescendiente ocupó hasta hace muy pocas décadas un lugar subalterno y subordinado en los patrimonios nacionales, como las expresiones religiosas de origen africano en Cuba o incluso en Brasil, que a principios del siglo pasado eran criminalizadas y consideradas un atavismo de lo primitivo y de una “raza inferior”. Esto no significa que hayan dejado de señalarse por completo como tales, sino que hoy son revaloradas en tanto reconocidas por instancias oficiales nacionales e internacionales como un patrimonio con valor no sólo cultural sino económico. En este contexto, se observa la emergencia estratégica de redes transnacionales en el campo transnacional *orisha* y la circulación de discursos y saberes que se anclan en dinámicas y especificidades regionales y nacionales, que desvelan el carácter conflictivo de los procesos patrimoniales en el marco de la globalización cultural. ■

33 Conversación con el párroco referido, Ciudad de México, 23 de agosto de 2016.

Bibliografía

- Abimbola, Wande, 1997 [1976], *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, Athelia Henrietta Press, Nueva York.
- Amselle, Jean-Loup, 2001, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, París.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalisation*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Argyriadis, Kali, 2000, "Des Noirs sorciers aux *babalaos*: Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane", en *Cahier d'Études Africaines*, núm. 160, pp. 649-674.
- , 2005a, "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y al acusación de mercantilismo", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 18, pp. 29-52.
- , 2005b, "Les batá deux fois sacrés: la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine", en *Civilisations*, vol. LIII, pp. 45-74.
- Argyriadis, Kali y Stefania Capone, 2004, "Cubanía et Santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)", en *Civilisations*, núm. 51. Disponible en línea: <<http://civilisations.revues.org/668>>. doi: <10.4000/civilisations.668>.
- Argyriadis, Kali y Renée de la Torre, 2008, "Introducción", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de recherche pour le développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Zapopan, pp. 11-42.
- Arizpe, Lourdes, 2006, "Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial", en *Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, pp. 13-27.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller y Cristina Blanc Szanton, 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-State*, Gordon and Breach, Ámsterdam.
- Bolívar, Natalia, 1995, "La Regla de Ocha o santería. Bosquejo histórico", en *Temas*, núm. 4, p. 34.
- Brandon, George, 1993, *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*, Indiana University Press, Bloomington.
- Brockmann, Rolf y Gerd Höter, 1994, *Adunni. A Portrait of Susan Wenger*, Trickster, Munich.
- Bronfman, Alejandra, 2001, "La barbarie y sus descontentos: raza y civilización, 1912-1919", en *Temas*, núm. 24-25, pp. 23-33.
- Bustamante, Mauricio, 2015, "Les politiques culturelles dans le monde. Comparaisons et circulations de modèles nationaux d'action culturelle dans les années 1980", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 206-207.
- Cabrera, Lydia, 1996, *El monte*, SI-MAR, La Habana.
- Capone, Stefania, 2004, "A propos des notions de globalisation et de transnationalisation", en *Civilisations*, núm. 51, pp. 9-21.
- , 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Karthala, París.
- , 2011, "Conexiones 'diaspóricas': redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural 'afro'", en Freddy Ávila Domínguez, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 217-245.
- Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano, 2010, "Mercado, consumo y patrimonialización cultural", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, núm. 1, pp. 7-26.
- Clarke, Kamari Maxine, 2004, *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Duke University Press, Durham.
- Cohen, Peter, 2002, "Orisha Journeys: The Role of Travel in the Birth of Yorúbá-Atlantic Religions", en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 117, pp. 17-36.
- Cousin, Saskia y Jean-Luc Martineau, 2009, "Le festival, le bois sacré et l'Unesco. Logiques politiques du tourisme culturel à Osogbo (Nigeria)", en *Cahiers d'Études Africaines*, núms. 193-194, pp. 337-364.
- Frigerio, Alejandro, 2004, "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", en *Civilisations*, vol. LI, pp. 39-60.
- García Canlini, Néstor, 1999, "Los usos sociales del patrimonio cultural", en Encarnación Aguilar Criado (coord.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura-Junta de Andalucía, Andalucía, pp. 16-33.
- García de León Griego, Antonio, 2002, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, Siglo XXI Editores/Gobierno del Estado de Quintana Roo, México.

- Gobin, Emma, 2008, "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 Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de recherche pour le développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Zapopan, pp. 255-278.
- Guedj, Pauline, 2008, "Una religión 'inclusiva'. Panafricanismo e identidad 'Akan' en Estados Unidos", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar Ros (eds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de recherche pour le développement/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Zapopan, pp. 309-328.
- Hagedorn, Katherine, 2001, *Divine Utterances. The Performance of Afro-Cuban Santería*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Hâmpaté Bá, Amadou, 1990, "Los archivos orales de la historia", en Fabien Adonon (comp.), *Iniciación a la otra África. Apuntes y antología*, Universidad Nacional Autónoma de México-Sistema de Universidad Abierta, p. 185.
- Hernández López, José de Jesús, Mónica Rotman y Alicia González de Castells, 2010, *Patrimonio y cultura en América Latina. Nuevas vinculaciones con el Estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 7-18.
- Hernández Ramírez, Javier, 2007, "El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México", en *Dimensión Antropológica*, año 14, vol. 41, pp. 7-44.
- Herrejón, Carlos, 1994 "Tradición. Esbozo de algunos conceptos", en *Relaciones*, vol. 15, núm. 59, pp. 135-149.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), 2010, *Censo de Población y Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México.
- Juárez Huet, Nahayeilli, 2013, "Transnational Networks and Re-Africanization of the Santería in Mexico City", en Elisabeth Cunin y Odile Hoffmann (eds.), *Blackness and Mestizaje in Mexico and Central America*, Trenton, pp. 165-189.
- , 2014a, *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Veracruzana/El Colegio de Michoacán, México.
- , 2014b, "Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción", en *Revista Cultura y Religión*, vol. 8, núm. 1, pp. 219-241.
- Marcus, George, 2001, "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.
- Matory, James Lorand, 1998, "Trasatlántica, 1830-1950", en *Horizontes Antropológicos*, año 4, núm. 9, pp. 263-292.
- , 2001, "El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí", en Rafael Hernández y John H. Coastworth (eds.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello/Universidad de Harvard-Centro de Estudios Latinoamericanos David Rockefeller, La Habana, pp. 167-188.
- Peel, John David, 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press, Bloomington.
- , 2002, "Gender in Yoruba Religious Change", en *Journal of Religion in Africa*, vol. 32, fasc. 2, pp. 136-166.
- Pérez Amores, Greycy, 2010, "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, núm. 1, pp. 167-184.
- Prandi, Reginaldo, 1998, "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização", en *Horizontes Antropológicos*, año 4, núm. 8, pp. 151-167.
- Ramírez, Mario T., 2000, "El tiempo de la tradición", en *Relaciones*, vol. 21, núm. 81, pp. 163-185.
- Rinaudo, Christian, 2012, *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el Puerto de Veracruz*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Varela Huerta, Itza Amanda, 2014, "Proceso de identificación de los pueblos negros de la Costa Chica en México: usos de la cultura en la constitución de su etnogénesis", en *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, vol. 3, núm. 5, pp. 53-67.

Entrevistas

Vicepresidente de los estudiantes de la primera generación (2005-2007) del Ifa Heritage Institute, Oyo, Nigeria, 11 de octubre de 2012.