



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN HISTORIA

T E S I S

**"Orishas entre Santos Católicos": La Santería en
Zinacantepec, 1980-2025**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Historia

Presenta:
Daniel Ines Yedra

Asesora:
Mtra. Magdalena Pacheco Regules

Coasesor:
Dr. Gerardo González Reyes

Toluca, Estado de México
Agosto, 2026



Índice

Introducción.....	1
1. Santería: Entre la magia y la religión.....	12
1.1. Origen de la Santería en Cuba.....	15
1.1.1. El pueblo yoruba: raíces africanas de la Santería.....	17
1.1.2. Preservación de la religión yoruba entre los esclavos cubanos.....	18
1.2. El mundo mágico-religioso de la Santería.....	22
1.2.1. Cosmogonía y cosmovisión.....	23
1.2.1.1. Oloddumare y la creación del mundo.....	24
1.2.1.2. Los Orishas.....	26
1.2.2. Ceremonias religiosas.....	28
1.2.2.1. Iniciación: hacer el santo.....	29
1.2.2.2. Oráculos de adivinación.....	33
1.2.2.3. El <i>ebbo</i> o sacrificio.....	36
1.2.3. Santeros: sacerdotes de los Orishas.....	37
1.2.3.1. Aleyos.....	37
1.2.3.2. Babalocha e Iyalocha.....	38
1.2.3.3. Babalawos: sumos sacerdotes.....	39
1.2.3.4. Oriaté: encarnación de la sabiduría.....	39
1.2.4. Cultura material.....	40
1.2.4.1. Casa de Santo.....	40
1.2.4.2. Hierbas y omiero.....	41
1.2.4.3. Los collares.....	42
2. “De Cuba para México” La transnacionalización de la Santería.....	42
2.1. La etapa introductoria, 1920-1959.....	47
2.1.1. La Santería en la industria del entretenimiento.....	47
2.1.2. Santería: preparar el terreno y generar curiosidad.....	50
2.2. El establecimiento de la Santería, 1959-1989.....	52
2.2.1. Los exiliados cubanos.....	52
2.2.2. Un mercado para el esoterismo: El Mercado Sonora.....	60
2.3. La etapa de adaptación, 1989-2000.....	66

2.3.1. Construcción del estigma mediático de la Santería.....	67
2.3.2. La masificación de la Santería.....	71
2.3.3. Vinculación de la Santería con otras expresiones religiosas.....	75
2.3.3.1. <i>New Age</i>	76
2.3.3.2. La Santa Muerte.....	77
2.3.3.3. Palo Mayombe.....	79
3. Entre el Espiritualismo y el Catolicismo: La Santería en Zinacantepec.....	80
3.1. La etapa introductoria, 1983-1993.....	83
3.1.1. Zinacantepec durante la expansión de la Santería.....	85
3.1.2. Influencia del Espiritualismo.....	88
3.1.3. Cruz Sánchez Solorzano y la primer Casa-Templo.....	93
3.2. Etapa de legalización, 1993.....	96
3.2.1. Doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana de la Congregación del Sexto Sello.....	96
3.2.2. Recinto Espiritual Jesús de Nazaret.....	97
3.3. Etapa de asimilación, 1993-2025.....	99
3.3.1. Vida religiosa de los creyentes.....	99
3.3.1.1. Sacerdotes.....	100
3.3.1.2. Creyentes activos.....	103
3.3.1.3. Creyentes ocasionales.....	104
3.3.2. La Santería en el Mercado Municipal.....	108
3.3.2.1. Herbolaria, local 14.....	109
3.3.2.2. Compra y venta de productos esotéricos.....	110
Reflexiones Finales.....	111
Fuentes Consultadas.....	116

Introducción

La Santería es una religión politeísta que tiene su base en la fe hacia deidades llamadas “orishas”, consideradas entidades que tienen potestad sobre distintos aspectos de la vida humana. Las raíces de esta religión se remontan al pueblo yoruba en África, pero adquirió la forma que hoy conocemos con el proceso de transculturación¹ que tuvo con el catolicismo en Cuba, durante la época de la ocupación española.²

Los estudios sobre la Santería y las religiones afrocubanas aparecen en la segunda mitad del siglo XX. Como principal exponente tenemos a la etnóloga Lydia Cabrera con su obra *El monte* (1954) en la cual realiza una recopilación de los rituales y mitos de dos religiones afrodescendientes con especial relevancia en Cuba: la religión lucumí y la religión conga, ambas son conocidas en México como Santería y palo monte o palo mayombe, respectivamente. La autora propone que el monte se convirtió en el templo natural al que asisten los adeptos de estas dos religiones para efectuar sus rituales. En torno al monte gira la vida mágico-religiosa, como ella misma refiere: “«El monte es sagrado» porque en él residen, «viven», las divinidades. «Los santos están más en el monte que en el cielo.»”³

A *El monte* de Lydia Cabrera le sigue el trabajo *Santería. La religión* (1999) de la antropóloga puertorriqueña Migene González-Wippler; sin embargo, este estudio, a diferencia de Cabrera, mantiene en segundo plano a la religión del palo mayombe y le otorga atención a descubrir el mundo mágico-religioso de la Santería. Otra diferencia con *El monte* es que no se limita al análisis de la Santería en Cuba, sino que extiende la investigación hacia la forma en que se desarrolla en el resto de América Latina y Estados Unidos. Este último país es para ella el centro de su trabajo. González-Wippler propone que la Santería es una religión basada en la “magia simpática”, que implica que todo acto imitativo produce aquello que está imitando. Otra propuesta de la autora es que la Santería es magia de la selva adaptada a la ciudad, además de que la “selva de asfalto” de las grandes ciudades son el templo donde los adeptos de la Santería realizan sus rituales.

¹ Más adelante se ofrece una explicación de este concepto.

² Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 1-47.

³ Cabrera, Lydia, (1993) *El monte*, p. 17.

Vemos en esta propuesta de González-Wippler aspectos novedosos respecto de la propuesta de Lydia Cabrera, pues para Cabrera los templos de la Santería son los montes y la maleza, mientras que para González-Wippler son las calles y habitaciones. Podemos advertir que esto se debe a las adaptaciones de las condiciones en que viven los creyentes. Cuba tiene extensa naturaleza que permite un contacto con las divinidades que se cree habitan allí; mientras que las ciudades de Estados Unidos no presentan estas características geográficas, entonces, los adeptos de la Santería han cambiado las características de los templos a los que asisten.

Los enfoques de *El monte* (1954) y *Santería. La religión* (1999) son en esencia antropológicos, debido a que ambos recurren a la metodología basada en el acercamiento a los mismos practicantes mediante la investigación de campo, la entrevista y la observación participante. Sus autoras mencionan en sus mismas obras que han tenido acercamientos de primera mano con los rituales y las actividades propias de la Santería.

En 2008 se publica la obra *Raíces de la Santería* de la historiadora y antropóloga cultural Idalia Llorens. Este estudio agrega a la metodología antropológica, antes mencionada, la inclusión de investigación documental, con el fin de explicar cómo la religión yoruba llega a Cuba mediante los esclavos traídos desde el Reino de Benín en el siglo XVIII y allí convive con la religión católica para dar nacimiento a la Santería. Además, es de interés de la autora descubrir los factores que propiciaron la expansión de esta religión hacia Puerto Rico, los Orishas principales a los que se rinde culto y la relación que tienen con los santos católicos. Cabe agregar que estos son los principales estudios que se han realizado sobre la Santería fuera de México.

En el año 2014 se publica el trabajo *Un pedacito de Dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la Santería en la Ciudad de México* de la antropóloga Nahayeilli Beatriz Juárez Huet. Esta autora es la primera de las fuentes consultadas que aborda la llegada de la Santería a la Ciudad de México, ubicando la temporalidad a finales de la década de 1960 con la llegada de varios artistas cubanos, destacando las rumberas, y en las décadas posteriores se expande hacia otras ciudades cosmopolitas en todo México; además, se produce un fenómeno que ella cataloga como “cohabitación religiosa” en el que la Santería no suprime a otras religiones ya establecidas, sino que los creyentes adaptan las creencias religiosas de la Santería con las que ya poseían antes y, además, integran otras que pertenecen

al movimiento del “new age”. La metodología usada por la autora es una técnica que ella llama “bola de nieve” y consiste en conseguir contacto con un practicante de la Santería para que éste te dirija hacia otros y aquellos hacia más, de tal forma que se pueda conformar una red de informantes lo suficiente amplia para entender la práctica de la religión.

La investigación de Juárez Huet nos dice que la Santería se ha expandido únicamente hacia ciudades cosmopolitas de México; sin embargo, nuestra experiencia nos permite advertir que en los últimos años también se ha introducido a pueblos y comunidades pequeñas, que ni son ciudades ni son cosmopolitas.

Respecto a los estudios de caso podemos referir el trabajo “Las pesadillas de Shango: los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine” escrito por Robert Harland para la revista *Filosofía y Lingüística* del año 2009, en el que se examinan dos películas inspiradas en Adolfo de Jesús Constanzo, quien en la década de 1980 llevaría a cabo delitos de narcotráfico y asesinato en las ciudades de Matamoros y la Ciudad de México. Este personaje estaba asociado con las manifestaciones de la Santería y del palo mayombe, que usaba para preparar rituales con el fin de llevar a cabo sus delitos y controlar a su asociación criminal. Este fenómeno fue conocido como “los narcosatánicos” y contribuyó a que la sociedad mexicana construyera prejuicios negativos en torno de las religiones afrodescendientes. El trabajo de Harland resulta atractivo por exponer la forma en que el cine presenta a estas religiones y su presencia en la ciudad de Matamoros.

En el mismo año 2009 se publica el trabajo “Nuevas formas de adoración y culto: la construcción social de la Santería en Catemaco, Veracruz, México” en la *Revista de Ciencias Sociales* de la Universidad de Puerto Rico, escrito por Juan Manuel Saldívar Arellano. Este artículo explora la construcción de espacios donde se practican tradiciones ligadas a la Santería en Catemaco. Saldívar sostiene que en la región hubo un proceso de aculturación que mezcla religiones afrodescendientes. Estas llegaron desde el año 2000 con santeros mexicanos iniciados en Cuba. De acuerdo con el autor, combinaron la Santería con brujería, espiritismo y curandería que existía desde la época colonial.

En el año 2016 la socióloga Diana Cano Miranda publica su artículo “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” presentado en la *Revista Brasileira do Caribe* de la Universidad Federal de Marañón. En este

estudio la autora aborda la forma en que la Santería cohabita con otras religiones y prácticas esotéricas. Su delimitación espacial es el Ajusco en la Ciudad de México. Centra su atención en el estudio de caso de una persona identificada como señora Nieves, que construye su religión con elementos del catolicismo, de la Santería, el culto a la santa muerte y el tarot. Cabe mencionar que la autora propone que la Santería es una religión con una alta demanda de tiempo y dinero y que su práctica completa no es accesible para toda la población.

El trabajo más reciente que hemos localizado fue publicado en el año 2018 y lleva por título: “¿Heterodoxia “por defecto”?: La Santería afrocubana en Mérida, Yucatán” escrito para la revista *Península* por Nahayeilli Beatriz Juárez Huet. En este artículo se analiza la introducción de la Santería en la ciudad de Mérida. La autora sostiene que esta religión llega a partir del año 2000 y es consecuencia de la migración de cubanos hacia la península y de la circulación de migrantes entre Estados Unidos y México.

Hasta ahora, los estudios sobre Santería han abordado su origen en Cuba y su posterior transnacionalización a ciudades como Los Ángeles, Miami y San Juan, en Puerto Rico. Más recientemente, la antropóloga Nahayeilli Juárez Huet y la socióloga Diana Cano Miranda han puesto la atención en la forma que ha adoptado con su llegada a la Ciudad de México; sin embargo, la presente investigación nace del vacío historiográfico que encontramos en los estudios de esta religión en el Valle de Toluca y, más específicamente, en el municipio de Zinacantepec, donde hemos delimitado el espacio temporal de la investigación.

De acuerdo con los datos del último Censo de Población y Vivienda (2020) del INEGI, en el Estado de México hay un total de 16,992,418 habitantes, de los cuales 12,369,271 (72.79%) se declaran católicos y 2,260,476 (13.3%) pertenecen a religiones diferentes al catolicismo. Mientras que, a nivel municipal, Zinacantepec tiene 203,872 habitantes, de los cuales 169,564 (83%) se identifican como católicos y 9,170 aseguran pertenecer a una religión afrodescendiente (4.4%). Es en este 4.4% donde encontramos a la Santería, sin que haya una distinción clara por parte del INEGI, debido a que todas las religiones afrodescendientes se recopilan bajo una misma clasificación. Esto dificulta tener una cifra exacta de cuantos creyentes existen; sin embargo, la presencia de la Santería está allí y a esos datos podríamos sumar los que la practican aun cuando siguen considerándose católicos.

Habiendo advertido la presencia de la Santería en Zinacantepec, tanto con datos estadísticos como con la observación cotidiana, consideramos que era preciso realizar una investigación histórica y preguntarnos: ¿Cómo llegó la Santería al municipio de Zinacantepec? Teniendo en cuenta sus orígenes en Cuba y que las investigaciones más recientes fijan su conexión más cercana con la Santería de la Ciudad de México, que llegó desde la década de 1920 en forma de espectáculo musical y cineasta.

En las últimas décadas del siglo XX los habitantes de Zinacantepec abandonaron sus prácticas económicas basadas en la agricultura, para introducirse en las dinámicas de la economía neoliberal a través del comercio informal e industrias como la planta de FEMSA o Galerías del Chocolate. Una práctica común fue viajar hacia las ciudades en busca de otras fuentes de empleo, como Toluca y la Ciudad de México. Por la antropóloga e historiadora Nahayeilli Juárez Huet sabemos que fueron los mismos cubanos quienes en la década de 1960 trajeron la Santería a la Ciudad de México. Debido a esta interacción económica entre los habitantes de Zinacantepec y sus lugares de trabajo, nuestra propuesta es que se produjo un intercambio directo de tipo económico, cultural y espiritual con los constantes viajes de los pobladores. Viajaron a la capital de México, donde ya existía la Santería, y una vez que regresaron a Zinacantepec trajeron consigo esta religión.

Proponemos que fueron los mismos habitantes de Zinacantepec quienes trajeron la Santería directamente de la Ciudad de México; no obstante, la simple interacción física no debió ser suficiente para incorporar una religión tan distinta del catolicismo, profundamente arraigado en la comunidad desde la época novohispana.

La Santería se consolidó como una alternativa religiosa gracias a la solución de los problemas cotidianos de sus creyentes, a través de respuestas simbólicas que el catolicismo no les otorgaba. Estas se reflejan en el ritual del *ebbó* y se puede describir como un ejercicio de “dar y recibir”.

Por lo tanto, sostenemos que el principal factor que permitió a la Santería expandirse en el municipio de Zinacantepec fue la respuesta simbólica a las preocupaciones cotidianas de sus habitantes, sobre todo en los aspectos económico, sentimental, familiar y de salud. Algunos ejemplos son: el deseo de obtener dinero o empleo, conquistar un amor, endulzar una relación

en declive, separar a una pareja, formar un matrimonio, arreglar vínculos familiares, pedir protección y prosperidad, curar una enfermedad complicada y pedir tranquilidad mental.

Como cada orisha controla un aspecto de la vida y de la naturaleza, se puede acudir a ellos con ofrendas para solicitar ayuda o guía en asuntos específicos. Los sacerdotes, llamados santeros, actúan como intermediarios entre los creyentes y las divinidades, se comunican con estos para determinar qué acciones se deben llevar a cabo para conseguir el favor del orisha y obtener a cambio una solución simbólica al problema comunicado. Esta dinámica de dar y recibir no se materializa en el catolicismo y por ello fue el motor que propició la introducción de la Santería entre los habitantes de Zinacantepec como una alternativa religiosa.

Como lo refiere Alfonso Caso: “los hombres de todos los países y de todas las épocas han creído encontrar en la magia el conocimiento de las fórmulas que les permiten convertirse en los amos del mundo. Han creído que las fuerzas están sujetas necesariamente a las palabras o actos mágicos, y tienen que obedecer al conjuro del que las pronuncia o ejecuta”.⁴

Es precisamente este factor “mágico”, en el que la solución a los conflictos humanos depende de pasos a seguir, lo que brinda la seguridad y la fe en las personas para creer que sus peticiones serán atendidas y resueltas.

Es preciso aclarar que la Santería no sustituye a otras religiones. Con base en las propuestas de Nahayeilli Juárez Huet respecto a la interacción de la Santería con otras religiones, se considera que en Zinacantepec existe una “cohabitación religiosa”, en la que los creyentes complementan y absorben prácticas de varios sistemas religiosos. Tal y como se puede apreciar en la relación orisha-santo y en el uso de símbolos y elementos católicos para la ejecución de rituales de Santería.

Habiendo referido esto, la presente tesis tiene como objetivo analizar la presencia de la Santería en el municipio de Zinacantepec, como una alternativa religiosa que da respuestas simbólicas a las necesidades cotidianas de sus creyentes.

El problema de estudio de esta investigación se enmarca en la historia cultural, fundamentalmente la cuarta etapa, cuyo máximo representante es Peter Burke. Las nociones

⁴ Caso, Alfonso, (2014) *El pueblo del sol*, p. 10.

de lo que abarca la historia cultural son tan amplias como la definición de la propia cultura; sin embargo, se precisa el concepto ofrecido por Burke en el que cultura son “los artefactos, artículos, procesos técnicos, ideas, hábitos, valores heredados y las dimensiones simbólicas de la acción social”.⁵

Optamos por la historia cultural por ser el enfoque que nos permite entender a la religión como una subcultura que se encuentra en interacción con lo que podemos considerar como la cultura general y el resto de las subculturas. Esta visión nos permitirá revelar las conexiones entre las actividades de la Santería en Zinacantepec con las que se realizan en el resto de México y Cuba y cumplir con lo que Burke señala es “la razón de ser de un historiador cultural”.⁶ En este sentido, podemos caracterizar una cultura de la religión en la que se pretende explicar la suma de mitos, ritos y reglas que definen a la Santería, pero también la forma en que las personas la practican, las visiones que mantienen, los elementos culturales que se han transmitido desde Cuba y también los que han cambiado.

Sumado a lo anterior, consideramos necesario precisar algunos conceptos que nos permitirán entender el fenómeno religioso de la Santería. Es propio tener en cuenta que la Santería es una religión basada en la “magia simpática” que, de acuerdo con lo expuesto por James George Frazer, consiste en el principio de que “todo acto imitativo produce aquello que está imitando” y “las cosas que han estado en contacto unas con otras siguen afectándose mucho tiempo después de que ha sido roto el contacto físico”.⁷

La Santería es una religión que tiene su origen en Cuba; por este motivo, consideramos imprescindible el concepto “transculturación” desarrollado por Fernando Ortiz en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940). Transculturación nos permite explicar los procesos en los que dos culturas entran en contacto activo y dan origen a una nueva realidad cultural: “una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de la civilización”.⁸ Se opta por “transculturación” debido a que es un concepto nacido para

⁵ Burke, Peter, (2000) *Formas de historia cultural*, p. 244.

⁶ Burke, Peter, (2000) *Formas de historia cultural*, p. 252.

⁷ Frazer, James George, (1981) *La rama dorada. Magia y religión*, p. 33-34.

⁸ Marrero León, Erelis, (2013) “Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz” En *Tabula Rasa*, p. 107.

estudiar los procesos culturales de la sociedad cubana y por la insuficiencia teórica que tendría usar el concepto “aculturación” en nuestro objeto de estudio particular, la Santería.

El contexto histórico propio de la Santería necesita que se utilicen conceptos para entender cómo interactúa la Santería con otras religiones. Nahayeilli Juárez Huet propone el concepto “cohabitación religiosa”, con el cual comulgamos y utilizamos con especial énfasis en toda la investigación. La cohabitación religiosa es definida como “la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencias”.⁹ Hace referencia a la posibilidad de individuos y comunidades para construir su propio sistema religioso que integra elementos provenientes de distintas doctrinas.

Cuando se menciona el proceso con el cual la Santería sale de Cuba y llega a México, pero siguen manteniendo conexiones, se usa el concepto “transnacionalización de la Santería” que, de acuerdo con Michael Kearney, los fenómenos transnacionales “están anclados en y trascienden uno o más Estados-nación”.¹⁰ Cabe agregar que, para Glick-Schiller, un fenómeno considerado transnacional debe cumplir dos aspectos: “se extienden más allá de las fronteras de un Estado particular, pero son moldeadas por las políticas y prácticas institucionales de un grupo de Estados particular y limitado” y “abarcen actores que no son Estados”.¹¹

Se aplica el concepto “transnacionalización” para explicar cómo la Santería sale de Cuba, se ancla en México y sigue manteniendo lazos de comunicación con el país de origen. Este tipo de contacto es limitado en Zinacantepec, debido a que el concepto se ha empleado para analizar a la Santería en el ámbito de las grandes ciudades, donde las figuras de autoridad religiosa continúan siendo cubanos, personas iniciadas en Cuba o con alguna relación directa con el país. Por las características de Zinacantepec, que carece del carácter cosmopolita, las principales cabezas religiosas son locales y habitan el municipio, aunque se mantienen contactos con otras localidades de país, creando así una compleja red que conserva su núcleo en la Ciudad de México.

⁹ Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de dios en casa*, p. 20.

¹⁰ Kearney, Michael, (1995) “Lo Local y lo Global: la antropología de la globalización y el transnacionalismo” En *Annual Review of Anthropology*, p. 548.

¹¹ Glick-Schiller, Nina, (1999) “Terrenos de sangre y nación: campos sociales transnacionales haitianos” En *Ethnic And Racial Studies*, p. 344.

Entonces, aparte de emplear “transnacionalización” también vemos necesario aplicar el concepto “relocalización de la Santería”, propuesto por Juárez Huert, para entender como esta religión se gesta en comunidades pequeñas sin un órgano rector en Cuba, sino con estructuras nacidas y mantenidas a nivel local.¹²

Para finalizar, empleamos el concepto “reproducción cultural”, desarrollado por primera vez por el sociólogo francés Pierre Bourdieu.¹³ Este se refiere a la forma en que los elementos culturales se transmiten, ya sea de generación a generación, de individuos a individuos o de sociedades a sociedades. La reproducción cultural puede suceder de distintas maneras y con varias particularidades. Debido a que la Santería forma parte de una cultura reproducida desde Cuba, este concepto nos ayudará a explicar cómo ha llegado hasta Zinacantepec, qué continuidades mantiene y qué transformaciones ha tenido en su camino o cuáles ha experimentado a nivel local.

Para realizar esta investigación, se llevó a cabo una consulta de fuentes primarias y secundarias. Varios de estos ejemplares ya han sido mencionados, con autoras como Lydia Cabrera, Migene Gónzales-Whipler y Juárez Huet. Ellas han sido clave para la obtención de información bibliográfica, respecto a los mitos, reglas y rituales que conforman el mundo mágico-religioso de la Santería. Fue necesaria la elaboración de fichas de trabajo, esquemas y mapas que nos permitieron ordenar la información.

Sin embargo, también fue necesaria la aplicación de metodologías propias de la antropología, debido a la naturaleza de nuestro problema de estudio. El trabajo de campo, la observación participante, la integración con la comunidad y la entrevista constituyeron herramientas clave debido a la escasez de soportes documentales respecto a la historia de la Santería en Zinacantepec.

Acercamientos con personas como la señora Alejandra, el hermano Pedro, o el trabajo de campo realizado en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, fueron especialmente relevantes para la obtención de información acerca de actores clave que permitieron la

¹² Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 30.

¹³ Jenks, Chris, (1993) *Cultural reproduction*, p. 2

introducción de la Santería en el municipio. Cabe mencionar que una lista completa de las fuentes a las que estamos haciendo referencia se encuentra en el apartado final de esta tesis.

La presente tesis, titulada *Orishas entre santos católicos: La Santería en Zinacantepec, 1980-2025*, es una investigación histórica que analiza un fenómeno religioso de larga duración. El estudio tiene como propósito analizar la presencia de la Santería en el municipio de Zinacantepec, como una propuesta religiosa que da respuestas simbólicas a las necesidades cotidianas de sus creyentes. Además, pretende descubrir los procesos de transculturación, relocalización y praxis de la santería, examinando su desarrollo desde sus raíces africanas hasta su consolidación como una alternativa religiosa en el municipio.

Para este fin, se presenta una estructura de tres capítulos, con la intención de exponer que la santería no es un sistema estático, sino una realidad religiosa compleja que habita en un intermedio entre la magia y la religión. Es una cohabitación religiosa que integra elementos de la cultura yoruba, el catolicismo y otros sistemas de creencias, para ofrecer respuestas simbólicas a las necesidades cotidianas de sus creyentes.

El primer capítulo de la investigación permitirá explorar el origen de la Santería en Cuba, incluyendo los aspectos y las características de tipo mágico-religiosa que la convirtieron en una alternativa religiosa. Lleva por nombre “Santería: entre la magia y la religión” y se dedica a recuperar la génesis de este sistema de creencias en Cuba, producto de la venta transatlántica de esclavos yorubas procedentes de África Occidental, durante los siglos XVIII y XIX.

Se analiza el papel clave de los “cabildos”, como instituciones de resistencia cultural que permitieron a los yoruba preservar el culto a los orishas, bajo la iconografía de los santos católicos. De esta manera se dio paso a una “transculturación” activa donde ambas culturas, la yoruba y la católica, contribuyeron a la creación de una nueva realidad religiosa.

Se advierte del uso del concepto “cohabitación religiosa” como un elemento teórico que nos permite analizar a la Santería. La cohabitación religiosa se entiende como “la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencias”.¹⁴ Hace referencia a

¹⁴ Este concepto y su definición es acuñado por Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 20.

la posibilidad de individuos y comunidades para construir su propio sistema religioso que integra elementos provenientes de distintas doctrinas.

Debido a esta perspectiva de análisis, no observamos religiones “puras”, sino que encontramos individuos y comunidades que, a la vez que se asumen como católicos, acuden a templos donde se realizan consultas y trabajos de Santería, Espiritualismo, Palo Mayombe, lecturas de Tarot y otros sistemas afines.

Continuando con el capítulo I, a partir del apartado “El mundo mágico-religioso de la Santería” se profundiza en la cosmogonía de herencia yoruba, regida por el dios Oloddumare y el culto a los Orishas, en específico, a las Siete Potencias Africanas. Se detalla la esencia y funcionamiento sus sistemas adivinatorios, como el Obi, el Diloggun y el Tablero de Ifá, y la jerarquía sacerdotal encabezada por babalawos y santeros, quienes actúan como mediadores del poder espiritual que proviene de los Orishas, llamado *ashé*.

En el segundo capítulo se examinará el proceso de transnacionalización de la Santería desde Cuba hacia México, así como el grado de reproducción cultural que se ha conservado o transformado. Lleva por nombre “De Cuba para México” La introducción de la Santería a la Ciudad de México.

Identificamos tres etapas cronológicas diferenciadas por el tipo de alcance social de la religión. La etapa introductoria (1920-1959) se caracterizó por la difusión de símbolos religiosos a través de la industria del entretenimiento y el cine de rumberas, donde lo afrocubano era percibido meramente como una expresión artística "exótica". El establecimiento formal (1959-1980) fue impulsado por la migración masiva de cubanos a consecuencia de la Revolución Cubana. Se fundaron las primeras “Casas de Santo” en la Ciudad de México, inicialmente restringidas a estratos socioeconómicos altos, debido al costo de los materiales rituales. Continúa la etapa de adaptación (1980-2000) que marcó la masificación de la fe, la consolidación del Mercado Sonora como centro de suministros y el surgimiento de prejuicios derivados del caso de los "narcosatánicos", fenómeno que vinculó erróneamente a la religión con la delincuencia y el satanismo.

Como mención especial, tenemos a una cuarta etapa, la de institucionalización (2000-2023). Esta se caracteriza por la búsqueda de un registro oficial ante Secretaría de Gobierno para

poder institucionalizarse como la Iglesia de Ifá. También analizamos los movimientos de Relocalización, con el que se busca la creación de Casas de Santo sin dependencia cubana; y el de Reafricanización, que pretende “limpiar” la herencia católica en la Santería. Esta es la etapa más cercana a nosotros en tiempo y la que definirá el futuro de la Santería en el país.

Finalmente, se aborda el estudio de caso del municipio de Zinacantepec. En el capítulo III se reconstruye la introducción y expansión de la Santería en este municipio, a fin de identificar factores históricos clave y el rol que cumple la religión entre sus creyentes.

Lleva por nombre “Entre el Espiritualismo y el Catolicismo: La Santería en Zinacantepec”. Analizamos el crecimiento demográfico y la ubicación estratégica que permitió al municipio facilitar la llegada de religiones alternativas desde la década de 1980.

Se identifica a la señora Cruz Sánchez Solórzano como la figura clave que en 1983 estableció la primera casa-templo en la localidad, introduciendo una “cohabitación religiosa” que integra la Santería con el Espiritualismo Trinitario Mariano y el Espiritismo.

A continuación, analizamos el hecho histórico que en 1993 permitió al templo de la señora Cruz un registro oficial como el Recinto Espiritual Jesús de Nazaret, adoptando una identidad espiritualista para protegerse del estigma social. Aunque mantuvo prácticas de la Santería como la curación y purificación a través de elementos rituales.

Finalmente, el último apartado de esta investigación concluye analizando la dinámica económica del Mercado Municipal Francisco I. Madero, específicamente en la "Herbolaria, local 14", donde se suministra la cultura material necesaria para una población que ve en esta cohabitación religiosa una solución eficaz a sus crisis de salud, familiares y laborales.

Capítulo I. Santería: entre la magia y la religión

Recuperemos una anécdota que ilustra e introduce los elementos mágico-religiosos de la Santería: Una señorita a la que la historia le olvidó el nombre se había enamorado de un joven, muy apuesto a sus ojos. Deseaba convertirlo en su pareja, pero descubrió con desagrado que había varias mujeres rivalizando por su amor. Desde luego, no iba a permitir que le arrebataran su objeto de deseo y estaba lista con un arsenal de armas mágicas para defenderlo. Compró una imagen de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre y una vela amarilla de nueve días en la que escribió el nombre del muchacho cinco veces cruzado con

el suyo. En la vela untó cinco aceites llamados: “yo puedo y tú no”, “vente conmigo”, “sígueme”, dominante” y “amor”, llenó un plato con miel que contenía una foto de él, sobre la cual colgaban cinco anzuelos pequeños. Detrás de la imagen católica no se encontraba la Virgen María, este cúmulo de objetos fue ofrecido a Oshún, la orisha del oro y el matrimonio, quien con los anzuelos iba a pescar al joven y con la miel le ablandaría y endulzaría el corazón para entregárselo a la señorita. Encendió la vela, los sentidos de aquel muchacho serían envueltos de tal forma que solo pensara en ella y olvidara a todas las demás mujeres y, antes de que la vela se acabara, él caería rendido a sus pies.¹⁵

Apreciamos en esta anécdota la naturaleza de la santería, una religión que incorpora elementos del pueblo yoruba con el catolicismo. Recurre a la magia para dar respuesta a los problemas cotidianos de sus creyentes; sin embargo, es preciso aclarar que la santería no se limita a ser utilizada para resolver problemas amorosos o para fines egoístas. Abordamos una religión compleja que abarca diversos aspectos de la vida, incluyendo, pero no limitada, a la salud, prosperidad, familia y la conexión con los ancestros. Conocer la esencia original de esta religión es una tarea complicada, se debe sortear el cúmulo de estigmas que se le han asociado, aquellos que la tachan de brujería y satanismo o la asocian con la delincuencia y la marginación, además de la desinformación y la confusión de sus elementos con los de otras religiones y esoterismos.

La ausencia de una institución centralizada que la regule, a diferencia de la religión católica, provoca que no exista una sola santería, sino varias, que trascienden las fronteras y se asientan en ciudades y comunidades para adherirse a las tradiciones locales, crear un complemento religioso único y formar organizaciones locales que se encargan de promoverla y regularla. Estas modificaciones que adopta según el lugar donde se establece serán abordadas en el capítulo II, en el caso de la santería de la Ciudad de México, y en el capítulo III, con el caso particular de la santería en el municipio de Zinacantepec.

Pese a la expansión que han tenido las religiones afrodescendientes en el continente americano y los múltiples procesos de transculturación gestados en cada una de las comunidades a las que han llegado, el referente clásico de la santería continúa siendo la que

¹⁵ Esta anécdota fue contada por un santero a la investigadora Migene González-Wippler y está recopilada en su obra (1999) *Santería. La religión*, pp. 191-193.

tuvo su origen en Cuba y a partir de la cual se derivan las demás. Recuperar este origen y las características de esta religión cubana nos permitirán definir a la santería a través de los elementos que la conforman y descubrir los factores que han permitido a esta religión constituirse como una alternativa de fe, sobre todo en México y particularmente en el municipio de Zinacantepec, donde las religiones mayoritarias continúan siendo las cristianas.

Este capítulo comienza con la historia del proceso de esclavitud que sufrieron los habitantes del pueblo yoruba en África, desde los siglos XVII y XVIII y, sobre todo, el siglo XIX, fechas en las que llegaron a la isla de Cuba, y a través de los cabildos preservaron la religión que trajeron desde su tierra natal.¹⁶ A la posterioridad, esto se convertiría en el proceso de transculturación que, al interactuar con la religión católica y sus santos, dio origen a la santería cubana.

A continuación, se abordará el mundo mágico-religioso de la santería, en el que se discuten términos como magia, religión, brujería y satanismo que se le han asociado a esta religión, de tal manera que a través de su definición se pueda diferenciar cuáles aplican y cuáles no a las religiones afrodescendientes. En los apartados posteriores se abordan la cosmogonía de la creación por parte del dios Olodumare/Olofin, de la cual se deriva la cosmovisión de sus creyentes; el culto a las deidades denominadas orishas, sus nombres y los elementos asociados a cada una; los oráculos con los que se consulta a los orishas y los rituales que representan la cotidianidad en esta religión. Aquí se incluyen los cocos¹⁷, el *diloggun*¹⁸, las ceremonias de iniciación, los collares, el omiero¹⁹ y el *ebbó*²⁰; para concluir este apartado, se

¹⁶ Al respecto, véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) “Santería” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 586-593; Trujillo Lemes, Maximiliano Francisco, (2018) “Cuba: sistemas simbólicos religiosos” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 137-142.

¹⁷ También conocidos como *obi* o chamalongos, se trata de cinco cáscaras de coco que se arrojan al aire y, en virtud de la manera en que caen, se traducen mensajes adivinatorios. Véase Gonzalez-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 111-116; Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 166-168.

¹⁸ De función semejante a los cocos, se trata de un panel de arena sobre el que se arrojan caracoles y de acuerdo con la manera en que caen se traduce un mensaje adivinatorios. Consultar Gonzalez-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 117-122; Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 169-177.

¹⁹ Una mezcla de agua con hierbas que forma parte fundamental de muchos rituales dentro de la santería. Más información en Gonzalez-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 128-131.

²⁰ Palabra yoruba que se traduce como “sacrificio” y se refiere a las distintas ofrendas que se les da a los orishas para que puedan llevar a cabo las peticiones de sus creyentes. Consultar De Souza Hernández, Adrián, (1998) “El sacrificio” En *El sacrificio en el culto de los Orichas*, pp. 15-57; Gonzalez-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 133-138; Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 94-96; Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, p. 71.

profundizará en los santeros, los sacerdotes que encabezan los rituales de acuerdo con su clase y jerarquía.

A la luz de los elementos citados se propone que la santería ha logrado su difusión y aceptación entre los habitantes de México y Zinacantepec debido a que da solución a las necesidades cotidianas de sus creyentes. Sumado a lo anterior, encontramos tres elementos: la ausencia de una jerarquía institucionalizada; la respuesta simbólica a través de elementos mágicos; y la libertad de poder acercarse a sus divinidades aun cuando no se es iniciado en esta religión o se pertenece a alguna diferente. En especial, esta última característica ha permitido a la población crear “completos religiosos”, en los que se mezclan elementos de una religión, en este caso la santería, con otras religiones (el vudú, el palo mayombe, el cristianismo, el espiritismo y la santa muerte) o con prácticas esotéricas (la lectura del tarot, la baraja española y el *New Age*).²¹

1.1 Origen de la santería en Cuba

Cuba no tiene una religión centralizada única, como lo podríamos entender en México, donde el catolicismo es predominante. A opinión del sacerdote católico Carlos Manuel de Céspedes, Cuba: “Es, pues, un pueblo mayoritariamente creyente, pero —según mi discutible opinión personal— minoritariamente católico [...] como nivel de penetración de lo católico en todos los entresijos de la existencia, en la calidad de la vida personal y comunitaria de nuestra nación, en su aroma identificador (que no es meramente católico)”.²²

Aproximadamente el 85% de los cubanos tienen algún tipo de fe;²³ sin embargo, la mayoría de estas prácticas religiosas carecen de una institución que las regule. En las últimas décadas, las religiones afrodescendientes han ocupado un lugar central dentro de la religiosidad popular; en específico, la santería, también conocida como “La Religión” (entre los cubanos),

²¹ El *New Age* es un movimiento espiritual que aparece a mediados del siglo XX en países de habla inglesa, su objetivo es la recuperación de una experiencia espiritual personal e íntima sin una doctrina ni una institución religiosa centralizada, para más información véase Gutiérrez Zúñiga, Cristina, (2018) “*New Age*” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 421-428.

²² Más información en De Céspedes García-Menocal, Carlos Manuel, (1995) “¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?” En *Temas*, p. 21.

²³ Consultar Trujillo Lemes, Maximiliano, (2018) “Cuba: Sistemas simbólicos religiosos” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 141.

Regla de Ocha, Religión Lucumí o Religión Yoruba,²⁴ es una de las más conocidas, tanto en el propio país como en el ámbito internacional.

De acuerdo con Nahayeilli Juárez Huet,²⁵ la Santería es una religión afrocaribeña que tiene sus raíces en la religión yoruba de África occidental. Fue llevada a Cuba por los esclavos africanos que fueron traídos a la isla durante la época colonial y se desarrolló en el contexto de la opresión y la discriminación. Los africanos adaptaron su religión a las circunstancias de su vida en Cuba, aferrándose a sus tradiciones e idioma que trajeron desde su tierra y mezclando elementos de la religión yoruba con el catolicismo y las prácticas indígenas de la isla.²⁶ Es necesario precisar que, de todos los africanos que llegaron a Cuba, los yoruba son los que dieron origen a la santería. Otros pueblos dieron nacimiento a otras religiones, como: el Palo Monte²⁷ del Congo; Palo Mayombe²⁸ con los bantú; y el vudú, junto con la Regla Arará²⁹, traídas por los esclavos de Dahomey. Siendo el vudú más ligado con Haití que con Cuba.

Los yoruba fueron traídos a Cuba desde el siglo XVIII, durante la época del sometimiento español; sin embargo, fue a partir del siglo XIX que se introdujo la mayoría de los esclavos en la isla, representando un 80% del total, en comparación con los siglos anteriores. De entre toda la población esclava, los yoruba representaban el 30%.³⁰ Más adelante profundizaremos en el proceso de transculturación que, con la religión católica de los españoles y las

²⁴ Al respecto, véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 22.

²⁵ Revisar Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) “Santería” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 586.

²⁶ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) “Santería” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 586-593.

²⁷ Religión que se centra en la creencia de espíritus y divinidades que habitan en los montes y en la naturaleza, a los cuales se puede acudir para solicitar sus favores.; para más información, véase Cabrera, Lydia, (1993) *El monte*, pp. 17-24.

²⁸ Junto con el Palo Monte, se trata de ramas de una misma religión conocidas como Palo. Mayombe hace referencia a la región de África central donde habitó el pueblo bantú, que trajo esta religión a Cuba. Los iniciados son conocidos como “paleros” o “mayomberos”, quienes construyen una *nganga* (palabra que significa “muerto” o “espíritu”), un caldero que en su interior guarda restos animales y humanos, hierbas, polvo de cementerio e insectos. En esta *nganga* habita un *mpungo* o “espíritu”, al que se le pide que intervenga en la vida del palero o de los que recurren a su ayuda. Referencia en González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 219-228.

²⁹ El vudú y la Regla Arará fueron traídas a Cuba por los pueblos fon, nago, kongo, ibo y el antiguo reino de Dahomey, todos ubicados en África subsahariana y central. El vudú no se difundió en Cuba de la misma manera en que lo hizo en Haití, donde tuvo un proceso de transculturación con la cultura francesa que colonizó la isla y se convirtió en la religión afrodescendiente más difundida; mientras que la Regla Arará se estableció en la región de Matanzas en Cuba. Consultar González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 2.

³⁰ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) “Santería” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 586.

tradiciones indígenas de Cuba, permitió a la santería consolidarse como una religión, hacia finales del siglo XIX y principios del XX.

1.1.1 El pueblo yoruba: raíces africanas de la santería

La investigadora Migene González-Wippler dice que “Santería es magia de jungla adaptada a la vida de la ciudad”.³¹ La justificación de esta afirmación la encontramos en el pueblo yoruba: un grupo étnico africano que habitaba el territorio que actualmente es Nigeria.³² Yoruba es una palabra que proviene de la lengua lucumí y se compone de tres sílabas: *yo*, que significa “el triunfo de la vida sobre la muerte”; *ru*, “aumentar”; y *ba*, “planear”. Lo que da como resultado, de acuerdo con el lingüista Mario Michelena, la frase: “planear y aumentar el triunfo de la vida sobre la muerte, del espíritu sobre la materia y de lo activo sobre lo pasivo”.³³

Hubo tres reinos yoruba que tuvieron especial protagonismo en la historia de la región. El primero fue Dahomey, cuyas principales ciudades se encontraban lejos de las costas, razón que les permitió mantenerse alejados del tráfico de esclavos que comenzaron los europeos desde el siglo XVI; sin embargo, hacia inicios del siglo XIX, Dahomey consiguió la conquista de los reinos aledaños y fueron ellos mismos quienes vendieron a todos los yoruba que se encontraban en edad para laborar. Resulta sorprendente que fue un Estado de origen yoruba y africano el que vendió a miembros del mismo grupo étnico como esclavos.

El segundo de los reinos yoruba fue Oyó, cuyos territorios tenían como límites el río Mosi, al norte, Lagos, al sur, los ríos Opara y Yewá, al oeste, y los ríos Osí y Oshún, al este. Antes de que Dahomey lograra alzarse como la hegemonía local, este reino contaba con una población de un millón de habitantes y controlaba 6,600 aldeas. De acuerdo con las leyendas, fue el propio orisha Changó quien, como cuarto rey de Oyó, convirtió al reino en el más próspero de la región.

El tercero fue Benín, que abarcaba desde el actual territorio de Lagos hasta el río Níger. Tuvo su auge entre los siglos XIII al XVIII, gracias al desarrollo de la metalurgia, que les permitió

³¹ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 16.

³² Específicamente de los territorios de Dahomey y de Togo, que se encuentran en el Sudoeste de Nigeria. Esta región tiene como límites el Golfo de Benín al oeste, los bosques de Dahomey al este, la costa de Guinea al sur y se extiende 330 kilómetros hacia el norte. Consultar Llorens, Idalia (2008) *Raíces de la santería*, p. 4.

³³ Consultar Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, pp. 14-15.

alcanzar la superioridad en la guerra y asentarse como un Estado dedicado al comercio y a las artes. Una ciudad importante para los yoruba fue Ilé-Ifé, que se constituyó como una metrópoli dedicada al espíritu y la religión, siendo respetada como un sitio sagrado por todos los reinos y poblados aledaños. Para los yoruba, fue en este lugar donde comenzó la creación del mundo y desde hace siglos es la capital de la religión yoruba (la cual, aún con la conexión y herencia con la santería y las demás religiones afrodescendientes en América, tiene diferencias notables en el territorio africano y se constituye como una religión distinta), y también mantiene un estatus religioso elevado para los creyentes de la santería.³⁴

1.1.2 Preservación de la religión yoruba entre los esclavos cubanos

Dice Maximiliano Trujillo que: “Las bases constitutivas de la religiosidad del cubano actual se encuentra en dos fuentes nutricia fundamentales: el catolicismo [...] en 1510 [...] y la influencia africana, aparecida en el territorio durante el siglo XVI, pero extendida desde finales del siglo XVIII”.³⁵ Cuando los yoruba fueron separados de sus tierras natales en África para ser convertidos en esclavos en Cuba, trajeron consigo su religión y sus dioses. Catolicismo y religión yoruba se encontraron en el Nuevo Mundo y dieron lugar a una nueva religión, ahora conocida como Santería o Regla de Ocha.

Hacia mediados del siglo XVIII, el azúcar logró alzarse como producto dominante en la economía occidental. La creciente demanda propició que Cuba se dedicara casi con exclusividad al monocultivo de la caña de azúcar. En la temporada de 1762 a 1763 las exportaciones alcanzaron las 1,450 toneladas, pero en 1886, cuando se exportó la última zafra³⁶ producida con mano esclava, alcanzó las 730 mil toneladas; de manera similar, la

³⁴ La información presentada en los últimos tres párrafos acerca de los reinos yoruba fue recuperada de Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 4-26 y Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, pp. 14-15.

³⁵ Véase Trujillo Lemes, Maximiliano Francisco, (2018) “Cuba: sistemas simbólicos religiosos” En *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 137.

³⁶ Con este nombre se le conoce a la cosecha de la caña de azúcar y la posterior fabricación de azúcar. Consultar Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23º ed., versión 23.6 en línea, [Consultado en <https://dle.rae.es/zafra> el 23/04/2023].

Habana contaba con no menos de 70 ingenios³⁷ en 1760, mientras que en 1846 se contabilizaban 1442.³⁸

La creciente demanda de la azúcar provocó el aumento de la mano de obra, necesaria para hacer producir la cantidad de ingenios que se estaban abriendo en todo el territorio cubano. La población indígena de las Antillas había desaparecido, y los españoles que salían de la península para trabajar en los cañaverales era insuficiente. La solución fue comenzar un flujo de población esclava, traída desde África central, que se extendería hasta finales del siglo XIX. Es importante tener en cuenta que: “En el vientre gestor de los navíos negreros se transportaron no sólo hombres, mujeres y niños, sino también deidades, creencias y concepciones”.³⁹

Cuando los yoruba llegaron a Cuba, comienzan a interactuar con las tradiciones locales de la isla, y el catolicismo traído por los españoles. Se inicia un proceso que ha recibido tradicionalmente los nombres de “sincretismo” y “aculturación”;⁴⁰ sin embargo, para analizar el origen de la Santería cubana, en el presente apartado, se ha optado por el concepto “transculturación”, acuñado por el investigador cubano Fernando Ortiz en 1940 para analizar los procesos históricos que tuvieron lugar entre la población esclava y los españoles. Entendemos por “transculturación”:

Proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja [...] un fenómeno nuevo, original e independiente [...] transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización.⁴¹

³⁷ Así se le conoce a la finca y el conjunto de aparatos utilizados para moler la caña de azúcar. Consultar Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.6 en línea, [Consultado en <https://dle.rae.es/ingenio> el 23/04/2023].

³⁸ Véase Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 34.

³⁹ Véase Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 34.

⁴⁰ Sincretismo utilizado por las investigadoras Lydia Cabrera en *El monte* (1993); y Migene González-Wippler en *Santería. La religión* (1999). Mientras que aculturación aparece en Idalia Llorens, *Raíces de la santería* (2008).

⁴¹ Malinowski citado en Marrero León, Erelis, (2013) “Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz” En *Tabula Rasa*, p. 107.

La elección de este concepto en la recuperación de la historia de la Santería cubana se debe a que nos permite entender que la religión yoruba no constituyó un elemento pasivo, cuyas deidades fueron intercambiadas por los santos católicos, que es como se ha entendido en las investigaciones tradicionales. Solo así podremos abordar los procesos de “re-africanización”⁴² que los creyentes de la Santería están realizando a nivel internacional, México incluido. Siendo este un proceso que sería imposible si entendemos a esta religión como un sincretismo, pues la “vuelta a las raíces” y la limpieza de los elementos católicos no serían posibles si la religión yoruba hubiese actuado como agente pasivo. Solo es posible en un contexto de transición de dos culturas en el que ambas son activas y se interrelacionan.

El motor que promovió la transculturación entre la religión yoruba de los esclavos africanos y la católica de sus amos españoles fue la creación de “cabildos”. El cabildo fue una institución usada *de facto* desde 1568.⁴³ Fueron “asociaciones de negros africanos y de sus descendientes que pertenecían a una misma etnia <<nación>>”.⁴⁴ Eran comunidades donde reunían esclavos con costumbres y creencias afines. Estos estaban bajo la autoridad de la Iglesia Católica y se conformaron como sociedades de beneficencia y de socorro mutuo entre los africanos. Esta forma de acomodar a la población esclava les permitió mantener sus creencias y transmitir su cosmovisión a través de la memoria oral.

Los esclavos aprovechaban la flexibilidad que les daban sus amos los domingos y días religiosos para recrearse en sus bailes, cantando y tocando el tambor. Fue así que camuflaron por medio de la música y la doctrina católica una serie de creencias que se mantienen hoy [...] Debido al interés español en evangelizar a los esclavos, cada cabildo estaba dedicado a una deidad católica [...] Al conocer mejor el santoral católico, comenzó a asociarlo con sus deidades africanas del panteón yoruba [...] Los atributos que tenían las imágenes católicas eran muy parecidos a los de sus deidades africanas.⁴⁵

⁴² Con este concepto se nombra al movimiento a través del cual los creyentes de la Santería buscan la limpieza de los elementos católicos de su religión para volver a las raíces africanas, además de la creación de una institución centralizada que regule las prácticas. Para más información, véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 25, 31 y 337-387.

⁴³ Consultar Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 35.

⁴⁴ Consultar Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 35.

⁴⁵ Véase Llorens, Idalia, (2018) *Raíces de la santería*, pp. 33-34.

Analizando este hecho, encontramos dos factores que promovieron la formación de la santería y su posterior transnacionalización a México y al municipio de Zinacantepec: En primer lugar, los cabildos eran dedicados a un santo o virgen del catolicismo. Los africanos intentaron utilizar este elemento para continuar su tradición de adorar a un solo orisha por ciudad, como lo hacían en África, pero al convivir yorubas de distintas regiones, ningún grupo permitió que un orisha fuese más adorado que el suyo propio. Así podemos observar que, en la Santería, sus creyentes tienen a uno de los orishas como su principal, pero nunca deja de lado el culto a los demás; en segundo lugar, los cabildos actuaban como centros religiosos, pero también como sitios de vivienda. Esta institución, al ser abolida junto con la esclavitud, daría continuidad a lo que hoy conocemos como “casas-templo” o “casa de santo”, que son las viviendas particulares donde el santero duerme, come, vive su día a día y da culto a sus orishas.

A los cabildos llegaban el grueso de la población esclava y con ellos algunos sacerdotes y *babalawos*⁴⁶ que preservaron y transmitieron el conocimiento milenario acumulado por los yoruba. Ellos convirtieron a los cabildos en "escuela de la lengua y guardianes de las tradiciones de cada grupo africano".⁴⁷ Gracias a este conocimiento, los esclavos pudieron continuar los ritos hacia sus deidades, camuflados de alabanzas hacia el santoral católico. Los africanos de mayor edad organizaban fiestas, donde el toque del tambor y la danza eran sus formas de continuar venerando a sus orishas. “Los cabildos se convirtieron en un refugio legal en donde los esclavos siguieron practicando sus creencias religiosas”;⁴⁸ además, en el lugar donde se produjo la transculturación de estas dos religiones, con la intención de preservar las creencias que los africanos habían traído consigo desde su tierra natal.

Esta ingeniosa estrategia, por parte de los yoruba, no fue un éxito absoluto, sin consecuencias. Hace falta un breve ejercicio de reflexión para darnos cuenta de las limitaciones que debió tener la preservación de su cultura a través de la memoria oral. Sería imposible descubrir cuantos mitos, secretos medicinales, usos de hierbas, toques de tambor, danzas, historias o rituales no pudieron ser transmitidos y, al no ser documentados de ninguna otra forma, hoy

⁴⁶ El rango sacerdotal más alto dentro de la religión yoruba y la Santería, de acuerdo con Llorens, Idalia, (2018) *Raíces de la santería*, p. 111. Serán abordados a profundidad en un apartado posterior.

⁴⁷ Consultar Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 35.

⁴⁸ Véase Llorens, Idalia, (2018) *Raíces de la santería*, p. 34.

se encuentran perdidos. No podemos precisar el grado de cultura yoruba que pudo ser preservada, ni el de religiosidad católica que se introdujo en la Santería mediante la transculturación. Sumado a esto, los evangelizadores no eran ingenuos: “Cuando los españoles reconocieron que la presencia de las imágenes del santoral católico no aseguraba la conversión al catolicismo, sino por el contrario propiciaba las danzas africanas, optaron por prohibir las imágenes católicas en los cabildos”.⁴⁹

Pese a las limitaciones antes mencionadas, y los esfuerzos españoles por frenar las prácticas de la religión yoruba, sabemos *a posteriori* que la estrategia de los yoruba, al propiciar la transculturación de sus orishas con los santos católicos, funcionó. Así nació la Santería, como resultado, nueva cultura, de la alimentación activa de la religión yoruba y el catolicismo. El porcentaje que cada religión aporta a la Santería es imposible de determinar, solo podemos precisar algunos elementos que pueden ser identificables con una u otra, pero en última instancia no podemos tener la certeza. El santo católico no sustituyó al orisha: “El agua bendita, las velas, las flores, los santos y el almanaque católico fueron utilizados en sus ceremonias para celebrar el día del santo designado a un orisha. La evangelización ayudó a que el africano pudiera tener una visión más amplia de su sistema religioso”.⁵⁰

1.2 El mundo mágico-religioso de la santería

Los debates en torno al concepto de “religión” y los elementos que la conforman son abundantes dentro de la antropología. Tylor fue el primer antropólogo en aportar el elemento del “animismo”, entendido como la creencia en la existencia de un alma que habita en cada uno de los elementos de la naturaleza, incluido el hombre. Este “animismo” surge en la cultura para explicar fenómenos que no se podían entender de otra forma, antes de la aparición de la filosofía y después las ciencias; sin embargo, desde ese momento han aparecido teorías que analizan y reflexionan más allá de entender a la religión como un cúmulo de explicaciones que se hacían en la antigüedad cuando se carecía de la ciencia para explicar la realidad. En palabras de Marvin Harris: “Hoy sabemos que la religión es mucho más que un intento de explicar fenómenos enigmáticos. Como otros aspectos de la

⁴⁹ Véase Llorens, Idalia, (2018) *Raíces de la santería*, p. 41.

⁵⁰ Véase Llorens, Idalia, (2018) *Raíces de la santería*, p. 41.

superestructura, la religión cumple una gran diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas”.⁵¹

Con el antropólogo Sir James Frazer aparece la diferencia entre “religión” y “magia”. La diferencia entre ambas radica en la actitud de sus creyentes. Para la religión, se deben acercar con incertidumbre y humildad; mientras que, para la magia, se tiene la creencia de que las fuerzas sobrenaturales obedecen su control y no hay duda de los resultados.

Para Frazer, el que una creencia concreta fuera o no religiosa dependía del grado en que los participantes creían poder lograr que una entidad o fuerza obedeciera sus órdenes. Si la actitud de los participantes era de incertidumbre y humildad, si se inclinaban a suplicar y pedir favores y concesiones, entonces sus creencias y acciones eran esencialmente religiosas. Si pensaban que controlaban las entidades y fuerzas que rigen los acontecimientos, no dudaban del resultado y no experimentaban ninguna necesidad de suplicar con humildad, entonces sus prácticas y creencias eran ejemplos no tanto de religión como de magia.⁵²

Si reflexionamos en torno a la teoría antropológica, con base en las aportaciones de Frazer, encontramos que la Santería se encuentra justamente en un intermedio entre ambos conceptos: Es magia, cuando se tiene la certeza de que los *ebbos* y las distintas ceremonias traerán efectos tangibles y reales en la vida de sus creyentes; pero también es religión porque todas estas actividades se orientan a propiciar el *ashé* de los Orishas. Los santeros se acercan a los dioses con humildad y súplica porque, en última instancia, la magia depende de la aprobación de un Orisha y no del propio poder del santero. En este apartado, descubriremos las creencias, ceremonias y elementos que conforman a la Santería para descubrir por qué se encuentra entre la magia y la religión.

1.2.1 Cosmogonía y cosmovisión

Cuando hablamos de cosmogonía (de las palabras griegas “kosmos”: universo; “gignomai”: nacer) nos referimos a los mitos con los que una cultura narra la creación del universo, del mundo y del mismo hombre. Responde a la necesidad de conocer nuestro origen y lugar en

⁵¹ Más información al respecto en Harris, Marvin, (2005) *Antropología cultural*, p. 343.

⁵² James Frazer citado en Harris, Marvin, (2005) *Antropología cultural*, p. 349.

el cosmos que nos rodea y de encontrar un por qué a nuestra existencia. Al respecto, Paul Poupard nos dice:

Todas las cosmogonías adjudican la misma perfección al demiurgo y su obra. La aparición de la vida (hombres, animales, plantas) sucede a la organización del mundo físico (creación de la tierra, del cielo, de los astros...). El mundo humano no posee ningún tipo de privilegios en estas génesis, y ocupa un papel y un territorio bien definidos en el orden universal conforme al deseo divino, al igual que el resto de los elementos.⁵³

Pese a lo anterior, todas las sociedades humanas han desarrollado un segundo elemento cultural, intrínsecamente ligado al anterior: la cosmovisión (del griego “kosmos”: universo; y del latín “visio”; ver), que aparece para explicar la relación que tiene el humano con la naturaleza que le rodea. “Poco a poco se va desarrollando una concepción, que convertirá a la humanidad en la finalidad de la creación”.⁵⁴ A continuación, veremos los mitos de creación de la Santería y cómo sus creyentes se explican la relación entre los humanos, los Orishas y el Creador.

1.2.1.1 Oloddumare y la creación del mundo

Hemos mencionado orishas y también santos católicos; sin embargo, hace falta precisar nombres y elementos para conocer con exactitud las deidades que conforman el panteón de la Santería. Si se quisiera hacer una comparación con el catolicismo, toda proporción guardada, Oloddumare ocuparía un lugar similar al que tiene Yahve dentro del cristianismo, o Alá dentro del Islam. De acuerdo con Idalia Llorens, esta deidad ya existía en África mucho antes de la llegada del cristianismo, la pronunciación y etimología de su nombre es indescifrable, y, además, no se tienen representaciones ícono gráficas de él por parte de los yoruba.⁵⁵ Se le adjudican las propiedades de ser inmanente, omnipotente y omnisciente. A Oloddumare se le atribuye el papel de creador de los orishas y la tierra (aunque no directamente de los humanos, cuya creación fue encargada a Obatalá, como veremos más adelante). Hay otros dos nombres que se le asocian a esta deidad, los cuales son aspectos de sí mismo y conforman una trilogía. En su faceta de Olofin es la realidad misma, la naturaleza;

⁵³ Véase Poupard, Paul, (1997) *Diccionario de las religiones*, pp. 340-341.

⁵⁴ Véase Poupard, Paul, (1997) *Diccionario de las religiones*, p. 341.

⁵⁵ Como aparece en Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, p. 48.

mientras que Olorun aparece como el Creador del mundo material. En palabras de Migene González-Wippler: “Oloddumare es esencia divina, la voluntad creadora; Olorun es el acto creativo; y Olofi es la creación”.⁵⁶ Todos como parte de la misma deidad.

A Oloddumare no se acude con ofrendas para solicitar su ayuda, a él no se acude directamente, para eso creo a los orishas, sus hijos, para “manifestar su voluntad y expresar su esencia en la naturaleza”.⁵⁷ Por esta misma razón, constituiría un error clasificar al propio Oloddumare como un orisha.

De acuerdo con los mitos yoruba, Oloddumare creó a los Orishas a partir de piedras redondas y suaves (nombradas *otanes*) y proyectando su *ashé* en ellas. Esta es una palabra que significa “así sea” y es el poder con el que Oloddumare creó el universo. Por esto mismo, los Orishas son depositarios de dicho *ashé* y a través de él “todos los problemas pueden ser resueltos, los enemigos pueden ser sometidos, el amor y el dinero pueden ser adquiridos”.⁵⁸

De entre todos los Orishas, Oloddumare encargó a Obatalá, el Orisha de la pureza, la creación del suelo en la tierra, la cual hasta entonces era un yermo pantanoso. Además, encargó a Orúnmila, Orisha de la sabiduría, que le ayudara. Entre los dos, consiguieron tierra, una concha de caracol, una gallina, un gato, una nuez de palma y una cadena de oro. Con la cadena, Obatalá descendió del cielo y derramó la tierra que guardaba en la concha de caracol sobre el terreno húmedo, después soltó la gallina, que comenzó a cavar en la tierra para dispersarla en todas direcciones. Para los yoruba, este lugar donde comenzó la creación de tierra firme es la ciudad de Ile-Ife. La nuez de palma se usó para sembrar la primera vegetación y el gato sirvió de compañía a Obatalá hasta que hubiera otros seres vivos. Tiempo después, Oloddumare ordenó a Obatalá que moldeara figuras de hombres y mujeres con arcilla, para que él pudiera bajar y soplar vida en ellos. Obatalá siguió las instrucciones, pero después de mucho trabajar se sintió cansado y decidió beber vino de palma para calmar la sed. Se sintió borracho y ya no podía seguir trabajando con la misma delicadeza de antes, así, moldeó figuras deformes que puso al lado de las que estaban bien formadas. Cuando llamó a Oloddumare, no revisó las figuras y sopló vida en todas ellas. Así es como los yoruba se

⁵⁶ En González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 23,

⁵⁷ Como aparece en González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 11.

⁵⁸ Más información en González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 4.

explicaban las deformidades humanas. Cuando Obatalá cobró plena consciencia, se sintió avergonzado y decidió nunca volver a embriagarse y proteger a todos los humanos que estuvieran deformes.⁵⁹

1.2.1.2 Los Orishas

Como hemos visto, Oloddumare creó a los Orishas para hacerlos depositarios de su *ashé* y encomendarles propiedades y tareas específicas. Ellos son el centro de la Santería, creyendo en su rol de intermediarios entre la humanidad y Oloddumare. La religión consiste en diversas ceremonias y rituales con los cuales se propicia el *ashé* de los orishas para resolver toda clase de problemas. Se les contacta por medio de los oráculos y el sacrificio (*ebbó*), conceptos que abordaremos en profundidad más adelante. Los elementos y poderes que controlan los Orishas se representan iconográficamente en el arte yoruba y en América Latina se vinculan con los santos católicos, vinculación de la cual proviene el nombre Santería.⁶⁰

La etimología de la palabra “Orisha” es difícil de determinar. Migene González-Wippler considera que el término se deriva de la palabra yoruba *asha* que significa “ceremonia religiosa”, aunque también considera que la derivación de las raíces *ri* (ver) y *sha* (escoger) es una opción probable;⁶¹ por otra parte, el *Diccionario de términos yoruba* escrito por Mario Michelena sugiere una conexión entre las palabras *orí* que significa “inteligencia, cabeza o cerebro” y *sa* que se traduce como “sanar, curar o atender”.⁶²

Dentro de la Santería, se cree que la vida de cada individuo es cuidada y vigilada por uno de los Orishas, incluso si esta persona no cree en ellos. A esta relación se le identifica como “ángel guardián” o “padre/madre”, dependiendo del género del Orisha.⁶³

Los primeros creados fueron Orúnmila, Obatalá, Olokun y Elegguá. Una vez que se creó el mundo, bajaron a él Aganyú, Orisha-Okó, Osain y Babalú-Ayé. Oloddumare entregó a Aganyú el poder de derretir las piedras, creando así los volcanes; Orisha-Okó recibió el conocimiento de la agricultura y se le encomendó crear las cuatro estaciones; a Osain se le

⁵⁹ Este mito es recogido por Migene González-Wippler en (1999) *Santería. La religión*, pp. 24-26.

⁶⁰ Al respecto, véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 588.

⁶¹ González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 2.

⁶² Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, pp. 99-103

⁶³ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 12.

revelaron los secretos de las hierbas y la plantas y creó el monte;⁶⁴ por último, a Babalú-Ayé se le dio el poder de curar y causar las enfermedades. Con el paso del tiempo, otros Orishas aparecieron y diversas potestades se le dio a cada uno. La cantidad de Orishas es grande, siendo imposible abarcar a todos en este apartado. En África existen más de 600; mientras que en América Latina se adoran alrededor de 30.⁶⁵ Por esta razón, hemos decidido centrar la atención en el grupo conocido como Las Siete Potencias Africanas, conformado por Elegguá, Oshún, Obatalá, Yemayá, Shangó, Oggún y Orunmila, por ser los que más veces aparecen en la bibliografía.⁶⁶

Obatalá o Nuestra Señora de las Mercedes. Su nombre yoruba significa “Rey que brilla en la grandeza”. Asociado con la pureza, la cabeza de las personas, la paz mental, los albinos y los deformes. Su color es el blanco y su número el ocho. Como ofrendas se le dan gallinas, chivas blancas, codorniz y palomas.

Orúnmila, también llamado Orula, asociado con San Francisco de Asís. El significado de su nombre es “Eterna carga de vigilancia”. Conoce el pasado, presente y futuro de todas las personas. Se relaciona con la sabiduría y la adivinación. Sus colores son el verde y el amarillo, su número el tres y sus ofrendas las chivas, gallinas y palomas. A esta deidad solo la pueden consultar los sacerdotes de más alto rango (babalawos) mediante una tabla de arena y caracolas llamada “Tablero de Ifá”.

Elegguá o El Niño de Atocha. Su nombre significa “Fuerza que siempre llega”. Deidad relacionada con el destino. Dentro de la Santería, es él quien abre las puertas y los caminos a las personas o los cierra, en otras palabras, puede provocar futuros buenos o malos. A Elegguá se representa en una piedra a la que se le dibuja un rostro con cauris⁶⁷ o con chas y se entrega a los iniciados en la Santería para que “cuide sus puertas” y se le atienda en las

⁶⁴ Vale la pena recordar la importancia que tiene “el monte” en la santería y la religión yoruba, como lugar donde habitan los Orishas y de donde proceden todos los materiales mágicos que se usan. Se recomienda profundizar en la obra clásica de Lydia Cabrera, (1993) *El monte*.

⁶⁵ De acuerdo con lo referido en González-Wippler, Migene (1999) *Santería. La religión*, p. 2.

⁶⁶ Con base en el análisis y comparación de: Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 45-85; González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 26-68; Bateman, Romero, (1998) *La santería en Cuba*, pp. 8-27; Silva, Mari, (2021) *Orishas*, pp. 20-79; Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, pp. 111-112.

⁶⁷ “Molusco gasterópodo que abunda en las costas de Oriente y cuya concha blanca y brillante servía de moneda en la India y costas africanas” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.6 en línea, [Consultado en <https://dle.rae.es/cauri> el 01/07/2023].

ceremonias. Sus colores son el negro y el rojo, su número el tres con todos sus múltiplos y sus ofrendas dulces, juguetes, manteca de corajo⁶⁸ y humo de cigarro.

Shangó o Santa Bárbara. Su nombre significa “Furia escondida”. Es símbolo de poder, de la guerra y lo masculino. A él se acude cuando se quiere derrotar a un enemigo o conquistar un amor. Su color es el rojo, su número el seis y sus ofrendas carneros, gallos, jicoteas,⁶⁹ codornices y gallinas guineas.

Oshún o Virgen de la Caridad del Cobre. Su nombre significa “Siempre con amor”. Divinidad femenina asociada a los ríos, al matrimonio, a la fertilidad y a la fortuna económica. A ella se acude para concretar un matrimonio, pedir dinero o un empleo. A ella están consagrados el vientre de las personas, sobre todo el de las mujeres. Su color es el amarillo, su número el cinco y sus ofrendas la miel, las calabazas, el chivo, las gallinas, las palomas y los pavos.

Babalú-Ayé o San Lázaro. Su nombre significa “Padre Santo que toca al mundo”. Una deidad que conoce todas las enfermedades infecciosas, venéreas y de la piel, por lo que es capaz de causarlas y curarlas. Se le representa de forma humilde, lleno de paja que sirve para ocultar las heridas que la viruela causó en su piel. Sus colores son el morado y el amarillo, su número el trece y sus ofrendas la sangre de gallos, palomas, chivos y gallinas guineas.

1.2.2 Ceremonias religiosas

Como vimos en el apartado anterior, la Santería gira en torno al acercamiento a los Orishas para que estos, a través del *ashé* intercedan y resuelvan toda clase de problemas humanos. Las ceremonias, con sus complejos ritos y rituales, constituyen la acción cotidiana del creyente para acercarse a los Orishas y propiciar sus favores. “Todas las invocaciones, propiciaciones, sortilegios, y rituales de Santería son dirigidos para obtener ashé de los orishas [...] Ashé es también autoridad, poder de acción”⁷⁰ y “El ashé se hace circular y se

⁶⁸ “Planta americana de la familia de las palmas, cuyos frutos son del tamaño de un huevo de paloma, y de ellos se saca, cociéndolos, una sustancia grasa empleada como manteca” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23^o ed., versión 23.6 en línea, [Consultado en <https://dle.rae.es/corajo> el 01/07/2023].

⁶⁹ “Reptil quelonio de la familia de los emididos, de unos 30 cm de longitud, que se cría en América y es comestible” Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23^o ed., versión 23.6 en línea, [Consultado en <https://dle.rae.es/hicotea> el 01/07/2023]. Lo anterior quiere decir que es un reptil relacionado con las tortugas.

⁷⁰ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 4.

transmite por medio de distintas ceremonias y rituales”.⁷¹ De la misma forma que con los Orishas, el número de ceremonias existentes dentro de la Santería es tan amplio que no podrían ser abarcados en una sola investigación; sin embargo, a continuación presentamos los que consideramos fundamentales para entender el mundo mágico-religioso de esta religión.

1.2.2.1 Iniciación: Hacer el santo

Cualquier persona se puede acercar a un santero para buscar el auxilio de los Orishas, incluso si el consultante pertenece a una religión distinta. “Para los creyentes de la Santería y otras manifestaciones similares de origen afrocubano, distintos sistemas religiosos son compatibles. Así, el creyente puede <<acercarse más a la divinidad>>”;⁷² sin embargo, no cualquier persona puede conocer los “secretos de los Orishas”, que incluyen la forma de comunicarse con ellos, interpretar sus mensajes y la solución a los problemas de los consultantes, cómo atenderlos y cómo propiciar sus favores. La Santería es una religión iniciática, esto quiere decir que se requiere pasar por un proceso de iniciación para ser considerado un miembro pleno de la comunidad religiosa y tener acceso a conocimientos y prácticas reservados solo para los iniciados. El origen de este sistema no se encuentra en África, donde los yoruba practicaban su religión bajo el amparo de su organización social, sino en América Latina, más concretamente en Cuba, donde la persecución hacia la Santería se incrementó entre los siglos XVIII y XIX.

“Forzó a los esclavos a encubrir su religión en secreto. Todos los rituales, especialmente las iniciaciones, eran dirigidas bajo estrictos votos de secreto. Este secreto, que nunca existió en Nigeria, es todavía observado por los practicantes de Santería y es una de las razones de por qué la religión es tan cerrada para los “aleyos” o no iniciados. Los votos de secreto, que una vez significaron la diferencia entre la vida y la muerte para el yoruba, se convirtieron en una parte intrínseca de la tradición santería y los santeros son inflexibles en observarlas, aunque ya no sea necesario”.⁷³

⁷¹ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 589.

⁷² Más información en Bolívar Arosteguí, Natalia, (1995) “La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico” En *Temas*, p. 36.

⁷³ Cita de González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 3.

Los rituales llevados a cabo para la iniciación de un individuo culminan con la ceremonia de *kariocha*⁷⁴, también llamada “coronación”, “sentar cabeza” o “hacer el santo”, con lo cual una persona se habilita para ser “santero” y ser capaz de consultar a los Orishas y llevar a cabo toda clase de ceremonias y hechizos. La iniciación constituye una serie de pasos que pueden variar entre regiones o templos, a continuación, se exponen las características generales de estas ceremonias.⁷⁵

La iniciación parte de la creencia de que toda persona al nacer tiene como “ángel guardián” a uno de los Orishas. Cuando una persona quiere iniciarse en la Santería, acude con un santero para que, a través de oráculos de adivinación (los cuales veremos más adelante), consulte cuál es el Orisha que lo protege y si es su destino atravesar las ceremonias. Cuando el resultado es positivo, el interesado puede elegir si el santero que le hizo esta consulta lo va a introducir dentro de la religión o si buscará otra Casa de Santo.⁷⁶ El santero que actúa como guía espiritual es conocido como “padrino” o “madrina”, según su género. A partir de este punto “el neófito gana no sólo la protección de los orishas, sino también conocimiento cada vez mayor de las prácticas y creencias de la religión”.⁷⁷

La primera de las ceremonias es conocida como “imposición de collares”, llamados *elekes* o *ĩñales* en lengua yoruba. Estos objetos representan a los Orishas y solo pueden ser consagrados por los santeros, debido a que son los únicos que pueden depositar *ashé* en ellos. El objetivo de estos collares es que el neófito reciba la protección de los Orishas. En total, se entregan cinco collares, que representan a Elegguá, Obatalá, Yemayá, Shangó y Oshún, de acuerdo con los colores asociados a cada uno. Adicionalmente, se recibe el collar del Orisha que es “ángel guardián” de la persona, si es que no va incluido con los cinco mencionados.

La siguiente ceremonia es conocida como “entrega de los guerreros”. Estos son tres representaciones iconográficas de los orishas Elegguá, Oggún y Ochosi. El primero, Elegguá, es representado en una cabeza de cemento o piedra a la que se le forma ojos, boca, nariz y

⁷⁴ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 589.

⁷⁵ Con base en el análisis y comparación de las investigaciones de González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 151-173; Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 114-142; Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 586-591.

⁷⁶ Templos-vivienda donde se celebran las ceremonias de la Santería. Su función y características serán desarrollados en su respectivo apartado.

⁷⁷ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 15.

oídos con caracoles. La cabeza es hueca y adentro se colocan materiales que incluyen oro, plata y tierra. Oggún y Ochosi son representados dentro de un caldero negro, cada uno. En el de Oggún se meten siete herramientas de trabajo metálicas y en el de Ochosi una ballesta. Adicionalmente, algunos iniciados acuden con un babalawo (sumo sacerdote) para que les entregue también una pulsera conocida como “mano de Orúla”, la cual, según los mitos yoruba, sirve para que la muerte respete al individuo que la lleva consigo. Para esta ceremonia, se debe acudir con un santero hombre, debido a que las mujeres no pueden entregar a los guerreros, porque son Orishas varones y símbolos de virilidad. Elegguá se entrega para que proteja al iniciado, se coloca detrás de la puerta y, de esta manera, le abrirá todos los caminos que necesite y cerrará la puerta a todos los males.⁷⁸

Finalmente, se llega a la *kariocha*, que dura siete días, más un año posterior conocido como *yaworage* en el que el recién iniciado debe vigilar estrictas prohibiciones, como evitar comer algunos alimentos o visitar ciertos lugares, estas reglas son descubiertas durante la ceremonia. Antes de iniciar la *kariocha*, el interesado debe acatar la abstinencia sexual. En el caso de las mujeres, deben asegurarse de no estar en periodo de menstruación. El día de la ceremonia, el iniciado llega con ropa totalmente blanca y que no se haya usado antes. La ropa representa la influencia de Obatalá, como Orisha de la pureza. Además, lleva comidas con los colores de los Orishas que va a recibir ese día.

El neófito se separa de su familia para entrar en contacto con la naturaleza, donde habitan los Orishas. Durante una semana duerme en el suelo del cuarto dedicado a los Orishas que tiene su padrino en su Casa de Santo. Un día antes de la iniciación se lleva al neófito a un río, donde se le despoja de su ropa vieja para representar que deja atrás la vida profana que llevaba. Al salir del río, se le viste con ropa nueva y a partir de ese momento se le llama *yawó*. A continuación, se le regresa a la casa de su padrino, donde sientan al iniciado y sacrifican dos palomas a sus pies. El *yawó* es tratado como un niño, debido a que al salir del río “volvió a nacer”. Lo bañan, lo visten y le dan de comer con una cuchara.

⁷⁸ Toda la información referente a las ceremonias de iniciación fue recuperada de Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 101-160. Esta misma cita aplica para las páginas siguientes hasta finalizar el apartado. Se omite escribirla en notas al pie para evitar redundancia.

El primer día de la iniciación se prepara omiero, un elixir sagrado de la Santería, de manera similar al agua bendita en la religión católica. Este líquido se da de beber al *yawó* y también se le baña con él. El objetivo es en todo momento purificar. Con este omiero se purifican unos recipientes, en el que se colocan las representaciones iconográficas de los Orishas que se van a entregar. Después, el *yawó* se coloca de pie frente al cuarto de santo, tapado con una sábana blanca, y toca la puerta a la vez que llama a cada uno de los Orishas que va a recibir. Se le hace pasar y una vez más se le rompe la ropa para bañarlo desnudo con el omiero. Este baño debe realizarse por un santero o santera del mismo género que el *yawó*. A continuación, se le lleva a un trono, preparado con telas y la representación iconográfica del orisha tutelar. En este lugar se encuentra el asiento del iniciado llamado *oldón*. Una vez sentado, le hacen una trenza en el cabello y se la cortan con tijeras nuevas, después, con una navaja, le afeitan la cabeza y le pintan cuatro círculos en el siguiente orden: blanco, rojo, azul y amarillo. Los santeros que estén de testigos en la ceremonia agregan círculos con el color y número de su Orisha. Terminado el acto, se le hace al *yawó* un corte en la cabeza y se coloca una pasta hecha con hierbas que representa al *ashé*. A lo largo del día se sacrifican animales a cada uno de los Orishas y se extrae huesos donde se cree que se almacena el *ashé*. Estos huesos se pintan con los colores que corresponden a cada deidad y se meten a una bolsa, acompañados de 18 caracoles (21 si se está iniciando a un hijo de Elegguá). Estas bolsas contienen los “fundamentos” de los Orishas y es el objeto con el que el santero comprueba que ha pasado por la iniciación. El momento culmen de este día es cuando el *yawó* cae en posesión de su Orisha. Durante la posesión, se sostiene el recipiente en que han sido colocados los fundamentos del Orisha tutelar, para que se reciba el *ashé* de la deidad. Al *yawó* se le hace una cruz en la lengua con una aguja y se le mete a la boca miel, tres granos de pimienta, pescado ahumado y jutía. Adicionalmente, se acerca una gallina guinea para que le pique la lengua, este animal después será cocinado e ingerido por el iniciado.

El segundo día está reservado para que familiares y amigos del *yawó* vayan a visitarlo. Los santeros preparan comida para los invitados con los animales sacrificados el día anterior. Al *yawó* se le viste con un traje del color de su Orisha. Este almuerzo representa que los creyentes comen las creaciones de Oloddumare, tal como los Orishas lo hicieron en el pasado. Cuando acaban de comer, llevan al recién iniciado a su trono, donde le ponen una corona del color de su Orisha para que lo represente. El padrino contrata tamboreros para cantar a las

deidades, al mismo tiempo que bailan. La fiesta dura hasta las seis de la tarde, si excede de este tiempo se corre el riesgo de que los asistentes puedan caer en posesión de espíritus.

El tercer día se baña al *yawó* con omiero y se le da desayuno, que incluye beber el líquido sagrado. En la casa de su padrino, un sacerdote, llamado oriate, experto en la lectura del *diloggun*, le realiza una consulta profunda. Antes del mediodía, se prepara una mezcla con leche, harina de maíz y miel que todos comen, para después rezar a Olorun. Por medio del *diloggun*, le advierten al *yawó* sobre las cosas buenas y malas que sucederán desde ese día en adelante. Se le indican las prohibiciones que tiene que observar el resto de su vida. Estas pueden variar, a menudo están relacionadas con evitar lugares (cementeros, hospitales o el mar, por poner algunos ejemplos) y alimentos que se deben dejar de consumir (por ejemplo, las hijas de Oshún no pueden comer calabaza). Durante la consulta, el padrino anota todo lo que va diciendo el oriate en una “libreta de Itá” para que después le sea entregada al iniciado. En esta misma ceremonia se le da un nuevo nombre al *yawó* en lengua yoruba.

El resto de los días, hasta el séptimo, el *yawó* duerme en el suelo de la casa de su padrino. Todos los días lo bañan con omiero y lo alimentan como a un niño. El séptimo día lo llevan a la plaza del mercado, lo visten de blanco, con su mano de Orula, collares y un sombrero o paño blanco en la cabeza. En el mercado le compran y enseñan las frutas y vegetales que pertenecen a cada Orisha. Cuando regresan a la casa de su padrino, realizan la primera ofrenda a los Orishas con los recipientes mencionados en el primer día. Con esto acaban las ceremonias de iniciación y empieza el año de *yaworage*, en el cual debe vigilar las prohibiciones que se le indicaron y se le enseña la mitología y prácticas de la Santería. Durante el año de *yaworage*, el iniciado debe vestir completamente de blanco, con sus collares y la cabeza cubierta; no puede verse en el espejo, ni teñirse el pelo o maquillarse; sus sábanas y toallas deben ser blancas; no puede salir a la calle de noche, ni entrar a bares o beber alcohol; debe comer en el suelo con una cuchara, como si fuera un niño; no puede responder a su nombre, se deben dirigir a él como *yawó*; debe cuidar su cabeza, pues allí reside su Orisha.

1.2.2.2 Oráculos de adivinación

Como hemos visto en apartados anteriores, los oráculos de adivinación constituyen el medio con el que los sacerdotes de la Santería se comunican con los Orishas. El tipo de oráculo que

usará un santero depende de su rango y nivel de conocimientos dentro de la religión. A continuación, se presentan los más utilizados dentro de la tradición yoruba. Se excluyen los que pertenecen a otros sistemas esotéricos (como el tarot o las barajas españolas).

El *obi* (palabra yoruba que significa “nuez de cola”) es el más sencillo de los sistemas adivinatorios u oráculos dentro de la Santería. Su nombre apropiado es “Oráculo de Biagué”,⁷⁹ aunque es más común que se refieran a él simplemente como “cocos”. La mitología yoruba dice que fue un hombre llamado Biagué quien creó este sistema adivinatorio. Consiste en cortar un coco para formar cuatro pedazos, se realiza una pregunta y son arrojados al suelo para interpretar diversos mensajes de acuerdo con la forma en que caen (pudiendo ser con cada una de las cáscaras mostrando el lado luminoso o el oscuro). La intención no es determinar mensajes complejos, como los que podrían resultar de otros sistemas. Debido a las combinaciones limitadas de respuestas, lo que se busca es obtener una confirmación o negación por parte del Orisha al que se pregunta. En otras palabras: “El coco no es usado en consultas sino sólo para determinar si los orishas están o no complacidos con una ofrenda en particular y como debe disponerse de tal ofrenda”.⁸⁰

Las posibles respuestas forman un total de cinco, siendo estas: 1) Alafia, con las cuatro cáscaras mostrando la parte luminosa del coco, significa “sí”; 2) Itaguá, con tres lados luminosos y uno oscuro, quiere decir que algo está incompleto en la ceremonia que se está realizando; Mellifé, dos cáscaras luminosas y dos oscuras, representa un “sí” contundente; Okana, con tres cáscaras oscuras y una luminosa, quiere decir “no”; Oyekun, con los cuatro pedazos en su lado oscuro, significa una respuesta negativa que anuncia una amenaza inminente (como el fallecimiento del consultante o de un familiar). Cuando aparece, se debe consultar a un oráculo superior, el *diloggun*, para obtener más información.⁸¹

El *diloggún* tiene la capacidad de dar una variedad de respuestas más amplias y complejas que los cocos y por esto mismo su lectura está reservada a santeros con conocimientos de los *apattakies* (historias de la mitología yoruba) ya que a través de ellos se interpretan las respuestas de los Orishas. Consiste en un conjunto de 16 caracoles que son arrojados al suelo

⁷⁹ De acuerdo con Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, p. 166.

⁸⁰ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 16.

⁸¹ Más información en Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 166-169.

y revelan mensajes en función de la forma en que caen. “Por medio del Diloggún el santero puede hablar con los orishas y de esta manera determinar las mejores soluciones para los problemas de sus clientes. Con el Diloggún también puede averiguar quién es el orisha que gobierna a un individuo”.⁸²

Los *odduns* son los *appatakies* que narran situaciones por las que pasaron los Orishas cuando habitaron la tierra y son estos los que se utilizan en la lectura de los caracoles, debido a que la solución encontrada por ellos podría ser la misma que necesita el consultante. Cada uno de los caracoles es diferente, cuando se lanzan los caracoles, los que caen boca arriba son los que “hablan” y según el número se relaciona con uno de los *odduns*. Por el número total, hay 16 *odduns* principales,⁸³ que a su vez se pueden formar un total de 256 combinaciones. Para que un santero sea capaz de leer el *diloggun* debe, por lo menos, saberse de memoria estos 256 *apattakies* y saber cómo relacionarlos con las preguntas del consultante. Cabe mencionar que los sacerdotes ordinarios sólo pueden leer un máximo de 12 caracoles, los últimos cuatro están reservados para los sumos sacerdotes que llevan por nombre *babalawos*. En algunas ocasiones puede suceder que todos los caracoles caigan boca abajo y, por lo tanto, ninguno “habla”. A esto se le conoce como *Olokun* y es una manifestación de la orisha Yemayá, que advierte una tragedia inminente.⁸⁴

Finalmente, el Tablero de Ifá es el oráculo más complejo y de mayor jerarquía dentro de la Santería, reservado solamente para los *babalawos*. Este sistema de adivinación fue creado por Orúnmila (quien también aparece nombrado como Orula). Consiste en una bandeja de madera del árbol iroko con forma circular, semi circular o rectangular. En la parte de arriba tiene dibujada la cara de Eshú, una manifestación de Elegguá. Sobre la bandeja se tiran las 16 caracolas mencionadas en el *diloggun*, la diferencia es que en el Tablero de Ifá se pueden

⁸² Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 15.

⁸³ Cuyos nombres y significados son los siguientes: Okana (desgracia en la adivinación, el hueco está abierto), Eyioko (nacimiento de los jimaguas, hacerse santo urgente), Oggundá (cuidado con los hierros y metales), Iroso (mentiras que amenazan al consultante), Oshé (mudarse de casa, sacrificio a favor de Oshún), Obbara (cuidarse de la ruina y el engaño y recibir mano de Orula), Oddí (traición, cuidarse el estómago, recuperar lo perdido), Eyeunle (traición de amigos, no comer boniatos), Osá (robo, traición familiar, amigos ingratos), Ofún (muerte próxima, hostilidad al pensamiento), Ojuani (litigios con la policía, contagio de enfermedades, muerte y desgracia), Eyinlá (trampas, engaños por dinero y maldiciones), Metanlá (respetar a los antepasados), Merinlá (no propagar la corrupción, el mal o la enfermedad), Marunla (respetar a los mayores, a los hijos, al padre y a la madre) y Meddiloggun (encontrar paz en Oloddumare). Véase Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, p. 120; Silva, Mari, (2021) *Orishas*, pp. 94-97.

⁸⁴ Para más información véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 169-178.

extender hasta 21 caracolas (cuando se consulta a Eleggua), por lo que la diversidad de *odduns* que pueden salir como resultado se multiplica y la variedad de respuestas es mayor. Es la razón por la que solo los *babalawos* lo leen, pues solo ellos conocen la enorme cantidad de *apattakies* necesarios para interpretar las respuestas de los Orishas, además de la experiencia para saber cómo relacionarlos con la situación que atraviesa el consultante.⁸⁵

1.2.2.3 El *Ebbó* o sacrificio

Ebbó es una palabra en lengua yoruba que significa “sacrificio” u “ofrenda”.⁸⁶ Los santeros estiman al *ebbó* como un elemento central dentro de la religión, debido a que es la forma física con la que propician los favores de los Orishas y hacen circular el *ashé*. “Los santos no conceden sus favores sin una ofrenda adecuada; esto puede fluctuar desde una vela de nueve días o un plato de miel hasta una cesta de frutas o un sacrificio de un animal”.⁸⁷ La intención es que el Orisha convierta la ofrenda en energía (*ashé*) y la use para resolver las necesidades del creyente. Los oráculos que vimos en el apartado anterior se utilizan para comunicarse con los Orishas y que ellos mismos designen la ofrenda que necesitan. Los cocos, con su sencillo lenguaje de “sí” y “no” se utiliza para descubrir si la deidad está conforme con lo que se le ha ofrecido o requiere un *ebbó* adicional. Todas las ceremonias que se llevan a cabo en la Santería están orientadas a cumplir con uno o varios *ebbó*.⁸⁸

El sacrificio animal forma parte de los *ebbó* que un Orisha puede solicitar; sin embargo, la sangre es una esencia respetada en la Santería y nunca debe derramarse a la ligera. A menudo, cuando se solicita un animal, están involucradas cuestiones mayores, como la vida de una persona. En todo caso, no se debe desperdiciar la ofrenda y, como lo vimos en las ceremonias de iniciación, la carne se suele consumir una vez que el Orisha ha extraído el *ashé*.⁸⁹

Es necesario aclarar que el sacrificio humano no se realiza en la Santería, es una práctica que ha estado prohibida desde que el pueblo yoruba habitaba en África. En tiempos remotos, sí se llegaron a sacrificar humanos, como lo fue el caso de Ayelalá, una mujer sacrificada para convertirla en una deidad que asegurara la paz entre los pueblos de Ilaje e Ijo; también existe

⁸⁵ Véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 178-181.

⁸⁶ Referido en Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, p. 71.

⁸⁷ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 18.

⁸⁸ Al respecto véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 4.

⁸⁹ Más información en Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la santería*, pp. 94-96.

registro de Eleguru, un sacerdote que ofreció su vida en una ceremonia que el mismo dirigió para salvar al pueblo de Ijebu Ode ante el desbordamiento de una laguna.⁹⁰ De manera similar, el canibalismo tampoco ha formado parte de la tradición yoruba ni de la Santería.

La razón de la prohibición del sacrificio se debe a un mito en el que Orúnmila, el orisha de la sabiduría, y Elegguá, deidad del destino, están involucrados: Olomo era hijo de Irete Meyi, pero nunca se habían conocido. Cuando el hijo era adulto decidí viajar para conocer a su padre; sin embargo, en el camino fue secuestrado y vendido al propio Irete Meyi para ofrecerlo en sacrificio. En los días anteriores a la ceremonia, Olomo intentó convencer a Irete Meyi de que este era su hijo. Cuando el padre finalmente se dio cuenta de lo que estaba haciendo ya era tarde, pues los sacerdotes ya habían preparado todo. Irete Meyi consultó a Orúnmila, quien le Ordenó ofrecer un macho cabrío a Echú (manifestación de Elegguá). Esto provocó que el ejecutor, después de ofrecer otros animales en la ceremonia, se encontrará con que su cuchillo ya no tenía filo para cortar el cuello de Olomo. Los sacerdotes interpretaron esto como una señal de que los Orishas rechazaban el sacrificio, así, Irete Meyi proclamó que desde ese día Orúnmila nunca pediría una víctima humana como *ebbó*.⁹¹

1.2.3 Santeros: Sacerdotes de los Orishas

En los apartados anteriores se ha visto el rol de los diferentes sacerdotes en la Santería. Ellos registran las consultas, se comunican con los Orishas, ofrecen soluciones a los problemas de los consultantes, interpretan el *ebbó* que se debe ofrecer, dirigen ceremonias y son los facilitadores del conocimiento religioso. La Santería, al ser una religión iniciática, marca una jerarquía para los sacerdotes, de acuerdo con su nivel de conocimientos y experiencia. A continuación, veremos esta clasificación de menor a mayor rango.

1.2.3.1 Aleyos

Un *aleyo* no es un sacerdote, pero tiene su lugar en esta clasificación por ser el primer estatus en el que se encontrará una persona antes de iniciarse en la Santería. Los *aleyes* son, en términos simples, todas las personas que no hayan hecho ninguna de las ceremonias de iniciación dentro de la Santería, sean creyentes o no; sin embargo, el uso de la palabra es

⁹⁰ Para más información véase de Souza Hernández, Adrián, (1998) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, pp. 58-59.

⁹¹ Véase de Souza Hernández, Adrián, (1998) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, pp. 58-63.

usada para designar a las personas que están interesadas en la Santería y se acercan regularmente a las Casas de Santo para realizar consultas o participar en las ceremonias que le permitan. Normalmente el *aleyo* ya ha encontrado a su padrino o madrina dentro de la religión, por lo que está en continuo aprendizaje hasta que esté listo para las iniciaciones.⁹²

1.2.3.2 *Babalocha e Iyalocha.*

El *babalocha* o la *iyalocha* es el primer rango de sacerdocio dentro de la Santería, son ellos a los que comúnmente nos referimos como santeros. Tienen la autoridad y conocimientos suficientes dentro de la religión para tener su propia Casa de Santo, donde atienden consultantes y dirigen ceremonias. Para alcanzar este rango, primero se tiene que pasar por las ceremonias de iniciación, “hacer el santo”, y dos ceremonias adicionales: 1) Llamada “*ebbó* de tres meses”, hecha, como su nombre lo sugiere, tres meses después de la iniciación. Consiste en el sacrificio de animales a los Orishas que recibió el *yawó*. 2) La ceremonia de “entrega de cuarto de santo”, en la que se designa y se prepara un lugar donde el iniciado podrá hacer sus propias ceremonias. Además, su padrino lo lleva a ceremonias de iniciación de otros *yawó* para que aprenda cómo se realizan y sea capaz de hacerlas después.⁹³

Los santeros también son conocidos por el nombre de omo-orisha, que significa “hijo de un orisha”. El santero toma el nombre del Orisha en el que fue iniciado, por ejemplo, un hijo de Elegguá tomaría el título de omo-Elegguá. En algunas ceremonias, los santeros pueden propiciar a su Orisha titular para que los posea, “baje a la tierra”, y hable directamente con sus creyentes. Cuando un omo-orisha se convierte en padrino e inicia a alguien más dentro de la religión se convierte en un *babalocha* o una *iyalocha*, según su género, significando “padre o madre de un santo”. En el caso de las mujeres, *iyalocha* es el mayor rango que pueden adquirir dentro de la Santería, debido a que los cargos restantes están reservados exclusivamente a los hombres.⁹⁴

Además de sabiduría religiosa, ceremonial y de mitología yoruba, un santero debe tener amplios conocimientos sobre las hierbas y sus efectos sobre el cuerpo. “Cada santero es un herbolario competente que puede curar prácticamente todas las enfermedades con una

⁹² Más información en Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 114-118.

⁹³ Véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 147-148.

⁹⁴ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 5.

infusión de hierbas o preparar un tremendo sortilegio usando unas pocas hojas unidas a otros ingredientes”.⁹⁵ Esto se debe a que la tradición herbolaria de la Santería ha sido heredada por los yoruba, una cultura que cuenta con milenios de antigüedad y de saberes sobre las plantas y los distintos materiales que se pueden obtener de la naturaleza. Conocer estos les ha permitido sobrevivir en los entornos africanos.

1.2.3.3 Babalawos: sumos sacerdotes

Los *babalawos* constituyen el rango más alto que se puede obtener dentro de la Santería. Es un título que se ha usado desde que el pueblo yoruba habitaba África. La palabra significa “padre de la adivinación”. El nombre nos refleja que solo los sacerdotes iniciados en los secretos del orisha Orúnmila, deidad de la sabiduría y la adivinación, pueden convertirse en *bablawos*. El Tablero de Ifá, que vimos en un apartado anterior, se utiliza para determinar qué persona puede o no aspirar a este cargo. En casos excepcionales, incluso es posible que una persona pase a la iniciación de *babalawo* sin antes haber sido iniciado como *babalocha*.⁹⁶

El *babalawo* es la persona a la que los santeros acuden cuando se encuentran con casos difíciles, también son ellos quienes presiden la ceremonia de Mano de Orúla y los que descubren quién es el Orisha titular de una persona. Son los únicos que pueden usar la Tabla de Ifá. Debido a su grado de conocimientos y experiencias, son muy respetados dentro de la religión. Por su vinculación con Orúnmila, ellos no pueden ser poseídos por los Orishas ni ningún otro espíritu y sus consultas las hacen únicamente con la Tabla de Ifá. La razón es que Orúnmila es una deidad tan poderosa que no puede bajar a la tierra, si lo hiciera, podría provocar la muerte.⁹⁷

1.2.3.4 Oriaté: Encarnación de la sabiduría

La palabra *oriaté* significa “cabeza sabia”. No se trata de un rango superior al de *babalawo*, se podría decir que es uno equivalente. El *oriaté* es un santero que se ha dedicado a estudiar a profundidad los conocimientos de la religión, conoce de filosofía yoruba, es experto en los *apattakies*, los secretos de los Orishas y todas las ceremonias (incluyendo prohibiciones, rezos en lengua yoruba y *ebbó* que solicita cada deidad). Este cargo es autodidacta, esto

⁹⁵ Cita de González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 19.

⁹⁶ Véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, p. 111.

⁹⁷ Según lo referido por González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 15.

quiere decir que nadie enseña a un santero lo que debe conocer para convertirse en *oriaté*, el mismo debe descubrirlo. Esta es una figura respetada entre los santeros, sobre todo cuando son personas mayores con muchos años de haber sido iniciados. No existe una ceremonia de iniciación específica para los *oriaté*, pero sí se requiere que se haya conseguido la consagración en distintos Orishas. El haber hecho la *kariocha* con distintas deidades le permite estar presente y dirigir cualquier ceremonia. A diferencia del *babalawo*, este es un grado que sí puede ser obtenido por las mujeres, siempre y cuando haya llegado a la menopausia y no tenga esposo. Esta razón se debe a que, en las creencias de la Santería, cuando una mujer se encuentra menstruando pasa por un proceso de eliminación de energía negativa y por lo tanto no puede tocar objetos sagrados.⁹⁸

1.2.4 Cultura material

La Santería es una religión que utiliza una amplia selección de materiales y espacios físicos para llevar a cabo sus ceremonias. Determinados objetos están dedicados a cada uno de los Orishas, como animales o hierbas, por lo que cada uno de los rituales que se quiera llevar a cabo necesitarán del conocimiento de sus símbolos. A continuación, se presentan los aspectos correspondientes a la cultura material de la Santería. Se excluyen los que ya se han abordado en los aspectos anteriores y se priorizan aquellos con un rol central dentro de la religión.

1.2.4.1 Casas de Santo

La Casa de Santo, también llamada Casa-Templo, constituye el espacio físico en el que se realizan la mayoría de las ceremonias de la religión. Está presidida por un santero (sea *babalocha* o *iyalocha*) cuyo Orisha titular se convierte en la deidad principal de ese templo. Por ejemplo, si el santero fue iniciado en los misterios de Shangó, su Casa de Santo tendrá a Shangó como Orisha principal. Estos espacios, además de religiosos, también sirven de vivienda, para el santero que lo preside y su familia. Además, se vuelve un núcleo para la comunidad cercana de creyentes en la Santería, así como para los *aleyos* interesados en la religión. “La casa de santo debe ser un lugar de respeto y hermandad”.⁹⁹

⁹⁸ Véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, pp. 106-111.

⁹⁹ Véase Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, p. 115.

Estas Casa-Templo tienen su origen en los cabildos de esclavos que existían en Cuba. Los esclavos con afinidad religiosa y cultural se reunían en cabildos específicos que dedicaban a uno de sus Orishas (escondidos detrás de un santo católico). Servían como espacios religiosos para la comunidad, pero también como viviendas. En la actualidad, las Casas de Santo, también llamadas *ilé*, están conformadas por personas con parentesco ritual. El padrino o madrina se convierte en padre o madre de los *aleynos* que está iniciando y a su vez estos se vuelven “hermanos”. Cada una de las casas tienen un lugar reservado para las consultas y ceremonias de la religión, conocido como “cuarto de santo”, donde están las representaciones iconográficas de los Orishas, los objetos de culto de la religión y las distintas ofrendas.¹⁰⁰

1.2.4.2 Plantas y Omiero

Como se ha visto con anterioridad, los santeros son personas con amplios conocimientos de la herbolaria. La cantidad de plantas usadas en la religión es demasiado amplia, así como los usos que se le dan a cada una. Los santeros creen que cada planta está dedicada a un Orisha y con este sistema de clasificación saben que uso tiene cada una. Por ejemplo, la calabaza es un alimento consagrado a Oshún, entonces es normal que para ceremonias dedicadas a obtener favores sobre el dinero o el matrimonio se utilicen estas como parte del *ebbó*. La santería incluye una combinación de plantas, raíces, cortezas, hojas y flores, que se usan para curar o crear todo tipo de “magia”.¹⁰¹

Como lo vimos en el apartado dedicado a los Orishas, Osain es la deidad tutelar de todas las plantas y es el creador del monte. Su nombre proviene de las raíces yoruba *O* (quien), *san* (mejorar la salud) y *yin* (hacer fuego), por lo que su nombre significa “quien mejora la salud haciendo fuego”. Ninguna ceremonia se puede realizar sin haberle pagado a Osain por usar sus plantas. Además, los nombres específicos y para qué sirve cada una son secretos celosamente guardados por los santeros.¹⁰²

El *omiero*, palabra yoruba que se traduce como “agua que trae paz” es el elixir sagrado de la Santería, de manera similar al agua bendita en el catolicismo. Sus funciones están encaminadas a la limpieza de energías negativas y a la consagración de objetos religiosos. Es

¹⁰⁰ Más información en Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 590-591.

¹⁰¹ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 19.

¹⁰² Como lo refiere De Souza Hernández, Adrián, (1998) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, p. 133.

preparado en grandes recipientes con las plantas que corresponden al Orisha del que se quiere obtener el *omiero*. El proceso solo puede ser realizado por santeros y los santeros solo pueden crear el *omiero* del Orisha en el que fueron iniciados. La combinación exacta de plantas también es secreta, pero se sabe que contiene propiedades medicinales, sobre todo para males estomacales y el dolor de cabeza. Se usa durante la iniciación, para que el *yawó* beba y se bañe, para impregnar de *ashé* los collares sagrados y para limpiar, física y espiritualmente, los objetos sagrados.

1.2.4.3 Los collares

Artículos religiosos usados por los santeros para fines religiosos. Contrario a lo que se podría pensar a simple vista, el objetivo no es portar artículos cosméticos, meramente estéticos, sino que contienen una serie de simbolismos y funciones religiosas. El material base con el que se fabrican los collares en Santería son las cuentas, llamadas *matipó* en lengua yoruba, son esferas de cristal que pueden variar en tamaños. Cuando el collar ha sido fabricado recibe el nombre de *eleke*, cuando se consagra pasa a llamarse *iñale*. Estos siempre se fabrican teniendo en cuenta los colores y números que representan a cada Orisha y el largo debe ser lo suficiente para llegar a la altura del estómago.¹⁰³

Para entender cómo funcionan los collares dentro de la Santería, tomemos de ejemplo uno: el que está consagrado a Elegguá. Representa a la deidad encargada del destino, el que abre y cierra caminos. Su collar se fabrica con una hilera de cuentas rojas y negras, intercaladas en números de tres. A veces se fabrican simplemente colocando una negra, una roja, una negra y así sucesivamente hasta terminar; en otras, se colocan tres negras, tres rojas, tres negras y así sucesivamente.¹⁰⁴

Capítulo II. “De Cuba para México” La transnacionalización de la Santería

Cuando la Santería nació en Cuba lo hizo como una alternativa religiosa, que ofrecía respuestas alternas y atractivas a las necesidades cotidianas de sus creyentes, en comparación con las del catolicismo. El capítulo I nos permitió mostrar los aspectos de tipo mágico-religioso que la conforman y proporciona la base que nos permitirá entender, en este segundo

¹⁰³ Más información en Domínguez, Lourdes, (2003) *Los collares en la santería cubana*, pp. 23-26.

¹⁰⁴ Para más información se recomienda el capítulo “Los collares en la regla de osha o santería” En Domínguez, Lourdes, (2003) *Los collares en la santería cubana*, pp. 23-60.

capítulo, cómo pudo llegar y establecerse en la Ciudad de México, aun cuando la población era mayoritariamente católica.

La Santería tuvo presencia en el país desde la década de 1920.¹⁰⁵ Se hizo presente con artistas cubanos que traían una cultura “exótica” que mezclaba los elementos mágico-religiosos santeros con el arte de entretenimiento. Así se definió una primer etapa introductoria para la religión desde 1920 a 1959.

Una escena de la película *Angelitos negros* (1948) nos ofrece un ejemplo del grado de influencia que tuvo la Santería en el espectáculo mexicano durante la etapa introductoria. En el filme podemos apreciar el toque del tambor *batá*, usado por religiones afrodescendientes, incluida la Santería, para adorar a sus deidades. Un grupo de afrodescendientes tocan con sus manos los tambores y otros instrumentos de percusión. Después, un grupo de hombres y mujeres de piel negra bailan, mientras dos mujeres blancas miran sentadas. Aparece en escena Pedro Infante, pintado para imitar la piel negra, se acerca al centro de la pista y comienza a cantar:

Es la danza ritual, qué bailan los negros aquí en el manglar/ Es de ritmo sensual, que llena las
almas de fuego al bailar/ Ese ritmo negro, con sabor africano/ Que suene el tambor/ [...] Y
todos a bailar/ Párense a sentir, el ritmo extraño de un ritual/ [...] Es danza ritual/ Vamos a
bailar/ Vamos a cantar/ Yemayá/ Venga Changó/ Oh, al sonar de los bongós/ Ahhhh Yemayá/
Ahhhh Yemayá/ Los yoruba te ofrecen con su danza/ Con el ritmo de sus tambores.

Y Pedro Infante continúa cantando, ante el agrado de las dos mujeres blancas que aplauden cuando el baile y la música terminan.¹⁰⁶

Corresponde a este capítulo II examinar el proceso de transnacionalización de la Santería, de Cuba a México, a fin de identificar los elementos culturales que, en el fenómeno de reproducción cultural, se han conservado y los que se han transformado, de acuerdo con la injerencia de factores sociales, económicos y religiosos propios de la Ciudad de México. Además, se examinan los elementos y hechos coyunturales que permitieron a la Santería encontrar aceptación y difusión entre los mexicanos. Sostenemos que las respuestas

¹⁰⁵ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 73.

¹⁰⁶ Esta escena es recuperada del filme *Angelitos negros* (1948) Disponible en: https://youtu.be/qkaQkBXkHxA?si=gt-SHkhad_iyliF4 [Consultado el 5 de octubre de 2023].

simbólicas que la Santería otorga a sus creyentes fue la clave que permitió a esta religión constituirse como una alternativa religiosa frente al catolicismo, que es mayoritario en México.

La migración de cubanos hacia la Ciudad de México fue el móvil principal por el cual la Santería se hace presente, en el marco de lo que la investigadora Nahayeilli Juárez Huet llama “primera etapa de transnacionalización de la Santería”, que tuvo lugar a partir de la década de 1920 hasta 1959.¹⁰⁷ En esta etapa destacan las rumberas, cuya aparición en el cine y la música crearon un ambiente favorable para la recepción de la cultura cubana entre los capitalinos. Es una época en la que se utilizan los elementos simbólicos de la santería para mostrarse en el entretenimiento, por artistas y su elenco que habían sido iniciados en la religión o acudían a los santeros regularmente, pero sin establecerla como una religión en México ni difundirla activamente. Como lo describe la investigadora Cano Miranda, “la santería se presentaba sin ser explícitamente expresada como tal”.¹⁰⁸

También es necesario reconocer y examinar la contribución de los exiliados cubanos. En la década de 1960 la Revolución Cubana triunfa y el Estado se declara ateo. Los exiliados se convierten en los principales portadores y difusores de la Santería, iniciando una segunda etapa llamada de establecimiento. A partir de este año “la religión dejó de ser una exclusividad del cine y del espectáculo [...] cobró un sentido religioso y cultural diferente”.¹⁰⁹

A lo largo de la década de 1960, la Santería se vuelve atractiva, a ella acudieron sobre todo las clases media y alta para encontrar soluciones a sus necesidades cotidianas. Esto fue así en un inicio debido a que los materiales necesarios para llevar a cabo las ceremonias no eran de fácil acceso. Al propósito, Diana Cano Miranda dice que “La cuestión económica pasó a jugar un papel fundamental para el rito religioso, pues ésta requería de dinero y la gente que poseía el dinero era la privilegiada por el costo de dichas prácticas”.¹¹⁰

¹⁰⁷ Al respecto véase, Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 73.

¹⁰⁸ Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 167.

¹⁰⁹ Así lo refiere Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 168.

¹¹⁰ Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 169.

Las características mágico-religiosa que vimos en el capítulo I le permiten establecerse como una alternativa al catolicismo. Las “respuestas simbólicas”, materializadas en el *ebbó*, satisfacen las demandas de sus creyentes ante los problemas que enfrentan, mientras que otras religiones ofrecen respuestas que no logran generar el mismo grado de aceptación y adherencia. Por estos motivos, crece la demanda de productos esotéricos y se produce la apertura del Mercado Sonora y su conformación como un mercado en la Ciudad de México para el esoterismo.

Entre las décadas de 1980 y 1990 la Santería fue una religión que se extendió entre todos los estratos de la población, generando una etapa de adaptación. Personas de todas clases sociales acudían para encontrar respuestas a sus necesidades cotidianas. Se establecen Casas de Santo, caracterizadas por mantener lazos con padrinos y madrinan en Cuba o abiertas en México por los propios cubanos. “Las personas que lograron acercarse a la Santería daban mayor validez y legitimidad a un practicante cubano, de ahí qué los padrinos fueran en su mayoría de esta nacionalidad”.¹¹¹

Además, se producen adaptaciones, que son resultado del contexto social, económico y religioso propio de la Ciudad de México. Así lo podemos ver en la zona del Ajusco, donde a la par de Santería encontramos relaciones con el culto a la Santa Muerte, el *New Age*, la adición de la baraja española y el tarot y la inclusión del bálsamo como líquido sagrado, de manera similar a como funcionaba el *omiero* en Cuba. Esto forma parte de los elementos culturales que se transformaron en el proceso de reproducción cultural.

En esta misma etapa se producen en Matamoros los asesinatos del grupo conocido como los “narcosatánicos”, liderados por Jesús Constanzo. La noticia de los brutales delitos, que fueron acompañados de parafernalia esotérica,¹¹² fueron descritos por la prensa con información que confundía a la Santería con el Palo Mayombe, otras religiones afrodescendientes, la brujería y el satanismo. Los titulares no tuvieron cuidado en mezclar diversas religiones y ligarlas con la delincuencia, dejando así repercusiones negativas en la percepción de la Santería. Como lo menciona Robert Harland:

¹¹¹ Así lo refiere Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 169.

¹¹² Con esto nos referimos a que los delitos fueron realizados con una intención ritual y religiosa, acompañando a los asesinatos con elementos simbólicos que examinaremos a profundidad en su respectivo apartado.

Generalmente el morbo triunfa sobre la cultura, la historia cinematográfica recurrente es la del extranjero (británico o estadounidense) obligado a enfrentarse con el horror no sólo de una religión desconocida y terrorífica, sino también con lo extraño, con un Otro bárbaro y repugnante al que se le compara con la ciencia y religión occidentales, más racionales y puras —supuestamente— [...] Investigadores y cineastas utilizan el término [satanismo] con el fin de atraer un mayor público.¹¹³

En la actualidad, el proceso de reproducción cultural de la Santería en la Ciudad de México continúa transformándose y se adapta a las condiciones que cada vez son más diferentes a las heredadas por Cuba. Al respecto, destaca el actuar de la Iglesia de Ifá-Orisha de México, que busca obtener un registro ante la Secretaría de Gobernación que acredite a la Santería como una religión oficial. Con esto se separa de la tradicional descentralización y heterogeneidad de la Santería en Cuba, cuya composición litúrgica varía en función de la Casa de Santo en la que se practique. Con este registro oficial se busca buscar dotar a la Santería de un sentido de homogeneidad en el territorio mexicano, en cuanto a lo ritual se refiere. También se produce el movimiento de relocalización, con el que cada vez hay más Casas de Santo sin vínculos cubanos y con sacerdotes que fueron iniciados en el territorio nacional. Además, encontramos otro movimiento, el de reafricanización, que busca “limpiar” la herencia religiosa del catolicismo. Se busca eliminar los símbolos heredados por el proceso de transculturación que observamos en el capítulo I. Como lo menciona la investigadora Juárez Huet, los santeros “llevan a cabo acciones en el campo ritual para depurar a la santería de la “impureza” religiosa colonial, por ejemplo, y se encuentran insertos en un movimiento mucho más amplio de “retorno a las raíces”.¹¹⁴

La Santería es una religión en expansión dentro del territorio mexicano. Otras ciudades ya la han acogido y lo mismo ha sucedido con algunas regiones cercanas a la Ciudad de México. Para el Estado de México destacan los casos de Metepec, donde la Casa de Santo “Santuario de los Orishas” ha sido recogida dentro del registro oficial que busca la Iglesia Ifá-Orisha de México; el del Mercado Juárez en Toluca, que no es dedicado mayoritariamente al esoterismo, pero en él encontramos productos usados en la Santería. La existencia de este

¹¹³ Véase Harland Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine” En *Filología y Lingüística*, pp. 101-102.

¹¹⁴ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 25.

mercado advierte una demanda local de los objetos mágicos-religiosos necesarios para la adoración de los Orishas; y, por supuesto, el caso particular de Zinacantepec al que está dedicado el capítulo III de esta tesis.

2.1 La etapa introductoria, 1920-1959

En el capítulo I examinamos el origen de la Santería en Cuba y las características mágico-religiosas que la convirtieron en una alternativa religiosa. Esto fue a través del proceso de transculturación, entre la religión africana de los esclavos yoruba y la católica de los amos españoles; sin embargo, como ya hemos advertido, la Santería no se quedó endémica a Cuba y ha salido de las islas para relocalizarse en otros lugares, incluida la Ciudad de México. El concepto “relocalización” hace referencia al “desplazamiento de culturas que en determinado momento de la historia se encontraron instaladas en un lugar y tiempo determinado”.¹¹⁵

La relocalización de la Santería se produce a través de la migración de cubanos hacia México, en un fenómeno conocido como “transnacionalización”, esto quiere decir que cumple con los requisitos señalados por Glick-Schiller para que una cultura sea considerada transnacional (en contraposición de otros conceptos, como cultura local, internacional o globalizada) y son: 1) se extiende más allá de las fronteras de un país particular, pero son moldeadas por las políticas y prácticas institucionales de un grupo de naciones particular y limitado (en este caso México y Cuba); 2) abarcan actores que no son Estados (debido a que la relocalización de la Santería ha sido llevada a cabo por migrantes cubanos y receptores de la población mexicana, y no por políticas o iniciativas de sus gobiernos).¹¹⁶

2.1.1 La Santería en la industria del entretenimiento

La primera etapa de la transnacionalización de la Santería comienza en la década de 1920, cuando artistas cubanos y su elenco arribaron a la Ciudad de México, “llamando la atención con su vestimenta colorida, collares en grandes cantidades, formas de hablar, de expresarse”.¹¹⁷ Fueron ellos quienes introdujeron elementos culturales caribeños al arte del entretenimiento, incluyendo algunos pertenecientes a la Santería. En la música, sobre todo

¹¹⁵ Como lo expresa Cano Miranda, Diana, (2012) “Santería cubana en la Ciudad de México”, Tesis de Licenciatura, p. 75.

¹¹⁶ Para más información véase Glick-Schiller, Nina, (1999) “Terrenos de sangre y nación: campos transnacionales haitianos” En *Ethnic And Racial Studies*, p. 344.

¹¹⁷ Véase Cano Miranda, Diana, (2012) “Santería cubana en la Ciudad de México”, Tesis de Licenciatura, p. 77.

fueron géneros como: son, danzón, rumba, mambo, guaracha y chachachá. Todos de origen cubano y antillano. La introducción de cambios tecnológicos en los medios de comunicación, como la radio, permitieron difundir esta música entre la población citadina.

Hacia la década de 1930 estos géneros musicales eran comunes en el ambiente nocturno y urbano. La población escuchaba y veía elementos relacionados con la Santería, aun cuando la mayoría desconocía esta religión. La influencia se dejaba ver sobre todo en los instrumentos usados, como el tambor *batá*, y en las letras que hacían alusión a los Orishas. Como ejemplo tenemos al instrumentista Silvano Shueg, más conocido como “Chori” o “Choricera”, quien es descrito como un timbaler¹¹⁸ devoto de la Santería, quien acostumbraba a recibir visitas de personalidades como Agustín Lara y Toña la Negra.¹¹⁹

El investigador José Manuel Mora describe así el ambiente urbano y nocturno de la década de 1930:

En términos generales es difícil describir la música de *cabaret* de los años treinta, por su gran diversidad. En un mismo espectáculo podían aparecer boleros, canciones de corte europeo [...] así como sones populares del momento, tangos, números de rumba inspirados en el teatro bufo e imitaciones de rituales de santería con solos de percusión extensos.¹²⁰

Es en esta década donde cobra especial relevancia la rumba, que “puso de manifiesto este gusto por lo exótico”,¹²¹ refiriéndose a la integración de la danza y los instrumentos cubanos. Este género se popularizó por sus presentaciones nocturnas en los teatros y cabarés, donde “permitieron colar en escena elementos de las culturas afrocubanas, pero de un modo “estilizado” y dirigido al consumo del público de la época”.¹²²

Es en las décadas de 1940 y 1950 cuando el entretenimiento cubano, y con ello la presentación de la Santería como arte, tiene su mayor auge y alcance. A la música se le sumó el cine y llegaron más artistas desde cuba que debutaban en los teatros, salones de baile,

¹¹⁸ Persona que toca los “timbales”, instrumentos de percusión formados por dos tambores cubiertos con una piel tensada.

¹¹⁹ Así lo señala Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 75.

¹²⁰ Como lo refiere Mora Rosas, José Manuel, (2002) Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido” En Covarrubias, Karla (comp.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, p. 191.

¹²¹ Referido por Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 79.

¹²² De igual manera, lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 79.

estaciones de radio, centros nocturnos y en la pantalla grande. Durante esta época el cine y la música actuaban como un espectáculo integrado, Julia Túñon lo describe como “un cine en el que la música, en forma de baile o canciones, tiene un peso determinante”.¹²³ Así, los ritmos cubanos, con sus instrumentos de percusión, letras y danzas, inspiradas en los rituales de Santería, se volvieron atractivos para el público. La presencia de las danzas y música cubanas en la pantalla grande permitió que se escucharan y vieran con frecuencia los tambores *batá*, las danzas rituales y las letras dedicadas a los Orishas.

En la música tenemos, por ejemplo: a los Lecuona Cuban Boys, una orquesta cubana que integraba los elementos descritos para presentarlos en espectáculos en México y los Estados Unidos; Enrique Jorrín y Ninón Mondejár, representantes del chachachá con numerosas presentaciones en la Ciudad de México; Enrique Jorrín e Ignacio Villa “Bola de Nieve”, quienes acudían a la casa de un santero cubano llamado Arcadio, para consultar antes de partir a giras en el extranjero; Miguelito Valdés, quien compuso la canción *Babalú*, dedicada al orisha Babalú-Ayé, y *Angelitos negros*, tema de la película con el mismo nombre en la que actuó Pedro Infante; Celina Gonzáles, quien compuso la canción *Que viva Changó*, dedicada, como resulta obvio, al orisha Shangó, y *San Lázaro*, dedicada nuevamente a Babalú-Ayé.

Por otro lado, en el cine encontramos a figuras como: Olga Guillot, cantante y actriz que participó en películas como *La venus de fuego* (1948); María Antonieta Pons, “el Ciclón del Caribe”, actriz de películas como *Siboney* (1938), que protagonizó junto a Germán Valdés, “Tintán”, *Embrujo antillano* (1945) y *Konga roja* (1945); Amalia Aguilar, “la Bomba Atómica”, actriz que estuvo en constante contacto con los anteriormente mencionados Lecuona Cuban Boys y protagonizó películas como *Pervertida* (1945). Trabajó junto con el coreógrafo cubano Kiko Mendive, quien a su vez interactuaba con personalidades como Pons, Celia Cruz y Toña la Negra. Con esto podemos apreciar que estas estrellas del espectáculo formaban parte de un mismo paisaje e interactuaban entre sí; añadimos a esta lista a Rosa Carmina, protagonista de películas como *Sandra, la mujer de fuego* (1952).

Mención especial requiere Née Emelia Pérez Castellanos, conocida como Ninón Sevilla, debido a que su película *Mulata* (1953) nos otorga el ejemplo perfecto para revisar y

¹²³ Véase Túñon, Julia, (2000) “Por su brillo se reconocerá: la Edad Dorada del cine mexicano” En *Somos*, p. 27.

descubrir los elementos de la Santería que se veían comúnmente en las películas de la época. En *Mulata* Ninón Sevilla comparte protagonismo con el actor mexicano Pedro Armendáriz, con quien sostiene una trama de romance. En la película, Ninón es una mulata hija de una santera que le deja como herencia una imagen de Santa Bárbara y un *otán* consagrado a Yemayá.¹²⁴ En una escena aparece la mulata en la playa, acompañada de toques de tambor y otras mujeres que lucen *elekes*.¹²⁵ Ninón se tira de rodillas, mientras pasan gallinas por su cuerpo y entra en estado de trance, al grito de “¡Le dio el santo!” que expresa una de las mujeres. De manera similar, en la película *Victimas del pecado* (1950) Ninón Sevilla protagoniza a una bailarina llamada Violeta, que actúa en un cabaré llamado Changoó, una evidente alusión al Orisha del fuego y la virilidad.¹²⁶

2.1.2. Santería: Preparar el terreno y generar curiosidad

La cantidad de mexicanos que han visto *Angelitos negros* desde su estreno en 1948 es incalculable, lo mismo se podría decir de *Mulata* (1953) y otro tanto de cada una de las películas y piezas musicales que han sido mencionadas en el apartado anterior; sin embargo, ¿cuántos son los que, siendo ajenos a los símbolos de la santería, han advertido la presencia de esta religión en los instrumentos, las letras y las danzas? Seguramente pocos. Cuando la Santería comienza a hacerse presente desde la década de 1920 es como parte de un espectáculo que resultaba “exótico” por venir del Caribe, pero, en términos generales, se ignoraba que cada uno de los símbolos presentados en la pantalla y en el escenario formaban parte de una religión y de una cosmovisión. Se desconocía que las menciones a Yemayá, Shangó o Babalú Aye no eran casuales, estaban allí como parte de una devoción de los artistas que creaban e interpretaban estas obras de arte afrocaribeño. En palabras de Cano Miranda: “La forma “urbana” En la que se adaptó la cultura consistía en el baile, la música, las bailarinas exóticas, la vestimenta extravagante, elementos que identificaban la vida nocturna

¹²⁴ Para recordar, en el capítulo I se expuso que la imagen de Santa Bárbara corresponde al orisha Shangó, mientras que los *otanes* son piedras sacras que corresponden a la cultura material de adoración dentro de la Santería.

¹²⁵ Examinados en el apartado “Los collares” del capítulo I de esta investigación.

¹²⁶ La información de los artistas que pertenecieron al mundo del espectáculo cubano y se relacionaron con la Santería fue recuperada de Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 78-84.

de la ciudad. De esta forma, la santería se presentaba sin ser explícitamente expresada como tal”.¹²⁷

Los artistas cubanos que hemos examinado no tenían interés en fundar Casas de Santo o hacerse de ahijados, es decir, no se ocupaban en conseguir nuevos creyentes para la Santería. Un ejemplo lo encontramos en Ninón Sevilla, quien es reconocida como la santera más antigua en México, pero también como una persona que nunca inició a nadie dentro de la religión. Así la describe la santera Noelia Camejo: “Ninón Sevilla no tenía ahijados de santo ni de collares [...], tenía santo hecho [pero] parece que sus santos sólo son para ella [...] Aquí tenemos a una señora que tiene muchos años de santo, que es cubana, que también no se dedicó nunca a esta religión”.¹²⁸

Pese a lo anterior, es plausible pensar que algunos de los artistas mexicanos que trabajaron de cerca con los cubanos tuvieron curiosidad por esta religión; sin embargo, resulta casi imposible afirmar quiénes se iniciaron en la Santería. “Tal es el caso, entre otros, de Germán Valdéz, Tintán, quien, de acuerdo con uno de mis informantes, era hijo de Eleguá, el *orisha* que abre y cierra los caminos”.¹²⁹ Aunque para realizar las ceremonias de iniciación forzosamente debieron desplazarse a Cuba, pues para esta época no existían Casas de Santo en México. La Santería se quedó en un círculo privado del espectáculo, incluso estos artistas mexicanos, que se iniciaron en Cuba, no regresaron a México como fundadores de templos ni iniciaron a otros mexicanos en la religión.

A lo que entonces se le daba valor, de este mundo religioso, no era, por decirlo así, al aspecto espiritual de los cultos después llamados afrocubanos, sino lo que de este universo podía sustraerse y catalogarse como artístico, lo que de él podía ser un producto de venta para la industria cultural de la época: La danza y la música.

La Santería, desde la década de 1920 hasta 1959, se encontraba en la valorización artística. Como se ha expuesto, son varios los ejemplos en los que identificamos la inclusión de símbolos santeros: desde la simple mención de un *orisha* hasta la interpretación de un ritual; al mismo tiempo, se encontraba en la desvalorización religiosa, pues pocos eran los que

¹²⁷ Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 167.

¹²⁸ Noelia Camejo citada en Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 86.

¹²⁹ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 86.

comprendían el mensaje y significado de lo que se veía. Incluso los que sabían que estos elementos eran parte de un mundo mágico-religioso (como los artistas mexicanos) no vieron interés en difundirla. Esta primera etapa no sirvió para que la Santería se estableciera como una religión en México, más bien, funcionó para preparar el terreno y generar curiosidad ante la llegada de una nueva religión que se vería impulsada por la llegada de exiliados cubanos en las décadas posteriores a 1959.

2.2 El establecimiento de la Santería, 1959-1989

Consideramos que las décadas de 1960 y 1970 son para la Santería de la Ciudad de México una segunda etapa con características diferentes a las que vimos en la primera (para recordar, la etapa anterior tiene como característica principal la incorporación de los símbolos religiosos a través del arte y la industria del entretenimiento, pero sin que hubiera interés en difundirla propiamente como religión ni establecer templos en México). Esta segunda etapa se va a caracterizar por la llegada de exiliados cubanos, que migraron a México después de la Revolución Cubana, y por la introducción de la Santería como una religión alternativa, en la que sus creyentes sí buscaron practicarla, establecer templos e iniciar a mexicanos (con el terreno abierto a la curiosidad gracias a la música y el cine).

2.2.1 Los exiliados cubanos

El 1 de enero de 1959 es derrocado el régimen de Fulgencio Batista y, con la entrada de Fidel Castro y las tropas del Ejército Rebelde en La Habana el 8 de enero, se hace efectivo el triunfo de la Revolución Cubana.¹³⁰ Grandes cambios se suscitaron en la política, sociedad y economía de Cuba. Aspectos de gran interés para el debate y análisis histórico, pero que no son objeto de estudio para la investigación que estamos realizando. Caso contrario es el del ámbito religioso, cuyo desarrollo en Cuba encausó directamente la transnacionalización de la Santería hacia México.

Las religiones afrocubanas, incluyendo la Santería, eran objeto de discriminación y persecución política en Cuba desde el siglo XIX. Tal como lo ilustra Aurelio Alonso Tejada:

Las religiones afrocubanas, el espiritismo y otras expresiones populares poco o nada sistematizadas fueron objeto de discriminación e incluso de persecución hasta el

¹³⁰ Para más información consultar Zanetti Lecuona, Oscar, (1946) *Historia mínima de cuba*, p. 256.

advenimiento de la República en 1902; aunque la Constitución de 1901 estipulaba la libertad de cultos, la legislación penal vigente siguió considerando la práctica de religiones de raíz africana como índice de peligrosidad delictiva.¹³¹

Con el triunfo de la Revolución Cubana el trato hacia las religiones, incluida la Santería, escaló hacia la exclusión, tendencia que se reafirma cuando en 1976 el Estado se declara oficialmente ateo. Es por esta razón que numerosos creyentes de la religión de los Orishas ven en la migración hacia los países cercanos de América una alternativa para continuar con la práctica de su religión. Un ejemplo es la propia Lydia Cabrera, etnóloga e investigadora de las religiones afrocubanas, pionera en el estudio de la Santería y el Palo Monte, quien abandonó Cuba para migrar hacia los Estados Unidos. Así describe su partida Raimundo Respallfina, en el prólogo de una edición de 1993 de *El monte*, la obra cumbre y clásica de Cabrera: “Lo paradójico es que su autora se decidiera por el desarraigo en 1959. No alcanzo a comprender cómo Lydia Cabrera no reparó en meterse en el monte y, sin embargo, se espantó ante una Revolución que vino a consolidar definitivamente lo cubano”.¹³²

En los primeros años, después de la Revolución Cubana, alrededor de 200 000 cubanos migraron hacia Estados Unidos, especialmente a la ciudad de Miami. El resto de países de América comenzó a cortar relaciones diplomáticas y económicas con Cuba, lo que dificultó que pudieran recibir a los exiliados cubanos en la misma cantidad; sin embargo, México se apartó de esta conducta y, de manera contraria, ofreció el apoyo y la protección necesaria para que los exiliados pudieran ingresar al país.¹³³ Así, las dos naciones de América del Norte se convirtieron en los principales focos para la migración, siendo Miami y la Ciudad de México las principales ciudades.

Esta tendencia de México para ofrecer asilo ya se había visto desde que el propio Fidel Castro radicó por un tiempo en el país, de esta manera describe sus razones por las que vino a México, según una entrevista que sostuvo con Katiuska Blanco:

¹³¹ Véase Tejada, Aurelio Alonso, (1995) “Catolicismo, política y cambio en la realidad cubana actual” En *Temas*, p. 27.

¹³² Respallfina, Raimundo En Cabrera, Lydia, (1993) *El monte*, p.9.

¹³³ Para más información véase Zanetti Lecuona, Oscar, (1946) *Historia mínima de cuba*, pp. 278-283.

Lo primero que pensé entonces para definir México como lugar de destino fue en la tradición histórica de relaciones entre las revoluciones cubana y mexicana desde la época de las luchas por la independencia [...] Los cubanos encontramos siempre hospitalidad allí [...] Es un país grande y, aunque no teníamos relaciones con los políticos mexicanos, confiábamos en los tradicionales vínculos históricos y en la política mexicana. Contábamos con la segura hospitalidad de su pueblo.¹³⁴

Encontramos en estas palabras de Fidel Castro, y en los hechos históricos que se suscitaron a partir de 1959, que México era para los cubanos un lugar donde podían encontrar hospitalidad después de salir de su tierra natal. Así nos podemos explicar por qué los exiliados llegaron a la Ciudad de México y, de la misma manera que cuando los yoruba llegaron a Cuba, traían consigo una religión que necesitaban practicar.

Antes de comenzar a hablar de los exiliados cubanos que trajeron la Santería a la Ciudad de México, como una religión activa, considero necesario detenerse brevemente en la figura de Fidel Castro, no como el líder político que fue, sino acerca de un rumor en el que aparece como un practicante de la Santería. Cabe aclarar que estos rumores se encuentran en notas periodísticas y no existe ningún tipo de evidencia que aclare la veracidad de lo que se dirá a continuación.

En primer lugar, encontramos una nota titulada “Fidel Castro y las palomas de la paz” donde se analiza la “conexión entre el Comandante en Jefe Fidel Castro y las aves que simbolizan universalmente la paz”.¹³⁵ Se menciona que en el discurso que dio el 8 de enero de 1959 desde el Cuartel Colombia una paloma se le posó en el hombro izquierdo, mientras otras dos revoloteaban a su alrededor y luego bajaron al borde del podio. A este insólito evento se le dieron varias interpretaciones, la que nos interesa es la que recoge el artículo “Fidel, el comunista al que los santeros afrocubanos creían enviado celestial”, donde se asegura que los santeros “auguraron que ese hombre marcaría la historia de la isla” y “vieron en lo ocurrido una señal de las deidades afrocubanas, los Orishas, qué según ese culto marcaba a

¹³⁴ Véase Blanco Castiñeira, Katiуска, (2011) *Fidel Castro Ruz. Guerrillero del tiempo*, pp. 338-339.

¹³⁵ Revisar Aguilera Vega, Abel, (2020) “Fidel Castro y las palomas de la paz”, artículo electrónico disponible en <http://www.cubadebate.cu/especiales/2020/12/04/fidel-castro-y-las-palomas-de-la-paz/>.

Fidel como el elegido y confirmaba su aché”;¹³⁶ sin embargo, pese a la vinculación popular que se hizo de Fidel con la Santería, la etnóloga Natalia Bolívar, reconocida investigadora de las religiones afrocubanas, a la que hemos recurrido en apartados anteriores como fuente, se limitó a decir “Y que me digan si Fidel era santero, eso no lo sé. Hay muchas cosas que se dicen. La paloma... pero la paloma no se si fue preparado, eso es extraño”,¹³⁷ revelando así que desconoce si existía una vinculación directa con la santería, en palabras muy escuetas. Agrega, además, qué a Castro “le llaman el caballo, porque es el uno. Y le llaman también el mayimbe porque es el aura tiñosa, que es como se conoce en las Reglas de Palo de la santería al conecto, a quien lleva los mensajes a Dios”.¹³⁸

Fidel Castro falleció el 25 de noviembre de 2016 y casi de inmediato se cremó su cuerpo. Después inició su funeral que duró 9 días. El artículo “Cubanos especulan sobre ritos de santería en funerales de Castro” recoge opiniones de santeros sobre la vida y muerte del líder cubano y su vinculación con la religión de los Orishas. Así, comentan “¿Viste que casualidad? Hay que esperar nueve días, como con todo santero”; “Dicen que es hijo de Oddua, por eso le hicieron Obatalá porque, de los 16 caminos de ese Orisha, Oddua es el más viejo, pero eso son solo especulaciones, porque él todo lo ha llevado en el más absoluto silencio”; “Se dedujo qué era Oddua porque en la ceremonia que recordamos que se le hizo en África había elefantes, además de las piezas que se dice que él tiene”; y agregan que no es casualidad que el día 4 de diciembre terminaron las ceremonias funerarias, pues ese día es de Santa Bárbara, que en la Santería corresponde al orisha Shangó, cuyos aspectos ya fueron abordados en el capítulo 1 de esta tesis. Al respecto, un santero del que no se menciona su nombre, refiere “Quién sabe, a lo mejor quien nos hizo el favor fue el Cabo, Changó, y el novenario. Lo cuenten como lo cuenten, cierra el 4 de diciembre por eso”. Y, finalmente, concluyen con que la ubicación del cuerpo de Fidel Castro es desconocida, a pesar de que oficialmente fue incinerado, pero parece que otro rumor es que su verdadero cuerpo está

¹³⁶ Véase Cantó, Lorena, (2016) “Fidel, el comunista al que los santeros afrocubanos creían enviado celestial”, artículo electrónico disponible en <https://www.lavanguardia.com/vida/20161203/412362622146/fidel-el-comunista-al-que-los-santeros-afrocubanos-creian-enviado-celestial.html>.

¹³⁷ Véase la referencia anterior.

¹³⁸ De igual manera, la información se encuentra en la última referencia citada.

enterrado en un lugar secreto, debido a que “¿Tú te imaginas el poder que puede llegar a tener el que se robe uno de esos huesos?”.¹³⁹

Los artículos mencionados anteriormente no constituyen de ninguna manera una evidencia para demostrar la relación directa entre Fidel Castro y la santería. Los rumores apuntan a que sí existía una participación de su parte en la religión, pero estos parecen ser más los deseos de un pueblo marcado profundamente por las religiones afrocubanas y una forma de explicarse los hechos a través de su religión.

Tampoco ha sido ocioso detenerse en esta parte de la figura de Fidel Castro, pues recordemos que lo que nos interesa en este apartado es la participación de los exiliados cubanos como los que trajeron la Santería como religión activa a la Ciudad de México. De esta manera, valdría la pena indagar en qué personas venían con Fidel Castro cuando visitó México y si alguna de ellas ejerció la Santería en el territorio. Lamentablemente, no hemos localizado información que nos ayude a aclarar estos puntos, más allá de los meros rumores, pero dejamos las interrogantes abiertas para investigaciones posteriores, las cuales, de encontrar terreno fértil, ayudarían a explicar con mayor precisión estos primeros años de la transnacionalización de la Santería.

La migración de cubanos a México es histórica, data de tiempos novohispanos; sin embargo, de todas las oleadas de migración que existen nos interesa la que tuvo lugar a partir de 1959. Lamentablemente, no contamos con cifras que nos indiquen el alcance cuantitativo de este fenómeno social. No hemos encontrado investigaciones que aborden esta ola, como sí encontramos sobre la de 1990 o la de la misma temporalidad, pero con Estados Unidos como destino. De manera similar, hemos hallado que Mérida, Yucatán fue la zona con mayor concentración de cubanos. En lo que respecta a los practicantes de la Santería, la Ciudad de México concentró a la mayoría, aunque no hubo zonas de la Ciudad con especial concentración, más bien se extendieron en puntos dispersos, sin ninguna conexión visible. Al respecto, la investigadora Juárez Huet Señala que:

¹³⁹ Esta información fue rescatada de Martí, (2016) “Cubanos especulan sobre ritos de santería en funerales de Castro”, artículo electrónico disponible en <https://www.martinoticias.com/a/fidel-castro-ritos-santeria-funerales-especulaciones/134467.html>.

Los practicantes de la Santería nunca se concentraron en una zona específica de la ciudad de México; más bien, los ha caracterizado la dispersión geográfica, situación que nos aleja del enfoque en territorios delimitados por barrios, colonias o vecindarios. Sus Identidades religiosas se definen a partir de linaje imaginarios, redes y ramas que no están contenidas en un territorio único.¹⁴⁰

En estas palabras encontramos las características que van a definir a la Santería en México: la dispersión en toda la zona urbana, donde las conexiones no tienen que ver con el territorio y tienen más que ver con el concepto de “padrino” que analizamos en el capítulo I.¹⁴¹ A pesar de que los datos cuantitativos son escasos y no revelan el alcance de esta ola de migración, podemos apreciar que para la Santería mexicana el efecto fue determinante. Lo que va a caracterizar a este segundo periodo es que los mexicanos se interesan en la religión de los Orishas y van a buscar iniciarse o acudir a consultas con los santeros que se establecieron en la Ciudad de México. Así lo describe la socióloga Diana Cano: “La religión de ser una exclusividad del cine y del espectáculo [...] cobró un sentido religioso y cultural diferente”.¹⁴² Refiriéndose a que los mexicanos que entraron en contacto con los cubanos buscaron incorporar a la Santería como una religión para practicar.

Desde algunos años antes de la Revolución Cubana ya había mexicanos que se iniciaron en la Santería cuando viajaron a Cuba. Así lo revela el santero Noelio Camejo, quien afirma haber iniciado a varios mexicanos entre 1956 y 1957, pero también aclara que la mayoría no emprendía el viaje con el propósito de iniciarse, sino que en el transcurso conocían a la Santería por casualidad. Además, agrega que

Sobre todo los que estaban enfermos, recurrían a la santería por recomendación de un tercero, a fin de resolver sus problemas de salud o de otra índole —trabajo, dinero, amor, etcétera— [...] algunos de estos mexicanos, particularmente aquellos que lograban mejorarse o incluso curarse, “hacían propaganda y llevaban o recomendaban a su vez a otras personas”.¹⁴³

¹⁴⁰ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 118.

¹⁴¹ Para recordar, un padrino es un santero que toma a un interesado en la santería y lo inicia en los secretos de la religión, estableciendo una relación de padrino-ahijado.

¹⁴² Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 168.

¹⁴³ Noelio Camejo es un santero cubano con más de 50 años como santero y también es un informante que recoge Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 119-120.

Así, vemos que la Santería resultaba atractiva para la resolución de toda clase de problemas cotidianos y se transmitía “de boca a boca”, pero, antes de la Revolución Cubana, se tenía que viajar hasta Cuba para consultar a un santero. La situación cambia con la migración de 1959, cuando algunos santeros cubanos se establecen en la Ciudad de México y la convierten en una opción más para la iniciación y práctica de la religión. Juárez Huet describe la situación así:

Las olas migratorias de cubanos a Estados Unidos después de que Castro tomara el poder fueron las que tuvieron un impacto más evidente en la difusión de la santería en México, ya que dicho fenómeno produjo, a la larga, otras opciones, además de Cuba, para aquellos mexicanos que se iniciaban en la Santería.¹⁴⁴

Es necesario advertir que esta etapa se caracteriza por la aceptación y difusión de la Santería entre los mexicanos, pero también por limitarse a un contexto de clases altas y medias de la sociedad mexicana. En este período la Santería era un asunto de privilegio, como lo señala Diana Cano Miranda: “La cuestión económica pasó a jugar un papel fundamental para el rito religioso, pues ésta requería de dinero y la gente que poseía el dinero era la privilegiada por el costo de dichas prácticas”.¹⁴⁵ Debido a que la cultura material usada para las ceremonias más importantes de la religión, incluso para la práctica cotidiana, estaba llena de elementos que para este período no se veían en México.

Así es como la ciudad de Miami en los Estados Unidos se convierte en una opción para los mexicanos que deseaban iniciarse o practicar la religión. Como vimos anteriormente, Miami fue la ciudad estadounidense que más cubanos albergó después de la Revolución Cubana y no es sorpresa que la Santería se haya instaurado allí también. Un proceso que investigadoras como Migene González-Wippler ya han estudiado. En este periodo:

México aún no se había consolidado como una opción de iniciación preferente sobre Cuba o Miami y las iniciaciones que se realizaban en el país, necesariamente, implicaban traer santeros del extranjero, de Miami, y en menor medida, de Cuba [...] En lo que concierne al

¹⁴⁴ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 121.

¹⁴⁵ Así lo refiere Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 169.

material necesario para las distintas ceremonias de iniciación, éste era en gran parte importado.¹⁴⁶

Con estos elementos entendemos por qué la Santería estaba limitada a las personas que podían permitirse pagar los viajes al extranjero y los materiales usados para las ceremonias. Esta es una característica que, con el pasar de los años, se disolverá y permitirá a la religión permear en todas las clases sociales.

La Ciudad de México no era lugar privilegiado para la Santería en este periodo, pero comenzaba a hacerse su lugar. La tradición oral recoge el nombre de José Estrada Monteagudo, cuyo nombre religioso es Obadi Meji, como el primero que hizo ceremonias de iniciación en la Ciudad de México. Algunos de sus ahijados mexicanos fueron Raúl Madrigal, Martha Quevedo, un médico cirujano llamado Roberto, Jesús Carrillo y Érika Errada. Después, otros mexicanos se iniciarían, como es el caso de Roxana Saldaña, iniciada en Miami por el cubano Jorge Monés; y Moisés Brito.¹⁴⁷

Aunque el número de mexicanos que practicaban la Santería en este período parece bajo, la comunidad religiosa ya tenía movimientos bastante activos en la Ciudad. Raúl Madrigal, santero mexicano iniciado por el cubano José Estrada, recuerda que, cuando buscaba por primera vez una consulta de caracol en la Ciudad de México, fue invitado por José Estrada a una fiesta y allí se sorprendió por la gran cantidad de gente que estaba reunida en una casa al poniente de la Ciudad, en el Desierto de los Leones, para celebrar una parte de la iniciación de dos mujeres en la religión.

La Ciudad de México comenzaba a instaurarse como una opción para practicar la Santería, pero seguían siendo los cubanos migrantes los que representaban la máxima autoridad en los asuntos religiosos y se prefería, casi exclusivamente, acudir a ellos que a otros santeros mexicanos. Ejemplos de esto son Noelio Camejo, cubano respetado por ser el santero más viejo y haber iniciado a varios mexicanos con los que mantuvo lazos en todo el país; Pablito Ocha Bi, uno de los santeros cubanos con más años de practicar la religión en México; la cubana Arlette Ramos, quien se presenta como “la santera más vieja en México”; Bebo

¹⁴⁶ Así lo refiere Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 169.

¹⁴⁷ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 122-124.

Rodríguez y Orlando Zedeño, a quienes señalan como los santeros más viejos del país, después de Noelio Camejo.¹⁴⁸

Con base en la información anterior, se puede afirmar que las tres características de este período en la Santería mexicana son: La aceptación y difusión de la religión entre un círculo reducido de mexicanos; la estrecha relación entre la Santería y el privilegio económico; y el respeto y reconocimiento de los santeros cubanos como máximas figuras de autoridad y conocimiento religioso. Para ilustrar estas afirmaciones, tomemos las palabras de la investigadora Nahayeilli Juárez Huet, quien comenta que:

La santería se mantenía oculta y el número de sus iniciados aún no parecía ser tan significativo [...] resulta lógico pensar que un mexicano, que por alguna causa se interesara en ella, seguramente elegiría a un cubano sobre un nacional, pues si todavía en la actualidad es posible observar cómo se asocia la nacionalidad cubana con la autoridad en el conocimiento y la práctica religiosa, en las décadas anteriores esto debió ser más marcado.¹⁴⁹

2.2.2. Un mercado para el esoterismo: El Mercado Sonora

Nos encontramos con un fenómeno social y económico que marca una bisagra para las temporalidades que hemos marcado. Si el lapso de 1959-1980 está señalado como el establecimiento de la Santería en la Ciudad de México, y se caracteriza por su difusión entre un círculo reducido de mexicanos, el de 1980-2000 es de adaptación y permitirá que la religión llegue a todas las clases sociales de la Ciudad. El Mercado Sonora nos permite ver, a través de dos momentos de su historia (su fundación en 1957 y su condición en la década de 1980) un reflejo de la transición de la Santería entre los dos lapsos señalados.

Dice María del Carmen Anzures que los mercados son un reflejo del momento histórico que atraviesa una sociedad. “Sintetiza muchas de nuestras tradiciones culturales y de nuestra propia identidad. Es también un indicador y un espejo de la situación social”.¹⁵⁰ En un mercado se suministran los recursos que la población cercana necesita y a través de la

¹⁴⁸ Más información en Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 125-127.

¹⁴⁹ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 128.

¹⁵⁰ Véase Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 273.

presencia de productos podemos determinar aspectos culturales de la sociedad y, en este particular caso, las necesidades religiosas y espirituales.

Como se mencionó en el apartado anterior, entre 1959 y 1980 México no era un lugar privilegiado para la práctica de la Santería, aunque comenzaba a hacerse su lugar. No se contaba con los sacerdotes ni con los materiales para llevar a cabo las iniciaciones y otras ceremonias religiosas, así que estos se importaban o se viajaba a Cuba (en menor medida, por la condición política que atravesaba) o Miami; sin embargo, con la adopción de la religión por cada vez más mexicanos, se hizo necesario establecer un mercado que pudiera suministrar la cultura material que tanto se necesitaba.

De acuerdo con Juárez Huet, uno de los primeros intentos de crear este ansiado mercado fue el domicilio personal de Jesús Carrillo, santero mexicano, donde se comerciaban los materiales necesarios en cantidades pequeñas. Así describe la situación Rafael Fernández, otro santero mexicano cercano a los círculos de estas primeras generaciones:

[Era] muy complicado porque la religión allá estaba prohibida [y] no teníamos ubicados los materiales que se utilizan, porque en Cuba tienen un nombre y aquí otro. Uno tenía que hacer su propia cascarilla, su propia manteca de cacao, y otras cosas las pedíamos de Miami. De alguna manera u otra ibas resolviendo. La herramienta era muy difícil mandarla a hacer, los calderos, las herramientas de los santos [...] todo eso era muy difícil.¹⁵¹

La precisión de quiénes y cómo se les ocurrió y lograron introducir estos materiales a través del Mercado Sonora es desconocida, pues los estudios que hemos encontrado al respecto son de tipo antropológico, más interesados en conocer la condición etnológica en la temporalidad que fueron escritos y no en la historia, cuestión que nos interesa a nosotros; sin embargo, nos aportan información suficiente para reconstruir parte de este interesante fenómeno. Otra aclaración para tomar en cuenta es que las investigaciones realizadas hasta la fecha no se especializan en la relación histórica entre el Mercado Sonora y la Santería, en realidad, la colocan como una opción más entre las múltiples creencias religiosas para las que se suministran los productos.

¹⁵¹ Fernández, Rafael En Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 125.

Antes del Mercado Sonora existía el Mercado Merced Baños, lugar de saneamiento para los locatarios de la red de mercados en el centro de la Ciudad de México. Durante el gobierno de Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) se planteó remodelar esta construcción y acomodar en ella a los puestos ambulantes que se habían acumulado en las calles aledañas. Así, se construye una nave de 8 pasillos y se inaugura el 24 de septiembre de 1957, el mismo día que se celebró a la Señora de las Mercedes. Cabe agregar que el Mercado Sonora debe su nombre a un cine cercano que precisamente se llamaba así y el cual ya no existe.¹⁵²

Para 1991, fecha en la que se publica un estudio antropológico de María del Carmen Anzures y Bolaños, se puede observar la siguiente descripción acerca del sistema de mercados en La Merced:

Los “locatarios o puesteros” son aquellos comerciantes detallistas que ocupan “puestos” En los mercados contruidos por la administración capitalina a partir de 1957. El sistema de mercadeo de la Merced, qué antes de esta fecha se efectuaba en un solo edificio construido ex profeso y el resto diseminado por un área de 500,000 m² invadiendo 110 tramos de calles y cinco plazas públicas, en la actualidad se realiza a través de ocho unidades con 5725 “puestos”. De estas unidades Siete cuentan con instalaciones para su funcionamiento: [...] la “séptima unidad”, o de fray Servando, compuesta por 417 puestos en donde se venden juguetes, loza y herbolaria.¹⁵³

Somos conscientes de que esta descripción excede en una década la temporalidad del apartado actual; sin embargo, debemos tomar en cuenta que, en esta que es la investigación más antigua que hemos localizado sobre el Mercado Sonora, se menciona que para 1991 la séptima unidad, o sea nuestro mercado en cuestión, ya se caracteriza por la venta de juguetes, loza y herbolaria. Eso significa que, desde su apertura en 1957 hasta 1991, la venta de hierbas, incluyendo aquellas usadas para la Santería, se desarrolló hasta alcanzar la posición que Anzures y Bolaños describe. La parte más activa de este desarrollo debió ser entre 1980 a 1990, temporalidad que coincide con el lapso que hemos llamado de “adaptación” de la Santería en la Ciudad de México, pero sus antecedentes están desde la inauguración en 1957,

¹⁵² Esta información es referida por Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) “Un análisis antropológico sobre: “El mercado de Sonora en la Ciudad de México”. Un espacio de condensación de miedos urbanos (2013-2014)” Tesis de Licenciatura en Antropología, p. 73.

¹⁵³ Así lo refiere Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 279.

donde ya se menciona su relación con la herbolaria tradicional indígena. Por lo anterior, al inicio del presente apartado nos referimos a este fenómeno como una bisagra, que conecta el lapso de “establecimiento” de la religión con el de “adaptación” y en su historia podemos apreciar la transición de un momento al otro, de la reducida presencia de la Santería en círculos privilegiados a la masificación de esta para conformar un mercado, que no es pequeño en cuanto a dimensiones y cantidad de productos que oferta.

Así lo demuestra la construcción que tuvo lugar entre 1974-1975 del “Mercado Sonora Anexo 108”, un espacio exclusivo para la venta de la herbolaria.¹⁵⁴ Observamos cómo desde su fundación hasta esta fecha el suministro de hierbas creció tanto que fue necesaria la ampliación física del espacio. Romero Jiménez describe así esta peculiar transición “este mercado se caracterizó desde los años 60 por ser un mojón comercial importante abastecedor de yerbas, pero a partir de los años 90 de productos y rituales mágico-esotéricos”.¹⁵⁵ Podemos intuir que, a medida que la Santería crecía en seguidores, lo hacía también la dinámica de estos productos en el Mercado Sonora.

Siguiendo con la descripción del Mercado Sonora, para 1991 encontramos seis secciones: juguetes tradicionales; loza y alfarería; artesanías de madera y hojalatería; volatería viva, que se refiere a la venta de aves como pericos y canarios; la de herbolaria medicinal; y la de amuletos y talismanes.¹⁵⁶ Siendo estas dos últimas en las que siempre ponen la atención los estudios que hemos encontrado, cuando se refieren al ámbito esotérico del mercado, pero advertimos que la cuarta sección también nos apunta a la historia de la Santería en la Ciudad de México, pues la venta de aves en la posterioridad se complementaría con la de otros animales, como tortugas, corderos, iguanas, animales de corral, palomas, víboras y chivos. Para recordar, en el capítulo 1 se mencionó que el sacrificio de animales también es parte de esta religión, así entendemos cómo el suministro de estos se encuentra aldaño al de las hierbas y otros objetos materiales.

¹⁵⁴ Véase Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) “Un análisis antropológico sobre: “El mercado de Sonora en la Ciudad de México”. Un espacio de condensación de miedos urbanos (2013-2014)” Tesis de Licenciatura en Antropología, p. 74.

¹⁵⁵ Véase la nota anterior.

¹⁵⁶ Véase Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 281.

Respecto a la sección de herbolaria esta se dividía en dos: La de plantas frescas y la de plantas secas. Esto depende del fin que tenga una u otra hierba, ya que estos dos estados interactúan de maneras diferentes, sobre todo cuando se usan como medicina. Anzures y Bolaños destaca que los vendedores revisten dos características, aparte de ser despachadores: Ellos mismos recolectan o cultivan las plantas; y también son herbolarios y médicos tradicionales que conocen los nombres de las hierbas, sus propiedades y el uso de cada una.¹⁵⁷ Esto se relaciona estrechamente con la Santería, pues los sacerdotes llamados santeros conocen la tradición herbolaria que se remonta hasta sus orígenes en África y en Cuba. Siglos de conocimientos medicinales son heredados de los padrinos a los ahijados, a medida que este avanza en su iniciación, hasta que se convierte en un médico competente. Para enfatizar este punto, veamos la descripción que hace la investigadora Migene González-Wippler, acerca de esta habilidad tan importante entre los sacerdotes de los Orishas: “Cada santero es un herbolario competente que puede curar prácticamente todas las enfermedades con una infusión de hierbas o preparar un tremendo sortilegio usando unas pocas hojas unidas a otros ingredientes”.¹⁵⁸

Las hierbas son en la Santería uno de los pilares fundamentales. Así entendemos por qué a la tradición herbolaria indígena, que ya se ofertaban en el Mercado Sonora desde su fundación, se le suma la de origen santero. Como se mencionó anteriormente, a medida que se consolidaba la religión entre los mexicanos, hubo la necesidad de crear espacios comerciales como este, donde se pudiera suministrar a los creyentes un elemento tan esencial como lo son estas plantas. Recurriendo una vez más a González-Wippler, ella nos dice que: “Santería es básicamente cuatro cosas: agua, hierbas, caracoles y piedras. Sin éstas no puede haber Santería”.¹⁵⁹ Por la importancia que revisten estos productos para los creyentes de la Santería es que desde la década de 1980 ya existe una sección consolidada con esta temática.

Ahora revisemos la otra sección que refiere Anzures y Bolaños en su estudio etnológico. A esta la llama de “amuletos y talismanes” y también agrega que es “la otra sección más

¹⁵⁷ Así lo refiere Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 281.

¹⁵⁸ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La Religión*, p. 19.

¹⁵⁹ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La Religión*, p. 18.

importante del mercado”,¹⁶⁰ después de las hierbas. De acuerdo con su descripción, para 1991 encontramos una variedad de puestos, siendo unos más grandes que otros y unos más generales y otros más especializados. Entre los productos que ofertan se mencionan veladoras, “peces diablo”, que es una forma de llamarle a las mantarrayas, estatuas de Buda y otras de origen oriental.¹⁶¹ En esta primera descripción podemos observar que ya existe una “mezcla” entre los distintos sistemas religiosos y esotéricos que se ofertan. Al igual que en la actualidad, a la par que productos para la Santería podemos encontrar aquellos que son típicos de otras religiones. También llama la atención que para esta fecha ya existen estatuas de origen oriental, como los Budas. La historia de esta tradición asiática en los mercados mexicanos aún no ha sido explorada con profundidad, pero estamos seguros de que valdría la pena apuntalar proyectos con este fin en el futuro.

Regresando a nuestro objeto de estudio, los objetos en los que centra su descripción son los mencionados “amuletos y talismanes”, entre los que se encontraban estampas (podemos suponer que de santos), oraciones, estrellas de David, colibríes disecados, sartales de ajos con listones rojos, polvos de distintos tipos que incluían sus instrucciones para su uso, ungüentos y jabones con distintos fines, figurillas doradas de plomo,¹⁶² muñequitos para insertar alfileres, conocidos popularmente, aunque no del todo correcto, como muñeco

¹⁶⁰ Véase Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 284.

¹⁶¹ Más información en Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 284.

¹⁶² Este objeto que describe la investigadora Anzures y Bolaños nos resulta desconocido, pues no da más detalles de que formas tenían o para qué se usaban. Podemos suponer, con base en nuestro conocimiento y experiencia en la religión, que se refiere a los llamados “secretos” de los Orishas, unos objetos pequeños que representan atributos de cada una de las deidades y se colocan en recipientes religiosos para hacer la representación simbólica de cada uno, en los altares que se encuentran en los “Cuartos de Santo”. Por poner un ejemplo, Oggún es uno de los “guerreros” y se le representa colocando siete figurillas metálicas de herramientas de trabajo en un caldero negro. Más información en el apartado llamado “Los Orishas” del capítulo I de la presente tesis.

vudú,¹⁶³ y, tal y como ella lo expresa, “mil objetos más”, haciendo referencia a la vasta y casi inconmensurable cantidad de objetos que se podían y pueden adquirir en este mercado.¹⁶⁴

Anzures y Bolaños llega a una conclusión semejante a la que observamos con las hierbas: “Su origen y las creencias que representan son de lo más diverso: cristianas, budistas, hindúes, nahuas, africanas, etc.”¹⁶⁵ Pero también aclara que estos símbolos tenían un determinado significado en su sistema religioso de origen, pero una vez que eran comprados en el mercado se les atribuía un significado distinto e incluso se usaban con fines diferentes y a veces opuestos a los que revestían en su contexto original. Además, agrega que:

el simbolismo y significado original de cada creencia la mayoría de la gente ni lo conoce, ni lo entiende, ni le importa al utilizar estos objetos. Pero nuestra mente no acepta estas incongruencias cuando tiene miedo o cuando anhela algo, sino que tiene fe ciega en el objeto sin más.¹⁶⁶

Pese a que lo anterior pueda parecer una especie de regaño, consideramos que este fenómeno corresponde a la “adaptación” que realizan los habitantes de la Ciudad de México con base en las necesidades y en los problemas que buscan resolver en estas alternativas religiosas. Profundizaremos en las razones de esto en el siguiente apartado, que justamente se centra en la etapa que hemos nombrado de “adaptación” para la Santería en la Ciudad.

2.3 La etapa de adaptación, 1989-2000

Cada una de las etapas que estamos presentando en esta investigación se justifican por tener una temporalidad con características distintas y plenamente identificables respecto de las otras. Para esta, que hemos nombrado de adaptación, aborda los elementos heredados desde

¹⁶³ Vudú es el nombre de una religión que tiene su origen en la Regla Arará de una región africana conocida como Dahomey. A menudo se complementa con otras religiones, así como la Santería, pero también es un sistema religioso con su propia complejidad e individualidad. Llamar “muñeco vudú” a todo muñeco que se pueda usar en ceremonias esotéricas sería equivalente, valga la expresión, a llamar “estatua católica” a todas las esculturas que se parezcan a los santos católicos, incluso cuando estos fuesen usados en religiones distintas al catolicismo. Esta religión aún no tiene estudios especializados, pero invitamos a observar la breve diferenciación que hace Juárez Huet, Nahayeilli (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 586.

¹⁶⁴ Véase Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 284.

¹⁶⁵ Así lo refiere Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 285.

¹⁶⁶ Véase Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) “El mercado de “Sonora”” En *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, p. 286.

Cuba que se transformaron al ingresar a la Ciudad de México, donde se adaptaron y tomaron la forma que podemos percibir hasta la actualidad. Aborda las décadas de 1980 a 2000 y tiene como principal distintivo la masificación de la Santería, sobre todo por el alcance que le dieron el turismo religioso, los medios de comunicación y el establecimiento de botánicas y Casas-Templo. Además, en esta etapa se gestó uno de los prejuicios que más impacto tienen entre los creyentes y es el de la errada vinculación de la religión con la delincuencia, el satanismo y la brujería, a partir del actuar del grupo delictivo conocido como los “narcosatánicos”.

2.3.1 Construcción del estigma mediático de la Santería

En 1989 ocurrió el fenómeno mediático de los “narcosatánicos” que puso a la Santería en la prensa y contribuyó a masificarla, aunque también construyó una serie de estigmas que se mantienen hasta la actualidad y la relacionan erróneamente con la delincuencia y el satanismo.

Sin que exista un registro del día exacto, en los primeros días de abril de 1989 unos sujetos a bordo de un vehículo lograron burlar un retén de la policía mexicana en la zona fronteriza norte. Esta acción comenzó una investigación que terminó en la incursión de la policía en el rancho “Santa Elena” el 11 de ese mismo mes, a 35 kilómetros de Matamoros, Tamaulipas. Se detuvieron 4 personas y la examinación del sitio descubrió 12 cuerpos humanos sepultados.¹⁶⁷

Los 12 humanos fueron utilizados en rituales por una organización criminal descrita como “narcotraficante” y “satánica” en los medios de difusión masiva.¹⁶⁸ Otros nombres se le dieron al organismo delictivo que en sí mismos no se identificaba de una forma específica, pero el que más popularidad tomó y que se conserva hasta la actualidad es el de los “narcosatánicos”.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Así lo refiere la nota periodística de González, Armando, (12 de abril de 1989) “Hallan un cementerio clandestino en donde una secta *vudú* enterraba a sus víctimas” En *Uno Más Uno*, p. 13.

¹⁶⁸ Como se observa en El Universal, (14 de abril de 1989) “Orgía de terror, sangre y muerte” En *El Universal*, pp. 1-4.

¹⁶⁹ Véase López Herrera, Primitivo, (12 de abril de 1989) “Narcotráfico, atrás de la matanza en Reynosa” En *El Universal*, pp. 1-4.

El líder de la organización era Adolfo de Jesús Constanzo, descrito como “un hombre que se mezclaba con los narcotraficantes y cruzaba fronteras con suma facilidad”.¹⁷⁰ Nació en Miami y fue iniciado a temprana edad en la Santería por su madre y un sacerdote de Vudú y Palo Mayombe que actuó como su padrino. Aprendió los secretos de estas religiones y cómo emplearlos para ganar dinero a cambio de “protección” mágica en actos delictivos.¹⁷¹

En la Ciudad de México (Distrito Federal en esos tiempos) Constanzo comenzó sus actividades como sacerdote de una cohabitación religiosa que integraba elementos de la Santería, el Vudú, el Palo Mayombe el tarot y el incipiente culto a la Santa Muerte. Su círculo de consultantes incluía narcotraficantes, actrices, empresarios, policías y militares que buscaban “protección contra las balas”, “invisibilidad” o éxito profesional.¹⁷²

Como podemos apreciar, examinamos un fenómeno en el que confluyen prácticas delictivas como el narcotráfico, el canibalismo y el asesinato, con elementos religiosos de la Santería, el Vudú y el Palo Mayombe; además, la percepción de la prensa que tildó estos actos como “satánicos”. Harland describe así esta situación:

Desde una perspectiva cultural cristiana puede parecer que esa relación existió así; sin embargo, desde la perspectiva de Constanzo su vínculo se ceñía al mundo hispanoaficano de los espíritus de dioses y muertos. Aparentemente su “fe” fue sincera o por lo menos coherente con su propio sistema de creencias. Y sin embargo, desde una perspectiva santera o mayombero “ortodoxa” sus prácticas contradecían los principios tanto morales como religiosos de los mismos sistemas que Constanzo decía seguir.¹⁷³

Para el caso específico de la Santería, las acciones de este grupo transgredían los límites morales y litúrgicos. Como se abordó en el primer capítulo de esta tesis, la práctica del *ebbo* es la forma con la que se hace circular el *ashé* para propiciar los favores de los Orishas y la

¹⁷⁰ Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine” En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, p. 100.

¹⁷¹ Así lo refiere Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine, En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, p. 100.

¹⁷² La vida de Adolfo de Jesús Constanzo es amplia, pero hemos decidido suministrar los detalles esenciales que nos ayudarán a explicar el fenómeno de los “narcosatánicos”. Esta información es obtenida principalmente de Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine, En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, p. 100; y Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 304-308.

¹⁷³ Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine, En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, p. 102.

sangre es una esencia sagrada que no puede ser derramada por motivos banales. Incluso el cuerpo animal no puede ser desperdiciado y se debe consumir como alimento al terminar la ceremonia. El sacrificio humano no se realiza en la Santería y es considerado un tabú. La prohibición de esta práctica se remonta hasta los orígenes de la religión en África, con el pueblo yoruba. La misma condición aplica para el canibalismo, que nunca fue practicado.¹⁷⁴

Por otro lado, el hallazgo de cacerolas con restos óseos en el rancho “Santa Elena” remite a un elemento central del Palo Mayombe: la “prenda” o “*nganga*”.¹⁷⁵ El palero fabrica este artefacto con un caldero de hierro o cobre y en su interior guarda tierra de cementerio, ramas, hierbas, insectos, esqueletos de animales, especias picantes y huesos humanos.¹⁷⁶ Debe colocarse en la habitación más húmeda y oscura de la casa. El que mantenía Constanzo en el rancho era de estas características.¹⁷⁷

El uso de restos humanos es aceptado en el Palo Mayombe, pero el medio de obtención de estos que usaron los “narcosatánicos” no corresponden con los principios religiosos del Palo. El *nganga* se fabrica con huesos y cráneos que se extraen directamente de las tumbas y se busca específicamente los cuerpos de personas que fueron delictivas y violentas en vida, porque se tiene la creencia de que la magia hecha a partir de estos espíritus será más poderosa;¹⁷⁸ sin embargo, Jesús Constanzo ordenó el asesinato de personas para extraer sus huesos y esta es una práctica prohibida por el Palo Mayombe.¹⁷⁹

Los “narcosatánicos” utilizaban ceremonias basadas en las religiones de la Santería, el Palo Mayombe y el Vudú, pero sus actos delictivos transgredían los límites morales y religiosos de estas mismas. Juárez Huet refiere que la mayoría de santeros de la Ciudad de México desapruban este comportamiento:

¹⁷⁴ Así lo refiere de Souza Hernández, Adrián, (1998) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, pp. 58-59.

¹⁷⁵ Palabra del Congo que significa “muerto” o “espíritu”. González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 220.

¹⁷⁶ Véase González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 219-224.

¹⁷⁷ Así lo revela la ya referida nota de González, Armando, (12 de abril de 1989) “Hallan un cementerio clandestino en donde una secta vudú enterraba a sus víctimas” En *Uno Más Uno*, p. 13 y López Herrera, Primitivo, (12 de abril de 1989) “Narcotráfico, atrás de la matanza en Reynosa” En *El Universal*, pp. 1-4.

¹⁷⁸ Así lo refiere González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 224-227.

¹⁷⁹ Véase Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine, En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, p. 102.

Entre mis interlocutores —los que están al tanto de estos sucesos—, no ha faltado quien asegure que Constanzo “era un chingón”. Pero la mayoría dice que sus actos eran una manera desviada o “enferma” de obtener efectividad; una distorsión de la religión, a la que descalifican y tachan de ignorante y producto de un desequilibrio mental.¹⁸⁰

De igual forma, se ha señalado que Jesús Constanzo realizaba estos actos desviados del propósito original de las religiones, con la intención de causar alarde morboso:

[Hay] una tendencia entre unos “sacerdotes” paleros a exagerar sus poderes morbosamente [...] Constanzo fue un ejemplo extremo de este tipo de alarde morboso de palo mayombe aliado a un sincretismo personal que mezcló vudú, santería y palo mayombe sin discriminar entre las religiones, y empleó todo su talento para dar toques teatrales grotescos, asquerosos y desgraciadamente fascinantes a sus ritos.¹⁸¹

Sumado al asesinato, el grupo practicó el canibalismo o antropofagia en más de una ocasión. Claudio Lomnitz, antropólogo e historiador, señala que el consumo de carne humana que Jesús Constanzo incitó entre sus seguidores no era un asunto religioso y respondía más bien a fines de lealtad y organización criminal:

El canibalismo es una abominación, un acto que genera no solo el horror del enemigo, sino que inspira también repulsión, cuando no franco pavor, en la persona que ingiere la carne humana, que teme que con ella, con la ingestión de otro ser humano, se estará condenando para siempre a ver al hombre como enemigo del hombre [...] Puede ser usado para sellar un acuerdo inconfesable, pues quienes han comulgado en el asesinato y en el consumo de la carne de su víctima compartirán un secreto que los condenaría.¹⁸²

Las reglas y normas litúrgicas de la Santería no señalan una manera ceremonial de consumir la carne de una persona, porque se supone que no debería hacerse. En realidad, encontramos en la antropofagia de los “narcosatánicos” una ceremonia destinada a otro fin, diferente del religioso. Jesús Constanzo hacía que sus seguidores consumiesen carne humana para sellar un pacto de confidencialidad con él, una manera de asegurar que los miembros de su

¹⁸⁰ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 308.

¹⁸¹ Véase Harland, Robert, (2009) “Las pesadillas de Shango: Los “asesinatos Constanzo” de Matamoros en el cine, En *Filosofía y Lingüística*, núm. 2, pp. 101-102.

¹⁸² Así lo refiere Lomnitz, Claudio, (2022) “Canibalismo, hoy (primera parte). Ciclo Nuevos Estados, nuevas soberanías”, material electrónico consultado el 11 de abril de 2024 en: <https://www.youtube.com/live/60H8jBqLrSg?si=pIdeq8jrWnU2NmWG>.

organización serían leales y capaces de realizar los crímenes que se mandaran. Se podría decir que el consumo de carne humana fue usado para asegurar la integridad de su organización criminal, y no de su organización religiosa.

Sobre los “narcosatánicos” y la figura de Jesús Constanzo hay mucho más para decir y analizar, desde la Historia y múltiples disciplinas; sin embargo, hemos querido rescatar lo expuesto anteriormente para explicar cómo se forma la imagen del “satanismo” en la Santería y que ha sido un prejuicio asociado erróneamente a esta religión desde 1989 hasta la actualidad. Expusimos que la Santería no tiene una normativa litúrgica para el consumo de carne humana, porque, tanto el sacrificio humano como la antropofagia, son vistos como un tabú. La mayoría de los santeros coinciden en que los actos de Constanzo fueron una manera “desviada y enferma” de practicar la religión.

2.3.2 La masificación de la Santería

Para la década de 1990 la Santería era visible, tenía un mercado consolidado para sus productos y la población de distintos estratos sociales se acercaba a ella. Incluso la Ciudad de México se convirtió en un punto de iniciación preferente, a diferencia de décadas anteriores, cuando la dificultad de conseguir los materiales necesarios para las ceremonias obligaba a los interesados viajar a Cuba o Miami para iniciarse. Esta preferencia de la Capital sobre otros lugares no era solamente para su propia población, sino que personas interesadas en la religión viajaban desde otros puntos del país para poder iniciarse en ella.¹⁸³

Lo anterior no quiere decir que Cuba se dejó de lado, pues siguió y aún sigue siendo un destino de turismo religioso para los creyentes de la Santería. En 1991 el gobierno cubano permitió el acceso de religiosos al Partido Comunista y con ello los adeptos de la Santería pudieran exteriorizar sus creencias y practicarlas. Esto, sumado a la crisis económica que lleva arrastrando Cuba desde mediados del siglo XX, por motivos variados que no competen a esta investigación, incentivó a la Isla para abrirse al turismo y, en este especial caso, al de tipo religioso, como el lugar donde la Santería tuvo su nacimiento.¹⁸⁴

¹⁸³ Véase Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 132.

¹⁸⁴ Más información en Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 133-144.

La afluencia de mexicanos en Cuba para realizar turismo permitió fortalecer el proceso de transnacionalización de la Santería e hizo que se hiciera aún más conocida. Los que ya la habían conocido en la Ciudad de México y viajaban para adentrarse aún más se encontraban con respuestas positivas, como la compra de objetos religiosos y la organización de tours temáticos. Pero también era común que hubiera quienes no la conocían al salir de México, pero cuando regresaban lo hacían como un creyente y hasta iniciado más. Juárez Huet describe así esta situación:

No falta quien, a partir de una visita a Cuba, acabe a la larga por iniciarse, o bien, reciba resguardos, o por lo menos, consulte algún santero o *babalawos* recomendado por algún conocido en el viaje —un taxista, un promotor de turismo—, y no conforme con ello, acabe por convencer a familiares y amigos para que hagan lo mismo.¹⁸⁵

Con lo anterior, el turismo religioso se convirtió en uno de los elementos que más impulsos dio a la masificación de la Santería, pero no el único. Se suma el “boca a boca”, con el que redes de familiares, amigos y conocidos extienden la recomendación de la religión y de los santeros como solución a problemas de salud y de la vida cotidiana que están enfrentando. Aunque el acceso a los medios de comunicación masiva fue uno de los elementos que más alcance dieron a esta religión. Juárez Huet refiere que “cada vez más puede observarse que muchos iniciados y practicantes divulgan sus servicios a través de la radio, la televisión, medios impresos e Internet, a fin de captar clientes y difundir la santería desde varias perspectivas”. Sumado a la observación de esta investigadora, tenemos la de Miranda Cano, quien advierte que la ventaja principal de esta estrategia de divulgación es que permite llegar a personas que están fuera del mundo esotérico e, incluso, a quienes están en otros países.¹⁸⁶

Otro elemento que contribuyó a la masificación de la Santería en la Ciudad de México fue el establecimiento de Casas-Templo. Estos ya han sido abordados en el capítulo 1, pero, para recordar, son estructuras que contienen en su interior el llamado Cuarto de Santo, donde se levantan altares a los Orishas, se entregan ofrendas y se realizan las ceremonias de la religión. Estos también funcionan como residencia, principalmente del padrino o santero que dirige la comunidad religiosa, pero a veces también de otros santeros y ahijados. Estos espacios

¹⁸⁵ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 135.

¹⁸⁶ Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 168

revisten en la Ciudad una característica, de acuerdo con Miranda Cano: “son algo efímeros, un día pueden aparecer, pero, al poco tiempo, puede que se haya cambiado la ubicación”.¹⁸⁷ Lo anterior se puede deber a numerosos factores, a veces la falta de presupuesto, en otras la presión de grupos sociales o religiosos que ven con prejuicios y negatividad las actividades de los santeros. Tampoco es una condición que sea general, pues, así como hay Casas-Templo que duran poco tiempo, las hay otras que se mantienen después de varias generaciones de iniciados.

Similar al punto anterior, encontramos los puntos de comercio donde se ofertan los productos ocupados en la religión, a los que se les llama “botánicas”. Estas llaman la atención de los que pasan por allí, ya sea porque las personas que lo atienden pregonan sus servicios directamente o por curiosidad indirecta. Ejemplo de esto es que la presente investigación nació de la curiosidad generada por la presencia de una de estas en el mercado Francisco I. Madero de Zinacantepec.

En la Ciudad de México son incontables los mercados que tienen en su interior una botánica, así como los locales independientes repartidos en toda la Ciudad que también se dedican a la venta de productos esotéricos; sin embargo, destaca el ya mencionado Mercado de Sonora, pues “es sólo uno de los espacios públicos donde se pueden encontrar artículos de este tipo, sin embargo, pareciera ser de los pocos lugares destinados exclusivamente para la concentración de elementos de origen esotérico, afrocubano o mágico-religioso”.¹⁸⁸

Estas botánicas revisten como función principal la de ofertar los productos que se usan en las ceremonias de la Santería, pero también ofertan directamente los servicios y algunos de ellos cuentan en su interior con un santero o *babalawo* que es capaz de realizar las ceremonias y las consultas. Para lograr este fin, se podría decir que las botánicas son a la vez Casas de Santo, pues en su mismo espacio adaptan un lugar propicio para los rituales. La investigadora Romero Jiménez describe así el aspecto de estas botánicas-templo:

Su espacio simbólico ubicado al fondo del local o en algunos casos en la parte de arriba, el cual ya está adaptado para la realización del ritual; es mostrado y compartido con los usuarios,

¹⁸⁷ Véase Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 172.

¹⁸⁸ Así lo refiere Cano Miranda, Diana, (2016) “Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México” En *Revista Brasileira do Caribe*, p. 172.

como una primera experiencia que infunde todo un ambiente misterioso y sobrenatural desde el momento en que se entra y se miran los santos, calaveras, el olor a yerbas y restos de sangre en ocasiones.¹⁸⁹

La masificación de la Santería en la Ciudad de México fue posible gracias a que esta religión alternativa ofreció respuestas a males que padecía la población en general y a los que no habían encontrado respuesta en medios tradicionales. Principalmente, respecto de los males de salud. Como se había mencionado anteriormente, los santeros son expertos conocedores de las hierbas, sus propiedades curativas y sus medios de empleo. Cuando la población que era ajena a la religión, o a círculos esotéricos, conocía a la Santería en uno de los medios que se mencionaron con anterioridad, veía una opción más para tratarse un mal que no le habían logrado curar mediante otros métodos. Así, el santero procedía a hacer una consulta, mediante los métodos de adivinación que se expusieron en el capítulo 1, y después de este diagnóstico proponía una solución con los materiales que ya se podían comprar en la propia Ciudad, a diferencia de décadas anteriores donde era casi obligatorio viajar a Cuba o Miami. Para ilustrar este punto, leamos la descripción que realiza de este proceso la investigadora Romero Jiménez:

Posteriormente de hacer el diagnóstico y con la ayuda de los productos antes mencionados, se procede a dar una solución para la realización de sus deseos, evitar la mala suerte, [sic] las envidias, los problemas familiares, vecinales, laborales, despojarse de los embrujos, retener o encontrar al ser amado, predecir el futuro o buscar el alivio de los malestares físicos.¹⁹⁰

Así, los santeros se convirtieron en médicos y sacerdotes alternativos que eran capaces de enfrentar cualquier mal entre sus consultantes, por lo menos a efectos de la creencia religiosa, y esta popularidad de la que se hicieron permitió que la religión se masificara en un amplio número de la población citadina; sin embargo, es necesario aclarar que la oferta de la santería, en esta dinámica de consultante-santero, se hizo más visible que en décadas anteriores, pero esto no significó que los santeros permitieran a cualquiera, o a todo el que se acercara,

¹⁸⁹ Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) “Un análisis antropológico sobre: “El mercado de Sonora en la Ciudad de México”. Un espacio de condensación de miedos urbanos (2013-2014)” Tesis de Licenciatura en Antropología, p. 107.

¹⁹⁰ Así lo refiere Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) “Un análisis antropológico sobre: “El mercado de Sonora en la Ciudad de México”. Un espacio de condensación de miedos urbanos (2013-2014)” Tesis de Licenciatura en Antropología, p. 107.

adentrarse a los secretos de la religión y de los Orishas. La consulta y la adquisición de los materiales para la realización del *ebbó* se economizó y se hizo accesible, pero la iniciación continuó, y continúa, siendo una situación limitada a restricciones de confianza y de posibilidades económicas. El acercarse como consultante desde la década de 1990 hasta la actualidad es sencillo y no requiere de sumas exageradas de dinero, pero convertirse en santero requiere tener cierta solvencia económica y la aceptación y confianza de un padrino que ya haya sido iniciado en la Santería.¹⁹¹

2.3.3 Vinculación de la Santería con otras expresiones religiosas

La investigadora Romero Jiménez realizó una investigación antropológica en el Mercado Sonora, pero no enfocada a la Santería; sin embargo, queremos imaginar que sus muchas impresiones al pasear por los pasillos de este lugar le permitieron describir lo siguiente:

Todos hacen trabajos, negros y blancos, destacando su oferta en torno a limpias, lecturas de cartas, amarres y desamarres, entierros y desentierros, en algunos casos vudú, preparación de veladoras para salud, negocios, autos, asaltos, económicos, separaciones, curar o quitar salación y envidias, bodas prontas, atraer clientes a los negocios, atraer dinero y atraer a la persona amada [...] esta es la zona que la administración caracteriza por el rubro de “místicos”, en donde se pueden hallar infinidad de inciensos, líquidos, fragancias, aerosoles, velas y veladoras preparadas, polvos, jabones, todo tipo de santos y amuletos, yerbas tanto frescas como secas o preparadas, limpias, lecturas de cartas, amarres, entierros, también encontramos herramientas de la santería, vudú, palo mayombe, budismo, hinduismo new age, feng shui, entre otras variedades de tradiciones particulares.¹⁹²

Con suma dificultad se podría escribir un párrafo que describa de mejor manera el inmenso mundo mágico-religioso que encontramos cuando se visita una botánica en un mercado, ya sea el Sonora o cualquier otro que contenga productos esotéricos. En efecto, en ellos no solamente se encuentra Santería y, muchas veces, sus clientes y consultantes ni siquiera saben qué religiones se ofertan en estos lugares y cuáles son sus diferencias. Nos enfrentamos a un

¹⁹¹ Este párrafo se afirma con base en la información que aporta Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, pp. 139-142.

¹⁹² Véase Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) “Un análisis antropológico sobre: “El mercado de Sonora en la Ciudad de México”. Un espacio de condensación de miedos urbanos (2013-2014)” Tesis de Licenciatura en Antropología, p. 107.

fenómeno llamado “cohabitación religiosa”, es decir “la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencias”.¹⁹³

Esta cohabitación religiosa es un fenómeno que se gesta desde el nacimiento de la Santería en Cuba, pero que adquiere el matiz que encontramos en la actualidad en esta etapa de adaptación en la Ciudad de México. El presente apartado nos permitirá explicar algunas de las expresiones religiosas y esotéricas con las que comúnmente cohabita la Santería.

2.3.3.1 New Age

El *New Age* es de creación relativamente reciente, en comparación con otros movimientos religiosos. Se trata de una red de movimientos que buscan la recuperación de la espiritualidad por medio del contacto íntimo con la naturaleza y a través de la combinación de diversas tradiciones religiosas, esotéricas, filosóficas y científicas. Prioriza la experiencia personal y la construcción de una identidad espiritual basada en la historia de vida de cada individuo.¹⁹⁴

Los antecedentes del *New Age* se encuentran en el siglo XIX, con movimientos espirituales modernos que se mostraban optimistas ante el futuro humano. Sobre todo, recibe influencia de la Teosofía y el *New Thought*; sin embargo, su momento más elevado de difusión se dio en la segunda mitad del siglo XX, concretamente a través de la contracultura norteamericana de las décadas de 1960 y 1970 y de las producciones artísticas del movimiento *hippie*.¹⁹⁵

Esta red de movimientos espirituales se sustenta en la creencia del “advenimiento de una nueva era astrológica en el que la tierra vivirá bajo la influencia de la constelación de Acuario”,¹⁹⁶ en la que resurgirá la búsqueda de la espiritualidad a través de la naturaleza y la armonía entre todas las tradiciones culturales existentes. Tienen la creencia de que la transformación personal, con base en este ideal, conducirá a la humanidad a un verdadero cambio social y cultural. Además, consideran que el universo es un sistema de energías, en el que cada elemento se encuentra interconectado con los otros, así que los individuos deben

¹⁹³ Este concepto y su definición es acuñado por Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 20.

¹⁹⁴ Para más información véase Gutiérrez Zúñiga, Cristina, () “*New Age*” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 421.

¹⁹⁵ Véase Gutiérrez Zúñiga, Cristina, (2018) “*New Age*” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 422.

¹⁹⁶ Así lo refiere Gutiérrez Zúñiga, Cristina, (2018) “*New Age*” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 421.

tomar conciencia de ello y se responsables con su propia “energía”. Entonces, la experiencia espiritual individual, basada en el autoconocimiento y el equilibrio del cuerpo y la mente, se convierte también en un deber social.

2.3.3.2 La Santa Muerte

La Santa Muerte pertenece a la clasificación de “Santos Populares”, es decir, “espíritus de los difuntos considerados intercesores por sus poderes milagrosos”.¹⁹⁷ Estos se diferencian de los “Santos Oficiales” porque no han sido canonizados ni reconocidos por la Iglesia Católica. A su vez, la Santa Muerte se diferencia de otros “Santos Populares” en que ella es la personificación misma de la muerte y no un humano fallecido. Recibe varios nombres, entre los cuales destacan: La Flaquita, Hermana Blanca, Madrina, Comadre, Dama Poderosa, Niña Blanca y Niña Bonita. Varios de estos nos permiten advertir la relación de cercanía que existe entre sus creyentes y ella, pues muchas veces se le ve como un miembro más de la familia y se acercan a ella con ese tipo de intimidad.

La principal simbología con la que se representa a la Niña Blanca es con una figura femenina de esqueleto que lleva encima una túnica y sostiene una guadaña. También es común encontrar otros elementos, como una balanza que representa la justicia; un mundo, haciendo referencia al alcance global de sus poderes; un tecolote, símbolo de sabiduría y de muerte entre los antiguos mesoamericanos. Vemos en esta iconografía alusiones a la muerte como fenómeno universal y absoluto. Esto es porque sus fieles creen en la Muerte como una entidad que nivela y borra todas las divisiones de raza, clase social o sexo.¹⁹⁸

Los antecedentes del culto a la Santa Muerte se encuentran en las antiguas culturas mesoamericanas, concretamente en la mexica, con la diosa Mictecacihuatl, gobernante del Mictlán, lugar a donde iban los que morían por causas naturales; sin embargo, el culto hacia una entidad llamada “Santa Muerte” aparece por primera vez en la Nueva España. De acuerdo con Andrew Chesnaut, documentos inquisitoriales de 1793 y 1797 describen la devoción local a esta figura en lo que actualmente es Querétaro y Guanajuato, donde se practicaba “idolatría” en torno de un esqueleto, al que se le pedían favores. Después de ese tiempo,

¹⁹⁷ Así lo refiere Chesnut, Andrew, (2018) “Santa Muerte” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 573.

¹⁹⁸ Véase Chesnut, Andrew, (2018) “Santa Muerte” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 573.

vuelve a aparecer hasta 1940, donde se la menciona como una “doctora sobrenatural del amor”, a la que se le acercaban con una veladora roja “mujeres y jóvenes que se sienten traicionadas por los hombres en su vida”.¹⁹⁹

En el pasado, el culto a la Santa Muerte se practicaba en la clandestinidad, debido a la prohibición de este por parte de la Iglesia Católica y el cristianismo protestante. Fue hasta el Día de Todos los Santos del año 2001 que Enriqueta Romero Romero, conocida como doña Queta, expuso públicamente su imagen de la Niña Blanca en tamaño humano afuera de su domicilio en Tepito, Ciudad de México. En ese mismo año organizó el primer rosario público, con una adaptación de las oraciones católicas dedicadas a la Virgen, y a partir de entonces han aparecido templos a la vista pública en todo México y los Estados Unidos.²⁰⁰

El culto a la Santa Muerte generalmente es informal y sin una institución central que lo regule. La forma más común y económica de acercarse a ella es a través de veladoras, las cuales tienen uno u otro color, según el tipo de favor que se solicita. En este sentido es similar a la Santería, donde las veladoras que se ofrecen a los Orishas también tienen un código de color. Otros artículos que se suelen encontrar en sus altares incluyen dulces, comida, dinero, bebidas alcohólicas, flores e inciensos. El color de la túnica de la figura también tiene un significado. Uno de los que más se ha popularizado es el negro, que se relaciona con actos peligrosos o ilegales. De manera similar a la Santería, han sido los medios de comunicación masiva los que se han encargado de expandir esta imagen delictiva, pues el color negro es el que más aparece en altares de narcotraficantes; sin embargo, las veladoras negras y las imágenes de la Santa Muerte de este color son poco vendidas y su devoción entre policías, soldados y guardias fronterizos se ha expandido tanto como entre narcotraficantes y otros delincuentes. Es decir, son variadas las profesiones que recurren a la protección o ayuda de la Niña Blanca y no corresponden única ni mayoritariamente a las actividades del crimen organizado.²⁰¹

¹⁹⁹ Así lo refiere Véase Chesnut, Andrew, (2018) “Santa Muerte” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 574.

²⁰⁰ Véase Chesnut, Andrew, (2018) “Santa Muerte” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 576-577.

²⁰¹ Más información en Chesnut, Andrew, (2018) “Santa Muerte” En Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, pp. 576-578.

2.3.3.3 Palo Mayombe

Esta es una religión de orígenes similares a la Santería. Fue traída por los esclavos africanos de la etnia Bantú a Cuba, durante la época del sometimiento español. La mitad del nombre, Palo, fue dado por los españoles debido a que sus practicantes utilizan madera y hierbas para sus rituales; mientras que Mayombe hace referencia a la región geográfica que habitaron los Bantú.²⁰²

Los que han sido iniciados son llamados “paleros” o “mayomberos”. Esta iniciación tiene que ver con el objeto comentado en el apartado referente a los “narcosatánicos”, el nganga. La religión se divide en dos ramas: “buena” o “cristiana”, cuando esta prenda o nganga se rocía con agua bendita; y “mala” o “judía”, cuando no se bautiza. Cabe aclarar que esta denominación no tiene nada que ver con el pueblo o la religión judía y se desconoce por qué y desde cuando se le empezó a nombrar así. La diferencia radica en la creencia de que el agua bendita limpia y quema a los espíritus malignos, por lo que una vez bautizado el recipiente ya no se puede usar para hacer el mal.

Profundicemos en el nganga. Este es un objeto con forma de caldero y es la fuente de poder del palero, porque allí residen los espíritus con los que trabaja. El nombre que se le da a este viene del Kongo y significa “muerto” o “espíritu”. La elaboración de esta prenda es controversial. En Cuba, el palero esperaba a una noche propicia, entonces iba a un cementerio y rociaba ron en forma de cruz sobre una tumba, después esta se abría y del cuerpo allí alojado se extraían la cabeza, los pies, los dedos, las costillas y las tibias. El cadáver debía ser reciente, pues se necesitaba que aún estuviera presente el cerebro. Como habíamos mencionado anteriormente, se escogían cuerpos de personas violentas, criminales o con problemas mentales, pues así el espíritu no tendría problema en cumplir con las órdenes del mayombero. Además, se preferían personas de piel blanca, pues serían más obedientes que los de piel negra.

En la actualidad, esta práctica es poco común y por lo general los restos humanos se obtienen directamente de los sepultureros, cuando abren las tumbas para limpiarlas o enterrar a otra persona. Una vez que se obtienen estos huesos, se envuelven en un trapo negro y el palero

²⁰² La información sobre el Palo Mayombe ha sido recuperada de González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, pp. 219-228.

se acuesta sobre el piso, lo cubren con una sábana blanca y prenden cuatro velas, para simular que el palero ha fallecido. A continuación, se colocan siete montones de pólvora en la hoja de un cuchillo y el mayombero comienza a convulsionar. Durante este trance se dice que el espíritu toma posesión de él, así que se le pregunta si está de acuerdo en trabajar para el sacerdote. Si está de acuerdo, los montones de pólvora arderán al mismo tiempo; de lo contrario, se deberá buscar otro cuerpo.

Una vez terminada la ceremonia, se toma el caldero de hierro que se convertirá en el nganga. Allí se depositan el nombre de la persona muerta, varias monedas a manera de pago por los servicios, tierra de la tumba, sangre del palero o de un animal (de preferencia de un animal, pues existe el riesgo de que el espíritu se vuelva adicto a la sangre humana), cera de una vela derretida, cenizas, una colilla de tabaco, cal, un pedazo de bambú sellado con cera y relleno con arena, agua de mar y azogue, hierbas, cortezas de árbol, pimienta roja, chile, ajo, jengibre, cebolla, canela, ruda y varios insectos.

A grandes rasgos, esto es lo que contiene un nganga, creado con la intención de simular el mundo y la naturaleza, sobre el cual el palero tiene poder con la ayuda de su espíritu. El funcionamiento de esta prenda está anclado a un mito, donde Sambia, el creador de todo lo que existe, creó al hombre y a la mujer y les enseñó como preparar un nganga para trabajar el bien o el mal. Les dejó la decisión de escoger cualquiera de los dos fines, pero también decretó que la práctica del mal se castigaría con la muerte.

Capítulo III. Entre el Espiritualismo y el Catolicismo: La Santería en Zinacantepec

Durante el desarrollo de la presente tesis hemos analizado a la Santería a través de sus elementos. El capítulo I estuvo dedicado a los orígenes de esta religión en Cuba y los aspectos de tipo mágico-religioso que la conforman. El capítulo II nos permitió entender cómo llega la religión a México, y, más específicamente, a la capital, a través del proceso de transnacionalización. Este recorrido no ha sido en vano, pues los resultados de los dos capítulos anteriores nos permiten aterrizar este fenómeno histórico en un estudio de caso muy particular, el de la Santería en Zinacantepec.

El presente capítulo está dedicado a examinar la presencia de la Santería en el municipio de Zinacantepec. Los dos capítulos anteriores nos han permitido construir el contexto necesario

para entender cómo una religión nacida en Cuba pudo llegar hasta este municipio en el Estado de México.

El primer apartado será dedicado a contextualizar la realidad histórica y geográfica del municipio, un breve repaso acerca de sus características para que el lector pueda conocer cuál es el espacio en el que estamos desarrollando la presente investigación.

Abordaremos la primera etapa de la Santería en Zinacantepec. Se propone el nombre “Etapas Introductorias, 1983-1993” y tiene como actor clave a la señora Cruz Sánchez Solorzano, quien fuera la Guía Espiritual” de la primer casa-templo que hemos rastreado en el municipio.

En esta primera etapa observamos la aplicación del concepto “cohabitación religiosa”, con el que venimos trabajando en toda la investigación. Para recordar, nos referimos a “la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencias”.²⁰³ En Zinacantepec, así como en otros contextos religiosos, incluyendo la Ciudad de México y Cuba, no encontramos una práctica “pura” de Santería. Siempre se le ve integrada con otros elementos y sistemas de creencias.

En algunos lugares y grupos sociales encontramos “más” Santería que otras religiones. En el caso específico de Zinacantepec, la imagen principal es la del Espiritualismo Trinitario Mariano. Esto no quiere decir que la Santería sea inexistente o escasa, vamos a descubrir que su influencia permea en un amplio espectro de elementos.

Continuando con el capítulo, el segundo apartado lleva por nombre “Etapas de Legalización, 1993”. En este año, la casa-templo de la señora Cruz consigue un registro oficial como religión frente a Secretaría de Gobierno. El lugar pasa a llamarse Recinto Espiritual Jesús de Nazaret. Abordaremos la relevancia de este hecho y sus implicaciones en la práctica de la religión.

En nuestro tercer apartado “Etapas de Asimilación, 1993-2025”, exploramos la integración de la Santería a la vida religiosa de los creyentes. Nos gustaría hablar de una “etapa de expansión”, pero, a diferencia de la Ciudad de México, aquí no observamos una “explosión” polémica y muy visible (ejemplificada en el crecimiento del Mercado Sonora o el escándalo

²⁰³ Este concepto y su definición es acuñado por Juárez Huet, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 20.

de los “narcosatánicos”). Más bien, en Zinacantepec tenemos una asimilación silenciosa, donde no todos los creyentes son conscientes de dónde empieza el Espiritualismo y dónde la Santería. Debido a la mala fama que se había hecho esta religión, a partir de los delitos de Jesús Constanzo, la Santería en Zinacantepec creció bajo el cobijo e integración del Espiritualismo Trinitario Mariano.

En este tercer apartado es de especial relevancia analizar las estadísticas que proporciona el INEGI, a través del *Censo de población*, realizados en 1980, 1990, 2000, 2010 y 2020, para observar el crecimiento y distribución de las religiones no católicas en el municipio. Este contexto geográfico, histórico y poblacional nos permitirá observar en cifras el crecimiento de la Santería y la cohabitación religiosa en la que está inscrita.

Durante la investigación de este apartado, nos encontramos con 3 tipos de creyentes: Aquellos que se inician en la religión y adquieren un rol de “sacerdote” para guiar al resto de creyentes; Otros que son “creyentes activos”, es decir, adoptan la fe de la cohabitación religiosa y la toman como una parte central de sus vidas; Y, finalmente, otros que son “creyentes ocasionales”, es decir, ven en la cohabitación religiosa una opción más a la que acuden cuando otras se les han agotado. Este tipo de creyentes no adoptan la fe de los Orishas ni el Espiritualismo, no son conscientes del porqué de las ceremonias que realizan, sino que únicamente siguen las indicaciones de las consultas como una especie de receta. Por lo general, pertenecen a alguna religión y la Santería o el Espiritualismo son un complemento de su vida religiosa, cuando una situación aguda les afecta y necesitan resolverla en lo inmediato. Creen en la Santería por sus resultados, pero no por su contenido religioso, mítico o litúrgico. En Zinacantepec, solo hemos detectado dos sacerdotes y la mayoría de los creyentes son de tipo ocasional, siendo los creyentes activos una minoría.

Otro aspecto relevante para este tercer apartado es el rol del Mercado Municipal Francisco I. Madero. Especialmente, el pasillo dedicado a productos esotéricos que lleva como nombre “Herbolaria, local 14”. El interés de este apartado se encuentra en descubrir las dinámicas de la compra y venta de productos dedicados a la Santería. Además, su análisis nos permitirá descubrir qué tipo de compradores se acercan, cuáles son los productos que se ofertan, cuáles los más vendidos y el significado simbólico detrás de ellos.

Somos conscientes de que el mercado de productos esotéricos de Zinacantepec no se compara en tamaño o impacto al de la Ciudad de México, ejemplificado en el caso del Mercado Sonora; sin embargo, los resultados de este estudio nos permitirán definir si sus diferencias solo se tratan de cantidad o también de tipos de productos y servicios ofertados.

3.1 La Etapa Introductoria, 1983-1993

Zinacantepec es un municipio que pertenece al Estado de México. Se encuentra en el Valle de Toluca, con el volcán Xinantecátl adornando el paisaje al sur de su cabecera municipal. Este es uno de sus atractivos, pues una parte considerable de la cuarta montaña más alta del país se encuentra en este municipio.²⁰⁴

Zinacantepec es una zona de paso con una ubicación estratégica entre varios puntos importantes de la región. Colinda con Almoloya de Juárez al norte; Coatepec Harinas y Tenango del Valle al sur; Temascaltepec y Amanalco al oeste; y Toluca, la capital del Estado de México, al este. Además, al norte, casi en sus límites territoriales, encontramos el Paseo Adolfo López Mateos, una vialidad de gran afluencia que se conecta directamente con la carretera Morelia-Toluca, que permite el paso entre Morelia, capital de Michoacán, con Zinacantepec, Toluca, Lerma de Villada y la Ciudad de México.

El Paseo Adolfo López Mateos se caracteriza por su actividad comercial, con varios negocios de cerámica, plomería y artículos para el baño, en la zona que pertenece a Toluca; y otros dedicados a la habitación temporal, hoteles y moteles, y a los alimentos, principalmente de mariscos y tacos de carnitas, cecina y pastor, en la zona de Zinacantepec y de San Luis Mextepec, una localidad del municipio que se caracteriza por su mercado de mariscos y pescados.

La cantidad de locales dedicados a la venta de comida ya sea preparada o cruda para su posterior preparación, nos demuestra cómo la población local ha sabido aprovechar el tránsito que permite este Paseo para vender productos a los conductores y viajeros que se detienen en Zinacantepec por unos momentos, para después seguir con su rumbo hacia Michoacán o a Toluca y la Ciudad de México.

²⁰⁴ Así lo refiere la Comisión Estatal de Parques Naturales y de la Fauna en su sitio web oficial [Consultado en cepanaf.edomex.gob.mx/parque_nevado_toluca el 01/09/2024].

Conectada directamente al Paseo Adolfo López Mateos, encontramos la Avenida 16 de septiembre, 600 metros lineales que atraviesan la cabecera municipal, San Miguel Zinacantepec. A lo largo de esta avenida, encontramos establecimientos comerciales, restaurantes y servicios que son fundamentales para la economía local. Sobre la vialidad, observamos puntos de interés turístico, como la iglesia de San Miguel Arcángel, que data del siglo XVI; un Exconvento Franciscano del mismo siglo que ahora es un Museo Virreinal y muestra exposiciones de objetos religiosos, arte sacro y documentos históricos; y el Mercado Municipal Francisco I. Madero, uno de los establecimientos más importantes en la venta de alimentos, productos y servicios.

Viajando al sur sobre la Avenida 16 de septiembre, llegamos a la Calzada al Pacífico, otra ruta vehicular de gran afluencia con la que se conecta Zinacantepec. Esta Calzada es una vía de comunicación entre el municipio, Toluca y Metepec. Al igual que su vía paralela, el Paseo Adolfo López Mateos, podemos encontrar establecimientos como restaurantes, gasolineras, estaciones de servicio y hoteles, lo que nos indica que también es una zona de paso entre puntos importantes de la región.²⁰⁵

La ubicación de Zinacantepec nos demuestra su función como una zona de paso entre varios puntos de importancia regional y nacional. Las conexiones con Michoacán son relevantes para el comercio y el turismo, pero especial atención a nuestra investigación es su conexión directa con la Ciudad de México, que ahora se ve reforzada con la apertura de la estación Zinacantepec del Tren Insurgente.

Hay otras localidades que se encuentran en el camino entre la Ciudad de México y Michoacán, pero San Miguel Zinacantepec se ha sabido insertar en las dinámicas económicas y su crecimiento ha llamado la atención, al punto de ser un destino de migración. En los últimos 5 años, recibió 257 personas provenientes de los Estados Unidos, 6 de España y 4 de

²⁰⁵ La información utilizada para examinar Zinacantepec y sus características ha sido rescatada de la página oficial del municipio [Consultado en www.zinacantepec.gob.mx el 01/09/2024]; y de la página de la Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México [Consultado en experiencia.edomex.gob.mx/parada-turistica/zinacantepec el 01/09/2024].

Argentina. Además, actualmente es habitada por 3,327 personas que se consideran afrodescendientes.²⁰⁶

Lo anterior nos indica que Zinacantepec lleva tiempo creciendo y recibiendo afluencia de migrantes. Esto nos ayuda a entender cómo una religión nacida en Cuba ha llegado hasta un municipio en el Estado de México, pues, con las personas que visitan y se quedan en San Miguel Zinacantepec también vienen una serie de creencias y tradiciones que han venido a construir lo que actualmente es la presencia de la Santería como una religión alternativa.

3.1.1 Zinacantepec durante la expansión de la Santería

El municipio ha experimentado una explosión demográfica desde la década de 1980. De acuerdo con Sahian González Vázquez, esto se debe a que la implementación de políticas neoliberales permitió que empresas inmobiliarias privadas construyeran viviendas de interés social en zonas que eran consideradas “no urbanizables”.²⁰⁷

Actualmente, Toluca, Metepec, Almoloya de Juárez y Zinacantepec concentran el 77% de la población de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca. La razón de que Zinacantepec haya sido incluida en este crecimiento poblacional es por su privilegiada posición de cercanía con la capital del Estado de México, Toluca, y por su abundante cantidad de suelo barato que permitió a las inmobiliarias producir vivienda masiva.²⁰⁸

Los suelos que antes de la década de 1980 estaban destinados a la producción agrícola y al uso forestal comenzaron a ser usados para proyectos inmobiliarios. Esto ha provocado que Zinacantepec se convierta en un receptor de flujos migratorios.²⁰⁹ Además, la zona también ha sido aprovechada por corporaciones privadas para posicionar fábricas en la zona, como la planta de Coca-Cola Femsa, ubicada sobre la avenida Adolfo López Mateos, número 124, que, de acuerdo con su sitio web de información, fue instalada en la década de 1980.²¹⁰

²⁰⁶ Estas cifras fueron recuperadas de la página Data México del Gobierno de México [Consultado en www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/zinacantepec el 01/09/2024].

²⁰⁷ González Vázquez, Sahin, (2020) “Efectos de la política neoliberal en la producción de vivienda. Zinacantepec, Estado de México” En *Arquitectura y Urbanismo*, vol. XLI, núm. 2, p. 48.

²⁰⁸ González Vázquez, Sahin, (2020) “Efectos de la política neoliberal en la producción de vivienda. Zinacantepec, Estado de México” En *Arquitectura y Urbanismo*, vol. XLI, núm. 2, p. 54.

²⁰⁹ Más información en González Vázquez, Sahin, (2020) “Efectos de la política neoliberal en la producción de vivienda. Zinacantepec, Estado de México” En *Arquitectura y Urbanismo*, vol. XLI, núm. 2, p. 54.

²¹⁰ Así lo refiere el sitio web Allbiz [Consultado en www.allbiz.mx/coca-cola-femsa-ojuelos_1P-722-278-0701 el 02/10/2024]

Posteriormente, se instaló Galería del Chocolate en el año 2000, sobre la calle Morelos, Deportiva, número 207.²¹¹

Recordando la información referida en el capítulo II, sabemos que la Santería tiene su periodo de crecimiento y expansión más notable desde la década de 1980. Para cuando sucede el fenómeno mediático de los “narcosatánicos” en 1989, la religión ya se había difundido a otras zonas urbanas, como lo fue Matamoros en ese caso específico.

La Santería no llegó a Zinacantepec de forma directa desde la ciudad de México, sino que fue paso a paso entre las distintas localidades que conforman la Zona Metropolitana del Valle de Toluca. Probablemente una de las que más atrajo el flujo de santeros fue Metepec, pues es la única localidad de esta zona metropolitana que actualmente tiene una Casa de Santo registrada en la Iglesia-Ifá Orisha de México.

Nos referimos al templo Santuario de los Orishas “Oloyu Morula Obba”, ubicado en Hacienda de los Morales, número 3, Rancho San Francisco, Metepec. La mayoría de sus sacerdotes cuentan con 5 a 9 años de sacerdocio, con excepción de Obatalá Agayuna, que tiene alrededor de 16 años de sacerdocio, a fecha de 2024; sin embargo, este templo nos da la certeza de ser el primer templo registrado en la institución religiosa, pero desconocemos cuál es el primero establecido de forma no oficial en Metepec, en qué fecha y quienes fueron o son sus sacerdotes.²¹²

Saber con certeza en estos momentos a qué localidad de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca llegó primero la Santería y en qué orden y fechas se fue difundiendo sería imposible, pues haría falta una investigación histórica más amplia en toda la región para descubrir estos hechos; sin embargo, podemos afirmar que para la década de 1980 la Santería ya se había establecido, como una cohabitación religiosa, entre los habitantes de la Zona Metropolitana, Zinacantepec incluida.

El motivo por el cual la Santería llega como una expresión religiosa a la Zona Metropolitana del Valle de Toluca se debe a que esta región se empieza a configurar como un espacio

²¹¹ Véase el sitio web Galería del Chocolate [Consultado en www.galeriamexico.com.mc/quienes-somos/ el 01/09/2024].

²¹² La página de Facebook de la Iglesia-Ifá Orisha de México refiere una lista de templos que tiene registrados en una publicación realizada el 19 de julio de 2022 [Consultado en www.facebook.com/iglesiaifaorishademexico el 22 de septiembre de 2022].

metropolitano en la década de 1970, con la apertura del corredor industrial Toluca-Lerma en 1973.²¹³ Esto permitió una interrelación entre los habitantes del Valle de Toluca con los del Valle de México, donde se encuentra la Ciudad de México, así como entre sus trabajadores, comerciantes y capitales privados.

De acuerdo con Arturo Venancio Flores, el crecimiento de esta región se llevó a cabo con cuatro características:

1) la ocupación con usos urbanos a lo largo de las vialidades e infraestructuras importantes, 2) el crecimiento de los asentamientos humanos, particularmente en las cabeceras municipales con bajas densidades de población, 3) la construcción de conjuntos urbanos de vivienda y asentamientos irregulares y 4) por la construcción hormiga de todo tipo de edificaciones e instalaciones en todo el entorno de la zona metropolitana.²¹⁴

En orden de ocupación, los primeros municipios en convertirse en receptores de flujo migratorio y económico fueron San Mateo Atenco y Metepec. Sobre todo, el segundo caracterizado por su actividad económica y cercanía con vialidades importantes, llegando a ser el “segundo subcentro más dinámico de la ZMVT (Zona Metropolitana del Valle de Toluca) con alta competitividad frente al centro metropolitano de Toluca”.²¹⁵ Probablemente por esta razón se convirtió en un foco privilegiado para la Santería, un posible puente entre la Ciudad de México y esta región.

En el caso de Zinacantepec, su integración a la Zona Metropolitana se puede ver reflejada hasta 1993, cuando se aprueba el Plan Regional Metropolitano de Toluca que integra a este municipio y otros 19 en la misma Zona Metropolitana.²¹⁶ Para 2010, Zinacantepec ya se

²¹³ Así lo refiere Venancio Flores, Arturo, (2013) “Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca” En *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, p. 106.

²¹⁴ Véase Venancio Flores, Arturo, (2013) “Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca” En *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, p. 108.

²¹⁵ Referido por Venancio Flores, Arturo, (2013) “Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca” En *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, p. 108.

²¹⁶ Véase Venancio Flores, Arturo, (2013) “Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca” En *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, p. 106.

había convertido en la tercera localidad más importante para la región, por su densidad de población y concentración de actividades económicas, con un total de 167,759 habitantes, el 7.72% de la región, y una densidad poblacional de 557 habitantes por kilómetro cuadrado.²¹⁷

Con base en estos datos, podemos entender por qué Zinacantepec resulta atractivo para el flujo migratorio, incluyendo aquel que permitió la expansión de la Santería entre las diversas localidades de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca. Reiteramos que desconocemos el proceso exacto por el cual la Santería llegó de la Ciudad de México a esta región, pero podemos señalar que su llegada ocurrió antes de la década de 1980, según la información referida en el capítulo II.

Nos encontramos frente a un vacío historiográfico que es necesario investigar para descubrir a qué lugar exacto de la Zona Metropolitana llegó y en que fechas, aunque la información disponible actual apunta esta línea de investigación hacia Metepec. Dar respuesta a esta incógnita requeriría una investigación que centre su objetivo no en “la Santería en Zinacantepec”, sino en “la Santería en el Valle de Toluca”.

3.1.2 Influencia del Espiritualismo

Sin embargo, sí conocemos con precisión cómo llega la Santería a San Miguel Zinacantepec. Esto fue como parte de una cohabitación religiosa que integra elementos de la Santería, el Espiritualismo Trinitario Mariano y el Espiritismo. La responsable fue la señora Cruz Sánchez, quien lamentablemente se encuentra fallecida, pero la información de este hecho la hemos rescatado de una entrevista realizada a la señora Alejandra, quien convivió de cerca con la Hermana Cruz cuando estableció el primer templo de esta religión en el municipio.

Sin embargo, antes de hablar directamente de la señora Cruz y la fundación del primer templo ajeno al catolicismo y cristianismo en Zinacantepec, es propicio repasar un relato que liga la práctica de la Santería, el Espiritismo y el Espiritualismo en un templo ubicado en la Nueva

²¹⁷ A manera de comparación y referencia, Toluca contaba con 819,561 habitantes y una densidad de 1807 habitantes por kilómetro cuadrado; mientras que Metepec tenía 214,162 habitantes y una densidad de 3189 habitantes por kilómetro cuadrado. Así lo refiere Venancio Flores, Arturo, (2013) “Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca” En *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, p. 110.

Oxtotitlán, Toluca. Siendo este el referente y antecedente directo de la cohabitación religiosa en la que se inscribe la Santería para su práctica en nuestro municipio.

En el año de 1975 la señora Alejandra llegó a Zinacantepec. Comenzó a trabajar con Cruz Sánchez, en su domicilio personal, donde la ayudaba a lavar ropa y con la limpieza de su casa. En un inicio, era ajena a las creencias religiosas que su empleadora practicaba, hasta que un día su hijo de 5 años cayó en un pozo seco. El golpe fue lo suficiente fuerte para que tuviera que ser internado de emergencia en el hospital. La señora Cruz le dijo que el accidente no había sido casualidad, le explicó que en esa casa había enterrado dinero y que para ser reclamado se debía entregar una vida a cambio, en este caso, la de su hijo pequeño. La señora Alejandra no estaba dispuesta a aceptar el intercambio, así que la señora Cruz le dijo que debía quemar en su patio un cuerno de toro, encima de una pila de carbón, rociado con alcohol y azúcar. Así lo hizo y el niño pronto salió del hospital.

Para la señora Alejandra, este fue un hecho casi milagroso. No se podía explicar cómo su hijo que estaba en gravedad de salud pudiera salir del hospital como si nada le hubiera pasado. Se acercó a la señora Cruz y ella la llevó a un templo ubicado en la Nueva Oxtotitlán, Toluca de Lerdo. Allí, describe haber visto un templo escalonado, lleno de flores blancas y rojas, veladoras de aceite y un triángulo con un ojo en el centro. Conoció a doña Enriqueta, la encargada de ese templo. Ella tocó la cabeza del niño que había sobrevivido a la caída del pozo y le explicó que tenía un don, que el destino de ese infante era “estar sentado”.

Recomendó realizar un bautizo y así lo hicieron. Doña Enriqueta presidió la ceremonia, sentada en una silla de madera con un cojín blanco y rodeada de alrededor de 40 personas, todas vestidas completamente de blanco. Llevó sus manos a la cabeza del niño y le dijo que iba a nacer de nuevo, le dio un nuevo nombre y todos entonaron rezos a distintos santos.²¹⁸

Lo anterior se redacta de acuerdo con la información referida por la señora Alejandra, una habitante del municipio de Zinacantepec de 76 años. Así nos describió su primer acercamiento a una religión que ella describe como “espiritual”. La señora Alejandra no continuó practicando dicha religión; sin embargo, fue una de las personas cercanas a la señora Cruz Sánchez, a quien hemos identificado como la primera responsable de un templo

²¹⁸ Este relato fue suministrado por la señora Alejandra, de 76 años, en una entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el día 16 de septiembre de 2024 en San Cristóbal Tecolít, municipio de Zinacantepec.

“espiritualista” en Zinacantepec. Consideramos necesario analizar este relato, y el resto de la información referida por la señora Alejandra, pues aporta información vital para nuestro objeto de estudio.

Lo primero que llama nuestra atención es que la señora Alejandra nombra a esta religión como “espiritual”. Recordando los conceptos que, desde el capítulo I y II, hemos manejado, sabemos que las religiones esotéricas contemporáneas rara vez se presentan en forma “pura”. Lo que observamos mayoritariamente es un fenómeno de cohabitación religiosa, definido por la investigadora Juárez Huet como “la coexistencia de prácticas y de elementos tomados de diversos sistemas de creencias”.²¹⁹ Es decir, la mayoría de las ocasiones no encontramos que alguien asuma a la Santería, o cualquier otra religión esotérica, como su práctica religiosa principal y única; por el contrario, solemos encontrar a la Santería en cohabitación con otros sistemas religiosos y esotéricos. En esta entrevista encontramos precisamente un ejemplo de ello.

La señora Cruz acudía un templo en la Nueva Oxtotitlán, Toluca de Lerdo, que pertenecía la mencionada religión “espiritual”. La investigadora Juárez Huet sugiere que las principales religiones con las que cohabita la Santería incluyen al Espiritismo y al Espiritualismo Trinitario Mariano. Dicho en sus palabras “[La Santería] germina a partir de un subsuelo cultural y religioso de larga data con el que se refuerza y dialoga, especialmente con la llamada “medicina tradicional”, el espiritismo, el espiritismo trinitario mariano, el catolicismo popular y el neoesoterismo”.²²⁰

El espiritismo es definido como un conjunto de doctrinas y prácticas que tienen su origen en el *Libro de los espíritus* (1857) escrito por el francés Allan Kardec. Centra sus actividades en la creencia en médiums, es decir, “personas responsables de canalizar hacia el mundo visible las fuerzas que parten de espíritus desencarnados”²²¹, a través de estas “fuerzas” se pueden encausar beneficios para una persona. Estos médiums realizan sus actividades en “centros espiritistas”, es decir, casas, domicilios particulares donde el médium ofrece sus servicios curativos. Cabe señalar que, en este aspecto, guarda similitud con la Casa de Santo

²¹⁹ Juárez Huete, Nahayeilli, (2014) *Un pedacito de Dios en casa*, p. 20.

²²⁰ Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 592.

²²¹ Giumbelli, Emerson, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 169.

en la Santería, pues este templo también tiene lugar en un domicilio particular y no presenta ninguna arquitectura propia que lo identifique a simple vista. En dichos “centros espiritistas” los médiums realizan la más común de sus prácticas, el “pase”, que consiste en “la imposición de manos por parte de los médiums, que de esa forma canalizan energías del mundo espiritual hacia las personas necesitadas”.²²² Empezamos a notar que la “religión espiritual” nombrada por la señora Alejandra no solo se asemeja en nombre al espiritismo, sino que comparte prácticas que nos permite relacionarlas.

Además, tenemos otra corriente religiosa que nutre a esta “religión espiritual”, esta es el Espiritualismo Trinitario Mariano. Esta se fundamenta en la creencia de que existe una comunicación directa con Dios, los espíritus de los muertos y otros seres celestiales, como los ángeles, a través de un médium. Existe una devoción hacia la Santísima Trinidad (Dios Padre, Jesucristo y el Espíritu Santo), de allí el nombre Trinitario; además, hacia la Virgen María, reflejado en el nombre Mariano. Al igual que con la Santería y el Espiritismo, estas prácticas se realizan en domicilios particulares sin rasgos arquitectónicos que revelen su carácter de templo a simple vista; sin embargo, sí solemos encontrar un símbolo común en estas casas-templo, en especial en los altares: la figura de un triángulo con un ojo en medio, que representa a la Santísima Trinidad y a Dios.²²³

La descripción que encontramos respecto del altar en el templo de la Nueva Oxtotitlán, nos confirma la influencia directa de las creencias y prácticas del Espiritualismo Trinitario Mariano en la cohabitación del sistema religioso que practicaba la señora Cruz.

Respecto de la Santería, su influencia no se nota así de directa, pues en los relatos recuperados no se refieren símbolos que podamos relacionar con esta religión. Situación entendible, pues los estudios de Santería son relativamente recientes y no son conocimiento común de todas las personas, mucho menos de las que vivieron la década de 1980, cuando la Santería apenas comenzaba a conocerse; sin embargo, notamos algunos elementos que sí podemos identificar.

Primeramente, llama la atención la presencia casi mayoritaria del color blanco y rojo, en las ropas de los que participaron en la ceremonia de bautizo y en las flores que adornaban el

²²² Giumbelli, Emerson, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 169.

²²³ Véase Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 15.

altar. Dentro de la Santería, siempre se debe vestir de blanco cuando se realiza una ceremonia, pues este color corresponde al orisha Obatalá, quien protege las cabezas, es decir, el lugar donde residen los Orishas.²²⁴ Además, el color rojo corresponde al orisha Shangó, dueño del fuego y el amor pasional.

Sería difícil afirmar a través de la entrevista que estos colores en efecto se usaron por su relación con los orishas. Para confirmarlo haría falta una observación participante que ya no se puede realizar debido a la distancia temporal de los hechos; sin embargo, consideramos apropiado señalar estos elementos simbólicos que podrían tener una influencia indirecta en la ceremonia de bautizo descrita.

Más interesante y contundente es analizar el asiento desde el cual la señora Enriqueta presidió la ceremonia de bautizo. En el Espiritismo y en el Espiritualismo Trinitario Mariano el estar sentado o parado en una ceremonia carece de relevancia, pero, en la Santería, el acto de estar sentado es obligatorio y parte central de toda ceremonia. Recordando una vez más el capítulo I de la presente tesis, observamos la ceremonia de Kariocha, es decir, “el asiento del Orisha”, a través de la cual se dice que un Orisha “toma asiento” en la cabeza de un individuo y lo dota de facultades ceremoniales y curativas. Cuando un santero recibe personas y realiza consultas lo debe hacer vestido de blanco y sentado en una silla que representa el trono de un Orisha.

Además, la señora Alejandra refiere que, después de la caída en el pozo que sufrió su hijo, le explicaron que el destino del infante era “estar sentado”, una expresión que se usa habitualmente dentro de la Santería para sugerir que un individuo debe realizar la ceremonia del Kariocha. En este caso, según lo referido, solamente se realizó un bautizo, en el cual el niño recibió un nuevo nombre, acto común en la Santería y descrito en el apartado “Iniciación: Haer el santo” del capítulo II. Para recordar, se considera que la iniciación en la religión marca un renacimiento.²²⁵

²²⁴ Al respecto, véase el primer capítulo de esta tesis, en los apartados dedicados a la ceremonia de iniciación de la Santería.

²²⁵ Así lo refiere Llorens, Idalia, (2008) Raíces de la Santería, p. 143.

3.1.3 Cruz Sánchez Solorzano y la primer Casa-Templo

Analizar estos elementos para descifrar su influencia en distintos sistemas religiosos no ha sido casual, pues nos ha permitido descubrir cuál era la cohabitación que practicaba la señora Cruz, sujeto histórico de especial relevancia para la historia de la Santería en Zinacantepec.

Lamentablemente, la señora Cruz Sánchez falleció a causa de la pandemia de COVID-19 que en tiempos recientes sufrió el mundo. Esto nos hizo imposible realizar algún tipo de entrevista con ella; sin embargo, a través de la entrevista con personas cercanas pudimos recuperar datos relevantes para nuestra investigación.

En el año de 1983 la hermana Cruz, como era conocida, habilitó su domicilio particular (ubicado sobre la calle Morelos, número 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec) como una casa-templo para la práctica de esta cohabitación religiosa que hemos definido. Al inicio no se refería a su práctica ni con el nombre de Santería ni con el de Espiritualismo.

De acuerdo con nuestra propia investigación y con las personas a las que nos hemos acercado, antes de la hermana Cruz nadie había dispuesto un templo similar en la localidad. Ella habilitó una habitación de su propia casa para levantar un altar, de idénticos elementos simbólicos que el que se encontraba en la Nueva Oxtotitlán, es decir, un altar escalonado con un triángulo y un ojo en la cima, adornado con flores blancas y rojas y varias veladoras de aceite.

Este espacio es conocido dentro de la Santería como “Cuarto de Santo”. En él, la hermana Cruz recibía personas y, entrando en un trance en el que afirmaba que Dios hablaba a través de ella, recibía personas que le relataban sus problemas y ella les recetaba alguna solución.

De acuerdo con la información recabada, la hermana Cruz daba consultas de lunes a sábado, tanto en las mañanas como en las tardes, y la cantidad de personas que la visitaban solía ser alta. El patio de su casa había sido habilitado con varias bancas de color blanco para permitir que los consultantes tomarán asiento mientras esperaban su turno.

Con base en esta información, podemos apreciar que la Santería llegó acompañada del Espiritismo y el Espiritualismo Trinitario Mariano en el año de 1983, marcando así el inicio de la “Etapas Introdutoria”. La señora Cruz Sánchez conoció esta cohabitación religiosa en

la localidad de la Nueva Oxtotitlán, Toluca de Lerdo. Avanzó lo suficiente en los conocimientos de estas doctrinas para convertir su propio domicilio en una casa-templo y se dedicó a la consulta y realización de ceremonias para ayudar con los problemas que le comunicaban las personas de Zinacantepec.

Durante esta primera etapa, la población católica en Zinacantepec era abrumadoramente mayoritaria. Hecho entendible, pues esta localidad cuenta con una profunda tradición católica, herencia de la tarea evangelizadora que realizó fray Andrés de Castro en el Valle de Toluca.²²⁶

Actualmente, la población total es de 203,872 habitantes. La mayoría de la población práctica el catolicismo, representando un 83% (169,564) en el censo del INEGI de 2020;²²⁷ sin embargo, la tendencia ha indicado una serie de variaciones desde la década de 1980.

En el año 1980, apenas 3 años antes de la apertura de la casa-templo de la hermana Cruz, se realizó el décimo Censo General de Población y Vivienda por parte del INEGI. Zinacantepec contaba con una población aproximada de 60,232 habitantes. Como se mencionó, la gran mayoría de la población, alrededor del 99.61% (59,395), se identificaba como católica.

Esto evidencia la influencia que esta religión ejercía sobre la vida social y cultural del municipio. Este porcentaje era consistente con la tendencia a nivel nacional y del Estado de México, donde se ha mantenido una profunda tradición católica desde la época colonial.²²⁸

Es importante destacar que en esta primera etapa las religiones diferentes al catolicismo eran prácticamente inexistentes. Aquellos que no se identificaban como católicos representaban una minoría. Por ejemplo, las religiones protestantes eran practicadas por 414 habitantes, mientras que la etiqueta “otras religiones”, entre las cuales encontramos a las de origen afrodescendiente (Santería incluida), representaban apenas el 0.11% (alrededor de 68 habitantes).²²⁹

²²⁶ Así lo refiere Sandoval Álvarez, Alfonso, (2005) “La obra evangelizadora del Zinacantepec colonial” En *Zinacantepec. Veinte cuadernos municipales*, p. 53.

²²⁷ Véase el censo poblacional del INEGI del 2020 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/ el 9 de octubre de 2024].

²²⁸ Así lo refiere el Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en 1980 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1980/ el 9 de octubre de 2024].

²²⁹ Esta información es rescatada del Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en 1980 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1980/ el 9 de octubre de 2024].

Para 1990, cerca del final de esta “etapa introductoria” de la Santería, la situación se vuelve más diversa. El censo del INEGI reveló que la población de Zinacantepec había crecido hasta alcanzar los 72,208 habitantes. Aunque el catolicismo seguía siendo la religión predominante con un 96.65% de la población (alrededor de 69,796 habitantes). Este porcentaje indica una leve disminución de 2.96 puntos en comparación con el censo de 1980; sin embargo, aunque pequeño, este cambio nos indica el inicio de una diversificación religiosa que comenzaba a manifestarse en el municipio y que coincide con el crecimiento poblacional y económico que hemos señalado en el apartado anterior.²³⁰ Además, coincide con los casi 10 años que ya llevaba en funcionamiento la casa-templo de la señora Cruz.

Durante la década de 1990 México vio un incremento en la presencia de movimientos religiosos no católicos, con especial énfasis en las religiones protestantes.²³¹ Estos comenzaron a ganar terreno en distintas partes del país y así lo encontramos presente en Zinacantepec. Para 1990, la población protestante creció hasta alcanzar los 1,110 habitantes, es decir, el 1.5% de la población total. Mientras que las etiquetas “otras religiones” y “no especificado”, donde comúnmente se integran la Santería y otras religiones afrodescendientes, alcanzaron los 876 habitantes, el 1.2%.

La cifra podrá parecer pequeña, pero el porcentaje es muy cercano al de las religiones protestantes y debemos tener en cuenta que, debido al fenómeno de “cohabitación religiosa” que ya hemos descrito, los practicantes de la Santería no se limitan a esta como religión única y la mayoría se sigue identificando como católico o de alguna otra, aun cuando acuden a consultas en lugares como la casa-templo de la hermana Cruz.

Esta situación se encuentra inscrita dentro del fenómeno de “tolerancia religiosa”, que, desde el año de 1962, con el Concilio Vaticano II, se acepta el principio de libertad religiosa por parte de la Iglesia Católica. Rompiendo así una larga tradición de 20 siglos de intolerancia

²³⁰ Véase Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en 1990 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1990/ el 9 de octubre de 2024].

²³¹ Así lo refiere Montes de Oca, Navas, (2022) La tolerancia religiosa: una mirada desde México y el Estado de México, p. 192.

en la que no se aceptaban religiones diferentes al cristianismo católico, por parte del Vaticano.²³²

Principalmente, ha sido la llegada del protestantismo la que ha abierto el panorama de tolerancia religiosa en el Estado de México. En el caso particular de la región 17 (según la denominación del Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado de México, donde se integran Toluca y Zinacantepec) la religión protestante llegó desde 1872 de la mano de Santiago Pascoe y, posteriormente, con Merrill N. Hutchinson, quien fundó el primer templo protestante en Toluca. Este se llamaba el Divino Redentor y estaba ubicado en la calle José Vicente Villada, número 14, frente al templo católico de San Juan de Dios.²³³

3.2 Etapa de Legalización, 1993

Esta etapa coincide con los 20 años de funcionamiento y de consultas ininterrumpidas que había estado dando la hermana Cruz en su domicilio. Más que ser un periodo largo con características especiales, en realidad nos referimos a un hecho específico que marca una coyuntura en la práctica de esta cohabitación religiosa. Nos referimos al de lograr un registro oficial como religión frente a Secretaría de Gobernación.

3.2.1 Doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana de la Congregación del Sexto Sello

De acuerdo con la publicación número 7, del tomo CDLXXIV, del Diario Oficial de la Federación, el día 17 de febrero de 1993 se presentó la “solicitud de registro de la Doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana de la Congregación del Sexto Sello”. Teniendo como representantes legales a Martha Sánchez de Uribe y Fausto Sánchez Jacintes. Además, con domicilio legal en Neptuno no. 144, col. San Simón, del. Cuauhtémoc, México, D. F. (hoy Ciudad de México).²³⁴

²³² Véase Montes de Oca Navas, Elvia (2022) La tolerancia religiosa: una mirada desde México y el Estado de México, p. 31.

²³³ Así lo refiere Montes de Oca Navas, Elvia (2022) La tolerancia religiosa: una mirada desde México y el Estado de México, pp. 267-268.

²³⁴ Así lo refiere la publicación del 9 de marzo de 1993 del *Diario Oficial de la Federación*, número 7, volumen CDLXXIV, p. 1256.

El Espiritualismo es uno de esos sistemas de creencias con los que la Santería cohabita con frecuencia.²³⁵ Esta “Congregación del Sexto Sello” de la que hacemos mención tiene su origen en Roque Jacinto Rojas Esparza (fallecido en 1879). Él es considerado el fundador del movimiento espiritualista en México. Estableció la “doctrina de los 7 sellos”, en torno de la cual se formaron los primeros grupos hasta que paulatinamente se fragmentaron en distintas congregaciones.²³⁶

El “Sexto Sello” es la congregación derivada de Damiana Oviedo, quien desde 1884 aseguró recibir revelaciones espirituales en las que se enfatizaba “la misión de preparar a la humanidad para la espiritualidad plena, con prácticas de oración, estudio y servicio comunitario”.²³⁷

La Congregación del Sexto Sello declara que la humanidad actual vive en una etapa en la que Dios vuelve a comunicarse con la humanidad, a través de una “luz espiritual posada sobre el entendimiento de los elegidos”.²³⁸

3.2.2 Recinto Espiritual Jesús de Nazaret

Como mencionamos al inicio del capítulo, inicialmente la hermana Cruz no se refería a su cohabitación religiosa de una manera específica; sin embargo, ya se notaba una influencia central del Espiritualismo.

A partir del año de 1993, la señora Cruz inscribe su casa-templo dentro de la Doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana de la Congregación del Sexto Sello y pasa a llamarse Recinto Espiritual Jesús de Nazaret. Así lo demuestra una placa conmemorativa de metal en la que se lee:

“Doctrina Espiritualista Trinitaria Mariana de la Congregación del Sexto Sello

S. G. A. R. / 21/93

Recinto Espiritual

Jesús de Nazaret

Zinacantepec, México

²³⁵ Esta información es recuperada de Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) *Diccionario de las religiones en América Latina*, p. 592.

²³⁶ Así lo refiere Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 27.

²³⁷ Véase Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 132.

²³⁸ Referido por Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 29.

Agosto 15 de 1993

[Firma] Martha Sánchez Uribe, Guía de Guías

[Firma] Fausto Sánchez Jacintes, Representación del Sexto Sello”²³⁹

La integración de la casa-templo de la hermana Cruz a la Congregación del Sexto Sello ocurrió unos pocos meses después de su registro oficial como religión ante Secretaría de Gobierno.

Las razones del porqué integrar su templo a esta institución pueden ser varias. Lamentablemente no pudimos conocer la razón exacta de la fallecida hermana Cruz ni de sus allegados más cercanos. Aunque sí podemos proponer 2 motivos principales según nuestra información anterior.

En primer lugar, la señora Cruz ya mostraba afinidad con la doctrina espiritualista desde su asistencia al templo de la Nueva Oxtotitlán, previo a la apertura de su propia casa-templo. La segunda razón es que, si bien, ella nunca abandonó prácticas y ceremonias pertenecientes a otros sistemas de creencias (como la Santería), en estas fechas las religiones afrodescendientes estaban en el campo de la polémica y de la etiqueta de “magia negra”, debido a su cercanía con el fenómeno de “los narcosatánicos” y los actos delictivos de Jesús Constanzo. Por este contexto, es entendible que optara por no hacer tan visible su integración de elementos provenientes de la Santería, como sí los hizo con los del Espiritualismo.

Con la integración de su templo como parte de la Congregación del Sexto Sello ocurrieron algunos cambios. El espacio que había destinado para funcionar como templo en su propio domicilio fue separado del resto de la casa por una puerta. Esto debido a que era necesario un terreno específico y bien delimitado para los registros legales de la institución.²⁴⁰

La señora Cruz fue nombrada Guía Espiritual y primera encargada oficial del Recinto Espiritual. Los objetos rituales que ella siempre había mantenido, como una colección de

²³⁹ Esto con base en una investigación de campo realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec. Se recurre a ilustrar en texto el contenido de la placa, pues el encargado actual del Recinto Espiritual indicó específicamente que no se tomara ninguna fotografía al interior del templo.

²⁴⁰ Así lo refiere el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos, 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

“niños dioses”,²⁴¹ con ropas de distintos orishas o sus equivalentes en santos católicos, nunca fueron retirados de su templo. De la misma manera, continuó haciendo sus curaciones y consultas con elementos como hierbas, agua, alcohol y fuego. pese a que estas prácticas no figuran en los estatutos oficiales del Espiritualismo.²⁴²

3.3 Etapa de Asimilación, 1993-2025.

El Recinto Espiritual Jesús de Nazaret oficialmente se inscribió en la Congregación del Sexto Sello; sin embargo, sobre todo desde las actividades de su guía espiritual, prácticas de Santería, Espiritismo y Catolicismo nunca fueron dejadas de lado. La cohabitación religiosa que introdujo la hermana Cruz en Zinacantepec era lo suficiente funcional en la vida espiritual de la población que nunca tuvo motivos para dejar de practicarla o cambiarla por un espiritualismo “puro”.

En realidad, no es común encontrar que se practique una sola religión de manera “pura”. La acuñación del concepto “cohabitación religiosa” nos ha permitido identificar cómo se correlacionan e integran múltiples sistemas de creencias.

3.3.1 Vida religiosa de los creyentes

Revisar la manera en la que se ha llevado a cabo la práctica de nuestra cohabitación religiosa nos permitirá analizar dónde comienza la Santería y dónde el Espiritualismo u otras religiones, aunque esta precisión no siempre es clara a primera vista.

A la par que una persona afirma que su religión es el catolicismo, acude con un santero, a un recinto espiritualista o se realiza una limpia con hierbas cuando siente que lo necesita. Dicho en palabras de Juárez Huet, “[La Santería] germina a partir de un subsuelo cultural y religioso de larga data con el que se refuerza y dialoga, especialmente con la llamada “medicina tradicional”, el espiritismo, el espiritismo trinitario mariano, el catolicismo popular y el neoesoterismo”.²⁴³

²⁴¹ Estos “niños dioses” son en realidad “muñecos” de bebés negros o morenos que se visten con ropas que representan colores de los orishas y su respectiva equivalencia en un santo católico. Véase González-Wippler, Migene, (1999) Santería. La religión, p. 127.

²⁴² Información referida por el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025.

²⁴³ Así lo refiere Juárez Huet, Nahayeilli, (2018) Diccionario de las religiones en América Latina, p. 592.

A lo largo del contenido se irá aclarando a qué sistemas de creencias pertenece una u otra práctica, sobre todo tomando como base la bibliografía académica mayoritariamente aceptada para definir las características de la Santería.²⁴⁴

3.3.1.1 Sacerdotes

El término “sacerdote” no está limitado a una religión en específico. Se podría decir que es una definición genérica aplicable a cualquier tradición. Se refiere a una persona que actúa como mediador entre la comunidad y lo sagrado. Su rol reside en presidir ceremonias rituales, enseñar la doctrina y guiar espiritualmente a los creyentes.²⁴⁵

Cada doctrina puede dar un nombre específico para sus sacerdotes. En el caso de la Santería, reciben los nombres de babalocha e iyalocha, aunque son coloquialmente más conocidos como “santeros”.²⁴⁶ En el Espiritualismo Trinitario Mariano, específicamente de la Congregación del Sexto Sello, reciben el nombre de guía espiritual.²⁴⁷

En Zinacantepec, Cruz Sánchez Solorzano fue la sacerdotisa de su propia casa-templo, desde su apertura en 1983. Allí practicaba una cohabitación religiosa que integraba elementos de la Santería, el Espiritualismo, el Espiritismo y el Catolicismo. No recibía un título oficial como sacerdotisa, únicamente se referían a ella como hermana Cruz.²⁴⁸

A partir de 1993, cuando adscribe su templo dentro del registro oficial de la Congregación del Sexto Sello, se entrega a la hermana Cruz el título de “guía espiritual”. Ejercería este cargo hasta su fallecimiento en el año de 2020.²⁴⁹

Desde el año 2020 hasta el 2025 (fecha en que se redacta esta investigación) el encargado del Recinto Espiritual Jesús de Nazaret es el hermano Pedro. Aunque, como él mismo nos refirió, no ostenta el título de guía espiritual, sino que su cargo es el de “piedra angular del templo”.

²⁴⁴ Para más información acerca de las características propias de la Santería y la bibliografía mayoritariamente aceptada se recomienda recuperar el contenido del capítulo I de la presente tesis.

²⁴⁵ Esto con base en De la Torre, Renée (2006) *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en la Iglesia de la Luz del Mundo*, p. 45,

²⁴⁶ Para más información, revisar el apartado “Santeros: Sacerdotes de los Orishas” del capítulo I de esta tesis.

²⁴⁷ Véase Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 27.

²⁴⁸ De acuerdo con la información referida por la señora Alejandra, de 76 años, en una entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el día 16 de septiembre de 2024 en San Cristóbal Tecolot, municipio de Zinacantepec.

²⁴⁹ Así lo refiere el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos, 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

Desde el fallecimiento de la hermana Cruz, la Congregación del Sexto Sello no les ha asignado un nuevo guía espiritual. En sus propias palabras nos refirió que “nos la hemos arreglado como podemos. Estamos por así decirlo huerfanitos”.²⁵⁰

Las actividades de los 2 sacerdotes que ha tenido el Recinto Espiritual son en esencia similares. La hermana Cruz daba consultas de lunes a sábado, para atender a enfermos y afligidos espirituales y realizar ceremonias que pudieran dar respuesta a sus necesidades. Los domingos dictaba cátedras, es decir, reuniones donde entregaba mensajes en estado de trance. Según los propios estatutos de su religión, estos eran entregados a ella por un espíritu.²⁵¹

El hermano Pedro también realiza consultas y curaciones, pero solamente los martes y jueves. Mientras que los domingos también preside las cátedras. En estas cátedras se reza a Dios, la Santísima Trinidad y la virgen María. Pudimos apreciar que hay una participación central de niños, quienes entonan los cánticos religiosos.²⁵²

Las cátedras y las curaciones son elementos propios del Espiritualismo. Aunque llama nuestra atención otros rasgos que más bien son de influencia de Santería. La puerta del Recinto Espiritual es roja, mientras que las paredes son completamente blancas, así mismo las bancas y la mayoría de los elementos arquitectónicos. El blanco es un color dedicado al orisha Obatalá y su equivalente católico es Jesucristo. Por esta razón entendemos por qué el templo es dedicado a Jesús de Nazaret.²⁵³

En la puerta que separa el Recinto Espiritual del antiguo domicilio particular de la hermana Cruz, hay un crucifijo hecho con ramas de pirul secas y un texto al lado que dice “no tocar la cruz”. El pirul es una hierba usada en la Santería para “ahuyentar” las malas energías. El no tocar estos objetos es debido a que contienen una fuerte carga de energías negativas y estas podrían pasar a la persona que entra en contacto con ellas.²⁵⁴

²⁵⁰ Así lo refiere el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos, 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

²⁵¹ Más información en Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, p. 30.

²⁵² Esto con base en una investigación de campo realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

²⁵³ Para más información revisar el apartado “Los orishas” del capítulo I de esta investigación.

²⁵⁴ Así lo refiere González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La religión*, p. 130.

A menudo, como resultado de las consultas que han realizado los sacerdotes Cruz y Pedro en el Recinto Espiritual, se realizan ceremonias. Estas usualmente van acompañadas de agua, hierbas, fuego y alcohol. Únicamente se realizan rituales de purificación y curación, lo que se entiende como “magia blanca”. En este Recinto Espiritual no se realizan trabajos para perjudicar a otros o para conseguir cosas inmorales, lo que usualmente se clasifica como “magia negra”.²⁵⁵

En el Espiritualismo no figura la aparición de curaciones a través de los elementos citados, estos más bien provienen de la Santería. Una ceremonia que tuvimos la oportunidad de presenciar fue para “limpiar” las malas energías de una persona. Primero se le limpió con hierbas secas ardiendo y con el humo que emanaba. Después, se hizo un charco de alcohol y se colocó una vela de aceite sobre un plato metálico. La persona saltó sobre estos elementos y a medida que lo hacía el alcohol se encendía con el fuego.²⁵⁶

Para ir cerrando este apartado que concierne a la figura del sacerdote, vale la pena explorar los requisitos que debe presentar una persona para ser capaz de “curar”. El hermano Pedro refiere que todas las personas nacen con un espíritu y es a través del desarrollo en la religión que se aprende a comunicarse con este y usar su poder para curar. La comunicación directa con los espíritus sería más bien algo propio del Espiritismo, pero la creencia de que toda persona nace con un espíritu personal es más bien un elemento proveniente de la Santería.²⁵⁷

Aunque todas las personas nacen con un espíritu y, según sus creencias, son capaces de emanar ciertos poderes sobrenaturales, solamente unas cuantas traen un “don”. Este “don” es la capacidad de entrar en estado de trance para comunicarse directamente con estos espíritus y entregar mensajes o realizar curaciones.²⁵⁸

Nuevamente, la capacidad de comunicarse con espíritus sería una característica propia del Espiritismo. El dictar cátedras o mensajes divinos en estado de trance es un elemento común

²⁵⁵ Así lo refiere el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos, 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

²⁵⁶ Esto con base en una investigación de campo realizada por Daniel Ines Yedra el 27 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

²⁵⁷ Para más información, revisar el apartado “Iniciación: Hacer el santo” del capítulo I de esta investigación.

²⁵⁸ Así lo refiere el hermano Pedro, actual encargado del Recinto Espiritual. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 23 de noviembre de 2025 en el domicilio de la calle Morelos, 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

en las creencias del Espiritualismo; sin embargo, en ninguno de estos 2 sistemas de creencias se especifica que dichas actividades deben realizarse sentado en un “trono”. En el caso del Recinto Espiritual de Zinacantepec, el trono es una silla de madera forrada con telas blancas. Esta característica y la relevancia de estar sentado en el trono de un Orisha, para emanar su poder y realizar consultas o curaciones, sería más bien un elemento propio de la Santería.²⁵⁹

En conclusión, la hermana Cruz y el hermano Pedro han sido los sacerdotes encargados del Recinto Espiritual y en él llevan a cabo ceremonias que integran en una cohabitación religiosa elementos del Espiritualismo, el Espiritismo y la Santería.

3.3.1.2 Creyentes activos

Un creyente activo sería aquel interesado en explorar la doctrina de la religión y practicarla de forma consciente. No solamente acude a consultas o curaciones cuando lo necesita, sino que también se acerca las ceremonias litúrgicas que lleva cabo el sacerdote.

Los motivos que llevan a una persona a acercarse activamente a estas religiones son variados y a menudo son una mezcla de necesidad espiritual o física con curiosidad y fe religiosa. Ejemplos de creyentes activos tenemos 2: el señor Sergio, de 42 años, que ha estado en contacto con la Santería desde que era pequeño; y la señora Reyna, de 56 años, que más bien comenzó a interesarse en la religión cuando ya era adulta. Ambos habitantes de Zinacantepec.

El señor Sergio nos muestra otro ejemplo de cohabitación religiosa. Para él, el Espiritualismo no es su religión principal, sino que sí es la Santería. No acude al Recinto Espiritual Jesús de Nazaret, sino que ha asistido a diversos templos en el Valle de Toluca según lo ha necesitado en su vida.²⁶⁰

Su padre era acercado a la Santería y desde pequeño lo había estado llevando a templos en la Ciudad de México. A medida que fue creciendo dejó de lado esos temas, hasta que en su adultez comenzó nuevamente su interés. Actualmente practica una cohabitación religiosa que integra elementos de la Santería, el culto a la Santa Muerte, el Tarot y el catolicismo. Lleva

²⁵⁹ Para recordar, este elemento fue abordado con mayor profundidad en el apartado “Iniciación: Hacer el santo” del capítulo I de esta tesis.

²⁶⁰ Así lo refiere el señor Sergio. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 18 de enero de 2026 en San Miguel Zinacantepec. Se omiten datos personales que no hemos sido autorizados a compartir.

consigo una medalla de plata de la Santa Muerte y un tatuaje de la Virgen de Guadalupe, a la vez que se hace limpiezas con huevo, hierbas y se lee el tarot cuando tiene dudas.²⁶¹

Cuando era niño fue bautizado en una ceremonia de Santería que involucró la ingesta de omiero.²⁶² Esto debido a que tenía problemas de salud que los médicos no habían podido curar y una santera recomendó esta ceremonia para que cayera en la protección de un orisha. Desconocemos si esto efectivamente salvó su vida, nos limitamos a compartir la anécdota en términos de historia de las creencias religiosas y no en los de comprobación médica.²⁶³

Por otro lado, la señora Reyna es una creyente activa más cercana al Espiritualismo. Desde el año 2000 comenzó a acudir al Recinto Espiritual Jesús de Nazaret, cuando la hermana Cruz era la guía espiritual. Desde entonces ha asistido la mayoría de los domingos a las cátedras antes mencionadas.

Su ejercicio religioso consiste en la participación en la liturgia, la asistencia a curaciones cuando siente que lo necesita y a la puesta en práctica de las enseñanzas que la hermana Cruz, primero, y después el hermano Pedro, le han transmitido en estado de trance durante las cátedras. Se considera cristiana, aunque también sigue las instrucciones rituales que le han dado para la realización de ceremonias.²⁶⁴

3.3.1.3 Creyentes ocasionales

Los creyentes ocasionales se acercan a estas religiones cuando una situación aguda les aqueja. Ven en la cohabitación religiosa una opción más a la que acuden cuando otras se les han agotado.

Este tipo de creyentes no adoptan la fe de los Orishas ni el Espiritualismo, no son conscientes del porqué de las ceremonias que realizan, sino que únicamente siguen las indicaciones de las consultas como una especie de receta.

²⁶¹ Véase la referencia anterior.

²⁶² Esta ceremonia se analiza a detalle en el apartado “Iniciación: Hacer el santo” del capítulo I de esta investigación.

²⁶³ Así lo refiere el señor Sergio. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 18 de enero de 2026 en San Miguel Zinacantepec.

²⁶⁴ Así lo refiere la señora Reyna. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 18 de enero de 2026 en San Miguel Zinacantepec. Se omiten detalles personales que no hemos sido autorizados a compartir.

Por lo general, pertenecen a alguna religión y la Santería o el Espiritualismo son un complemento de su vida religiosa, cuando una situación aguda les afecta y necesitan resolverla en lo inmediato. Creen en la Santería por sus resultados, pero no por su contenido religioso, mítico o litúrgico.

Debido a la dificultad de identificar quienes son creyentes ocasionales y han acudido por lo menos una vez a consulta con santeros o similares, nuestra mejor opción es revisar las estadísticas. En el año 2000 el panorama se mostró bastante más diverso sobre este tipo de creyentes.

El censo poblacional de ese año usó una clasificación que identifica con mayor precisión a las religiones protestantes, agregando, por poner un ejemplo, a los Testigos de Jehová, Adventistas, entre otros grupos.

Para este año, la población de Zinacantepec alcanzó los 102,768 habitantes. La que se identificaba como católica era del 98%, un decrecimiento de casi 2 puntos en comparación con la década anterior.

Las etiquetas “otras religiones” y “no especificada”, en donde encontramos integrada a la Santería, alcanzaron la cifra de 1,022 habitantes, es decir, el 0.99% de la población. Encontramos una disminución porcentual significativa; sin embargo, en términos de cifras, la cantidad de habitantes que practican estas religiones aumentó en 146.²⁶⁵

En la década anterior, el censo contemplaba las siguientes etiquetas de religión: católica, protestante o evangélica, judaica, otra, ninguna y no especificado. Para el censo del 2010, se usó una clasificación diferente. Hay un apartado llamado “religión”, que contempla las siguientes etiquetas: católica, protestantes y evangélicas, bíblicas no evangélicas, judaica, otras religiones, sin religión y no especificado.

A su vez, la religión “protestantes y evangélicas” se subdivide en el apartado “sociedad religiosa”, que contempla: Históricas, Pentecostales y neopentecostales, Iglesia del dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo y Otras evangélicas. Mientras que la religión “bíblicas no evangélicas” se subdivide en el apartado “sociedad religiosa” que contempla:

²⁶⁵ Véase Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en el 2000 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/ el 9 de octubre de 2024].

Adventistas del séptimo día, Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días²⁶⁶ (mormones) y Testigos de jehová.²⁶⁷

Lo anterior nos demuestra el crecimiento que las religiones cristianas no católicas han tenido en las últimas décadas. Concretamente, para el caso de Zinacantepec, las personas identificadas como cristianas no católicas alcanzaron la cifra de 2,461, es decir, el 2.3% de la población total. A su vez, esta cantidad se divide de la siguiente manera entre las distintas sociedades religiosas: Históricas 104 (0.1%), Pentecostales y neopentecostales 130 (0.1%), Iglesia del dios vivo, columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo 8 (0.007%), Otras evangélicas 1,260 (1.2%), Adventistas del séptimo día 39 (0.03%), Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (mormones) 5 (0.004%) y Testigos de jehová 915 (0.8%). Siendo la agrupación más grande la de Testigos de Jehová, pues la etiqueta “Otras evangélicas” no define a un grupo específico, sino que es un término genérico que engloba varios.

Durante el periodo entre 2000 y 2010 la población del municipio alcanzó los 167,759 habitantes. Los porcentajes no cambiaron drásticamente. Las personas identificadas como católicas representaron un total de 156,174, es decir el 93% de la población, una mayoría absoluta; sin embargo, hay un descenso de 5 puntos en comparación con el censo del 2000, cuando representaba el 98% de la población. La etiqueta “otras religiones” abarca 63 personas y “no especificado” 4,207. En estos dos rangos es donde encontramos a la Santería, juntos representan a 4,280 personas, es decir, el 2.5% de la población. Un crecimiento de 1.51 puntos.²⁶⁸

Esta tendencia es general en el país, pues la aparición de expresiones religiosas y espirituales se ha venido consolidando desde décadas anteriores. En el caso de las religiones cristianas no católicas observamos un crecimiento considerable. Para el caso específico de Zinacantepec, estas representaron un total de 6,047 habitantes, el 3.6% de la población total. Para su identificación, se usaron las mismas etiquetas del censo anterior y la cantidad se

²⁶⁶ Se ha optado por mantener idénticas las mayúsculas y minúsculas como aparecen escritas en la fuente original, es decir, en el Censo General de Población y Vivienda del INEGI del 2000.

²⁶⁷ Así lo refiere el Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en el 2000 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/ el 9 de octubre de 2024].

²⁶⁸ Véase Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en el 2010 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/ el 9 de octubre de 2024].

desglosa de la siguiente manera: Históricas 222 (0.1%), Pentecostales y Neopentecostales 69 (0.04%), Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, la Luz del Mundo 20 (0.01%), Otras Evangélicas 4,003 (2.3%), Adventistas del Séptimo Día 47 (0.02%), Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días 99 (0.05%), Testigos de Jehová 1,587 (0.9%). Nuevamente vemos que el grupo Testigos de Jehová es el más numeroso, habiendo crecido 0.1 puntos o 672 creyentes nuevos.

El censo del 2020 es el que mayores cambios trae respecto de la forma de clasificar las religiones. Ya habíamos visto un mayor número de etiquetas en los dos censos anteriores, pero en esta ocasión se toman en cuenta numerosos grupos religiosos. En total, se contemplan 241 expresiones religiosas, divididas en las clasificaciones Cristiano, Otros credos, Si religión/Sin adscripción religiosa, Religión no especificada. La Santería se encuentra identificada en “Otros credos” que abarca los grupos religiosos “Raíces afro”, “Espiritualistas”, “Cultos populares” y “Otros movimientos religiosos”.²⁶⁹

En contraste con la extensa lista de religiones que se usaron para la realización de este censo, para el caso específico de Zinacantepec no encontramos un desglose de cada una de estas 241 expresiones religiosas o, en su defecto, del grupo “Otros credos”. Los datos regresan a su simpleza inicial, donde solo se consideran la población católica, distinta de católica, sin religión y protestante; sin embargo, trabajemos y mostremos los datos que suministra el INEGI para este municipio.

La población total de Zinacantepec alcanzó para el 2020 la cifra de 203,872 personas. La religión católica continuó siendo la mayoritaria, con 169,564, es decir, el 83% de la población. Una importante caída de 10 puntos respecto del censo anterior y de 16.61 puntos respecto del primer censo de 1980 con el que empezamos este análisis.²⁷⁰

En esta ocasión, los datos de la población que practica la Santería son aún más inexactos, pues se ve englobada en la etiqueta “población de 5 años y más con religión distinta de católica” que, de acuerdo con el propio INEGI, contempla “católica ortodoxa, Protestante, Cristiano evangélico, Judía, Islámica, Origen oriental, New Age y Escuelas esotéricas, Raíces

²⁶⁹ Así lo refiere INEGI, (2020) *Clasificación de religiones 2020*, México, INEGI, pp. 11-19.

²⁷⁰ Véase Censo General de Población y Vivienda del INEGI elaborado en el 2020 [Consultado en www.inegi.org.mx/programas/app/areas/geograficas/#tabMCcollapse-indicadores el 9 de octubre de 2024].

étnicas, Raíces afro, Espiritualista, Cultos populares, Otros movimientos religiosos y Sin adscripción religiosa”. La cifra de esta etiqueta alcanza los 12,796 habitantes, el 6.2%.

De la misma manera, la riqueza de datos que se suministraron en los 2 censos anteriores respecto de los distintos grupos cristianos no católicos se pierde, pues todos se engloban en la etiqueta “porcentaje de la población que profesa la religión protestante y evangélica” y representa un 4.4%, 8,970 personas, un crecimiento de 0.4 puntos respecto del censo anterior y de 2.9 puntos respecto del censo de 1980.

A lo largo de este análisis, hemos observado como la religión católica muestra una tendencia descendente, pasando de un abrumador 99.61% en 1980 a 83% en el 2020. Esto se debe en buena medida a la aparición de nuevas expresiones religiosas, como lo son las de origen afrodescendiente y esotérico y las cristianas no católicas.

Sin embargo, es importante aclarar que no existe una cifra confiable para precisar cuántos creyentes de la Santería hay en el municipio, pues un gran número de personas que han practicado la Santería, ya sea de forma activa u ocasional, no se suelen identificar como pertenecientes a esta religión, muchos de ellos se siguen considerando católicos o de alguna otra religión aun cuando acuden o han acudido a consulta con un santero. La tendencia de las religiones afrodescendientes y las cristianas no católicas van en aumento. Han pasado de representar el 0.71% en 1980 a ser el 6.2% en 2020.

El último censo de 2020 mostró la complejidad y variedad de religiones alternas al catolicismo que se han consolidado en México y en Zinacantepec; sin embargo, los datos mostrados por el censo dejaron mucho que desear, al no desglosar las 241 religiones que se contemplan y regresar a la simpleza de mostrar los resultados bajo las etiquetas “católicas, no católicas, sin religión y protestantes”, habiendo perdido buena parte de la riqueza de datos que sí mostraron los censos del 2000 y 2010.

3.3.2 La Santería en el Mercado Municipal

Desde el capítulo II de esta tesis hemos advertido la relevancia de las herbolarias para la venta y distribución de los elementos rituales que se usan en la Santería y otras religiones afines. En la Ciudad de México, el Mercado Sonora se consolida como el más grande en

volumen y diversidad de productos para este fin. En Zinacantepec, aunque de menor tamaño, encontramos al Mercado Municipal Francisco I. Madero.

3.3.2.1 Herbolaria, local 14

El Mercado Municipal Francisco I. Madero vende una amplia variedad de productos, muchos de los cuales podemos esperar de un mercado municipal típico. La peculiaridad que nos interesa para nuestro objeto de estudio es que tiene en su interior un pequeño pasillo dedicado a la venta de productos esotéricos.

En un principio, teníamos la hipótesis de que eran 3 locales administrados por distintos dueños, pero, en realidad, todos están registrados como Herbolaria, local 14 y son administrados por una única familia, teniendo como jefa de familia y principal administradora a la señora Eulalia.²⁷¹

La señora Eulalia y su familia son originarios de Metepec, pero actualmente tienen su domicilio en Zinacantepec. Aproximadamente desde el año 2000 son responsables de la herbolaria en el Mercado Municipal. Afirma que sus productos son comprados en mayoreo directamente en la Ciudad de México, para después ser revendidos en Zinacantepec. Ella se asume como católica, aunque afirma no ser demasiado participativa en la religión. Esto es un claro ejemplo de que los comerciantes de productos esotéricos no necesariamente practican lo que venden.²⁷²

Su rutina comienza desde las 6 de la mañana, cuando se despiertan para preparar la apertura de sus locales. Desde las 8 o 9 de la mañana ya están empezando a vender, aunque afirma que es en la tarde cuando mayor cantidad de clientes llegan. A lo largo del día venden los productos que creyentes de distintas religiones, incluyendo Santería, llegan buscando. Alrededor de las 5 o 6 de la tarde cierra su local. Esta rutina la presentan de lunes a domingos y entre ellos como familia se turnan días de descanso entre semana.²⁷³

²⁷¹ Esto con base en una investigación de campo realizada por Daniel Ines Yedra el 17 de noviembre de 2025 en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, Av. 16 de septiembre, manzana 011, San Miguel Zinacantepec.

²⁷² Así lo refiere la señora Eulalia. Entrevista realizada por Daniel Ines Yedra el 17 de noviembre de 2025 en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, Av. 16 de septiembre, manzana 011, San Miguel Zinacantepec.

²⁷³ Véase la referencia anterior.

3.3.2.2 Compra y venta de productos esotéricos²⁷⁴

Los productos que la señora Eulalia suministra en su herbolaria son diversos. Ella misma refiere que las veladoras son probablemente el más vendido. Tiene veladoras de todos los colores y dedicaciones. Desde aquellas dedicadas a santos católicos o la Virgen de Guadalupe, pasando por las de la Santa Muerte y también, por supuesto, aquellas dedicadas según su color a los orishas. Además, vende veladoras preparadas con hierbas o esencias para rituales específicos.

Otro producto común y ampliamente vendido son las hierbas. En su herbolaria maneja tanto frescas como secas, además de esencias, que son tubos de vidrio con el líquido del aceite que se extrae de estas hierbas. Por poner algunos ejemplos, cuenta en su inventario con pirul, ruda, romero, albahaca, copal, manzanilla y gordolobo. Además de esencias de clavo, lavanda, canela, albahaca, rosa, sándalo, eucalipto y jazmín. También vende bolsitas con una mezcla de hierbas y esencias que se usan para rituales específicos como baños o limpiezas.

También son comunes los amuletos y objetos específicos usados en distintos rituales. Por ejemplo, los fetiches, que son muñecos masculino y femenino usados en trabajos como amarres. Dentro de esta clasificación también encontramos medallas con triángulos, ojos, la Santa Muerte o santos católicos. De manera similar, la herbolaria cuenta con una amplia cantidad de collares y pulseras de cuentas, que se usan principalmente en la Santería.

Otro rubro interesante es el de figuras religiosas. Tiene figuras de tamaño pequeño y mediano de la Santa Muerte, Santos Católicos y pirámides con ojos (comunes en el Espiritualismo). Así mismo, vende los “niños dioses” referidos con anterioridad, que en realidad serían muñecos que personifican a orishas específicos a través de sus colores, como Elegua.

En su herbolaria no se realizan ceremonias, limpiezas ni lecturas de cartas, a diferencia de lo que podemos observar en la Ciudad de México. La gente únicamente acude a comprar los materiales que va a necesitar para los rituales que les fueron encomendados en consultas.

²⁷⁴ La información de este apartado fue recuperada a través del trabajo de campo y entrevista realizada a la señora Eulalia por Daniel Ines Yedra el 17 de noviembre de 2025 en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, Av. 16 de septiembre, manzana 011, San Miguel Zinacantepec.

Además, la señora Eulalia refiere que es a finales de año e inicios de este mismo cuando más gente acude a comprar productos. Sobre todo, veladoras y materiales preparados para baños.

Reflexiones Finales

Al iniciar esta investigación nuestra hipótesis inicial era que la Santería había llegado al municipio de Zinacantepec de manera directa, a través de trabajadores que viajaban constantemente entre Zinacantepec y la Ciudad de México; sin embargo, hemos descubierto que el proceso fue más complejo y que incluso ofrece la oportunidad de ser ampliado con investigaciones futuras.

La Santería llegó desde la Ciudad de México a Zinacantepec a través de redes religiosas que fueron estableciendo distintos puntos o núcleos en distintas localidades del Valle de Toluca. Desconocemos el proceso exacto con nombres y fechas con el que la Santería llegó y se extendió en esta región. Para responder esta interrogante sería necesaria una investigación que no limite su eje espacial a “La Santería en Zinacantepec”, sino una que lo expanda a “La Santería en el Valle de Toluca”. Dejamos así un área de oportunidad para investigaciones futuras.

Sin embargo, sí hemos logrado responder a nuestra interrogante principal que fue: ¿Cómo una religión nacida en la transculturación de elementos cubanos, africanos y católicos pudo llegar hasta el municipio de Zinacantepec?

Una parte central de esta cuestión se responde cuando analizamos el proceso por el cual la Santería llega a la Ciudad de México. En un principio anclada al terreno de la industria y el entretenimiento (1920-1959), pero después como parte de un fenómeno migratorio y religioso desencadenado por el triunfo de la Revolución Cubana en 1959.

Otra parte de nuestra cuestión se responde al analizar la participación de la señora Cruz Sánchez Solorzano, como sujeto histórico principal en la introducción de una cohabitación religiosa que integraba elementos de Santería, Espiritismo, Espiritualismo Trinitario Mariano y Catolicismo al municipio de Zinacantepec.

Ella estableció la primera casa-templo de la que tenemos noticia en Zinacantepec, la cual en 1993 lograría su registro oficial ante Secretaría de Gobierno como Recinto Espiritual Jesús de Nazaret. En ese domicilio daría consultas y curaciones de tiempo completo, nuevamente

integrando elementos de Santería y Espiritualismo, hasta su fallecimiento en el año 2020 a raíz de la pandemia de COVID-19 que sufrió el mundo.

Desde entonces, el encargado de continuar su legado espiritual y cuidar su templo ha sido el hermano Pedro, quien ostenta el título de “piedra angular del templo”.

Nuestra reflexión es que la Santería no se practica en Zinacantepec de manera “pura”. Lo cual no es raro y casi en ningún lugar se encuentra, según la investigación presentada en los capítulos I y II. Es común que se practiquen Santería, Espiritualismo y otras religiones afines. Más bien, hemos analizado este fenómeno religioso a la luz del concepto de “cohabitación religiosa”, que nos permite entender la vida espiritual de estas comunidades como un ejercicio que integra elementos provenientes de distintos sistemas de creencias.

Finalmente, es apropiado señalar que esta investigación ha contribuido a rellenar el vacío historiográfico que se detectó. Se ha visibilizado a nivel historiográfico la existencia de una religión poco estudiada en el ámbito regional, mostrando su proceso de inserción y asimilación con los elementos religiosos propios de Zinacantepec.

A lo largo de los capítulos II y III se ha demostrado que la Santería no es un fenómeno aislado, sino parte de un entramado cultural y religioso que conecta la historia local de Zinacantepec con procesos transnacionales de migración y circulación de creencias. También se ha revelado que las etiquetas rígidas de “religión católica”, “religión cristiana protestante” y “otras religiones” usadas tradicionalmente por los censos de población y registros oficiales no son suficientes para explicar la complejidad de la cohabitación religiosa en la que se inserta la Santería.

El capítulo I nos permitió examinar el origen de la Santería en Cuba, como una religión que tiene sus antecedentes en el pueblo yoruba en África y en la venta transatlántica de esclavos procedentes de África Occidental, durante los siglos XVIII y XIX.

Observamos el papel clave de los “cabildos”, como instituciones de resistencia cultural que permitieron a los yoruba preservar el culto a los Orishas, bajo la iconografía de los santos católicos. De esta manera se dio paso a una “transculturación” activa donde ambas culturas, la yoruba y la católica, contribuyeron a la creación de una nueva realidad religiosa, la Santería.

Se profundizó en el mundo mágico-religioso de la Santería, a través de la cosmogonía de herencia yoruba, donde aparece Oloddumare como deidad creadora y el culto hacia los Orishas. Se dio especial énfasis al grupo conocido como las Siete Potencias Africanas por ser quienes mayormente se representan en la bibliografía consultada. También se detalló la esencia y funcionamiento de los sistemas adivinatorios, como el Obi, el Diloggun y el Tablero de Ifá, además de jerarquía sacerdotal encabezada por babalawos y santeros, quienes actúan como mediadores del poder espiritual “ashé” de los Orishas. Estos elementos fueron clave para definir qué es aquello que conocemos como Santería, a través de sus elementos, creencias y rituales que la conforman.

A lo largo del capítulo II hemos advertido el proceso por el cual se introduce la Santería en la Ciudad de México y las adaptaciones que tuvo conforme avanzó su expansión. Examinamos el proceso de transnacionalización de la Santería, de Cuba a la Ciudad de México, entre los años 1960 a 2000. Para este fin, dividimos el fenómeno en etapas, tomando en cuenta las características particulares de cada lapso.

La primera etapa la hemos denominado: “Etapa introductoria”, abarca desde 1920, cuando llegan los primeros artistas cubanos a la Ciudad de México, y concluye en 1959, fecha en que tiene lugar la Revolución Cubana, suceso que produce una coyuntura en la transnacionalización de la Santería. Esta primera etapa tiene como característica principal la incorporación de los símbolos religiosos a través del arte y la industria del entretenimiento, pero sin que hubiera interés en difundir la Santería propiamente como religión, ni establecer templos en México o seguidores.

La segunda etapa la hemos nombrado “del establecimiento”. Comienza en 1959, cuando la Revolución Cubana provocó la migración masiva de cubanos hacia la Ciudad de México, lugar donde hubieron de establecer a la Santería como una religión alternativa, que pudiera practicarse; además, de fundar templos e iniciar a mexicanos, mediante la curiosidad gracias a presencia musical y en el cine de cubanos. Finaliza esta etapa en 1989, con la consolidación de los primeros mercados especializados para el esoterismo en la Ciudad y el inicio del uso de algunos elementos de la Santería por parte los “narcosatánicos”.

La tercera etapa corresponde a la “adaptación”. Inicia en el año 1989, cuando los asesinatos provocados por los “narcosatánicos” comenzaron a vincular a la Santería con el narcotráfico

y la delincuencia, y finaliza en el año 2000 con la gestación de los movimientos de reafricanización e institucionalización que, en realidad, darían pauta a una etapa diferente, pero, por su complejidad, no sería posible abordarla en este capítulo y sería material para una tesis diferente con otros objetivos. Identificamos que esta etapa se caracteriza por tomar los elementos culturales heredados desde Cuba y adaptarlos a las particularidades sociales de la Ciudad de México, donde se adaptaron, teniendo como principal distintivo la masificación de la Santería, sobre todo por el alcance que le dieron el turismo religioso, los medios de comunicación y el establecimiento de botánicas y Casas-Templo. Además, en esta etapa se gestó uno de los prejuicios que más impacto tienen entre los creyentes y es el de la errada vinculación de la religión con la delincuencia, el satanismo y la brujería, a partir del actuar del grupo delictivo conocido como los “narcosatánicos”.

Sostenemos que la transnacionalización de la Santería, de Cuba a la Ciudad de México, fue un proceso de larga duración con etapas precisas; las cuales, tienen sus propias dimensiones y características según el rol que cumplía la religión para las personas que la conocían. Conforme avanzó el tiempo, se convirtió en una alternativa religiosa con una fuerte presencia en la ciudad, conformando mercados y templos y teniendo creyentes de distintos estratos sociales y profesiones, logrando su expansión a distintas regiones, municipios y localidades de México. El éxito de su establecimiento y su difusión se debe a que ofreció alternativas curativas ante problemas médicos, mentales y espirituales que atravesaba la población, aspecto que examinamos en el capítulo dedicado al municipio de Zinacantepec.

Finalmente, la investigación concluyó con el capítulo III. Un estudio de caso en el municipio de Zinacantepec que nos permitió analizar el crecimiento demográfico y las condiciones geográficas que permitieron a Zinacantepec convertirse en el escenario de una alternativa religiosa desde la década de 1980. Observamos cómo estas condiciones se ven reflejadas a nivel estadístico en los censos realizados por el INEGI, en especial en los apartados dedicados a las creencias religiosas.

A través del análisis de los cambios en el panorama religioso de la población, respecto de las creencias religiosas practicadas con los habitantes. Pudimos descubrir que el catolicismo en Zinacantepec ha perdido terreno y con el paso de los años nuevas alternativas religiosas se

han abierto. Esto a través de las estadísticas suministradas por el Censo de Población y Vivienda del INEGI.

Específicamente, tomamos las que correspondieron a los años de 1980, 1990, 2000, 2010 y 2020. El resultado de este análisis fue que la religión católica ha mostrado una tendencia descendente, pasando de un abrumador 99.61% en 1980 a un 83% en el 2020; mientras que las religiones distintas del catolicismo, entre las cuales encontramos a la Santería, han pasado de un casi inexistente 0.71% en 1980 a un 6.2% en 2020. Esta cifra, aunque pequeña, muestra la conformación de una alternativa religiosa en el municipio que continúa creciendo con el paso de las décadas.

Se identificó a la señora Cruz Sánchez Solórzano como la figura clave que en 1983 estableció la primera casa-templo en la localidad. Introdujo una “cohabitación religiosa” que integraba la Santería con el Espiritualismo Trinitario Mariano y el Espiritismo.

Se hizo especial énfasis en el año 1993, fecha en la que la señora Cruz consigue un registro oficial para su casa-templo bajo el nombre de Recinto Espiritual Jesús de Nazareth, adoptando una identidad dentro de la Congregación del Sexto Sello. También se destacó que las prácticas de Santería no se dejaron de lado y se siguieron realizando consultas, curaciones y rituales propios de este sistema religioso.

Concluimos este capítulo III con el apartado que analizó la dinámica económica del Mercado Municipal Francisco I. Madero, específicamente la “Herbolaria local 14”, donde se suministra la cultura material necesaria para una población que ve en esta alternativa religiosa una solución a sus problemas de salud, familiares y económicos.

Fuentes Consultadas

Fuentes Primarias

Entrevista a la señora Alejandra, (16 de septiembre de 2024) realizada por Daniel Ines Yedra en San Cristóbal Tecolot, municipio de Zinacantepec.

Entrevista al hermano Pedro, (23 de noviembre de 2025) realizada por Daniel Ines Yedra en el Recinto Espiritual Jesús de Nazaret, San Miguel Zinacantepec.

Entrevista al señor Sergio, (18 de enero de 2026) realizada por Daniel Ines Yedra en San Miguel Zinacantepec.

Entrevista a la señora Reyna, (18 de enero de 2026) realizada por Daniel Ines Yedra en San Miguel Zinacantepec.

Entrevista a la señora Eulalia, (17 de noviembre de 2025) realizada por Daniel Ines Yedra en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, San Miguel Zinacantepec.

Investigación de campo en el Mercado Municipal Francisco I. Madero, (17 de noviembre de 2025) realizada por Daniel Ines Yedra en Av. 16 de septiembre, manzana 011, San Miguel Zinacantepec.

Investigación de campo en domicilio particular, (23 de noviembre de 2025) realizada por Daniel Ines Yedra en Calle Morelos 318, Barrio de la Veracruz, San Miguel Zinacantepec.

Bibliografía y Hemerografía

Anzures y Bolaños, María del Carmen, (1991) "El mercado de 'Sonora'" en *Anales de Antropología*, vol. 28, núm. 1, pp. 273-290.

Bateman, Romero, (1998) *La santería en Cuba*, España, Fapa Ediciones.

Blancarte, Roberto, (2018) *Diccionario de religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blanco Castiñeira, Katiuska, (2011) *Fidel Castro Ruz. Guerrillero del tiempo*, Cuba, Casa Editora Abril.

Bolívar Arostegui, Natalia, (1995) "La Regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico" en *Temas*, núm. 4, pp. 37-47.

Cabrera, Lydia, (1993) *El monte*, Cuba, Editorial Letras Cubanas.

Cano Miranda, Diana, (2012) "Santería cubana en la Ciudad de México", Tesis de Licenciatura, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Cano Miranda, Diana, (2016) "Santería cubana en la Ciudad de México: estudio de caso en una colonia popular al sur de la Ciudad de México" en *Revista Brasileira do Caribe*, vol. 17, núm. 33, pp. 161-186.

Chesnut, Andrew, (2018) "Santa Muerte" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 573-578.

De Céspedes García-Menocal, Carlos Manuel, (1995) "¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?" en *Temas*, núm. 4, pp. 48-55.

De la Torre, Renée, (2006) *Los hijos de la luz: discurso, identidad y poder en la Iglesia de la Luz del Mundo*, México, Universidad de Guadalajara.

De Souza Hernández, Adrián, (1998) *El sacrificio en el culto de los Orichas*, Cuba, Ediciones Cubanas.

Gobierno de México, (1993) *Diario Oficial de la Federación*, vol. CDLXXIV, núm. 7.

Domínguez, Lourdes, (2003) *Los collares en la santería cubana*, Cuba, Editorial José Martí.

El Universal, (1989) "Orgía de terror, sangre y muerte" en *El Universal*, México, publicación del 14 de abril de 1989, pp. 1-4.

Pedro Oro, Ari, (2018) "Iglesia Universal del Reino de Dios" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 246-252.

Glick-Schiller, Nina, (1999) "Terrenos de sangre y nación: campos transnacionales haitianos" en *Ethnic And Racial Studies*, vol. 22, núm. 2, pp. 331-368.

González, Armando, (1989) "Hallan un cementerio clandestino en donde una secta vudú enterraba a sus víctimas" en *Uno Más Uno*, publicación del 12 de abril de 1989, p. 13.

González Vázquez, Sahin, (2020) "Efectos de la política neoliberal en la producción de vivienda. Zinacantepec, Estado de México" en *Arquitectura y Urbanismo*, vol. XLI, núm. 2, pp. 46-57.

González-Wippler, Migene, (1999) *Santería. La Religión*, Estados Unidos, Llewellyn Español.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina, (2018) "New Age" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 421-428.

Harland, Robert, (2009) "Las pesadillas de Shango: Los 'asesinatos Constanzo' de Matamoros en el cine" en *Filología y Lingüística*, vol. 35, núm. 2, pp. 147-165.

Harris, Marvin, (2005) *Antropología cultural*, México, Alianza Editorial.

INEGI, (2020) *Clasificación de religiones 2020*, México, INEGI.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz, (2014) *Un pedacito de dios en casa. Circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México*, México, CIESAS.

Juárez Huet, Nahayeilli Beatriz, (2018) "Santería" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.

Llorens, Idalia, (2008) *Raíces de la Santería*, Estados Unidos, Llewellyn Español.

López Herrera, Primitivo, (1989) "Narcotráfico, atrás de la matanza en Reynosa" en *El Universal*, publicación del 12 de abril de 1989, pp. 1-4.

Marrero León, Erelis, (2013) "Transculturación y estudios culturales. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortiz" en *Tabula Rasa*, núm. 19, pp. 163-178.

Michelena, Mario, (2010) *Diccionario de términos yoruba*, México, Editorial Lectorum.

Montes de Oca Navas, Elvia (2022) *La tolerancia religiosa: una mirada desde México y el Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense.

Mora Rosas, José Manuel, (2002) "Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido" en Covarrubias, Karla (comp.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, pp. 141-160.

Ortiz Echániz, Silvia, (2001) *El Espiritualismo Trinitario Mariano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Poupard, Paul, (1997) *Diccionario de las religiones*, España, Editorial Herder, S. A.

Romero Jiménez, Jaqueline, (2016) "Un análisis antropológico sobre: 'El mercado de Sonora en la Ciudad de México'", Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México.

Sandoval Álvarez, Alfonso, (2005) "La obra evangelizadora del Zinacantepec colonial" En Hernández Rodríguez, Rosaura (coord.) *Zinacantepec. Veinte cuadernos municipales*, México, El Colegio Mexiquense, pp. 47-59.

Silva, Mari, (2021) *Orishas*, España, publicación independiente.

Tejada, Aurelio Alonso, (1995) "Catolicismo, política y cambio en la realidad cubana actual" en Temas, vol. 2, núm. 85, pp. 21-36.

Trujillo Lemes, Maximiliano Francisco, (2018) "Cuba: sistemas simbólicos religiosos" en Blancarte, Roberto (coord.), *Diccionario de las religiones en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 137-142.

Tuñón, Julia, (2000) *Por su brillo se reconocerá: la Edad Dorada del cine mexicano*, México, Instituto Mexicano de Cinematografía.

Venancio Flores, Arturo, (2013) "Gobernanza metropolitana como estrategia para planificar y gestionar el desarrollo de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca" en *Revista de Estudios Regionales*, núm. 102, pp. 135-158.

Zanetti Lecuona, Oscar, (2013) *Historia mínima de Cuba*, México, El Colegio de México.

Recursos Digitales y Audiovisuales

Aguilera Vega, Abel, (2020) "Fidel Castro y las palomas de la paz", disponible en: <http://www.cubadebate.cu/especiales/2020/12/04/fidel-castro-y-las-palomas-de-la-paz/> [consultado el 02/10/2024].

Allbiz, Sitio web, disponible en: www.allbiz.mx/coca-cola-femsa-ojuelos_1P-722-278-0701, [consultado el 02/10/2024].

Angelitos negros, (1948) Filme, disponible en: https://youtu.be/qkaQkBXkHxA?si=gt-SHkhad_iyliF4 [consultado el 5 de octubre de 2023].

Cantó, Lorena, (2016) "Fidel, el comunista al qué los santeros afrocubanos creían enviado celestial", disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vida/20161203/412362622146/fidel-el-comunista-al-que-los-santeros-afrocubanos-creian-enviado-celestial.html> [consultado el 02/10/2024].

Data México, Gobierno de México, disponible en: www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/zinacantepec [consultado el 01/09/2024].

Galería del Chocolate, Sitio web, disponible en: www.galeriamexico.com.mc/quienes-somos/, [consultado el 01/09/2024].

Iglesia-Ifá Orisha de México, Página de Facebook, disponible en: www.facebook.com/iglesiaifaorishademexico, consultado el 22 de septiembre de 2022.

INEGI, (1980) Censo General de Población y Vivienda, disponible en: www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1980/, [consultado el 9 de octubre de 2024].

INEGI, (1990) Censo General de Población y Vivienda, disponible en: www.inegi.org.mx/programas/ccpv/1990/ [consultado el 9 de octubre de 2024].

INEGI, (2000) Censo General de Población y Vivienda, disponible en: www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2000/ [consultado el 9 de octubre de 2024].

INEGI, (2010) Censo General de Población y Vivienda, disponible en: www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/ [consultado el 9 de octubre de 2024].

INEGI, (2020) Censo de Población y Vivienda, disponible en: www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/ y www.inegi.org.mx/programas/app//areas/geograficas/#tabMCcollapse-indicadores [consultado el 9 de octubre de 2024].

Lomnitz, Claudio, (2022) "Canibalismo, hoy (primera parte)", material electrónico disponible en: <https://www.youtube.com/live/60H8jBqLrSg?si=pIdeq8jrWnU2NmWG>, consultado el [11 de abril de 2024].

Martí, (2016) "Cubanos especulan sobre ritos de santería en funerales de Castro", disponible en: <https://www.martinoticias.com/a/fidel-castro-ritos-santeria-funerales-especulaciones/134467.html>. [consultado el 02/10/2024].

Municipio de Zinacantepec, Página oficial, disponible en: www.zinacantepec.gob.mx, [consultado el 01/09/2024].

Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 23° ed., disponible en: <https://dle.rae.es/> [consultado el 23/04/2023 y el 01/07/2023].

Secretaría de Cultura y Turismo del Estado de México, Página oficial, disponible en: experiencia.edomex.gob.mx/parada-turistica/zinacantepec [consultado el 01/09/2024].