

TRANSNACIONALIZACIÓN DE SÍMBOLOS
RELIGIOSOS: EL CASO DE LA SANTERÍA
AFROCUBANA EN LIMA, PERÚ

Juan Manuel Saldívar Arellano

Resumen

El presente artículo es resultado de un estudio antropológico realizado en Lima, Perú entre el 2009 y 2010. El objetivo fue analizar el establecimiento de la santería a partir de las migraciones de cubanos a Lima en tres décadas (1980-2010). Las oleadas migratorias se clasificaron en dos etapas y una media; la primera va desde 1980 hasta finales de 2000, la etapa media o medular entre el 2000 y el 2005, la segunda a partir del 2005 y hasta el 2010. El auge de la santería en la ciudad se representa a través de la formación de diversas casas templo y de “ahijados” locales (de clases media/alta) recurrentes, quienes han apropiado y legitimado las prácticas rituales, convirtiéndolas cada vez más en parte de la cultura local. El acervo cultural cubano también se hace notar en otros espacios como bares, restaurantes y discotecas al estilo cubano, lugares de interacción y difusión de la religión entre las familias y comunidades transnacionales.

Palabras clave: santería, familias rituales, migración internacional, transnacionalización, Lima, Perú

Abstract

The present article is the result of an anthropological study carried out in Lima, Peru, between 2009 and 2010. The objective was to analyze the establishment of Santería based on the migrations of Cubans to Lima over three decades (1980-2000). Migrant waves were classified into two stages and an intermediate phase, the first one from 1980 to the end of the year 2000, the middle or core phase between 2000 and 2005, and the second stage since 2005 and up to 2010. The growth of Santería in the city is expressed through the formation of various local temple-houses and recurrent “godchildren” (of middle and upper-class status), who have appropriated and legitimated ritual practices, increasingly incorporating them into local culture. The Cuban cultural legacy is also noticeable in other spaces such as Cuban-style bars, restaurants, and discotheques, which are places of interaction and diffusion of the religion among transnational families and communities.

Keywords: santería, ritual families, international migration, transnationalization, Lima, Peru

TRANSNACIONALIZACIÓN DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS: EL CASO DE LA SANTERÍA AFROCUBANA EN LIMA, PERÚ

Juan Manuel Saldívar Arellano

Los primeros estudios sobre religiones afroamericanas se realizaron particularmente en países de “ascendencia” africana tales como Brasil y Cuba, entre otros, a partir de la postura “sincrética”, es decir, del análisis en torno a las “transformaciones” de las tradiciones religiosas en América.¹ Imperaron conceptos importantes para esa época, tales como el de “aculturación” mismo que retomó Gonzalo Aguirre Beltrán para explorar el caso mexicano, específicamente la Costa Chica de Guerrero.² Otro de los conceptos relevantes fue el de “transculturación”³ acuñado por Fernando Ortiz para describir las influencias culturales de los africanos en Cuba. La metá-

¹ Roger Bastide, *Le candomble de Bahia*. París, Plon, 1958; del mismo autor, *Brésil, terre des contrastes*. París, L'Harmattan, 1957; Alfred Métraux, *Médecine et vaudou en Haïti*. París, Gallimard, 1953; Robert Peltron, *Los secretos del Vodú*. Barcelona, Bruguera, 1975.

² Melville Herskovits, *The Anthropometry of the American Negro*. Nueva York, Columbia University Press, 1930; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla: esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1958.

³ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F., Grijalbo, 1989; del mismo autor, *La globalización imaginada*. Barcelona, Paidós, 1999; Ulf Hannerz, *Transnational Connections: Culture, People, Places*. Londres-Nueva York, Routledge, 1996; Aihwa Ong y Stephen Collier (eds.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Malden, MA, Blackwell, 2005.

fora de Ortiz sobre el “ajiaco criollo” describe muy bien dicha propuesta:

Cuba es un ajiaco. La imagen del ajiaco criollo nos simboliza bien la formación del pueblo cubano. Sigamos la metáfora. Ante todo una cazuela abierta, esa es Cuba, la isla, la olla puesta al fuego de los trópicos. Cazuela singular la de nuestra tierra, como la de nuestro ajiaco, que ha de ser de barro y muy abierta. Luego, fuego de llama ardiente, y fuego de ascua y lento, para dividir en dos la cocedura. Y ahí van las sustancias de los más diversos géneros y procedencias. La indiada nos dio el maíz, la papa, la malanga, el boniato, la yuca, el ají que lo condimenta y el blanco xaoxao del casabe. Los castellanos desecharon esas carnes indias y pusieron las suyas. Ellos trajeron, con sus calabazas y nabos, las carnes frescas de res, los tasajos, las cecinas y el lacón. Con los blancos de Europa llegaron los negros de África y éstos nos aportaron guineas, plátanos, ñames y su técnica cocinera. Y luego los asiáticos, con sus misteriosas especies de Oriente. Con todo ello se ha hecho nuestro ajiaco. Mestizaje de cocinas, mestizaje de razas, mestizaje de culturas. Caldo denso de civilización que borbullea en el fogón del Caribe. Con esto deducimos que la forma de cocinar el Ajiaco nos la enseñaron los negros esclavos con su técnica cocinera.⁴

Cabe resaltar que aunque existen diversas prácticas denominadas de “ancestro” africano en América, algunas se han popularizado y han formado parte de la identidad cultural del país en el que se establecieron, por ejemplo, el candomblé de Brasil con sus variantes (como la umbanda), el vudú en Haití y su expansión en República Dominicana a través del “gagá”, el Shangó cult de Trinidad y sus variantes en Tobago, la sante-ría y el palo monte en Cuba, resaltando mayormente las tradiciones religiosas de origen yoruba, ya que dicho país “recibió una muestra étnicamente más diversa de cautivos africanos que ningún otro país en las Américas”.⁵ Actualmente, diversos

⁴ Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1940, p. 27.

⁵ James Matory, “El nuevo imperio yoruba: textos, migración y el auge transatlántico de la nación lucumí”, en Rafael Hernández y John H. Coast-

investigadores en el mundo se han interesado en analizar las religiones consideradas de la sobremodernidad, vinculadas a procesos transnacionales, mercantiles⁶ y turísticos.

En nuestros días, diversas disciplinas (como la sociología, la antropología y la economía) se han interesado en estudiar los fenómenos globales actuales a partir de múltiples “etiquetas” conceptuales: tiempos “individualistas”, de “riesgo”, “líquidos” o “híbridos”.⁷ Pero ¿cómo entender la “transnacionalización” y su vinculación con lo religioso? ¿Existirá una disputa conceptual entre transnacionalización y globalización? Para Ulf Hannerz, “la globalización es una cuestión de interconexiones crecientes a larga distancia, al menos a través de las fronteras nacionales y preferentemente entre continentes”.⁸ Si la globalización alude a un mundo “interconectado”, en el cual las relaciones se chocan e interfieren sin “distancias” geográficas, entonces podríamos considerar la existencia de sociedades de relaciones mutuas que emerjen del pasado y se instalan en el presente a través de mitos, leyendas y tradiciones culturales. En este sentido, “no es un fenómeno enteramente nuevo; avanza y retrocede, se presenta de muchas formas, es fragmentaria y notablemente desigual”.⁹ Néstor García Canclini reconoce que el fenómeno de la globalización no es nuevo, sino que ha existido desde décadas, “camuflado” a partir de metáforas para su comprensión, pues “sociedad amébrica” (Kenichi Ohmae), “aldea global” (Marshall

worth (coords.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. La Habana/Cambridge, CIDCC Juan Marinello, DRCLAS Universidad de Harvard, 2001, p. 169.

⁶ Para entender los procesos mercantiles simbólicos, véase Arjun Appadurai, “Introducción: las mercancías y la política del valor en la vida social de las cosas”, en Arjun Appadurai (ed.), *Perspectiva cultural de las mercancías*. México, D.F., Grijalbo, 1991 (1986).

⁷ Peter L. Berger y Samuel P. Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 2002; Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londres, Sage, 1992; Ulrich Beck, *Qué es la globalización*. Barcelona, Paidós, 1999; Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003; García Canclini, *Culturas híbridas... y La globalización imaginada...*

⁸ Hannerz, *op. cit.*, p. 34.

⁹ *Ibid.*, p. 35.

McLuhan) y “tercera ola” (Alvin Toffler) han sido solo algunas formas de concebir dicho fenómeno.¹⁰

En este artículo, me propongo abordar el establecimiento de la santería de origen cubano en la ciudad de Lima, Perú, como parte de un proceso transnacional religioso en el cual se resaltan las oleadas migratorias de cubanos como precursores de dichas ideologías. Además de los desplazamientos físicos de personas, también se pueden notar los flujos de intercambios mercantiles de manera simbólica, mercancías que van y vienen, consideradas como remesas multidireccionales (fotos, cartas, vídeos, elementos religiosos, etc.). Otros aspectos significativos en el desarrollo de la santería han sido los ritmos musicales importados a partir de las redes transnacionales de músicos, empresarios y cadenas televisivas que hacen difusión no solamente de la música, sino también de la cultura cubana y sus principales tradiciones, la santería una de ellas. En este entramado simbólico de significados, las culturas se interfieren, se chocan y, en la mayoría de las veces, reconstruyen ciertos códigos culturales que emergen de lo local y se instalan en lo global a partir de la interconexión de personas, países y lugares.

IRSE PA' FUERA: LA MIGRACIÓN DE CUBANOS A LIMA A PRINCIPIOS DE LA DÉCADA DE 1980 (PRIMERA ETAPA)

La primera oleada de cubanos que emigraron al Perú se originó el 18 de abril de 1980, producto del amotinamiento de 10,800 personas en la Embajada de Perú en La Habana a principios del mismo mes, de las cuales ingresaron al país 1,800, ya que el resto se estableció en Costa Rica, Estados Unidos (a través del éxodo del Mariel) y otros países. Como recuerda Martha Suárez, santera cubana emigrante de la primera etapa:

Nosotros ingresamos en la Embajada de Perú en Cuba porque en ese momento era el país que estaba en problemas con Cuba y, bueno, Fidel quitó la custodia de esa Embajada y autorizó públicamente que toda persona que quisiera ingresar en esa Embajada pues podían ingresar y pues entramos como 10,800 personas, después salimos

¹⁰ García Canclini, *Culturas híbridas*.

en un avión rumbo a Costa Rica y estuvimos allí tres días y de allí nos trajeron acá al Perú. Pero ya no llegamos los 10,800 a Perú porque hubo un grupo que se quedó en Costa Rica, después vino lo del Mariel y mucha gente que se había quedado en la Embajada del Perú en Cuba se fue por el Mariel a Estados Unidos, acá llegamos como 1,800 nada más.¹¹

En Lima, los inmigrantes cubanos se establecieron en el parque zonal “Túpac Amaru” del Distrito de San Luis, ubicado en la Avenida Aviación. Según algunos informantes, el gobierno en turno les construyó dormitorios colectivos, además que se encargó de la alimentación, la salud y otras atenciones. Entre 1980 y 1983, tiempo que permanecieron los cubanos en el Parque Zonal de San Luis, poco se rumoró sobre la práctica de santería entre cubanos, salvo una santera a quien llamaban *mamá negra*, quien fuera muy popular entre los cubanos por su afiliación a la santería. Incluso algunos de los cubanos migrantes cuentan que trajo sus “fundamentos” de Cuba, con los cuales hacía consultas y curaciones a otras personas en las “carpas” del parque zonal de San Luis. El resto de los cubanos, en su mayoría, no tenía fundamentos religiosos, es decir, no se había sometido a procesos rituales en su lugar de origen, salvo un santero a quien reconocían como “obá”, una santera que tenía coronado Yemayá pero que no trabajaba la santería y dos espiritistas, quienes hacían limpiezas con huevos y hierbas “olorosas” a algunos usuarios limeños. Algunos creyentes –cubanos y limeños– recurrían con estas personas, pero sobre todo con *mamá negra*.

Una de mis informantes, migrante de la primera etapa, argumenta que aun cuando la santería no se practicaba entre los cubanos del Parque Zonal, estos sí festejaban los días 15 y 29 de junio, días de Elegguá y Oggún; 7, 12 y 24 de septiembre, de Yemayá, Ochún y Obatalá; 4 y 17 de diciembre, de Changó y Babalú Ayé. En esas fechas, *mamá negra* preparaba hierbas y les hacía limpiezas, además que los consultaba con los caracoles a quienes se lo pedían, sin cobrarles. Según Martha Suárez:

¹¹ Entrevista realizada a Martha Suárez Rodríguez, santera cubana migrante de la primera etapa, Lima, Perú, 9 de mayo de 2010.

A mí siempre me atendía ella, fue la primera que me tiró los caracoles aquí en Perú, yo la frecuentaba mucho, bueno, en esa época todos nos apoyábamos pero ella era un respaldo para nosotros, incluso ella me dijo en una ocasión que yo me consulté y ya estaba embarazada de mi hija la mayor: “tú estás protegida por Obatalá, por un lado tienes en tu barriga a Oshún y por el otro lado tienes a Yemayá”, me dice, “eso jamás se ve en una barriga”, y justamente ahora que hago mi santo resulta que mi padre es Obatalá y soy hija de las dos aguas (Oshún y Yemayá), tenía ella toda la razón, mírame ahora, ya soy santera también... pero ella fue la primerita santera y empezó a trabajar la religión acá.¹²

Algunos de los cubanos –entre ellos *mamá negra*– emigraron a otros países, principalmente a Brasil, Venezuela, Canadá y Australia. Durante el último año que permanecieron en el Parque Zonal, no se practicó la religión debido a la ausencia de fundamentos y elementos propios de la santería, ya que “los santeros que quedaban no podían ejercer nada sin sus santos y nunca tuvieron la oportunidad de que alguien les trajera sus santos, entonces ellos no la ejercían tampoco, y babalaos acá no había... nos quedamos como huérfanos”.¹³

Es importante comentar que parte de la difusión que tuvo la santería en esos años se debió a la influencia de mujeres cubanas que realizaban trabajos domésticos en casas particulares, quienes comentaban de las “religiones afrocubanas”, en especial de la santería, influencia que se hizo notar entre mujeres locales pertenecientes a las clases sociales media/alta, interesadas en someterse a diversos rituales.¹⁴ Otro aspecto importante fue la música, grupos de salsa que arribaban a los

¹² Entrevista con Martha Suárez.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ “De lo primero que se hizo de la Ocha aquí en Lima fue la consulta con caracoles, fue de lo que más se conoció y en lo que más se interesaron los pitucos, les gustaba consultarse hasta tres veces al mes, eso regularmente no se hace en la religión aunque seas muy devoto, pero pues ellos dejaban buena plata y también como no sabían qué era la santería a ciencia cierta pues nosotros no le dábamos importancia, las consultábamos y las curábamos y ya”. Entrevista realizada a Josefina Planas Osoreo, espiritista cubana migrante de la primera etapa, Lima, Perú, 19 de agosto de 2010.

principales escenarios de Lima, aunque la mayoría de estos no eran cubanos, sino colombianos y panameños; de igual forma “entonaban” melodías que hacían alusión a Cuba y algunas de sus tradiciones religiosas. La música salsa se arraigó en distritos como El Callao y La Victoria, entre otros, en los cuales ya se escuchaba la salsa cubana a través de grabaciones que se comercializaban por el puerto de El Callao, música que vendían algunos tripulantes de barcos cubanos que encallaban en dicho puerto.

LA SANTERÍA EN PACHACAMAC O EL BARRIO DE LOS CUBANOS DE VILLA EL SALVADOR

Después de tres años en el Parque Zonal del Distrito de San Luis, los cubanos se trasladan al Distrito de Villa el Salvador en la urbanización Pachacamac (Avenida Republicana, manzana “J” lote 31), motivados por los terrenos y casas de interés social que les construye el gobierno. Según algunos informantes, fueron entre 500 y 600 personas quienes poblaron el conocido “barrio de los cubanos”. Como narra Mercedes Álvarez:

Pues nos construyeron unos módulos en Villa el Salvador que se componían de un cuarto pequeño con un baño y un espacio como para poner una cocina y cien metros hacia adelante para construir, pero imagínate, eso estaba muy retirado de Lima, entonces para venir nosotros a Lima para trabajar o algo era casi ponerte dos horas de viaje en aquella época, porque no había nada, no había colegios, no había hospitales, no había nada, los micros llegaban a Villa el Salvador, mas no adonde estaban los cubanos. Después sí se ha ido poblando poco a poco hasta llegar a considerarse el barrio de los cubanos porque éramos puros cubanos los que vivíamos allí, ahora ya se han casado algunos y se han ido a vivir a otros lugares de Lima o llegan de otros sitios de la ciudad a vivir allá.¹⁵

Entre estos cubanos, también llegó la santera conocida como mamá Rosa (Olo Yemayá), quien se empieza a desempeñar

¹⁵ Entrevista con Mercedes Álvarez Navarro, migrante cubana de la primera etapa, Lima, Perú, 28 de junio de 2010.

como santera en “el barrio de los cubanos” y sus prácticas se popularizan entre los cubanos del “barrio” y después entre otros clientes limeños, a quienes les hacía “trabajos”, como consulta con caracoles y limpieas, cobrándoles diez soles (4 dólares) por sesión. Cabe destacar que los rituales que realizaba no siempre aludían a la santería, sino a cultos locales como “baños florales”, “pasar el huevo”, “limpieas con kuy”, entre otros, trabajos que realizó hasta su muerte en el año 2002. La santería en esta etapa se popularizó a través de la noción de “barrio”, es decir, como una práctica que rescataba la tradición local. Según algunos informantes, la casa de mamá Rosa era el centro de reunión para algunos grupos de cubanos quienes “jugaban dominó”, “tomaban gaseosa” y “recordaban Cuba”. Entonces, la noción de casa templo ya se distinguía como un espacio de interacción y, a la vez, de reencuentro con la cultura local, el culto a los orichas y la noción de comunidad.

Esta noción de “barrio” vinculada a la santería se representó con la casa “religiosa” de mamá Rosa, como el espacio que producía identidad, “el lugar” (aludiendo a Marc Augé) y, a la vez, la ausencia de este en un espacio ajeno (cubanos en Lima). Si bien es cierto que en Cuba la casa templo es indispensable para los rituales religiosos, en Lima esta adquiere una doble importancia, es decir, no sólo funge como casa religiosa, sino también como lugar de encuentro con la cultura de origen y con el territorio imaginado. Para el caso de los limeños, la casa “religiosa” de mamá Rosa también cobró importancia, pues según Mercedes Álvarez, “los clientes de Rosa la visitaban desde temprano y pasaban varias horas con ella, aun cuando no fueran a consultarse o a hacerse trabajos, la querían mucho, eran gentes [*sic.*] de plata la mayoría y vivían en buenos lugares de Lima”.¹⁶

Con el tiempo, la práctica de la santería fue haciéndose visible a partir de las intenciones de algunos locales por incorporarse a la religión, “realizando” algunos rituales como el de “lavamiento de coco”, fundamento que entregaba mamá Rosa en representación de Elegguá. Además, hacía algunos de los collares, los cuales “lavaba” con hierbas locales antes de entregárselos a sus clientes. También realizaba otros rituales de lim-

¹⁶ *Ibid.*

pieza como el conocido “baño de río”, en el cual limpiaba el cuerpo de las personas con gallinas y palomas, sacrificándolas después. Enseñó a construir (montar) bóvedas espirituales en las casas particulares de sus clientes y los consultaba al estilo del espiritismo. Después, mamá Rosa empezó a consultar con el diloggún y a realizar diversos tipos de trabajos como “endulzamientos” o hechizos sentimentales, “despojos de energías negativas”, “atracción de dinero y “curaciones o barridas para el mal de ojo y la buena salud”. Según Mirtha O’Farril, “mamá Rosa se convirtió en santera aquí en el Perú, aquí empezó a practicar, todos los del barrio notábamos que solo trabajaba la Ocha y tenía muchos clientes, además que empezó a vestirse de blanco y a colgarse los collares, a todos nos gustaba verla así porque nos imaginábamos que estábamos en Cuba”.¹⁷

Según algunos de mis informantes, de los primeros clientes limeños que tuvo mamá Rosa, la mayoría logró concluir sus procesos rituales, es decir, coronaron santo en casas templo cubanas, algunos recomendados por la santera, otros por su propia cuenta. Incluso familias enteras realizaron los rituales de coronación, a partir de los años noventa cuando aún la práctica de la santería era desconocida en Lima. La mayoría de los primeros peruanos iniciados en Cuba en la santería emigró posteriormente a Estados Unidos, Italia y otros países, razón por la cual la práctica no se difundió en Lima en aquella época. Entre 1990 y el año 2000, Mamá Rosa siguió “practicando” la santería, aunque ya no en Pachacamac, sino en el Centro de Lima, lugar en el cual tuvo más popularidad y reconocimiento. En esos años, la casa religiosa de Rosa era la única en Lima, aunque aún no se reconocía como casa templo; incluso algunos de sus clientes la consideraban “curandera” por incluir algunos rituales y elementos locales.

Como Rosa estaba muy involucrada en la santería y tenía algunos clientes pertenecientes a estratos altos de Lima, pidió ayuda a algunos de sus “ahijados” para hacer llegar al país a un “ayudante” cubano con “conocimiento”, con el objetivo de realizar rituales como el de Yoko Ocha. Entre 1990 y 1995, arribaron al país algunos santeros y espiritistas cubanos,

¹⁷ Conversación con Mirtha O’Farril, emigrante cubana de la primera etapa, Villa el Salvador, Lima, Perú, 3 de junio de 2010.

familiares y amigos de Rosa y otros migrantes de la primera oleada. Estos no se establecieron en Pachacamac, sino en otros distritos de Lima en los cuales “anclaron” sus templos y tuvieron sus propios ahijados. La entrada de cubanos al país se hizo recurrente a partir de la invitación que hacían los cubanos ya establecidos a otros que se encontraban en la isla. En esta etapa, se establecieron algunos cubanos que llegaron al país por competencias deportivas, campañas médicas y congresos académicos, entre otros eventos. No necesariamente arribaban al Perú, sino que también lo hacían por otros países como Bolivia, Ecuador o Chile, para después cruzar la frontera e instalarse en Lima de forma definitiva. La mayoría practicaba la santería de forma activa o pasiva. Las comunidades de cubanos de la segunda oleada rebasaron numéricamente a los de la primera.

LOS PERUANOS EN EL EXTRANJERO Y SU RELACIÓN CON LA SANTERÍA

Otros peruanos conocieron la santería en países como Italia, España y Estados Unidos, influenciados por migrantes de origen cubano que residían en dichos países, incluso por las relaciones en los centros de trabajo (como fábricas y hoteles), casas particulares, en los espacios que frecuentaban (restaurantes, bares, hospitales) y hasta en los lugares de residencia, pues algunos de estos vivían en barrios de cubanos o peruanos, donde su primer experiencia fue el visitar al babalawo, al santero (a) o la espiritista, para que les “tirara” el ékuele, los caracoles o alguna sesión de espiritismo o “videncia”. Las principales motivaciones de recurrir con los religiosos cubanos fueron por el interés de realizarse algún ebbó, para “mejorar” la situación económica/laboral y problemas de salud. Como recuerda Caridad Montoya, peruana residente en Roma, Italia:

Yo me relacioné con la santería en Italia porque hay mucho latino allá, sobre todo venezolanos y colombianos que se hacen santo y, sinceramente, desde antes que me hiciera santo yo ya tenía muchas amistades cubanas y andaba en ese como dicen allá, en el cubaneo. Entonces no eran todos santeros pero pues ya más o menos sabía por conversaciones de ellos, más por mi hija que su novio es babalawo y pues llegué a esto por mi salud, primeramente por salud, estaba mal, yo vivo en Italia y

pues no podía trabajar por la enfermedad y mi hija me llevó a Cuba para verme con santeros allá y así fue que me inicié en la santería”.¹⁸

Del mismo modo, otros peruanos migrantes se relacionaron con la santería a través de vínculos sentimentales con cubanos, a los cuales conocieron en Estados Unidos, específicamente en estados como Florida, Nuevo México y Nueva York. Aunque estos hayan pasado su vida en Estados Unidos y no en el Perú, han aportado dichas ideas a amigos y familiares, quienes, a su vez, también se han interesado en dichos cultos y se han sometido a procesos rituales con babalawos cubanos migrantes radicados en Lima. Como recuerda Renzo Gallegos:

Bueno, en realidad yo me entero, bueno, la primera vez que yo escucho hablar de la santería es cuando tenía 15 años, qué sucede, que mi padre cuando tenía yo 15 años se separa de mi mamá y viaja a los Estados Unidos, allá vuelve a casarse y se casa con una cubana que era santera y a través de ella él conoce la religión, ingresa a la religión y con la grata noticia que él tenía la predisposición para poder desarrollar el sacerdocio dentro de la religión, entonces llega a ser sacerdote, llega a ser babalawo, entonces mediante él me enteré y empiezo a recibir información de la religión, pero él trabajó en Estados Unidos, en ocasiones que venía atendía a algunos conocidos, incluso a mí, me atendía siempre y me daba consejos.¹⁹

La primera etapa (1980-2000) se caracteriza por el insignificante número de adeptos adscritos a la santería, en comparación con otros países como México, Venezuela y Estados Unidos, por nombrar algunos lugares donde la religión ya estaba arraigada de forma sorprendente, incluso décadas atrás. Para el caso peruano, exclusivamente limeño, esta etapa también marca un proceso transitivo en la cultura local, pues la santería se hacía presente entre algunos locales que residían

¹⁸ Entrevista realizada a Caridad Montoya Luján, santera peruana residente en Roma, Italia. Lima, Perú, 1 de julio de 2010.

¹⁹ Entrevista realizada a Renzo Gallegos Valenzuela, iyawo peruano, El Callao, Perú, 29 de mayo de 2010.

en el país y también de forma un tanto más cuantiosa en los que residían fuera. En buena parte, la difusión de la santería la transmitieron los peruanos que residían en el extranjero, quienes incluso recomendaban a sus familiares buscar santeros y babalawos cubanos en Lima. Entre los años noventa y el 2000, algunos amigos y familiares de limeños residentes en el extranjero se involucraron con la religión a través de las visitas que realizaron a Cuba (regularmente personas de la clase alta) para realizar algunos rituales como “guerreros” y “mano de Orula”, entre otros. Durante sus estancias, conocieron otros “religiosos” a quienes invitaron a residir en Lima. A finales de esta etapa, arribaron al país algunos religiosos cubanos apoyados por limeños que les “facilitaron” la entrada a partir de extenderles diversos documentos como “cartas de invitación” y ofrecerles matrimonio, entre otras formas de apoyo para emigrar de la isla.

¡QUE VIVA CHANGÓ, QUE VIVA CHANGÓ!: LA MÚSICA CUBANA Y EL FOLCLOR DE LA VIDA NOCTURNA EN LOS BARES DE MIRAFLORES COMO MEDIADORES DE LA SANTERÍA EN LIMA

*¡Santa Bárbara bendita para ti surge mi vida,
para ti surge mi vida y con emoción se inspira...!
Que viva Changó, que viva Changó, que viva
Changó, que viva Changó señores. Con voluntad
infinita arranco del corazón la melodiosa expresión
pidiéndote desde el cielo nos envíes tu consuelo
y tu santa bendición... (Coro)... que viva
Changó... aché... cabosilé... Virgen venerada
y pura Santa Bárbara Bendita... yo también de
corazón... haré que tu nombre suba y en el nombre
de mi Cuba este saludo te envío... ¡que viva
Changó señores!*

Esta es una estrofa de la canción titulada “Que viva Changó” entonada por Celina y Routilio en la década de 1990, una de las canciones cubanas más populares en su género, al menos entre los limeños. La música fue un factor importante en la popularización de la santería en Lima, aunque en los años ochenta los grupos musicales y cantantes que tuvieron auge fueron en su mayoría de Puerto Rico, Panamá, Venezue-

la y algunos cubanos, tales como Héctor Lavoe, Willie Colón, Rubén Blades, Óscar de León, Celina y Rutilio, entre otros. Para la década de los noventa, aparecieron en los escenarios limeños grupos cubanos como Elio Revé y su Charangón, Manolito y su Trabuco, Los Van Van, Irakere, La Sonora Matancera, La Charanga Habanera, Dan Den, entre otros, de los cuales resaltaron canciones como “Todavía nó”, “Conga negro cana’o”, “El temba y lola”, “Cuéntamelo todo”, “Somos cubanos”, “Dile a Catalina”, “Guantanamera” y “Que viva Changó”. Es precisamente en esta oleada de grupos cubanos, de los cuales algunos de sus integrantes se establecen en la ciudad, tales como Dayron y Barbarita, pertenecientes a la agrupación de los Den Den, entre otros; algunos de estos se dedicaron a la práctica de la santería de forma activa. Es interesante resaltar que la “salsa cubana” ha sido uno de los ritmos que ha gustado al colectivo limeño. El arraigo se debe en un tanto a la popularización de los grupos de origen cubano que ya aparecían en los escenarios de Lima y El Callao; entre estos, algunos como Los Van Van, La Charanga Habanera y Celia Cruz, los cuales entonaban ritmos y letras que aludían a los orichas, tales como “Soy todo” y “Yemayá y Ochún”, entre otros, que aludían a la religiosidad afrocubana. Como narra un informante peruano:

Mira, que yo conocí de la santería por medio de las canciones que se cantaban en esos tiempos, en los años de Celia Cruz y desde antes, otros cantantes que ahorita no recuerdo bien porque son muy antiguos, salían cantando canciones a los santos y nombraban que a Ochún, a Yemayá, a Changó, a San Lázaro y entonces esos son los que relativamente la gente conoce. Yo me acuerdo que mi papá me ponía a bailar “Que viva Changó” de Celina y Rutilio y yo no sabía ni a qué se referían, pero bailaba, hasta después que tengo amigos cubanos y me explican quién era Changó; por medio de la música se conoció mucho de la santería acá en Lima, después llegaron ya los cubanos y empezaron que a practicar la santería y que tiraban el coco y daban collares de protección, pero antes de eso, yo ya tenía referencia de la religión.²⁰

²⁰ Entrevista realizada a Salomón (seudónimo), conocedor de santería, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

La industria musical, tanto en Lima como en otros espacios del mundo, ha sido mediadora en el anclaje de cubanos y de la santería propiamente, ya que es a través de estos ritmos caribeños que hombres y mujeres limeños se relacionan con la religión, además que se han construido redes artísticas que han ayudado a que otros cubanos se establezcan en el país en calidad de invitados. Es relevante mencionar que esta etapa también se caracteriza por la vinculación entre la música y la religión como productoras de identidad en la comunidad cubana y, de la misma forma, entre algunos limeños que se apropian de estas ideas religiosas. En México ha sucedido de manera similar, pues es a través de la música que muchos practicantes de santería se han familiarizado con la religión. Como argumenta Ollin Islas:

Mi conocimiento de la santería fue gracias a la música. Siempre he sido una gran amante de la música y los bailes cubanos y un día escuché la canción “Soy todo” de la mejor orquesta de timba que hay en Cuba, los Van Van. Esta canción habla de los orishas y del amor que el cantante le tiene a su religión y a sus raíces. A mí me encantaba porque parecía un *gospel* caribeño, me emocionaba mucho. Fui a Cuba poco después y adquirí discos de Lázaro Ross y del Conjunto Folklórico Nacional de Cuba y así conocí la música religiosa. Me gustó tanto que comencé a buscar clases aquí en México para aprender a bailar ese tipo de música hasta que encontré un curso de afrocubano impartido por el maestro Manolo Vázquez en el que comencé a aprender a bailar para los orishas. Al mes de estar ahí, Manolo me invitó a un tambor. Cuando llegué, había comida y bebida para todos, me recibieron muy bien. Observé algunos rituales (como el de la gente saludando al santo) y escuché la música y comencé a bailar. La idea de poder ofrecerle a estas bellas deidades la energía propia a través de música, nuestra propia voz que canta y el baile me hizo sentir algo que jamás había experimentado. Fue una experiencia verdaderamente espiritual. Después de ello me dediqué a leer libros sobre santería, ir a tambores, hablar con distintos religiosos. Así, poco a poco, fui involucrándome en la religión más bella del mundo.²¹

²¹ Entrevista realizada a Ollin Islas Romo, iyawo mexicana, México, D.F., 29 de enero de 2010.

A partir de la década de 1990, con el arribo de los grupos musicales cubanos a los principales escenarios de Lima y el auge de la salsa cubana, se establecieron diversos centros nocturnos al estilo cubano. Actualmente se encuentran “El Cohíba Club”, “El Tumbao”, “Aché Pa’ ti” y “Cohíba Café Cuban”, entre otros. Estos se han popularizado en la ciudad por la concurrencia de limeños y, sobre todo, de la comunidad cubana, quienes los consideran como “el rinconcito de Cuba en el pleno corazón de Miraflores”. Estos establecimientos han sido el punto de encuentro de la comunidad cubana, sobre todo de la segunda oleada, es decir, de los que han llegado a partir del 2005, babalawos y santeros que se reúnen para gustar de los ritmos caribeños y recordar Cuba, ya que en estos también se ofrecen bebidas tales como “Cuba libre”, “mojitos”, “daiquirí” y “culto a la vida”; gastronomías y lenguajes que se comparten a forma de “jerga” tales como “asere”, “consorte”, “abbure”, “aché” e “iré” y las conversaciones que aluden a lo religioso, los fundamentos recibidos, las jerarquías, los signos, los orichas e Ifá. En estos espacios se tejen relaciones entre cubanos que se conocen y se distinguen a partir de la indumentaria religiosa como el portar “idé” (pulseras), “collares” y “aros”, entre otros elementos que aluden a la santería. Del mismo modo, algunos locales se acercan para contactarlos y pedirles consejos que en su mayoría terminan en consultas, “trabajos rituales” y hasta iniciaciones en la Ocha.

La música que se entona en dichos espacios ha sido un canal de propagación para los cultos de la santería, ya que algunos limeños se sienten atraídos por los ritmos y las letras que relacionan a Cuba y los orichas. Esto se ve de manera clara en los conciertos de Los Van Van y La Charanga Habanera, entre otros. Al respecto Luis García menciona que:

La difusión que ha tenido la santería aquí se ha dado en un tanto por la música cubana que se ha expandido muchísimo, aparte porque nuestra cultura es muy mística pero también muy rítmica, todo es con baile, con sabor, como se dice por Cuba, entonces a las personas les llama la atención todo esto y a pesar de la transculturación ha quedado vigente muchas cosas y nosotros nos identificamos con eso, con la música, con los cantos, y también con la obediencia, con lo espiritual, y eso llama a los

que vienen de afuera y tal vez piensan, cómo es posible que estas personas con los recursos que viven, vivan en armonía, y nosotros nos escudamos con nuestros santos y eso es un poco lo que atrae a las personas.²²

En adelante, la difusión de la santería a través de la música se ha gestado a partir de una mayor presencia de cubanos en la ciudad, de bares, restaurantes y otras empresas que resaltan la cultura afrocubana en Lima, produciendo múltiples discursos en torno a los santos y los santeros “afamados”, los cuales han legitimando la religión considerablemente, “filtrando” la cultura local. Esta “filtración cultural” podría reconocerse como una vía de transnacionalización de símbolos religiosos que se establecen en diversos espacios del globo, Lima uno de ellos. Esta primera etapa de transnacionalización de la santería culmina con el auge de la música y las agrupaciones cubanas de salsa que arribaron a suelo limeño entre el 2000 y el 2005, de las cuales, algunos de sus integrantes residen en la ciudad y generalmente se han convertido en empresarios y socios de restaurantes, bares y discotecas al estilo cubano, que se encuentran en su mayoría en el Distrito de Miraflores.

LA HABANA-LIMA, CON ESCALAS: LA DESTERRITORIALIZACIÓN DE CUBANOS Y LA FORMACIÓN DE COMUNIDADES (ETAPA MEDIA)

Esta etapa se caracteriza como el intermedio entre la primera y la segunda (del 2000 al 2005), es decir, ubica el establecimiento de la segunda oleada de cubanos que entran al país en su mayoría invitados por ahijados limeños que tuvieron experiencias religiosas en casas templo cubanas. El primer babalawo que se establece en Lima fue José Luis, Ogbe Sa, en el 2005, invitado por miembros de la familia Robertson, quienes se mostraron interesados en tener un rápido acceso a lo religioso y también en que la santería se pudiera establecer más ampliamente en el país. Los Robertson fueron unas de las familias más allegadas a mamá Rosa; incluso realizaron ritua-

²² Entrevista a Luis García, santero cubano emigrante de la segunda oleada, Lima, Perú, 7 de septiembre de 2010.

les de coronación de santo en casas templo de La Habana por recomendación de Rosa.

Otros santeros y babalawos cubanos arribaron al país por diversos canales, como la música por ejemplo. El 19 de noviembre del 2005 llega el cubano Luis Ezequiel García Urrutia, originario del municipio La Lisa, santero (Omo Oggún) con 11 años de experiencia y, con él, Amor Flores, su pareja sentimental (Olo Ochún), originaria de La Habana, invitados por algunos grupos musicales y dedicándose hasta el 2008 a la música (salsa), tocando en diversas discotecas de Lima. Actualmente son líderes de una de las casas templo más solicitadas en la ciudad. Respecto a los motivos de su salida de la isla, Luis argumenta que “la situación que atraviesa nuestro país no es muy buena, no, la dictadura férrea del sistema político y entonces es un poco que nosotros buscamos un mejor futuro, para mí, apareció la facilidad en el Perú y llegamos acá”.²³ En ese mismo año, se establece el segundo babalawo cubano, Felix Calá (Otura Ka), originario de La Habana, quien se relacionó con algunos empresarios cubanos de discotecas como “El Cohiba” y otras empresas como la “Curazao”, ubicadas en Lima. Según el informante, el objetivo era salir de la isla por la problemática social con la que se vive en dicho país. Cabe mencionar que Calá es ahijado de Franck Obeché, líder de la conocida y polémica institución religiosa cubana *Ilé Tun Tun*.²⁴ A los pocos meses llega Javier, el tercer babalawo cubano que se relaciona con José Luis y Feliz Calá y juntos forman una casa templo. Inician realizando rituales menores como guerresos y mano de Orula, entre otros; meses después Javier emigra a Bolivia pero mantiene los vínculos con los religiosos cubanos en Lima y, en algunas ocasiones, participa en “plantas” (ceremonias) con ellos.

El 11 de junio del 2006, se introduce al país el babalawo cubano Gilberto Planas Cabrales (Okanagío), originario

²³ Conversación con Luis García, 4 de octubre de 2010.

²⁴ Institución religiosa nigeriana que promueve la práctica ortodoxa de la religión yoruba, es decir, descatorizar los ritos; algunos de sus seguidores se hacen llamar “de la nueva tierra”; existen casas templo que practican dichas ideas religiosas en Cuba, Venezuela, Estados Unidos y México, entre otros países.

del municipio de Alamar, invitado por amistades locales quienes lo ayudan con los trámites migratorios, como extenderle una carta de invitación. A su llegada al Perú contrae matrimonio con “Carola”, originaria de Chíncha,²⁵ logrando la residencia años más tarde y dedicándose por completo a la práctica de la santería y realizando “rituales menores” como lectura con ékuele, eboses y oparaldos, entre otros. En ese mismo año llega el babalawo Francisco Emerson (Ogunda Folokana), originario de La Habana, invitado también por la familia Robertson. Antes de llegar a Lima, Francisco se establece un largo tiempo en Ecuador y finalmente cruza la frontera y reside en la casa de los Robertson en Lima; después conoce a Gilberto Planas y juntos deciden iniciar la casa templo conocida como Ilé Ifá Omí en el Distrito de Lince.

Durante el 2007 llegaron al Perú la santera y espiritista Dayamí, su esposo y su hijo babalawos, originarios de La Habana. Estos se relacionan en diversos empleos y, finalmente, Dayamí se dedica al espiritismo y en menor tiempo a la santería, popularizándose como tal entre la comunidad cubana a quien invitan regularmente para realizar sesiones de espiritismo y, de esta forma, se vincula con la comunidad de religiosos cubanos en Lima, quienes a la vez reconocen su casa templo en proceso de formación. El 25 de marzo de 2008 ingresa al país la santera cubana Midiala Argudín Reyes (Olo Yemayá), originaria de centro Habana, quien laboraba como enfermera en un hospital de La Habana y participaría en un congreso de oncología a realizarse en el Perú. Esta santera se aprovecha de dicho evento para establecerse en Lima y, con el tiempo, se conoce con el babalawo Gilberto Planas a través de amigos en común que tenían en Cuba, uniéndose a la casa de santo Ilé Ifá Omí liderada por Gilberto y Francisco, jugando el rol de “apetevi”. La santera narra su primera experiencia con la religión en Lima:

Yo llegué aquí en el 2008 a un congreso de medicina porque yo era enfermera en Cuba y trabajaba en un hospital allá y pues me quedé escéptica cuando me dijeron que

²⁵ Localidad perteneciente al Departamento de Ica, popular por la concentración de afrodescendientes.

yo venía a trabajar la religión al Perú (se enteró a través de la consulta oracular que se hizo antes del viaje), porque idealicé indios (refiriéndose a los cultos religiosos andinos) –nadie de nuestra cultura– pero pues cuando llegué la sorpresa fue que ya había indicios de la santería acá, incluso peruanos que tenían santo hecho.²⁶

Durante el 2009, se establecen algunos babalawos y santeros (as) de origen cubano que no se relacionan con los otros migrantes ya establecidos en la ciudad y deciden “trabajar” por su cuenta. Hasta este momento, existían dos casas templo consolidadas, formadas por dos babalawos y dos santeros. Este modelo de casa templo fue transmitido por los babalawos de la casa templo Ilé Ifá Omí, quienes por razones personales deciden compartir la misma “casa” habitacional y a la vez reconocerla como casa religiosa. Los limeños, por su parte, la reconocen y comparan con otras casas en la ciudad que, según estos, no reunían los “requisitos”; esto crea polémica entre la comunidad religiosa cubana y, en menor medida, entre las familias rituales de limeños.

Durante el 2010, se establecen varios babalawos y santeros en el país, entre estos Ricardo González González (Olo Ochún), invitado por los religiosos de la casa de santo Ilé Ifá Omí, quienes le ayudan a salir de la isla y establecerse en Ecuador algunos meses, después cruza la frontera y se establece en Lima. Cabe destacar que el objetivo de invitar a Ricardo, el santero, fue para realizar las primeras “coronaciones de santo” de peruanos en Lima, rituales que por su estructura y organización necesitan de la jerarquía del “obá”, es decir, del miembro que organizará junto a las santeras la ceremonia de coronación, ya que los babalawos solo pueden realizar algunos rituales menores. Con este miembro, el templo se convierte en el espacio más popular para la práctica de la santería en Lima, ya que es el más organizado y el que cuenta con el mayor número de adeptos locales y extranjeros.

Entre marzo y abril del mismo año se introducen al país Liosber de la Caridad Urrutia Pérez (Otura Melly) y Nubia

²⁶ Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes, santera emigrante cubana de la segunda oleada, Lima, Perú, 16 de noviembre de 2010.

Reyes Castro (Omo Elegguá), babalawo y santera originarios de Marianao, invitados por el santero Luis García, con intenciones de reforzar la organización de la casa templo y hacer competencia a otras, específicamente a la conocida como Ilé Ifá Omí. Liosber y Nubia expresan sus motivaciones respecto a la salida de la isla:

Liosber: Pues la verdad llego aquí al Perú en primer punto porque tenía aquí a un primo hermano que él lleva ya cinco años acá y, nada, la familia siempre data [hace falta] a uno en lo que respecta la parte sentimental y familiar, y en segundo plano, porque en Cuba no tenía dos cosas, que es el respeto y la libertad, más que nada por eso.²⁷

Nubia: Para ser sincera para donde pude salir, nada más el hecho de ser cubana con eso, y pues adonde pudiera salir y donde me den el asilo político, en mi caso me dieron una carta de invitación unos amigos míos de Ecuador y pues llegué a ese país y como acá tenemos familiares brinqué la frontera y estoy aquí, y es un problema de oportunidad, ya tú sabes.²⁸

Con la llegada de estos religiosos cubanos, se forma la casa templo de Surco estructurada por un babalawo, un obá y dos santeras, quienes inician realizando “rituales menores” tales como registros con ékuele y caracoles, eboses y oparaldos. En julio del mismo año, participan en el “lavatorio de santo” de un colombiano (Omo Elegguá) ahijado de Félix Calá, en el cual también colaboró la santera Midiala perteneciente a la casa Ilé Ifá Omí. A raíz de desarrollar dicho ritual, son reconocidos por otros religiosos como casa templo en formación. En el mismo mes, participan en la coronación de santo de José Anticono Mogrovejo, peruano, quien “coronó” Yemayá y Martha Suarez Rodríguez, cubana de la primera oleada quien recibió a Obatalá. Ambos eran ahijados del

²⁷ Entrevista a Liosber De la Caridad, babalawo emigrante cubano de la segunda oleada, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

²⁸ Entrevista realizada a Nubia Reyes, santera emigrante cubana de la segunda oleada, Lima, Perú, 4 de octubre de 2010.

babalawo Gilberto Planas Cabrales y Midiala Argudín Reyes, pertenecientes a la casa templo Ilé Ifá Omí. Esta etapa también se caracteriza por la interacción entre religiosos pertenecientes a diversas casas templo, aunque persiste el rechazo a otros cubanos religiosos que “trabajan” de forma independiente, es decir, sin una casa templo estructurada según el modelo propuesto.

Algunos de los migrantes de la segunda oleada se introdujeron al país a partir de la invitación de limeños que los conocieron en casas templo cubanas, otros por medio de la música y la medicina y la mayoría de estos por familiares y amigos que ya residían en Lima. Este fue un motivo por el cual el flujo migratorio de cubanos aumentó a partir del 2005, contrario a la migración de la primera oleada, que usó al Perú como puente para emigrar a otros países del mundo y solo se estableció un número reducido de estos, según argumenta Martha Suárez:

Pero pues mira que el problema de invitar a otra persona pues es el tema económico, eso cuesta, es muy caro y no podemos, los demás cubanos que han llegado acá ha sido por otras razones, ya sea porque el gobierno les ha otorgado visas o ellos han venido a trabajar y se han quedado, como los médicos o los mismos músicos que han venido al Perú y se han quedado y así sucesivamente, ellos han visto la posibilidad de jalar a otros que vienen y se quedan porque ven que tienen la posibilidad de quedarse acá, algunos sí han invertido como padrino por ejemplo, que trajo a Ricardo el obá, para la realización del primer santo, ya así Ricardo se ha quedado acá en el Perú, pero es difícil traer cubanos.²⁹

Las consideraciones en torno a las legitimaciones de casas templo se han dado a partir de las actividades rituales, es decir, de que sus miembros sean activos realizando diversos rituales jerárquicos. En este sentido, las casas religiosas más representativas en Lima son: a) Ilé Ifá Omí y b) Casa Templo de Surco, lideradas por cubanos.

²⁹ Entrevista realizada a Martha Suárez.

LEGITIMACIÓN E INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA SANTERÍA EN LIMA
(SEGUNDA ETAPA)

La segunda etapa inicia a finales del 2005 y se extiende hasta el 2010. La característica más relevante de dicha etapa es la popularización de la santería en la ciudad por limeños pertenecientes a las clases sociales media/alta. También entre los cubanos migrantes existen divisiones sociales; por ejemplo, hay casas templo que tienen como miembros a algunos de los primeros anclajes (1980), otras solamente a cubanos que han emigrado recientemente al país. Las dos casas religiosas más populares en Lima se caracterizan por tener entre sus miembros a cubanos y limeños que pertenecen a la clase alta de Lima. Los babalawos y santeros que trabajan de forma “independiente” también han formado sus familias rituales, aunque estas representen minoría en comparación con otras pertenecientes a casas “legitimadas” como la de Ilé Ifá Omí. La mayoría de los babalawos y santeros independientes interactúa entre sí y se apoya en la realización de rituales y en la adquisición de elementos y animales. Regularmente no se organizan en la celebración del calendario ritual, salvo algunas fechas específicas que celebran de manera informal.

Un aspecto importante a resaltar en esta etapa son las competencias por el “conocimiento” religioso entre cubanos. Estas disputas de poder también se relacionan con la legitimación de las casas templo, ya que se encuentra en juego el prestigio del babalawo. Regularmente cada casa crea polémica sobre otra, reconociendo la propia como única o, en casos extremos, otras con las que han construido lazos de amistad, como narra Félix Calá: “la única casa templo [en Lima] es la de Luisito, también está una señora que se llama Alicia, también otra santera que es colombiana que se llama Angélica que tiene un programa de televisión, incluso esa es la señora más vieja, la santera más vieja aquí en el Perú, ella hizo todo en Cuba... yo soy el babalawo más viejo aquí”.³⁰ Otros líderes religiosos opinan lo contrario, argumentando que sus casas templo son las únicas consolidadas, desconociendo la existencia de otras

³⁰ Observaciones de trabajo de campo, conversación con Félix Calá, Lima, Perú, 25 de junio de 2010.

casas religiosas. En este mismo sentido, Midiala Argudín, santera de la casa Ilé Ifá Omí, argumenta que: “sí, hay varios babalawos, hay varias santeras y santeros –ieeh!– sí, creo que sí, la familia religiosa de aquí está creciendo. Pero acá en Lima no conozco ninguna otra casa de santo, sé que como santeros y religiosos los cubanos hacen sus trabajos y ceremonias, pero que conozca otra casa de santo así como esta, no”.³¹

Estas disputas entre religiosos son muy comunes, incluso entre miembros de la misma casa templo. Lo que sucede en Lima no es tanto una lucha por el conocimiento religioso, ni por el prestigio, sino más bien por la posición de poder “encajar” en las clases altas, negando de esta forma la existencia de otros u otras casas, haciendo referencia de la propia como única e incluso ofreciendo el contacto con otras casas templo fuera del Perú, en países como Cuba, México, Venezuela y Estados Unidos. El posicionarse como líder de otras casas fuera del país es un reconocimiento que les ha sido útil a la mayoría de los santeros y, específicamente, a babalawos cubanos que residen en la ciudad. Estas estrategias de reconocimiento también les han facilitado la incorporación a diversas instituciones como universidades, museos y la misma embajada de Cuba, entre otras, considerándolos como líderes religiosos, extendiéndoles invitaciones para impartir conferencias, charlas y cursos. Además, también se interesan en dirigir la Asociación yoruba de Perú, aun cuando no se ha formado, y los planes de integrarse como Asociación llevan varios años. La consolidación de la santería en Lima ha sido un proyecto que se han planteado algunos religiosos cubanos, pues, según estos, les beneficiaría a todos el poder lograr afiliarla a la Asociación Yoruba de Cuba como institución reguladora.

Los líderes religiosos cubanos tienen claro los objetivos de “reconocimiento” religioso, a partir de lo que “otros” les argumentan, casos como Estados Unidos, México, Venezuela y Europa, lugares donde la santería se ha posicionado desde décadas atrás. Estas redes transnacionales de santeros se han establecido en diversos espacios; para el caso de Lima, algunos cubanos argumentan que prefieren residir en la ciudad porque hay pocos santeros y babalawos con casas templo y los

³¹ Entrevista realizada a Midiala Argudín Reyes.

limeños se han interesado en la santería, específicamente los pertenecientes a estratos altos de la sociedad. En otras palabras, Lima funge como un “jugoso” mercado que cada vez más posiciona tanto a los religiosos migrantes cubanos como a los usuarios recurrentes y empresarios de botánicas.

Esta aceptación de los líderes religiosos por posicionarse en las élites de la ciudad, específicamente en las clases media/alta limeñas, ha sido un factor que ha permitido el dinamismo de la religión, ya que, como reconocen, produce estabilidad religiosa entre los usuarios recurrentes. Dichas elites tienen mayores posibilidades de inversión, lo cual les permite desplazarse a Cuba fácilmente para recibir fundamentos, pues se encuentran en la búsqueda de lo auténtico y lo reconocible, sin importarles las exuberantes cantidades concebidas como *derechos*, con tal de tener experiencias con los *orichas*, aunque “a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, aves y pollos, hierbas y otros elementos”.³² Producto del posicionamiento de la santería en las clases alta limeñas, ha sido el elevado precio de los servicios religiosos. Por ejemplo, el derecho del padrino por consulta oscila entre 100 y 120 soles (60 dólares); algún ebbó en 156 soles (80 dólares); entrega de guerreros y mano de Orula, en paquete *premium*,³³ entre 600 y 1,000 dólares; entrega de Olókun o Mayelewe, 1,500 soles (600 dólares) y coronación de santo o Yoko Ocha, en dependencia del oricha a recibir, entre 4,500 y 5,000 dólares. Estos costos son para Lima y varían entre ahijados locales y extranjeros, si el *usuario* decide hacer todo en casa religiosa habanera se le suma el boleto de avión del padrino con gastos incluidos y, para el *ebbó meta* o de los tres meses, se aplican tarifas similares pero siempre en dependencia del lugar de origen de los usuarios.

Un ejemplo interesante para matizar las migraciones de cubanos a Perú se puede notar en las relaciones migratorias de peruanos a Chile. Carolina Stefoni menciona cómo, durante

³² Kali Argyriadis, “El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo”, *Desacatos*, Revista de Antropología CIESAS, núm. 18, México, 2005, p. 35.

³³ Consideración del autor.

la década de 1990 la formación de comunidades de peruanos en el centro de Santiago, se originó a partir de un número reducido de quienes “lograban reunirse al costado de la Catedral o en algún restaurante chileno, a compartir información y experiencias vividas en Santiago y recordar con cierta nostalgia a todo lo que había quedado en Perú”.³⁴ La misma autora argumenta que después de un tiempo, las comunidades formaron sus propios espacios a partir de la construcción de bares, discotecas y restaurantes al estilo peruano, servicio de envío de encomienda, transformando parte de la imagen de la ciudad y convirtiéndola en lo que se conoce como “Lima chica”.

En este mismo sentido, Jorge Duany hace referencia a la migración de puertorriqueños a Estados Unidos. El autor menciona que el país se ha convertido en “una nación en vaivén: un país cuyos bordes son cruzados incesantemente por migrantes que van y vienen... Al mismo tiempo, Puerto Rico ha recibido a cientos de miles de inmigrantes... de retorno y sus descendientes, así como ciudadanos de otros países, sobre todo la República Dominicana y Cuba”³⁵. La metáfora de la “nación en vaivén” que propone el autor explicita no solamente los desplazamientos poblacionales entre distintos lugares, sino la forma en que se reconstruyen ciertos símbolos culturales, a partir de las interacciones sociales, procesos que se hacen visibles en la identidad nacional. Uno de los ejemplos latentes es la consideración de los mismos puertorriqueños en Estados Unidos –sobre todo la diáspora establecida en Nueva York– como *newyoricans*, migrantes circulares que siguen perteneciendo a una nación en específico, pero que han adoptado otras identidades relacionadas al lugar donde residen. Esta representación de *puertorriqueñidad* se hace evidente “en las escuelas de Brooklyn, los festivales folklóricos del Parque Cen-

³⁴ Carolina Stefoni E., “Inmigrantes transnacionales: la formación de comunidades y la transformación en ciudadanos”, en FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Chile, 2004, p. 2. [<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/chile/flacso/artstef.pdf>], consultado el 23 de febrero de 2011.

³⁵ Jorge Duany, “Irse pa’ fuera’: los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos”. *Temas: Cultura, Ideología, Sociedad*, La Habana, núm. 26, 2001, p. 57.

tral, el Desfile Puertorriqueño a lo largo de la Quinta Avenida de Nueva York y las exhibiciones etnográficas en el venerable museo del Smithsonian, Washington, D.C.”³⁶

Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón destacan cómo el transnacionalismo para la comunidad de guatemaltecos que radican en Júpiter, Florida, se representa a través de “los grupos sociales, las identidades, las creencias, los rituales, las prácticas y las relaciones de poder en las comunidades de origen y las de destino”,³⁷ proceso por el cual “los migrantes están insertos en redes que se extienden a lo largo de múltiples estados y que las identidades, así como la producción cultural de los migrantes, reflejan sus múltiples localidades”.³⁸ En este sentido, los autores plantean cómo la comunidad maya de Guatemala en Júpiter, Florida, no solo ha territorializado el lugar, sino también ha reconstruido parte de la cultura local a través de la producción de símbolos religiosos, gastronómicos y lingüísticos, insertando las prácticas locales en contextos un tanto diversificados. En este caso “los mayas en Júpiter... abarcan elementos físicos, culturales, ideológicos, familiares, religiosos, nacionales y locales que se combinan para crear un sentido de pertenencia e identidad en un ambiente confuso... la celebración de la fiesta, la organización de torneos de fútbol... la presencia de la marimba en eventos comunitarios, etc.”³⁹

IDEAS PARA EL DEBATE

A finales de la década de los setenta, la producción de ideologías religiosas proliferó en el mundo, sistemas de repre-

³⁶ *Ibid.*, pp. 62-63.

³⁷ Timothy Steigenga, Irene Palma y Carol Girón, “El transnacionalismo y la movilización colectiva de la comunidad maya en Júpiter, Florida: ambigüedades en la identidad transnacional y religión vivida”, *Migración Internacional*, vol. 4, núm. 4, 2008, p. 2. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166589062008000200002&lng=es&nrm=iso], consultado el 15 de octubre de 2011.

³⁸ Peggy Levitt y Nina Glick Schiller, “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, *Migración y Desarrollo*, Universidad de Zacatecas, núm. 3, 2004, p. 64.

³⁹ *Ibid.*, p. 7.

sentaciones que no solo se basan en el dogma religioso, sino que “cargan” con un cúmulo de características típicas de sus lugares de origen, procesos tradicionales identitarios que se enmarcaron en escalas globales a partir del “avance tecnológico” de los medios de comunicación masiva, los desplazamientos de grupos de un lugar a otro y las transformaciones económicas globales. Estos sistemas religiosos se han hecho presentes a partir de la escenificación de sus prácticas, es decir, la puesta en escena de cosmovisiones trascendentales “en los que la gente puede buscar y reencontrar el sentido de su vida (sectas y prácticas en torno a creencias: ocultismos, brujería, profecías, esoterismo, astrología, parasicología)”.⁴⁰ Estas formas de experimentar lo *religioso* han venido “descociendo” los paradigmas ancestrales⁴¹ propuestos por el catolicismo, al menos para el caso de América. Ahora hay cada vez más personas que practican religiones diferentes, “cada individuo va conformando su propio menú religioso, tomando ingredientes de distintas tradiciones religiosas”⁴². A estos movimientos se les ha “etiquetado” como *New Age*. Para el caso de la santería, habría que cuestionarse si este sistema religioso forma parte de una “nueva era” mística o, contrario a ello, de un movimiento transnacional religioso que tiene como punto de partida los “anclajes” de diversas culturas históricas de procedencia africana y que, al paso del tiempo, han trascendido convirtiéndose en una “ola mística” que propone culturalmente cambios contra-geográficos.

Aludir metafóricamente a la santería como una “ola mística contra-geográfica” –que puede ir a la par de otros “movimientos religiosos”– nos referimos estrictamente en pensar los procesos endógenos, de lo local a lo global, como un “camino espinoso” que actúa de “adentro hacia afuera” y que depende casi siempre de múltiples micro-procesos geográficos,

⁴⁰ Rogelio De la Mora, “Posmodernidad e ideologías religiosas: el escenario religioso contemporáneo”, en Karla Covarrubias y Rogelio de la Mora (comps.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima, Alttexto, 2002, p. 33.

⁴¹ Me refiero a la representación de la iconografía judeocristiana, el declive de símbolos, mitos y ritos propios de la religión, mismos que ahora son ejecutados como parte de nuevas tendencias religiosas o como otras formas de religiosidad.

⁴² Renée De la Torre, “Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio”, en Covarrubias y de la Mora, *op. cit.*

los cuales conforman esa “gran ola”. En este sentido, es útil retomar el concepto de *global assemblages* propuesto por Aihwa Ong y Stephen Collier,⁴³ con el cual podremos entender cómo la santería deja de ser una religión anclada a un espacio fijo para establecerse en diversos lugares a la vez, es decir, en un sistema religioso multisituado. El argumento clave para considerar la producción de la santería cubana en Lima como un fenómeno transnacional religioso ha sido, por un lado, la comparación con otros movimientos religiosos anclados en Lima, entre estos la Iglesia Kirios Zulú⁴⁴ y el Sistema Baba Ashanti,⁴⁵ como sistemas de representación religiosa que comparten marcos históricos y que han trascendido a partir de diversas modificaciones y “ensamblajes” para convertirse en estrictos sistemas culturales de acuerdo a la geografía en la que se desarrollan. Por otro lado, sería relevante repensar otras categorías, por ejemplo, la proximidad entre sistemas religiosos contiguos. ¿Qué hace diferente a un babalawo cubano radicado en Lima de otro en Nueva York, México o Caracas? ¿Cómo se entrecruzan símbolos y significados filtrados en la nebulosa geográfica? O dicho de otra manera, ¿de qué forma se podría representar la *filtración* de la cultura cubana en Lima, conflictos, resistencias o flexibilidades? ¿Por qué esta práctica es tan adaptable y qué hace su circulación única?

Ahora bien, revisemos algunas particularidades en torno a la filtración cultural de la santería en Lima. En primer

⁴³ Ong y Collier, *op. cit.*

⁴⁴ Movimiento religioso afroperuano que se basa en el rescate de las tradiciones afrodescendientes “camufladas” con los cultos andinos en los que aparece Babacuame como hijo de una princesa yoruba y un indígena andino, considerado como ícono y deidad. Además, trata de incorporar algunas tradiciones yoruba como el culto a los orichas. Aclaro que dicho movimiento no tiene ningún vínculo con la práctica de la santería (Regla de Ocha), al menos por los cubanos. En lo personal, he rescatado algunas entrevistas con algunos líderes religiosos pertenecientes a dicha comunidad. Estos han argumentado pertenecer a la comunidad afroperuana de la cual Kirios Zulú nace como una forma de expresar la identidad afrodescendiente, al menos para lo que corresponde al Pacífico peruano, específicamente el Departamento de Ica (Chincha, Cañete, El Carmen, Pisco) y Lima (El Callao y La Victoria).

⁴⁵ Movimiento religioso que tiene sus orígenes en Jamaica, proveniente de los esclavos etíopes. Parte de la ideología “rastafari” se basa en una forma de expresar el retorno simbólico a África.

punto, sostengo que la migración de cubanos al Perú fue clave para la producción de rituales santeros en Lima. Segundo, las prácticas fueron arraigándose entre la comunidad limeña a partir de la difusión de las mismas, ofertadas como alternativas dentro del mercado religioso capitalino. Tercero, las siguientes oleadas de cubanos a Lima reafirmaron la noción religiosa de la santería a partir de la formación de comunidades, de familias rituales y la institucionalización de casas templo. Finalmente, los vínculos religiosos actuales dejaron de ser locales para convertirse en globales, a través de la extensión de las familias rituales compuestas por miembros que pertenecen a diversos países y que, en ocasiones, interactúan cara a cara o de manera cotidiana a través del internet. Con base a esto podríamos calificar a la santería “como un fenómeno transnacional religioso ligado también a cuestiones culturales, políticas y económicas, que se extienden más allá de un Estado particular”.⁴⁶ Esto no significa que no sea posible encontrar “culturas puras” o que la santería, aún con sus deformaciones de acuerdo al lugar donde se establece, haya dejado de ser una religión con una sólida base teológica producto de la desterritorialización, pues esta “raramente se realiza sin que haya a la vez una territorialización. Si hay una disolución o desplazamientos de puntos de referencia, de raíces o de fronteras, hay también producción paralela de discursos sobre los orígenes que permiten ‘reanclar’ lo que ha sido ‘desterritorializado’, en nuevos espacios, reales o simbólicos”.⁴⁷

En este sentido, la legitimación de la casa templo como institución religiosa,⁴⁸ ha sido fundamental en la formación de

⁴⁶ Nahayeilli Juárez Huet, “Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México”. Tesis doctoral, Centro de Antropología, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2007, p. 35.

⁴⁷ Stefania Capone, “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”, *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, París, 2004, p. 11.

⁴⁸ La práctica de la santería en Lima, si bien es cierto que se inicia por cubanos, ha trascendido a partir del interés de limeños quienes han legitimado la religión de la mano de sus “padrinos y madrinan” cubanos. Otro aspecto importante es reconocer la poca o nula participación de afroperuanos. En dicho proceso, es importante resaltar y vincular la noción de identidad – tanto para los cubanos como para los limeños, los primeros durante el largo

familias rituales transnacionales que dependen de un mismo líder y, casi siempre, de una misma corriente (matriz) religiosa. La construcción de familias rituales transnacionales es un efecto de lo que Hannerz reconoce como “talleres culturales”, ya que las comunidades transnacionales y, de alguna forma, las familias transnacionales, son precisamente esos pequeños talleres culturales, “negociando significados, valores y formas simbólicas, incluyendo en dicho proceso las culturas del lugar anterior como las del nuevo”.⁴⁹ Al agruparse entre miembros de un mismo “terruño” (cubanos en Lima) se construye lo que el autor menciona como “resonancia cultural”, aludiendo con este término a las formas de revivir el pasado colectivo, compartiendo tradiciones (religión, gastronomía) y lenguajes (jergas), entre otras interacciones que ayudan a construir la noción de familia, “con las referencias simbólicas al pasado que todos comparten, a los antepasados que son patrimonio común”.⁵⁰

CONSIDERACIONES FINALES

En esta investigación me propuse abordar el establecimiento de la santería afrocubana en Lima desde un enfoque transnacional. Desde un punto de vista teórico-metodológico, el enfoque transnacional me fue útil para explorar las etapas de establecimiento y difusión de la santería en la ciudad. Me concentré en resaltar el establecimiento de cubanos a partir de las migraciones al país, mismas que describí en dos etapas y una fase media. Mi preocupación se centró en cómo el establecimiento de la santería en Lima se ha dado a partir de las migraciones de cubanos y, con el tiempo, de la difusión que se hace en medios de comunicación y de boca en boca entre algunos limeños de las clases media y alta. Además, enfatiqué en la ausencia de elementos religiosos considerados básicos

proceso de territorialización— de alguna manera *filtran* sus tradiciones de origen y las combinan con las nuevas. Los segundos por su parte, adoptan los nuevos símbolos culturales combinándolos —de alguna forma— con los propios. En este ensamblaje de códigos se produce una *filtración cultural* de significados translocales.

⁴⁹ Hannerz, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 138.

para la práctica de la santería en Lima y cómo estos son introducidos por algunos limeños que visitan Cuba y, de forma considerable, por cubanos residentes en Lima que viajan a Cuba con frecuencia. La complejidad de este fenómeno religioso me impulsó a hacer una exploración desde sus inicios hasta el 2010. Consideré útil clasificar en etapas el establecimiento de la santería en la ciudad y articularlas como parte de un proceso transnacional que no radica solamente en Lima, sino que se encuentra conectado con otros procesos en diversos países a la vez.

Después de realizar el trabajo de campo etnográfico entre el 2009 y 2010, afirmo que la santería se ha establecido a partir de las primeras migraciones de cubanos al país en el año 1980, movimiento considerado como el más significativo, hecho que no solo se dio en el Perú, sino también en otros países del continente, tales como México, Estados Unidos y Venezuela por nombrar algunos. De una forma más significativa, la santería se origina y construye como representación cultural a través de las prácticas rituales que realizaban cubanos de la primera oleada a locales interesados en los cultos diferentes. El auge de la religión se da durante la segunda oleada (segunda etapa) de cubanos, la cual comprende del 2005 al 2010, donde las dinámicas religiosas se han hecho presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseros cubanos intérpretes de ritmos caribeños que hacen alusión a deidades de la santería.

La institucionalización de la santería en Lima se da a través de la formación de casas templo de una manera formal, integradas específicamente por dos babalawos y dos santeros (as), además de usuarios (ahijados) que recurren a dicha casa religiosa motivados por la difusión en medios de comunicación o invitados por otros que hacen difusión de boca en boca. La legitimación de la santería entre algunos practicantes limeños se ha originado por medio del reconocimiento de los *ahijados* hacia los babalawos y santeros concebidos como *padrinos*, quienes los inician en la religión y solucionan sus problemas. De igual forma, la coronación de santo de tres peruanos, tres cubanos, un colombiano y múltiples rituales menores a mexicanos, estadounidenses, venezolanos y bolivianos, entre otras nacionalidades, hace referencia a que la santería en Lima es

un movimiento que ha ascendido en los imaginarios sociales a partir de la difusión en medios de comunicación y de boca en boca entre amigos y familiares, además como parte de una legitimación social que busca entre su práctica, el posicionamiento de las clases media/alta. Así también, las redes sociales construidas entre familias rituales limeñas no terminan en la formación de comunidades locales, sino en la interconexión con otras comunidades pertenecientes a otros contextos, hecho que produce la “dinamización” de la santería y de la cultura afrocubana en el país.

Manuscrito recibido: 2 de diciembre de 2011

Manuscrito aceptado: 21 de enero de 2012