

EL DESARROLLO DEL TURISMO RELIGIOSO TRANSLOCAL: EL CASO DE LA SANTERÍA AFROCUBANA EN LIMA, PERÚ

THE DEVELOPMENT OF THE TRANSLOCAL RELIGIOUS TOURISM: A CASE OF THE AFRO-CUBAN SANTERIA IN LIMA, PERU

Juan Manuel Saldivar Arellano¹
jsaldivar@pucp.pe

Fecha de recepción: 22 abril 2011 - Fecha de aceptación: 17 agosto 2011

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar el origen y desarrollo del turismo religioso translocal en Lima, Perú, haciendo referencia a la santería afrocubana. Se abordan posturas teóricas y conceptos que relacionan lo religioso, lo turístico y lo comercial, basado en el trabajo de campo realizado durante el 2009 y 2010 en casas templo de Lima, La Habana y México D.F. Se resalta la observación participante/directa, la entrevista en profundidad y la bola de nieve. Los resultados apuntan al consumo de prácticas exóticas vinculadas a la desterritorialización, geopolítica y mercantilización de la santería como producto negociable y como ideología apropiada por las clases media/alta limeñas.

Palabras clave: Turismo religioso, Santería, Geopolítica, Mercantilización, Lima.

Abstract

This article aims to analyze the origin and development of translocal religious tourism related to the afro-cuban santeria in Lima, Peru. Using theoretical positions and concepts related with religion, tourism and business, based in camp work realized between 2009 and 2010 in "Casas Templo" in Lima, La Habana and Mexico City. The investigation focuses the use of observation/direct participation, full interview, and the snowball effect. The results indicate consumption of exotic practices linked with the deterritorialization, geopolitics and marketing of the santeria like a marketable product an ideology adopted by the upper and middle class in Lima.

Key Words: Religious tourism, Santeria, Geopolitics, Marketing, Lima.

Introducción

El turismo, del latín *tornus* que significa vuelta o movimiento, se refiere al desplazamiento de personas con múltiples objetivos, entre estos la recreación, y se les conoce como *turistas*. En la actualidad, las empresas turísticas ofertan paquetes a diversas partes del mundo a través de *tours*, ¿quién no ha visto el *turibus* en medio de la gran

ciudad con personas admirando lo culturalmente diferente de su habitualidad?

La historia del turismo se remonta a las primeras manifestaciones de los viajes y se ve, de manera clara, cómo en la literatura clásica, como La Eneida, La Odisea y en las aventuras de Nicolai Gogol en busca de sus *almas muertas*, el turista era ese *otro* que recorría territorios y cruzaba fronteras con el interés de conocer lo desconocido y apropiarse de las imágenes y otros atractivos visuales.

1. Pontificia Universidad Católica del Perú

Al paso del tiempo, dichos movimientos se hicieron recurrentes y no se dudó en la organización e implementación de lugares que fungieran como *hospedajes* para los viajeros, en adelante se conocieron como hostales o mesones y, para el siglo XVII, aparece el nombre de *hotel* que en francés significaba palacios urbanos. Del mismo modo, se pensó en la movilidad como medio de transporte que facilitaría los viajes y, a mediados del siglo XVI, aparecen en Italia los coches y carrozas; en Alemania aparece la *berlina*, coche de uso ligero, en el siglo XVII se caracteriza por el viaje del caballero y la diligencia. En el siglo XIX, se desarrollan las líneas ferroviarias especialmente en Europa y Estados Unidos. A mediados del mismo siglo, se consideran a los museos y monumentos como lugares de interés turístico y surgen las primeras agencias de viajes, propiedad de Thomas Cook, distinguiéndose por ofertar servicios de alojamiento, transporte y atractivos visuales.

En el siglo XX, se vivencia un tímido crecimiento del turismo por la primera guerra mundial, recuperándose en la posguerra. El transporte marítimo se establece como único medio transcontinental y comienzan las rutas en el mediterráneo y los cruceros; Henry Ford hace su aparición con sus vehículos de combustión interna, valorado como parte del desarrollo turístico por su implementación móvil; la transportación aérea se hace presente con el “concorde” y más tarde con el “boing”. Desde la segunda guerra mundial, el continente europeo entra en una etapa de reconstrucción y recuperación económica y social, mejoran los niveles de vida y se invierte en el turismo; en 1944 se crea la I.A.T.A como institución reguladora.

El turismo en la actualidad se representa con diversas propuestas, gastronómico, deportivo, académico, etc. El religioso, por su parte, se ha vuelto un fenómeno de sociedad, como las peregrinaciones del latín *peregrinus-peregrinatio* o movimientos eclesíásticos, este fenómeno también puede incluirse en el turismo cultural, lo cual implica una adecuación del *patrimonio* para su uso cultural, natural y turístico, estas formas de turismo representan para el turista una búsqueda de lo auténtico y de la identidad nacional.

Del mismo modo, los símbolos religiosos y culturales como imágenes visuales representativas han sido atractivos desde tiempos remotos, por ejemplo, los chinos se desplazaban a la India para contemplar la imagen de Buda; las peregrinaciones a Tierra Santa como Jerusalén y La Meca se hicieron recurrentes; las visitas a las ciudades de Assis, Padua, Roma y Loreto en Italia, el Mont Saint-Michel y Rocamadour en Francia, Czestochowa en Polonia, la Virgen de Guadalupe en México, el Señor de los Milagros en Perú, la Virgen de Lujan en Argentina, la de Copacabana en Bolivia, la de Chiquinquirá en Venezuela, etc.; y, de igual forma, cobraron auge las tumbas faraónicas egipcias como la de Quepas, los jardines colgantes de Babilonia, la estatua de Zeus en Olimpia, el templo de Artemisa en Turquía, el coloso de Rodas, el faro de Alejandría, las pirámides mayas en Kabha, el Tajín y Teotihuacán en México, el Machu Pichu en Perú, entre otros patrimonios globales.

En lo que respecta al Caribe, la isla de Cuba se ha dado a conocer más allá de sus playas e historia revolucionaria, por las religiones de origen africano como el palo monte, la sociedad secreta abakuá y la santería, siendo esta última la más popular no solo en su país de origen, sino también en otros espacios del mundo donde dicha religión se ha establecido como producto de las constantes migraciones de cubanos, considerando la de 1980 como una de las más significativas y, en consecuencia, el punto de partida de la santería transnacional.

En adelante, el turismo que involucra a la santería se ha desarrollado en marcos que abarcan el aspecto sobrenatural de las prácticas como *paquetes culturales* que se ofertan en el mercado turístico, garantizando lo culturalmente diferente y avalado por la autenticidad de sus performances como experiencias inolvidables que hacen de lo místico algo turístico, relajado y cotidiano.

En este trabajo, me propongo mencionar brevemente la estructura de la santería, así como también su organización ritual, oracular y política, la representación y práctica que vincula aspectos sobrenaturales popularizados culturalmente como formas de vida y expresiones de origen caribeño.

A su vez, menciono de manera general los principales establecimientos de dicha religión en el mundo. En América, figuran países como Estados Unidos, México, Costa Rica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Chile. En Europa, resaltan España, Francia, Alemania, Italia y Suiza. Cabe mencionar que el establecimiento de la religión en cada país obedece a procesos específicos respecto a tiempos y formas.

En Perú, por ejemplo, la santería se establece a partir de etapas. La primera abarca de 1980 a 1990, partiendo con el amotinamiento de cubanos en la embajada de Perú en La Habana, hecho que originó la entrada aproximada de 1.800 personas al país y, entre estos, algunos practicantes de santería.

Durante la segunda etapa (1990 al 2005), la religión se enmarca en tres procesos; el primero alude a la estabilización de esta a través de la práctica casi nula de los rituales por parte de los mismos cubanos; la segunda se caracteriza por el lento despegue de la religión por parte de los pocos practicantes locales y, a la vez, por la necesidad de invitar a otros religiosos que permanecían en Cuba; la tercera (2005 al 2010) hace evidente la apropiación de los medios de comunicación como la Internet, entre otros, para la difusión de las primeras casas templo en la ciudad y la popularización de la religión entre los limeños y extranjeros que recurren a los religiosos cubanos.

Actualmente, se hacen presentes las migraciones exclusivas de babalawos y santeros cubanos a Lima, invitados por otros religiosos que cuentan con un número considerable de “ahijados” locales y extranjeros, el objetivo de dichos desplazamientos es el consolidar la religión a través de la institucionalización de casas templo y la legitimación de ideas, rituales y discursos afrocubanos.

La relevancia de este artículo consiste en describir el establecimiento de cubanos y, con estos, la santería, situación que se ha vuelto un fenómeno cultural y, en menor medida, turístico, no como sucede en Cuba, sino de una forma muy específica que involucra procesos identitarios, económicos y religiosos propios. De esta forma, me valí de diversos conceptos tales como translocalidad, globalización, patrimonio, identidad, mercantilización y consumo cultural,

dependientes de uno más amplio como es el de turismo religioso, repensando el contexto limeño y la situación actual en la que se produce para su análisis.

Puntos de partida: la santería en Cuba

Hablar de Cuba es hacer alusión a sol, arena y mar, a la playa de Varadero, a los monumentos históricos en el centro de la Habana, al Capitolio, al Castillo del Morro, a la Plaza de la Revolución, al malecón y sus siluetas nocturnas, a las avenidas principales como la de Paseo del Prado; las provincias como Santiago, Pinar del Río, Matanzas, Guantánamo, los lugares místicos como Guanabacoa, Regla, Marianao, Harlem (popular barrio perteneciente al municipio de Santa Cruz del Norte), entre otros; es hablar de religión, de santeros, paleros y abakuá, de Orishas, Nzambi, Nkisi, Eggún y santos católicos, todos juntos; de los ritmos furtivos y místicos a la vez como la salsa, los sones, el guaguancó, la trova, etc.; de gastronomía local como los camarones con acelga, el arroz con pollo, los moros con cristianos, el ajijaco, las paradisíacas bebidas como la cuba libre, el mojito, el ron; el misterio de los tabacos *negros* y el habano; los mitos y leyendas, las historias y las revoluciones cotidianas, en este marco sociocultural se ubica el turismo de la isla, *kileando* los días (Un kilo equivale a un centavo).

Es evidente que Cuba y el resto del Caribe suelen ser recorridos por turistas de distintas partes del mundo con objetivos de recrearse del etnopaísaje y su exotismo, muchos de estos han sido atraídos por las llamadas *religiones afrocubanas* como la santería, el palo monte y la sociedad secreta abakuá, siendo la primera la más recurrente y, por lo tanto, la que más fácilmente se ha establecido en otros espacios del continente, el palo monte, por su parte, se ha mantenido al margen local debido a la consideración clasista característica de los cultos congos desde el periodo colonial.

La santería, regla de Ocha, religión yoruba o religión lucumí es una religión sincrética de origen africano, algunos estudiosos del tema la ubican en Nigeria; en mi opinión, el origen de dicha religión es muy antiguo por lo que no se puede

asegurar con exactitud una región de origen, pues el reino yoruba era una extensa zona que iniciaba desde el río Volta hasta Camerún, entonces podría pertenecer tanto a Nigeria como a Dohomey y Camerún. (Aboy, 2008; Ortiz, 2007)

Se encuentra estructurada por un panteón de divinidades conocidos como Orishas, tales como *Shangó, Obatalá, Ogún, Yemayá, Oshún, Babalú Ayé, Elegguá*, entre otros (Barnet, 1955, 1977; Cabrera, 1954). El máximo representante de ésta religión es el *babalawo* sacerdote poseedor de los secretos de *Ifá* y dueño del *tablero*, y el *ékuele* o cadeneta de adivinación, también oráculo mayor, le sigue el santero o santera quienes no hacen *Ifá* y sólo *coronan* santo o hacen santo, los hombres pueden llegar a ser *obá*; es decir, quienes dirigen las ceremonias de coronación de santo y trabajan con el oráculo del *diloggún*; las mujeres, por su parte, tienen restringido el acceso al conocimiento de oráculos mayores como el de *Ifá*, y sólo pueden hacer uso del *diloggún* y los *cocos*, también pueden ser *apetebí* de Orula; es decir, ayudantes religiosas del *babalawo* (Fernández Martínez, 2005; Fernández Robaina, 1997; Feraudy, 2005; Saldivar, 2010a).

Los sistemas oraculares son tres, en jerarquía se encuentra el tablero de *Ifá*, el cual se rige por los *Odú*, metáforas o códigos que aluden a los conocidos *caminos* de los Orishas, representados por las historias o *patakies*, por ejemplo, Otura Aira: *ni el rey es más que yo*, Okana Sorde: *lo que se sabe no se pregunta*, entre otros. El cuerpo literario de *Ifá* está basado en la tradición oral y está compuesto por 256 *Odú*, capítulos o categorías que se dividen en 16 *Odú* mayores llamados *Mellis* y 240 menores llamados *Omoluos*, estos constituyen una guía para interpretar el pasado, presente y futuro.

El oráculo del *diloggún*, o *caracoles* como popularmente se les conoce, es manejado por santeros, contiene 13 *Odú*, por ejemplo, Eyeunle (8): *la cabeza lleva al cuerpo*, Irozto Marunla (4-15): *lo que se quiere de verdad nunca se abandonará*, entre otros, y, finalmente, el oráculo del *coco* el cual no contiene metáforas, pues se basa sólo en preguntas con respuestas concretas: sí y no, las cuales se dan a través de la caída de los cuatro pedazos de *coco*, conocidas como *alafia*, *eyeife*, *etawa*, *okana* y *okana yeku* (Díaz, 1965).

Los rituales de iniciación como ritos de pasaje en la santería que se practican en Cuba no son lineales, ya que dependen mucho de la situación de la persona y de los religiosos a los cuales recurren; si estos son santeros, entregan *collares* como primer acto; si son *babalawos* los que elaboran el ritual, entregan los *guerreros* y *mano de Orula*, Abo Faca en el caso de los varones y *Kofa* en las mujeres. Como narra Nubia Reyes, santera de 38 años, originaria de Unión de Reyes provincia de Matanzas, Cuba:

Esto de la brujería en la santería es muy diverso, no todo es derecho, a veces se entregan fundamentos primero que otros, por ejemplo yo hice santo después de la primera consulta, por enfermedad, otros se llevan su proceso despacio, el santo se los permite claro, todo depende de la primera consulta, de lo que te diga el *babalawo*, hay quienes ni siquiera tienen que hacer santo, solo se hacen trabajos, rogaciones, limpiezas, enseres y así, pero bueno yo considero que la iniciación es cuando haces santo, algunos piensas que es tomar *guerreros*, están equivocados, eso solo es ser allegado a la religión

Estos actos también varían por ramas (políticas) religiosas; algunos entregan las cosas por separado. El caso del ritual de *Olókun* y su representación, por ejemplo, si es entregado por *babalawos*, es un recipiente que contiene nueve piedras y se caracteriza por ser seco, si es entregado por santeros se llama *Mayelewe* y lleva las nueve piedras y agua (Ferrer y Acosta, 2007).

En muchos casos, sigue la coronación de santo o *Yoko Osha*, en dependencia del santo tutelar, de *cabecera* o ángel de la guardia de cada persona, dicha performance puede durar de tres a siete días y se necesita una serie de elementos, como animales de cuatro y dos patas: carneros, gallos, palomas, gansos, patos, etc., y hierbas con las que se preparan los *omieros*, líquido producto de la mezcla de plantas, sangre de animales y otras ofrendas. En Cuba “un *coco* vale diez pesos, un gallo 150 pesos y un grupo de *tamboreros* se contrata por 300 pesos” (Argyriadis, 2005b).

Cabe señalar que los rituales de “iniciación” son los más representativos, pero también existen otros como los conocidos *oparaldos*, según algunos santeros y *babalawos* estos sirven para *quitar los muertos de encima*. De igual forma, se trabajan *poderes*, *incheses* o *ense-res*, fetiches que funcionan como resguardos

personales; también se recurre a los conocidos *ebbó*, ofrendas que se le hacen a Orishas determinados para pedir el equilibrio personal (salud, economía, amor, tranquilidad, etc.) y en estos se hace el sacrificio de animales y plantas (*ewe*) de acuerdo con la deidad, también se les ofrece *oñí*, *otí* y *epó*, es decir, miel, aguardiente y manteca de corajo (De Souza, 2003). Algunos *babalawos* sugieren a las personas *dar de comer a la tierra*, ritual que se elabora a través de sacrificios de animales, plantas y toda clase de granos, una especie de circulación de bienes, dar para recibir.

Desde la representación y práctica de la santería, en Cuba, es interesante resaltar que dicha religión obedece a códigos de conducta relacionados con los mitos de origen; es decir, que el comportamiento de las persona se basa en la memoria colectiva de sus antecesores; por ejemplo, suele suceder que los hijos de Shangó sean “hombres voluntariosos, enérgicos, de inteligencia desmedida, altivos y conscientes de su valor...pendencieros, fiesteros y libertinos, son verdaderos espejos de machismo, mujeriegos y mandones” (Bolívar, 1990:112, citado por Saldivar, 2010), mientras que los de Oshún se caracterizan por ser sensuales, amorosos, pacientes, con economías equilibradas, etc., y precisamente dicha Orisha se representa como “la bella entre las bellas, sensual y bailarina, dueña del río, del amor y la femineidad, es el símbolo de la coquetería, la gracia y la sexualidad femenina” (Saldivar, 2010).

A su vez, dichos mitos han sido parte de la cultura del entorno, como menciona Lydia Cabrera en su libro *El Monte (1954)*, en el cual hace alusión a la venganza y los castigos de los Orishas cuando estos no reciben las ofrendas y pedimentos, “si bien es cierto que el favor de los Orishas se compra, pues son estos muy interesados, glotones y susceptibles al halago” la autora menciona el caso de papá Colás, *omo* Obatalá, quien hizo mal uso de su fundamento y el Orisha lo castigó provocándole locura.

Parte de la cultura en Cuba se caracteriza por la adopción de prácticas sobrenaturales y representaciones relacionadas con las deidades de origen africano, esto ha sido uno de los factores que ha atraído a los turistas a visitar la isla. Las personas se interesan por compartir realidades y

vivencias ajenas a su entorno, adoptar identidades y formas de vida, en este caso religiosas que “permiten paliar la fugacidad y la falta de sentido aparente de la vida cotidiana” (Gil, 2006).

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

La primera *ilé Osha* o casa de santo en Cuba fue la de Eulogio Gutiérrez Addé Shíná, *Omó Kolaba Olófin, Iworo*, situada en el poblado de Regla en La Habana, fue el primer africano en iniciar personas en el culto masculino de Ifá, sus primeros ahijados fueron Tata Gaitán, Bernardo Rojas y Bernabé Menocal, según Díaz Fabelo (1965), de esos tres *hijos* de Addé Shíná salieron todos los *babalawos* de Cuba como Nicolás Angarica, Ramón, Francisco y su hijo Miguel Febles Padrón, Feliberto O’farril, entre otros, los cuales formaron las principales casas templo en Cuba y con estas, las conocidas ramas religiosas.

A partir de 1959, después del triunfo de la revolución cubana, - periodo en el cual se prohibió la práctica de la santería en la isla- se originó una migración considerable de personas, entre ellas santeros y *babalawos*, quienes emigraron a diversos puntos del continente, específicamente a ciudades geográficamente cercanas como Miami en los Estados Unidos; Yucatán, Veracruz y el Distrito Federal en México; San José en Costa Rica, etc., desplazamientos que han seguido manifestándose hasta la actualidad (Argyriadis, 2005a; Fernández, 2008; Juárez, 2007 y Saldivar 2010a).

Para el caso de los Estados Unidos, la migración se ha dado a través de etapas, considerando la del 59 como el punto de partida, pero después vinieron otras numéricamente significativas como la que sucedió a principios de los años 80 a través del puerto del Mariel, en el cual más de 120.000 personas emigraron y se establecieron en Florida, considerándose a este suceso como la *internacionalización* de la santería, debido a que entre ese grupo de personas se encontraban santeros y *babalawos*, quienes iniciaron con la teatralización del folklore afrocubano (Argyriadis, 2005b), como menciona Perera (2008), “uno de los cambios más significativos desencadenados por esa oleada migratoria fue la rápida expansión

de las religiones de origen africano y, especialmente de la santería o Regla de Ocha, entre otras razones por su alta presencia entre los “marielitos” y su popularidad entre los cubanos”.

Otras diásporas se establecieron en Nueva York, Los Ángeles y en menor escala en Albuquerque, esta última se caracteriza por no establecerse en comunidades ni relacionarse con los migrantes de otras etapas, sino por relacionarse entre algunos cuantos grupos de *transmigrantes* quienes construyen campos sociales transnacionales que unen a su país de origen y el lugar en el que se establecen (Burke, 2002; Levitt y Glick-Schiller, 2004).

En México, la santería se estableció a través de migrantes cubanos que llegaron interesados por la industria musical y cinematográfica a principios del siglo XX, con las *vedettes* conocidas como rumberas o *diosas exóticas* acompañadas de tamboreros, ritmos y coloridos caribeños que enaltecían el *sabor* identitario de Cuba.

Como bien menciona Juárez Huet (2007) respecto al establecimiento de la santería en México, refiriéndose a tres etapas de reacomodo de la diáspora cubana. La primera que va de principios del siglo XX hasta 1959, en la cual las industrias culturales de la música y del cine fueron importantes mediadores en las primeras representaciones de la santería en el país.

En la segunda etapa que va de 1959 hasta finales de la década de los 80's, la autora menciona las oleadas migratorias y el establecimiento de cubanos en Florida donde la santería toma fuerza e inicia la etapa de *internacionalización*.

La tercera etapa comienza a partir de los 90 cuando la santería inicia una etapa de *trans-localidad*; es decir, se empieza a hacer difusión de dicha religión y ésta se complementa con otras tradiciones y sistemas de creencias como los cultos a la Santa Muerte, la brujería y el curanderismo de origen Olmeca, entre otros, a los cuales se les hace difusión principalmente en el Estado de Veracruz, como parte de las políticas gubernamentales con amplios objetivos de *atraer* el turismo local y regional considerablemente (Saldivar, 2009).

En la actualidad, México se ha convertido en un escenario potencialmente recurrente para la práctica de la santería, debido a la concentración

de cubanos en el país y también por la cercanía geográfica con Cuba. Según Perera (2008), a partir de 1995 se han registrado aproximadamente 45.000 cubanos distribuidos en México específicamente en el Distrito Federal.

En adelante, la santería dejó de ser una religión anclada a un territorio específico para establecerse en otros espacios; siguiendo a Gonzáles (2008), la santería e Ifá de Cuba han dejado de ser religiones de arraigo local para convertirse en religiones globales producto del turismo, los medios de comunicación y los desplazamientos de cubanos en el globo terráqueo, la misma autora señala que en México hasta finales de los años 80 no pasaban de diez babalawos y algunas santeras radicando en el país. Para el 2002, el número de babalawos aumentó considerablemente, además de la difusión y mercantilización de los productos de índole esotérico que se ubicaron en el mercado religioso, mencionando el de *Sonora* como uno de los principales centros de distribución en el país.

Del mismo modo, es interesante resaltar que el auge de la santería en México ha sido producto de la industria *turística*, de la conexión entre empresas cubanas y mexicanas como *Brujo Tour*, *Ocha Tour*, entre otras, que ofertan paquetes con diversos objetivos, uno de ellos, el de iniciarse en la santería e Ifá, lo cual ha permitido la institucionalización y legitimación de la misma en el país a través de la formación de la Asociación Yoruba de México como institución que regula aspectos religiosos y que fomenta la identidad cultural cubana a través de conferencias, charlas y otros eventos de origen africano y caribeño (Juárez, 2007).

En Colombia, la santería se ha establecido principalmente en las ciudades de Cali y Bogotá, pues similar al resto del continente americano la diáspora cubana se ha establecido con múltiples objetivos, uno de ellos, el practicar la religión, teniendo un arraigo notable a partir de que se ha mezclado con otras prácticas como el espiritismo, el curanderismo y la religiosidad popular (Castro, 2008; Zier 1987).

Respecto al caso venezolano, es interesante resaltar que se ha establecido, a través de etapas migratorias, una de las más importantes ha sido la de 1980, en la que un grupo considerable de cubanos se amotinaron en las embajadas

de Venezuela y Perú en La Habana, más tarde la santería cobró auge en dicho país sudamericano, mezclándose con otras prácticas como los cultos de María Lionza y el espiritismo kardeciano ubicando a dicho país en el tercer puesto detrás de los Estados Unidos y España respecto a usuarios y simpatizantes (Ferrándiz, 2009 y Pollak-Eltz, 1992). Como menciona Jesús Guanche:

En Venezuela, las prácticas religiosas más populares de reconocida matriz africana, procedentes de Cuba como la santería, el sacerdocio de Ifá, el palo monte, determinadas expresiones del espiritismo y las sociedades masculinas abakuá, no son un fenómeno nuevo. Sus protagonistas las reconocen como parte de un proceso migratorio a todo lo largo del pasado siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, cuando el territorio venezolano se convirtió en uno de los principales espacios receptores de emigrados cubanos (2010:117).

En lo que respecta a Chile, la santería se ha establecido principalmente en la ciudad de Santiago producto de las migraciones de cubanos al país, esto se ve de manera clara en el censo del 2002, ya que el “3.163% del total de la población chilena son migrantes de origen cubano y de la mano de estos inmigrantes cubanos, ha llegado su expresión religiosa popular más representativa y constitutiva de su identidad: La Regla de Oshá o Santería cubana” (Pinto, 2005).

Es decir, que la santería se establece como un sistema de creencias que se inserta en un medio social donde no existen códigos de referencia comparados a Cuba, y se desarrolla a través de procesos de unificación, consolidación y legitimación de prácticas diferentes que tratan de acercarse cada vez más a la cultura local a partir de la formación de casas templos y ahijados cubanos, chilenos y de otras nacionalidades que recuren a los babalawos y santeros con diversos objetivos, uno de ellos el iniciarse en la santería. Como mencionan el babalawo y las santeras cubanos 1- Liosber De la Caridad, 2- Mídiála Argudín y 3- Martha Suarez, todos radicados en Lima, Perú:

1-Creo que la religión Yoruba fuera de Cuba se empieza a practicar hace unos 25 o 20 años aproximadamente y puedo mencionar a México, Venezuela y Estados Unidos...2-En México, España, Estados Unidos, Venezuela, creo que hay bastantes países donde hay ahora la religión, claro que no está tan avanzada como en Venezuela, en Estados Unidos y en México incluso en Bolivia también están, hay religiosos

cubanos en Bolivia, en Ecuador también, donde incluso se está haciendo santo...3-Hay un montón de países, tú sabes que yo por el facebook he podido contactarme con otras personas de otros países, Uruguay, Venezuela, este, en mismo México tengo amistades que han ido a Cuba a hacerse santo, incluso acá en Perú conocí a unas mexicanas que tienen santo hecho y son ahijadas de padrino Gilberto, en Puerto Rico, en Sudáfrica y pues en casi todo el continente hay santeros cubanos y personas que se dedican a la religión así como practicantes también.

De igual forma, el establecimiento de la santería en Europa es numéricamente considerable en países como Francia, Italia, España y Suiza, principalmente en sus capitales, las cuales albergan a la mayoría de emigrantes cubanos quienes forman comunidades y con el tiempo hacen uso del patrimonio identitario de su lugar de origen, ante esto, Pérez (2010: 179-182), asegura que la santería en Tenerife ha resultado un atractivo turístico producto de:

Un movimiento multidireccional que no acaba en Cuba-Canarias sino que se expande a Venezuela, México, Francia y Alemania. El caso de la Isla de Tenerife es un ejemplo de cómo los distintos movimientos migratorios... se insertan en el tejido urbano y empresarial de Tenerife. Pequeños locales en calles peatonales, avenidas o centros comerciales eran el lugar elegido atrayendo clientes con productos relacionados con otras realidades esotéricas...el turismo entonces es una de las vías para la expansión de estas religiones.

Lo mismo ha sucedido en Alemania, pues la santería se establece en 1978 producto de la migración de cubanos con objetivos de insertarse en las empresas estatales, ya que Cuba y Alemania democrática habían firmado acuerdos entre estados socialistas para la capacitación de personal cubano, entre estos llegaron algunos babalawos y santeros quienes profesaron los cultos locales, como menciona Rossbach (2007), “la santería se difundió más ampliamente a raíz de la reunificación de Alemania del 1989/1990 apoyándose, además de los cubanos residentes en Alemania, en los turistas y en las parejas binacionales. Hoy en día cuenta con un grupo de seguidores que se puede calcular entre 3.000 y 3.500 personas”. Cabe señalar que el desarrollo de la santería en cada país es muy específico, pues obedece a procesos históricos y situaciones que varían de acuerdo con cada grupo, familia y

comunidad migrante, lo cual también implica el establecimiento en determinado país.

En lo que respecta al Perú, es relevante mencionar que la santería se estableció a través de dos etapas migratorias, la primera se ubica en 1980, en el amotinamiento de cubanos en las embajadas de Venezuela y Perú en La Habana, de los cuales llegaron al Perú aproximadamente 1,800 cubanos, como narra Martha Suarez, santera cubana residente en Lima desde 1980:

Nosotros llegamos acá el 18 de abril del año 1980, salimos un grupo de 10.800 personas que ingresamos en la Embajada de Perú en Cuba, ingresamos a la Embajada 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 salimos 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, entonces fue una repartición terrible, fue un alboroto muy grande que ocurrió en Cuba en los ochentas y entonces por eso se fueron repartiendo; los 10.800 no llegamos acá, acá al Perú llegamos 1.800 personas.

Esta etapa se caracteriza por el reacomodo de la diáspora cubana en Perú, específicamente establecida en la ciudad de Lima, siendo el punto de partida de la santería, aunque la práctica no trascendió como sucedió en otros países, debido a la poca difusión e interés de los propios cubanos migrantes, además de que la mayoría de estos no estaban *iniciados* en la religión, salvo algunas santeras, santeros y un babalawo que según los pobladores del Distrito de Villa el Salvador (lugar en el cual se establecieron las primeras oleadas de cubanos, también conocido como barrio de los cubanos) reconocen como religiosos.

El auge de la santería en Lima se da durante la segunda etapa, la cual comprende de 1990 al 2005, donde las dinámicas religiosas se han hecho presentes a través de la difusión de prácticas novedosas y de las *oleadas* de salseiros cubanos interpretes de ritmos caribeños que hacen alusión a deidades de la santería, además de otros cubanos que se introdujeron al país con objetivos médicos estableciéndose algunos en

Lima y practicando la religión de forma *independiente*, es decir, sin casa templo.

Otros llegaron a través de cartas de invitación que les hicieron amigos y familiares migrantes de la primera etapa y, a partir del 2005, el fenómeno *santería* da un giro a través de la migración exclusiva de babalawos y santeros cubanos requeridos por otros que ya se encontraban en el país y que pretendían consolidar la santería a través de la formación de casas templo como la de *Ilé Ifá Omí* ubicada en el distrito de Lince y la recién formada en Surco.

De igual forma, a partir del mismo año, religiosos de diferentes nacionalidades se han establecido en la ciudad para la práctica exclusiva de la santería, entre estos resaltan colombianos y estadounidenses además de los pocos santeros y babalawos peruanos que también trabajan de forma independiente; es decir, que sólo realizan rituales menores como entrega de guerreros, mano de Orula, adivinación con caracoles y tablero de Ifá, oparaldos, ebbó y otras performances, a la vez, también han formado sus propias familias religiosas con un número reducido de *ahijados* y en algunas ocasiones se reúnen para festejar ciertas tradiciones.

Algunos informantes han coincidido en señalar que el primer babalawo cubano que se estableció en Perú, (perteneciente a la segunda etapa) fue José Luis, después llegaron Félix Calá ahijado de Franck Obeché, líder de la conocida y polémica institución religiosa cubana *Ilé Tún Tún*; también llegaron Gilberto Planas, Francisco Emerson y recientemente Liosber De la Caridad, entre otros menos populares; además de los santeros y santeras como Midiala, Amor, Nubia, Dayamí, Luis, Ricardo, Angélica (ésta última de origen colombiano), entre otros, los cuales han sido padrinos y madrinas de los primeros peruanos en coronar santo en casas templo habaneras y limeñas.

La institucionalización de la santería en Lima se da a través de la formación de casas templos 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 como la página de internet *Perú*

Yoruba, o invitados por otros que hacen difusión de boca en boca.

La legitimación, por su parte, 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, además de niveles rituales que se han realizado recientemente como el de *Yoko Ocha* de seis peruanos (Obatalá, Yemayá, Oshún y Shangó), ritual que representa parte de la consolidación de la santería en el Perú, debido a que son las primeras *coronaciones* de santo que se hacen en el país y, por lo tanto, son el punto de partida de una santería translocal en proceso de consolidación. Como argumentan los *babalawos* cubanos 1- Gilberto, 2- Francisco y 3- Félix:

- 1- Aquí en el Perú la única casa de santo reconocida es la de nosotros (Ilé Ifá Omí), hay otras casas pero bueno te hablo de que está reconocida porque está estructurada por dos *babalawos* un *obá* y una *santera* y porque tenemos *ahijados* peruanos y extranjeros, también porque somos los primeros en hacer seis santos aquí, además también llevamos a algunas personas que se deciden iniciar en Cuba, porque estamos registrados en la Asociación Yoruba de Cuba"... 2-No hay otra casa templo como la de nosotros, hay *babalawos* cubanos inclusive que trabajan pero solo hacen consulta, *eboses* y a la mejor entregan *guerreros*, pero santo no pueden hacer porque no están estructuradas, ni *ahijados* han de tener, todos los tenemos nosotros"... 3-"Yo soy el *babalawo* más viejo y el de mayor jerarquía aquí, muchos otros dicen que tienen casas templos formadas y andan allí de *guapos* pero aquí en Lima yo soy el más viejo y si se formara la Asociación Yoruba de Perú, yo debería ser el dirigente por la jerarquía, además porque pertenezco a Ilé Tún Tún, oye chico mi padrino está reconocido en Nigeria, haber preguntales a esos negros a ver si los conocen en Nigeria, yo ya he lavado tres santos y tengo muchos *ahijados* de *guerreros* y mano de Orula.

De acuerdo con el trabajo de campo realizado en Lima entre el 2009 y 2010, los rumores

de algunos interesados en la conformación de la Asociación Yoruba de Perú ha motivado a otros *santeros* y *babalawos* de las diversas casas templo y religiosos independientes a regular la *práctica* a través de la *oficialización* de este organismo, similar a lo que ha sucedido en otros países como Cuba, Estados Unidos, México, Venezuela, España, etc., ya que, según algunos informantes, los beneficios serían la regulación de costos rituales, la afiliación de un número considerable de usuarios, la cómoda importación de elementos de índole esotérico, la difusión e interconexión con otras representaciones Yoruba en el mundo y la unificación entre los 53 *santeros*, *santeras* y *babalawos* de diferentes nacionalidades que radican en Lima.

El santurismo en Lima: patrimonio, identidad y cultura translocales

El auge del turismo religioso que concierne a la santería y al folclore afrocubano que se vive en Lima actualmente se ha manifestado con mayor intensidad a partir del año 2000 producto de la desterritorialización de la diáspora cubana a principios de los años 80 y de la geopolítica de los 90, originando el proceso de *santerización*, es decir, del furor colectivo de apropiar identidades transnacionales que cada vez más tratan de ser parte viva de la cultura local, convirtiendo a la ciudad de Lima en una sociedad multirreligiosa y, por ende, consumista de otras realidades.

Similar ha sucedido en Venezuela donde la santería ha tenido un arraigo notable y su anclaje se debe en un tanto a la forma en la cual dicha religión se ha valido de las coyunturas socioculturales para establecerse con comodidad y rápido apego colectivo, mezclándose con los cultos locales como el de María Lionza y el espiritismo (Pollak-Eltz, 1992). De igual forma ha sucedido en México, donde se ha hibridizado con los cultos a la Santa Muerte, la brujería y la curandería de origen Olmeca y el espiritismo mariano, con objetivos de comercializar la cultura de forma sorprendente y, a la vez, de convertirla en patrimonio local, abriéndole las puertas al fenómeno turístico a través de lo exótico de sus prácticas y el rápido acceso a éstas.

Es relevante mencionar que la santería que se practica en Lima se encuentra en un proceso de *despegue* y ha tratado de posicionarse en el mercado local a través de la diferencia que ofrece como religión y no como ha sucedido en otros espacios, donde ha buscado la incorporación a través de la *hibridización* de sus prácticas, es decir, que la *santerización* limeña se ha originado dentro de sus propias lógicas de consumo cultural y, por ende, el turismo como resultado de dichas performances se caracteriza por procesos triangulatorios (país de residencia-Lima-La Habana) que hasta hace poco tiempo eran notablemente visibles.

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

Si bien es cierto que el patrimonio es creador de identidad, es también una fuente de identidad cultural, geográfica y socio-religiosa, concebida como recurso que se consume por la población, para el caso de la santería, el concepto patrimonio también abarca la comercialización que se hace de la religión y sus elementos esotéricos que llegan de distintos puntos del continente para convertirlos en parte viva de la realidad limeña, se podría decir que es la *edad de oro* de los Orishas, representados por altares novedosos en casas particulares, en las salas de estar, detrás de las puertas y debajo de las barras en las discotecas. Como menciona Luis Urrutia, obá cubano residente en Lima desde el 2005:

Pues te diré que la santería en el Perú ha avanzado muchísimo, a los limeños les gusta mucho todo lo relacionado con Cuba, los ritmos, la gastronomía, la religiosidad, creo que la música es una parte importante para que la práctica se haya dado acá en este país, incluso tu puedes ver cómo hay tantos bares cubanos acá, hay muchísimos y allí encuentras mucho cubano y peruano, identificas que son practicantes porque andan con sus collares, sus idés, vestidos de blanco, en ocasiones les pregunto si son cubanos y nada que son peruanos, la religiosidad afrocaribañola en Lima está en su apogeo.

El turismo se nutre del patrimonio, en este caso transnacional, de aquello ajeno que se quiere comprar, sentir y crear, en la actualidad la santería global como cultura ha sido apropiada por las empresas conocidas como *casas templo* y empresarios que se dicen *babalawos*, transformándola y normalizándola para un consumo que requiere de la repetición para adaptarse al mercado religioso como performance que evoca el pasado primitivo, el misterio de la iniciación y el impacto emocional de las prácticas que la hacen producto turísticamente explotable (Pérez, 2010).

A la vez, por un lado, lo global se ha impuesto sobre lo local, distorsionando la práctica de forma sorprendente, por ejemplo, en Cuba los ebbó y otras ofrendas se hacen en las montañas, en los campos, en los ríos y en el mar, mientras que en Lima se dejan en avenidas como la *Vía expresa*, en el parque de *Las Aguas*, en el parque *Kennedy*, en la *Costa Verde*, etc., entonces cuando reflexionamos sobre el fenómeno migratorio y la movilidad religiosa y cultural nos enfrentamos a procesos de translocalización como anclajes simbólicos y medios que permiten la continuidad de la religión.

Por otro lado, uno de los factores que ha reforzado el santurismo limeño ha sido la utilización de los medios de comunicación como el internet, valiéndose específicamente de este medio para dar difusión a las prácticas exóticas y fomentar la cultura a través del reconocimiento de los *otros*, por ejemplo, los ahijados extranjeros que visitan con regularidad las casas de santo limeñas han sido motivados por las páginas web como la de *Perú Yoruba*, entre otras que ya circulan desde hace tiempo en la red, dando difusión a la religión a través de imágenes y galerías fotográficas que enaltecen el estatus de los religiosos cubanos que laboran en la ciudad.

Siguiendo a Guanche (2010), en Venezuela, los religiosos se han valido de la difusión a través de los medios de comunicación, donde circulan páginas como la de *Bolivarifá*, *Olofin*, entre otras, las cuales tienen como objetivo ofrecer un amplio directorio de *babalawos*, *santeros* y *santeras* venezolanas y de otros países como Cuba, España y los Estados Unidos quienes envían sus saludos y bendiciones a sus *ciberahijados* y desde la red *Iború*, *Iboya*, *Ibochiché*, con el tiempo

estos deciden visitarlos hasta el país donde se encuentran; entonces, la religión como producto no es tan distinto de los otros productos ofertados turísticamente y las religiones afrocubanas, como patrimonio cultural, se ofertan como *ganga* en el mercado religioso y turístico.

Por su parte, las agencias de viajes se han dado cuenta de la rentabilidad del “santurismo” y han ofertado paquetes que en ocasiones incluyen hospedaje, movilidad y hasta babalawo. En Lima aún no se presenta el caso, pero si se ha dado en otros espacios sobre todo en Europa y Oceanía, países como Suecia, España, Francia, Alemania, Australia, Finlandia, Japón, entre otros, donde han aumentado los ahijados de padrinos y madrinas cubanas (González, 2008).

En Lima, hasta hace algunos meses, las visitas a Cuba con objetivos de iniciación se hacían presentes por peruanos interesados en realizar diversos rituales de santería como entrega de guerreros, mano de Orula, coronación de santo e Ifá, motivados por los babalawos que radican en la ciudad y quienes los acompañan a Cuba para recibir sus fundamentos y, en ocasiones, estos son los que se hacen cargo de los paquetes turísticos, contactando agencias que les brinden costos accesibles, ya que los *usuarios* pagan el servicio completo, el resto es trabajo del *padrino*.

Para los usuarios practicantes extranjeros, específicamente mexicanos y estadounidenses, el venir al Perú les resulta atractivo, ya que no sólo se someten a rituales religiosos, sino también aprovechan para convivir con el padrino y tener largas sesiones de enseñanza, sobre todo para los hombres que tienen Ifá y necesitan del conocimiento y la experiencia que les proporciona el babalawo, las visitas también se hacen en fechas especiales como celebraciones de santos específicos: 4 de octubre, día de Orula y de los babalawos, las de cumpleaños de *santo* de la madrina, del padrino y del ahijado, los cumpleaños de Ifá, etc., a la vez, estos se valen de su estancia para realizar viajes en el interior del país y recrearse de los paisajes provincianos, como narran los practicantes limeños 1- María Fernanda, y 2- Renzo, los mexicanos 3- Rocío y 4- Cuauhtémoc:

1- He ido a Cuba muchas veces, me gusta ir porque cuando voy me la paso chévere, me doy una vuelta a Varadero,

compro cosas de allá, visito discotecas, es recontra chévere viajara a Cuba no solo para ir a cosas de la religión, sino también porque me la paso bien en la playa... 2- Yo para hacer el santo tuve que viajar a Cuba, me gustó mucho, ahora voy seis o siete veces al año, me la paso recontra chévere, visito muchos sitios allá y compro materiales para atender a los santos, voy a la playa, esta vez llevaré a mi familia quiero que vayamos a visitar la provincia, además de traerme un santo que dejé allá... 3- A mi me encanta el Perú, antes que el padrino vivía en Cuba pues seguido visitábamos Cuba, ahora pues vamos seguido al Perú, ya el padrino nos lleva a conocer la provincia, son muy padres los paisajes de allá, en estos días iré de nuevo tengo que hacerme rogación y lavar collares de toda mi familia, ojalá pueda visitar Cuzco esta vez, me lo he propuesto... 4- Cada que visito al padrino a Perú, de paso me doy una vuelta por Máncora y voy al Cuzco, me late porque también me voy de paseo, compro cosas de por allá y me la paso bien.

Durante su estancia en Lima, estos hacen uso de la ciudad a partir de que utilizan el transporte urbano, consumen la gastronomía local, se hospedan en hoteles, visitan discotecas populares como las que se encuentran en *Barranco*, la *Calle de las pizzas*, entre otras, además de *peñas* culturales y otros atractivos musicales ubicados principalmente en los distritos de San Isidro, San Borja, Miraflores y otros semi-destinos turísticos locales como el centro histórico, museos, plazas y catedrales, sitios simbólicos que les proporcionan *reconocimiento* de que estuvieron *allí*, que visitaron el Perú; entonces el turista es un habitante más de la ciudad, desde el momento en el cual apropia provisionalmente ciertos espacios urbanos, ya que el ser turista no sólo se remite a lógicas de nacionalidad, sino también a aquel *otro* diferente culturalmente que incorpora elementos locales.

De esta forma, el turismo cultural se caracteriza por sus movimientos de *comfort* con amplios objetivos de conocer otras culturas y formas de vida, lugares diferentes a los habituales donde lo espiritual, lo material, lo intelectual y lo afectivo se encuentran inmersos en un destino específico que, a la vez, ofrece otras experiencias y en ellas casi siempre aparece la búsqueda por la autenticidad y lo exótico de lo que se vive, ya que será la mercancía en la que se invertirá y que permitirá recordar las experiencias únicas e inolvidables (Pratz, 1997; Santana, 1997).

En adelante, los conceptos de turismo y patrimonio se encuentran ligados y relacionados

con otros como identidad, cultura, religión y economía, ya que como creador de identidad cultural, el patrimonio se concibe como herencia *cultural* que incluye el territorio geográfico imaginado, formas de vida, tradiciones y costumbres locales que caracterizan y enaltecen en este caso la *peruanidad*, mientras que el patrimonio cultural transnacional, se entiende como aquellas formas de vida, símbolos y tradiciones que pertenecen a otros contextos y que a partir de los desplazamientos trans-nacionales se re-significan y se vinculan de cierto modo que pasan a ser parte de la identidad local.

Para el caso peruano, o específicamente para algunos grupos de practicantes peruanos, la santería se ha convertido en parte *viva* de la cultura local, ya que no sólo han apropiado los símbolos religiosos, sino también ritmos, gastronomías, modismos, tradiciones y paisajes pertenecientes a otros contextos, produciendo *identidades* híbridas que se manifiestan a través de los movimientos y conexiones entre personas, países y lugares (Appadurai, 1991; García, 1989; Hannerz, 1996).

Otro aspecto que vincula al turismo religioso con el patrimonio y la mercantilización, es sin duda los viajes con intereses comerciales que hacen algunos peruanos a la isla con intenciones de introducir elementos esotéricos como la manteca de corajo, la cascarilla, collares, cauris, ilustraciones y representaciones de Orishas, los populares Elegguá *poket* o de bolsillo, música religiosa, habanos, botellas de aguardiente y ron cubano, algunos palos y hierbas, trajes de gala para iniciaciones, etc., y, a la vez, estos aprovechan las estancias para visitar provincias, playas, centros nocturnos y empaparse de la cultura local, además de contactarse con otros templos y personas dedicadas a la religión (Argyriadis, 2005a). Según argumenta Alessandra Robertson, santera limeña:

Yo seguido voy a Cuba con mi mamá, mis hermanos, mis primos y mis tíos, vamos todos en familia para hacernos rogaciones de cabeza, para tomar algún santo y pues también para pasearnos, pero pues ahora que mi mamá está entusiasmada en poner una bodega de hierbas pues estamos yendo más seguido porque vamos a comprar las cosas de la religión...yo como quiera me la paso recontra chévere, me voy a provincia a tomar el sol a la playita, a las salsotecas a bailar y pues a conocer muchachos guapos.

Ubicar a la santería como patrimonio cultural translocal es hacer mención a aspectos de desterritorialización de diásporas de cubanos con objetivos de re-anclarse en espacios que les permitan la comercialización de la cultura, es decir, de costumbres y formas de vida donde permanece inmersa la religión como conjunto de creencias, mitos y leyendas que son apropiadas fácilmente por el mercado local, personas que se interesan en lo diferente y se vinculan de forma directa en dichas prácticas. Para esto, como ya he mencionado a lo largo del artículo, la apropiación de identidades religiosas transnacionales se construye a través de la interacción con los otros diversos, quienes ofertan sus servicios como babalawos, santeros y santeras; de igual forma, el conocimiento como búsqueda colectiva se transmite a partir de las consultas, iniciaciones y viajes que se hacen a Cuba en algún momento determinado con objetivos de *vivenciar* lo diferente, buscar la autenticidad y el reconocimiento de los otros.

El posicionamiento de la santería en Lima, específicamente en las elites de esta ciudad, ha sido con miras de establecerse y relacionarse en espacios que proporcionen estabilidad económica, asegurando el dinamismo de la religión.

Por ejemplo, dichas elites tienen mayores posibilidades de inversión lo cual les permite desplazarse a Cuba para recibir fundamentos y, a la vez, de darle otros significados a la religión, predominando el aspecto sobrenatural y consumista de lo exótico por parte de los locales, quienes también se encuentran en la búsqueda de lo auténtico y lo reconocible, sin importarles las exuberantes cantidades concebidas como *derechos*, con tal de tener experiencias con los *Orishas*, aunque “a veces exigentes, a veces magnánimos, asombrados o caprichosos, participan en la discusión, reclaman animales de cuatro patas, aves y pollos, hierbas y otros elementos” (Argyriadis, 2005b).

Además, las *consultas* también se han elevado de precio, en Lima, el derecho del padrino por consulta oscila entre 100 y 120 soles, algún ebbó en 156, la entrega de guerreros y mano de Orula; en paquete *premium* (consideración del autor), entre 600 y 1000 dólares, entrega de Olókun o Mayelewe, 1.500 soles y coronación de santo en dependencia del Orisha 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 realizar su iniciación religiosa en casas templo habaneras se le suma el boleto de avión del padrino con gastos incluidos y, para el *ebbó meta* o de los tres meses, se aplican otras tarifas casi similares pero siempre en dependencia del lugar de origen de los usuarios.

De tal forma que los religiosos cubanos han encontrado en Lima el espacio ideal para la mercantilización de la religión y el tráfico del patrimonio cultural como mecanismo de exteriorización que ha transformado a la santería en producto negociable y que, a la vez, ha permitido la entrada de otros babalawos al país invitados por cubanos y peruanos quienes se hacen cargo de sus gastos de traslado, como se dice vulgarmente, *traer al asere*.

La mayoría de estos ha entrado por Ecuador donde se establecen por algún tiempo y dejan ahijados, después se establecen de forma indefinida en Lima y al paso del tiempo realizan viajes a otros países como México, Argentina, Bolivia y Ecuador con el objetivo de visitar a sus ahijados y de paso promover la ubicación (casa templo) religiosa en Lima y de esta forma tejer redes sociales que les permitan seguir desplazándose con comodidad en el continente, ya que el estatus del babalawo fuera de Cuba siempre estará en disputa y solamente se posicionará a través del reconocimiento de los *otros*, de que tenga ahijados extranjeros y estos lo reconozcan como tal. Siguiendo a Argyriadis (2005b), los babalawos que tienen ahijados extranjeros tratan de cuidarlos porque les proporcionan estatus, les cobran más y les pueden enviar regalos del país de origen, además de que forman numerosas familias rituales.

Entonces, el turismo religioso que concierne a la santería practicada en Lima no comparte las lógicas de los procesos en otros contextos, sino más bien, ha tratado de *naturalizar* y arraigar las ideologías afrocaribeñas, es decir, de practicar la santería tal y como se hace en Cuba, reforzando dichas performances a través de los viajes que se hacen con regularidad a casas templo habaneras e involucrando a los ahijados con estas, produciendo una especie de *templo matriz* y sucursales transnacionales como el caso en cuestión.

De tal forma que los turistas se podrían dividir en: cubanos residentes en Lima que se desplazan en el continente, turistas peruanos que viajan a Cuba como matriz y turistas extranjeros que viajan a Lima y a La Habana como matrices, entonces, el desarrollo del turismo religioso se ha producido a través de los desplazamientos de cubanos, peruanos y de otras nacionalidades con puntos de referencia en Lima, como sucursal, movimientos triangulatorios que involucran al país de residencia, al Perú y a Cuba y que a partir de estas conexiones se legitiman aspectos que ponen en escena la identidad y el patrimonio como apropiaciones culturales translocales y, a la vez, se refuncionalizan y se consumen prácticas globales como mercancías que caracterizan la conciencia de la globalización, formas de representarse y de representar la translocalidad (Mato, 1995; 1996; 2000).

Ideas para el debate

Es interesante resaltar que el turismo religioso que involucra a las religiones afrocubanas específicamente a la santería, se ha desarrollado con diferentes matices en dependencia del contexto donde se encuentra-establece, por ejemplo, partiendo del caso habanero, éste se ha incorporado en lógicas de consumo cultural ofertadas por la población y la política castrista, pasando a ser la principal entrada de divisas a la isla; en lo que respecta a otros espacios como los Estados Unidos, México y parte de centroamérica y sudamérica, el turismo se hace visible a través de los movimientos diaspóricos y en adelante, de la geopolítica que ha sido el motor estabilizador de dichas ideas.

Del mismo modo, se hacen presentes conceptos como identidad, patrimonio y mercantilización, los cuales aunados a los medios masivos de comunicación, han sido puntos de partida en la difusión de la santería produciendo imaginarios híbridos que se vinculan a lo local como representación de lo global, es decir, del proceso de santerización como fenómeno que cruza fronteras.

Entonces, el turismo desde la lógica de desplazamiento, ha sido un factor determinante y estabilizador para la santería convirtiéndola en

producto comercial con consumidores potenciales alrededor del globo terráqueo, quienes pretenden obtener experiencias ajenas a su entorno y reconocimiento que se encuentra en juego a través de posiciones jerárquicas y estados emotivos que se discuten entre sí, construyendo un cúmulo de discursos y formas de vida que se conectan con performances que cada vez más tratan ser parte viva de la cultura en la que se establecen.

Por su parte, los consumidores se caracterizan por ser grupos de personas con múltiples intereses, algunos con enfermedades terminales que buscan el *milagro*, otros con problemas sentimentales que tratan de vincularse con los dioses de justicia para que les regresen a los seres *amados*, unos cuantos que se acercan por curiosidad y terminan apropiando ideas relacionadas a lo sobrenatural y altas jerarquías en la regla.

Las experiencias personales siempre se encuentra en dependencia del contexto donde se desarrolla la santería, para el caso colombiano y mexicano por ejemplo, se rumora que dicha religión se ha vinculado con personas dedicadas al narcotráfico quienes buscan protección de lo superior como los dioses; para los europeos, se reafirma la búsqueda de lo diferente, el contacto con prácticas primigenias que enaltecen la cultura africana, mitos y leyendas que se establecen como “la división entre modernidad y tradición, entre lo urbano y rural, occidente y oriente, naturaleza y cultura” (Pérez, 2010), para el caso específico de Lima ¿cuáles son las principales motivaciones de practicar la santería? y ¿cómo se vincula el turismo religioso?

Según algunos informantes, los principales objetivos de limeños al practicar la santería han sido la necesidad de experimentar lo diferente y exótico que ofrece esta religión como atractivo visual, atraídos por elementos como los collares (élekes), las pulseras (idé), los fundamentos, las vestimentas, etc., a la vez, la noción de misterio de las *moyugbas* o rezos-canticos a los Orishas y los oráculos *certeros* como el tablero de Ifá y el diloggún sumados a las jerarquías que se logran como coronación de santo y sacerdocio de Ifá, aunados a la popularización de los ritmos, las gastronomías, los lenguajes y los coloridos pertenecientes a contextos caribeños que hacen que Cuba se encuentre en Lima, donde la

identidad y la diferencia mantienen una constante negociación.

El turismo religioso, entonces, se origina a partir de la desterritorialización, religiosos con altas jerarquías que ya no se encuentran en Cuba, sino que han emigrado a otros espacios del continente, según algunos informantes, el Perú ha sido receptor de varios babalawos reconocidos y con diversos ahijados extranjeros quienes ahora visitan la casa religiosa peruana que antes se encontraba en Cuba y la cual también cuenta con usuarios locales formando una amplia familia religiosa que permite tejer redes translocales.

Finalmente, cabe mencionar que la *diferenciación* entre turismo religioso es evidente entre los variados cultos, por ejemplo, la religión católica y sus peregrinaciones como la de la Virgen de Guadalupe, la del Chorrillo, la de San Juan de los Lagos y el Santo Niño de Atocha en México; las procesiones del Señor de los Milagros, el de Qolluriti, Santa Rosa de Lima y San Martín de Porres en Perú, la Virgen del Valle, la de Chiquinquirá en Venezuela, la de Copacabana en Bolivia, el Corcovado en Brasil, entre otros, son movimientos religiosos que implican la desterritorialización de personas de forma provisional con objetivos de vivenciar y repetir aspectos que aluden al pasado místico, tradiciones que se enmarcan en parte viva de la identidad nacional y que se materializan en coloridas danzas colectivas, alabanzas y otros rituales.

Del mismo modo, en otras ideologías también religiosas como la santería, el palo monte, la sociedad secreta abakuá, cubanas; el candomble y la umbanda de Brasil, Uruguay y Argentina, y los cultos de María Lionza en Venezuela, el Ekeko en Bolivia, Sarita Colonia en Perú, Martín Valverde y la Santa Muerte en México, entre otros, también se hacen presentes aspectos que aluden a la movilización de grupos de personas que se dispersan por las ciudades y pueblos para visitar deidades y vivenciar cultos y rituales pertenecientes a otros contextos y, que en algunos casos, transforman las imágenes urbanas y rurales en fulgores *liminoides* que se ofertan como *paquetes culturales* comercializables con amplia rentabilidad en el mercado y avalados por las representaciones de autenticidad de sus prácticas, fomentando el turismo como producto

de la globalización y como un medio que tiene la capacidad de conectarse con otras realidades y al mismo tiempo al pasado místico.

A manera de conclusión

El turismo religioso en Lima que alude a la santería como religión de origen cubano se ha desarrollado a través de etapas migratorias donde grupos de personas se han establecido con múltiples intereses, uno de ellos, el practicar la religión y, a la vez, convertirla en producto negociable a través de políticas que se legitiman y se vinculan a conceptos como identidad y patrimonio, poniendo en escena la cultura como producto colectivo representado; lógicas que se insertan en marcos translocales y que se hacen visibles a través del consumo de lo cultural como diferencia y apropiación de lo híbrido como experiencia, ubicando la santería como patrimonio cultural translocal.

Referencias bibliográficas

- Aboy, N. (2008). *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*, París, Exa Editores, S.L.
- Appadurai, A. (1991). (ed.) "Introducción: Las mercancías y la política del valor en la vida social de las cosas", *Perspectiva cultural de las mercancías*, México, CNCA Grijalbo, pp. 17-87.
- Argyriadis, K. (2005a). "Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería", *Desacatos. Revista de Antropología*, N° 017, México, pp. 85-106.
- Argyriadis, K. (2005b). "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación del mercantilismo", *Desacatos. Revista de Antropología*, N° 018, México, pp. 29-52.
- Barnet, M. (1955). *Cultos afrocubanos: la Regla de Ocha, La Regla de Palo Monte*, La Habana, Ediciones Unión.
- Barnet, M. (1977). *Biografía de un cimarrón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, S.A.
- Bolívar, N. (1990). *Los orishas en Cuba*, La Habana, Ediciones Unidas.
- Burke, N. (2002). Pre-paid Phone Cards, "Cosas" and Photos of the Saints: Transnational Santería Practices in Southwest City, Nuevo Mexico, Universidad de Nuevo Mexico, Albuquerque, Latin American and Iberian Institute, pp. 1-46.
- Cabrera, L. (1954). *El monte*, La Habana, Editorial SI-MAR.
- Castro, L. (2008). "Tecnologías terapéuticas: sistema de interpretación en la Regla de Ocha y el espiritismo bogotano", *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, N° 006, Bogotá, pp. 133-151.
- De Souza, A. (2003). *El sacrificio en el culto de los orichas*, La Habana, Ediciones Ifatumó.
- Días, T. (1965). *Cómo se lee y se tira el coco*, inédita.
- Feraudy, H. (2005). *De la africanía en Cuba al ifaísmo*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Fernández, M. (2005). *Oralidad y africanía en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Fernández Cano, J. (2008). *Ocha, santería, lucumí o Yoruba. Los retos de una religión afrocubana en el sur de Florida*, tesis de doctorado en Antropología Social, Granada, Universidad de Granada.
- Fernández, T. (1997). *Hablen paleros y santeros*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

- Ferrer, A. y Acosta, M. (2007). *Fermina Gómez y la casa olvidada de Olókun*, Colombia, Editorial José Martí.
- Ferrándiz, F. (2009). "El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos, espacios, cuerpos", *Alteridades. Revista de Antropología*, Año/Vol. 9, N° 018, Distrito Federal, pp. 39-55.
- González, M. (1976). *Santería: magia africana en Latinoamérica*, México, Diana.
- Gil, C. (2006). "Turismo religioso y el valor sagrado de los lugares: simbología identitaria y patrimonialización del monasterio de santo Toribio de Liébana (Cantabria)", *Cuadernos de Turismo*, N° 018, Murcia, pp. 77-102.
- González, Y. (2008). "Las religiones afrocubanas en México", en Alonso, A. (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 257-275.
- Guanche, J. (2008). "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de internet", en Alonso, A. (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 277-292.
- Guanche, J. (2010). "Cuba en Venezuela: orichas en la red", *Temas. Revista Cultural*, N° 61, La Habana, pp. 117-125.
- García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Hannerz, Ulf. (1996). *Conexiones transnacionales*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Juárez Huet, N. (2007). *Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la Ciudad de México*, tesis de doctorado en Antropología Social, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Levitt, P. y Glick-Schiller, N. (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y desarrollo. Red Internacional de Migración y Desarrollo*, N° 003, Zacatecas, pp. 60-91.
- Mato, D. (1995). *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades en América Latina y el Caribe*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Mato, D. (1996). "Globalización, procesos culturales y cambios sociopolíticos en América Latina", en Mato, D.; Montero, M. y Amodio, E. (coords.), *América Latina en tiempos de globalización*, Caracas, pp. 11-47.
- Mato, D. (2000a). "Prácticas transnacionales, representaciones sociales y reorganización de las sociedades civiles en América Latina", en Mato, D., Agudo, X. y García, I. (coords.), *América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales*, Caracas, pp.129-148.
- Ortiz, F. (2007). *Los negros brujos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Perera, A. (2008). "Redes transnacionales, representaciones sociales y discursos religiosos en Cuba", en Aurelio Alonso (comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 163-199.
- Pérez, G. (2010). "Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: Un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 8, pp.167-184, consultada 7 junio 2010 (<http://>).

- Pinto Morales, O. (2005). "Cuando los dioses hablan 'entre en orun y el ayé' (entre el cielo y la tierra)". *La consulta oracular del caracol en la santería cubana o regla de Osha; sus contenidos simbólico-rituales y su importancia en los procesos de adaptación y fortalecimiento identitario de los cubanos inmigrantes en Santiago de Chile. Santería cubana en Chile*, tesis de licenciatura en Antropología, Valdivia, Universidad Austral de Chile.
- Pollak-Eltz, A. (1992). "La religiosidad popular en Venezuela", *Sociedad y Religión*, N° 9, Caracas, pp. 19-32.
- Pratz, Ll. (1997). *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Rosbach, L. (2007). "De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización", *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, Año/Vol. 4, N° 007, Barranquilla, pp. 1-32.
- Saldívar, J. (2009). "Orishas, demonios y santos: un acercamiento al sincretismo de la santería. Caso Catemaco, Veracruz", *Gazeta de Antropología*, N° 25, Granada, pp. 1-21.
- Saldívar, J. (2010a). *Nuevas formas de adoración y culto: La construcción social de la santería en Catemaco, Veracruz, México*, Madrid, Editorial Visión Libros.
- Saldívar, J. (2010b). "Shangó, el gran varón. Representaciones y prácticas de la masculinidad en la santería tradicional", en Hernández, Ó.; García, A. y Contreras, K. (coords.), *Masculinidades en el México contemporáneo*, México, Plaza y Valdez Editores.
- Santana, A. (1997). *Antropología y turismo: ¿nuevas hordas, viejas culturas?*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Santana, A. (2003). "Patrimonios culturales y turistas: Unos leen lo que otros miran", *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 1, consultada el 13/agosto/2010, (<http://>), pp. 112-125.
- Zier, U. (1987). *Die gewalt der magie. Krankheit und heilung in der Kolumbianischen Volksmedizin*, Dietrich Reimer Verlag.

