



UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN

“TRABAJAR LA RELIGIÓN”

**PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS TRADICIONES ORISHA
COMO FORMA DE TRABAJO NO CLÁSICO**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de

**Doctor en Estudios Multidisciplinarios sobre el
Trabajo**

Presenta

José de Jesús Fernández Malváez

Dirigido por:

Dra. Candi Uribe Pineda

Co-director:

Dra. Ofelia Becerril Quintana

Querétaro, Qro., a 20 de febrero de 2024



Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales
de Información



“TRABAJAR LA RELIGIÓN” PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN
LAS TRADICIONES ORISHA COMO FORMA DE
TRABAJO NO CLÁSICO

por

José de Jesús Fernández Malváez

se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](#).

Clave RI: PSDCC-198363



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA Y EDUCACIÓN
DOCTORADO EN ESTUDIOS MULTIDISCIPLINARIOS SOBRE EL TRABAJO

“TRABAJAR LA RELIGIÓN”
PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS TRADICIONES ORISHA COMO
FORMA DE TRABAJO NO CLÁSICO

Opción de titulación:

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de:

Doctor en Estudios Multidisciplinarios sobre el Trabajo

Presenta:

José de Jesús Fernández Malvárez

Dirigida por:

Dra. Candi Uribe Pineda

Co-directora:

Dra. Ofelia Becerril Quintana

Dra. Candi Uribe Pineda
Presidente

Firma

Dra. Ofelia Becerril Quintana
Secretario

Firma

Dra. Adriana Terven Salinas
Vocal

Firma

Dra. Marja Teresita González Juárez
Suplente

Firma

Dr. Juan Manuel Godínez Flores
Suplente

Firma

Dra. Candi Uribe Pineda
Directora de la Facultad de Psicología
y Educación

Dr. Manuel Toledano Ayala
Secretario de Innovación, Investigación
y Posgrado

Centro Universitario, Querétaro, Qro.
Abril, 2024

A Don Humberto...

Agradecimientos

A mi esposa, Valeria, por su paciencia y complicidad.

A mi familia y amigos.

A la Dra. Candi Uribe, por su incondicional apoyo y paciencia.

A la Dra. Ofelia Becerril, la Dra. Adriana Terven, la Dra. Marja González y el Dr. Juan Manuel Godínez por sus valiosos comentarios y por la oportunidad de compartir este proyecto con ustedes.

A la Facultad de Psicología y Educación, por abrirme sus puertas.

Al CONACHYT, por el apoyo brindado para realizar los estudios.

ÍNDICE

RESUMEN _____	1
Palabras clave _____	1
ABSTRACT _____	2
Keywords _____	2
INTRODUCCIÓN _____	1
Justificación _____	5
Preguntas de investigación _____	8
Objetivos _____	8
Estructura de la tesis _____	9
CAPÍTULO I PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS TRADICIONES ORISHA COMO FORMA DE TRABAJO _____	13
1.1 Las religiones de origen afro en América Latina y el Caribe y su reciente proliferación en México _____	14
1.2 Religiones afro en contextos urbanos y desarrollo de la brujería como trabajo _____	15
1.3 La brujería en Querétaro como práctica laboral. ¿Un sector en crecimiento? _____	19
1.4 Claves para el análisis de la brujería en las religiones afro como forma de trabajo _____	21
1.5 El género en las religiones afro _____	23
1.6 Las prácticas de brujería afro en contextos urbanos como forma de trabajo no clásico _____	27
CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL _____	32
2.1 Matriz teórica para el análisis de las formas de trabajo simbólico-mágico-religioso _____	33
2.2 Las religiones de inspiración afro y su práctica en México _____	36
2.2.1 La acepción brujería en las religiones de inspiración afro _____	42
2.3 Transnacionalización y relocalización en las religiones de inspiración afro _____	47
2.3.1 Mercantilización y comercialización en las prácticas religiosas afro _____	52
2.4 Los conceptos de trabajo y obra en la brujería afro _____	54
2.5 Sobre los estudios de los lazos que unen trabajo y religión _____	56
2.8 Los estudios sociales del trabajo en México _____	58

2.6 Trabajo inmaterial _____	66
2.7 Producción inmaterial _____	70
2.8 Brujería y trabajo. Una mirada a la práctica religiosa afro desde la producción inmaterial _____	73
CAPÍTULO III LA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA COMO MÉTODO DE APROXIMACIÓN A FENÓMENOS LABORAL-RELIGIOSOS _____	76
3.1 Bases epistémicas para la investigación del trabajo religioso _____	77
3.2 La etnografía multisituada virtual _____	81
3.2.1 <i>Lo virtual como alternativa de aproximación al hecho social</i> _____	86
CAPÍTULO IV TRABAJO DE CAMPO: ALCANCE, LOGROS Y OBSTÁCULOS_	91
4.1 Elaboración de instrumentos _____	92
4.2 Estrategia de aproximación a campo _____	96
4.3 Etapas del trabajo de campo _____	99
4.3.1 <i>Etapa 1: Primer aproximación al campo</i> _____	101
4.3.2 <i>Etapa 2: aproximación etnográfica in situ</i> _____	105
4.3.3 <i>Etapa 3: cierre etnográfico e interpretación de datos</i> _____	107
4.3.4 <i>Matriz de análisis</i> _____	113
CAPÍTULO V TRABAJAR LA RELIGIÓN _____	116
5.1 La adivinación como parte de la tradición _____	118
5.2 Del sujeto religioso al sujeto trabajador-religioso _____	126
5.3 El derecho: un designio lucrativo _____	138
5.4 Brujería y obra _____	146
5.5 Habitar la religión _____	151
CAPÍTULO VI FACEBOOK Y LAS RELIGIONES DE TRADICIÓN ORISHA EN QUERÉTARO. UN MERCADO EN CONSTRUCCIÓN _____	155
6.1 Religión, trabajo y comercio virtual _____	161
6.1.1 <i>Botánicas y distribuidores de productos y servicios para religiones afro en Facebook</i> _____	168
6.1.2 <i>Otras páginas y grupo con fines comerciales</i> _____	188
6.2 Facebook, ¿un nicho para el trabajo y comercio religioso? _____	205
CAPÍTULO VII NARRATIVAS DE TRABAJADORES DE LAS TRADICIONES ORISHA EN QUERÉTARO _____	209

7.1 Ernesto Sánchez; el precursor	212
7.2 Azucena; la bruja de las tres tierras	220
7.3 Jorge Isac; tradicionalismo transnacional	237
7.4 Germán; un emprendedor capitalino	241
7.5 Mario Olóbàtálá; sanador de cuerpos y espíritus	254
7.6 Uso metáforas en la praxis laboral-religiosa cotidiana	265
7.7 El secreto; una metáfora del misticismo religioso	266
7.8 La teodicea yoruba o el mito del encuentro con la religión	270
CONCLUSIONES	276
REFERENCIAS	291
GLOSARIO	311
ANEXOS	318
Anexo 1: Guía de observación y registro (espacios físicos)	318
Anexo 2: Guía de observación y registro (entornos virtuales)	320
Anexo 3: Guía de historia de vida con énfasis en trayectorias laborales	322
Anexo 4: Entrevista Cliente/consultante	325
Anexo 5: Sondeo	327
Anexo 6: Entrevista semiestructurada para practicantes en Querétaro, Qro.	328

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1 Comentarios del sondeo	159
Ilustración 2 Oladayi Ifa (Yoruba Querétaro, 2020)	161
Ilustración 3 Oladeyi Ifa 2 (Yoruba Querétaro, 2020)	163
Ilustración 4 Jorge Isac More (Religión, Cultura y Traidición Yoruba en Querétaro, 2020)	165
Ilustración 5 Portada de página (Botánica Maferrefun Eleggua, 2021)	170
Ilustración 6 Oráculo de Blagué (Botánica Maferrefun Eleggua, 2021)	170
Ilustración 7 Tradición Yoruba (Botánica Maferrefun Eleggua, 2021)	171
Ilustración 8 Introducción tardía (Botánica Maferrefun Eleggua, 2021)	172
Ilustración 9 Portada de la página (Botánica El Santerito, 2021)	173
Ilustración 10 Publicidad (Botánica El Santerito, 2021)	174
Ilustración 11 OjuaniOsa Estudiante De IFA (Botánica El Santero, 2021)	175
Ilustración 12 Videoclip (Botánica El Santerito, 2021)	176
Ilustración 13 Portada de página (Botánica Laroye Qro, 2021)	177
Ilustración 14 Veladoras (Botánica Laroye Qro, 2021)	178
Ilustración 15 Portada de página (Botánica Anubis, 2021)	179
Ilustración 16 Batea Shango (Botánica Anubis, 2021)	180
Ilustración 17 Kit para limpia de casa (Botánica Anubis, 2021)	181
Ilustración 18 Kits para el Santero (Botánica Anubis, 2021)	182
Ilustración 19 Portada de página (Botánica Elegba - Suc. Querétaro, 2021)	183
Ilustración 20 Productos en venta (Botánica Elegba - Suc. Querétaro, 2021)	184
Ilustración 21 Portada de página (Botánica Olumide Yoruba, 2021)	185
Ilustración 22 ¿Qué es la santería? (Botánica Olumide Yoruba, 2021)	186
Ilustración 23 Portada de página (Botánica Santa Yoruba, 2021)	187
Ilustración 24 Portada de página (Santería Querétaro, 2021)	188
Ilustración 25 Orunmila (Santería Querétaro, 2021)	189
Ilustración 26 Portada de página (Brujería, santería y amarres de amor, 2021) .	190
Ilustración 27 Amarres de amor (Brujería, santería y amarres de amor, 2021) ...	191
Ilustración 28 Unión eterna (Brujería, santería y amarres de amor, 2021)	192

Ilustración 29 Página de portada (Orishas Wemilere Santería Queéтарo - Bajío Yorubá.....	193
Ilustración 30 Akete y Kiyá blancos (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá, 2021).....	194
Ilustración 31 Consulta (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá, 2021)	195
Ilustración 32 Página de portada (Santería, 2021)	196
Ilustración 33 Taller de Tarot iniciático (Santería, 2021)	197
Ilustración 34 20 paquetes (Santería, 2021)	198
Ilustración 35 Consulta de tarot en línea (Santería, 2021)	199
Ilustración 36 Lectura de caracol y cartas a distancia (Santería, 2021)	200
Ilustración 37 Portada de página (Brujería y santería, 2021)	201
Ilustración 38 Oferta de domingo (Brujería y santería, 2021)	202
Ilustración 39 Portada de página (Santería y palo mayombe en Querétaro, 2021)	203
Ilustración 40 Portada de página (Santería queretaro, 2021)	204
Ilustración 41 Cronología de Ernesto (Elaboración propia)	219
Ilustración 42 Cronología de Azucena (elaboración propia)	232

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Distribución de las religiones afroamericanas en México 2010.....	14
Tabla 2 Matriz para el análisis de las formas de trabajo simbólico-mágico-religioso	33
Tabla 3 Síntesis de los debates en torno analizados sobre las religiones afro	35
Tabla 4 Síntesis de los debates sobre el trabajo no clásico	61
Tabla 5 Categorías por código de color	94
Tabla 6 Fase 1 de trabajo de campo virtual	102
Tabla 7 Fase 2 de trabajo de campo virtual	103
Tabla 8 Fase 3 de trabajo de campo virtual.....	104
Tabla 9 Historias de vida con énfasis en trayectoria laboral-religiosa.....	110
Tabla 10 Matriz de análisis de datos cruzada.....	113
Tabla 11 Categorías individuales.....	114
Tabla 12 Características del servicio religioso	137

ÍNDICE DE DIAGRAMAS

Diagrama 1 Adscripciones religiosas según INEGI simple (2010).....	39
Diagrama 2 Adscripciones Religiosas de INEGI desglosado (2010)	40
Diagrama 3 Morfología del trabajo de la brujería afro 1	58
Diagrama 4 Proceso de investigación etnográfica.....	86

RESUMEN

Las religiones de inspiración afro emplean un corpus de saberes y prácticas rituales y adivinatorias propios. En México, investigaciones recientes sobre este fenómeno religioso han evidenciado una proliferación, ya no sólo en su número de adeptos, sino en su oferta de mercado. Hay cada vez más adeptos y personas interesadas en estas praxis religiosas, pero también hay cada vez más oferta de servicios y bienes de consumo. La presente investigación da cuenta de cómo se configuran y adaptan las prácticas religiosas afro en Querétaro al mercado laboral y de consumo, desde la perspectiva del trabajo no clásico. Partiendo de un enfoque cualitativo y una metodología etnográfica multisituada y virtual, se analizaron las condiciones de trabajo-religioso, reconociendo en estas los factores estructurales y subjetivos que permiten reconocer y problematizar la praxis religiosa afro desde su condición de trabajo. A partir de un debate de frontera entre el trabajo y la religión, y a partir de una investigación de campo realizada en el contexto de pandemia, se destacan los siguientes hallazgos: el proceso de trabajo en la adivinación y la brujería, el “derecho” como forma tradicional operativa de retribución económica por los servicios y bienes simbólicos ofertados, así como el alcance y limitaciones de nichos comerciales físicos y virtuales, tales como botánicas y centros religiosos. Asimismo, a través de las narrativas laboral-religiosas de nuestros colaboradores, se identificaron el uso de mitos y metáforas como piedra angular en la conformación de los saberes que fugen como piedra angular de praxis religiosa y laboral-religiosa. En suma, el aporte central de esta tesis gira en torno a dar cuenta de las religiones afro, no desde su naturaleza religiosa, sino desde su operacionalización como forma de trabajo.

Palabras clave

Religiones afro, brujería, trabajo no clásico, bienes simbólicos, producción inmaterial

ABSTRACT

Afro-inspired religions use a corpus of their own knowledge and ritual and divination practices. In Mexico, recent research on this religious phenomenon has shown a proliferation, not only in its number of followers, but in its market offering. There are more and more followers and people interested in these religious practices, but there is also an increasing supply of services and consumer goods. This research explains how Afro religious practices in Querétaro are configured and adapted to the labor and consumer markets, from the perspective of non-classical work. Starting from a qualitative approach and a multi-situated and virtual ethnographic methodology, the conditions of religious work were analyzed, recognizing in these the structural and subjective factors that allow recognizing and problematizing Afro religious praxis from its working condition. Based on a debate on the border between work and religion, and based on field research carried out in the context of the pandemic, the following findings stand out: the work process in divination and witchcraft, “law” as traditional operational form of economic remuneration for the services and symbolic goods offered, as well as the scope and limitations of physical and virtual commercial niches, such as botanicals and religious centers. Likewise, through the work-religious narratives of our collaborators, the use of myths and metaphors were identified as a cornerstone in the formation of the knowledge that emerges as a cornerstone of religious and work-religious praxis. In short, the central contribution of this thesis revolves around accounting for Afro religions, not from their religious nature, but from their operationalization as a way of working.

Keywords

Afro religions, witchcraft, non-classical work, symbolic goods, in-material production

INTRODUCCIÓN

“Para el antropólogo social, la religión es lo que la religión hace”

(Evans-Pritchard 1991, p. 191)

Al investigador de esta tesis doctoral le interesa el análisis de la comercialización de la práctica religiosa afro en tanto formas de trabajo-religioso, así como el uso de redes sociales como Facebook para comerciar y promover sus productos y servicios. Se busca dar cuenta de fenómenos como la adivinación y la brujería como forma de trabajo. Cuando nos referimos a la brujería, lo hacemos entendiéndola como las prácticas rituales que emplean las religiones de inspiración afro y de manera particular las tradiciones orisha. De tal suerte, los capítulos que se presentan en esta tesis se enfocan en describir y analizar los factores que configuran estas prácticas desde la perspectiva de los estudios del trabajo no clásico (De la Garza, 2010), así como las características e implicaciones de los sujetos que las llevan a cabo.

El interés adquirido por este tema de investigación surge a partir de buscar establecer un diálogo interdisciplinario entre los estudios del trabajo y los estudios de la religión. El trabajo, en tanto acción que permite no sólo producir, sino que existe más allá de las formas clásicas de trabajo. La religión, en tanto conjunto de prácticas que pueden ser concebida y analizada a la luz de su capacidad de comerciar saberes, haceres y quehaceres. A saber, se partió de la premisa de que en las religiones de inspiración afro albergan prácticas que bien pueden ser analizadas desde su condición laboral.

Se parte, pues, de que en las prácticas mágico-religiosas afro se hace énfasis en la capacidad del religioso afro de comercializar y trabajar con símbolos y tradiciones que comparan cierto grado de afinidad con el propio. Es decir, se tomó como un punto de referencia uno de sus hallazgos destacados en una aproximación preliminar (asentada en una tesis de maestría) en torno al caso de una religiosa cuya experiencia práctica se volcó hacia el ámbito laboral:

- La creencia de la practicante de brujería¹ en la efectividad de sus métodos y cómo esta efectividad crece en la medida en que la fe que tienen sus clientes/consultantes en ella y el trabajo que realiza también lo hace.

Esta conclusión se desprende de que, en dicha investigación, la colaboradora exteriorizó en cada encuentro sus habilidades, conocimiento y control del universo simbólico que emplea en su trabajo, extendiendo su bagaje y su saber práctico a los clientes para desencadenar en cada uno de ellos una serie de reacciones interpretativas.

Otro aspecto clave que permitió sentar las bases para esta tesis es la observación de un lenguaje metadiscursivo observado durante las sesiones de consulta registradas, así como la naturaleza de las interacciones en redes sociales entre religiosos y consultantes, donde se da cuenta de: a) La naturaleza del lenguaje metafórico empleado por los religiosos como forma de significar y resignificar sucesos en su vida y la de sus clientes/consultantes y; b) la eficacia real y/o simbólica que conlleva en su proceso de trabajo el uso del lenguaje mítico y simbólico para traducir acontecimientos y dar sentido a las respuestas y encomiendas que se brindan al cliente/consultante. Es en este sentido que se concluye la naturaleza triádica del proceso: religioso-respuesta-consultante; misma que, desde el esquema laboral, puede ser traducida como: trabajador-servicio y/o producto-cliente.

Al incitar una interpretación por parte del cliente/consultante, aviva su interés en repetir su visita las veces que sea necesario en busca de ampliar su rango de certidumbre. Si bien el análisis profundo de la mirada del cliente/consultante y las relaciones laborales que se establecen entre cliente/consultante y trabajador/religioso no llegó a concretarse del todo por las complicaciones derivadas de la pandemia, los resultados permiten intuir que, durante inter de la consulta, el cliente/consultante tiene la posibilidad de modelar y profundizar su interpretación

¹ Para efectos de la tesis de maestría y el proceso ético discrecional de la informante, se le llamó entonces Azucena, por lo que para esta introducción y en adelante cuando se le mencione se usará el mismo nombre.

con base en las respuestas obtenidas, lo cual conlleva la posibilidad, o no, de aumentar su interés en el practicante, su trabajo y el producto de este.

En este sentido, y como es posible constatar a partir de la etnografía virtual realizada para esta investigación, donde se analizaron las interacciones sociales en Facebook, a partir de los grupos y páginas, el trabajo realizado por el religioso generalmente se da a lo largo de varias sesiones, articulando así un vínculo intersubjetivo con el cliente. Esto incrementa la posibilidad de crear un lazo de confianza, usando como catalizador una empatía que puede ser o simulada por el cliente/consultante y su problema, lo cual constituye un factor decisivo en la divulgación de su trabajo a través de la recomendación de sus clientes a terceros, a la vez que promueve un incremento paulatino de su estatus que se ve reflejado en la credibilidad en ella y su trabajo.

Lo anterior permite introducir las interrogantes para la presente investigación: ¿Cuáles son los factores estructurales y subjetivos que configuran y explican la brujería afro como forma de trabajo?, ¿Cuáles son las características e implicación de los religiosos que comercian sus saberes y prácticas?, ¿Cuáles son las características que permiten o no identificar la práctica como forma de trabajo?

Las preguntas arriba planteadas constituyen el punto de partida para la presente investigación. De tal suerte, la idea de que estas prácticas pueden ser traducidas por los estudios del trabajo como formas de comercio, insertas en el sector servicios, será el trampolín para buscar identificar hasta qué punto constituye o no un proceso de mercantilización en Querétaro.

Asimismo, también resulta importante tener en consideración la problemática de género subyacente a las religiones afro y sus prácticas, en tanto que la distinción del trabajo por género y edad es una condición observable en el universo religioso y laboral-religioso afro, por lo que se incluyeron algunos aspectos en la estrategia metodológica (particularmente en las entrevistas y la guía de observación), que permitieron recuperar a través de las narrativas de nuestros colaboradores algunas diferencias discursivas y prácticas, sin con ello profundizar más allá, por no convenir a los fines de esta tesis.

Si bien el interés particular por abordar este tema deriva en gran parte de una afinidad personal por los procesos que convergen en estas prácticas religiosas, la decisión de analizar la brujería en tanto forma de comercio simbólico y religioso buscó abonar a la discusión sobre las formas de trabajo que salen del paradigma clásico de las ciencias sociales: taylorista, fordista, posfordista, toyotista, etc. Es decir, buscar abonar a la discusión en torno a las formas no clásicas del trabajo, tales como el sector servicios y, en nuestro caso, los servicios religiosos.

Se eligió Querétaro como punto de partida para realizar la investigación, por establecer un hito de continuidad con la tesis de maestría antes mencionada. No obstante, en el trabajo de campo, en consonancia con la especificidad del fenómeno social a investigar, se analizaron las redes que han permitido a los practicantes transformar sus saberes y prácticas simbólico-mágico-religiosas en formas de trabajo. Es decir, sus trayectorias religiosas y laboral-religiosas, y los hitos históricos que los llevaron a insertarse en el mercado religioso y laboral-religioso en Querétaro.

Si bien es sabido que el concepto de trabajo alude de forma histórica al desgaste y sufrimiento que genera la actividad física con fines productivos², resulta interesante voltear la mirada al vínculo entre la práctica de la brujería en tanto generadora de alivio, salud y/o bienestar o evocadora de dolor, sufrimiento y/o malestar; y como fuente de creación de relaciones laborales particulares entre cliente/consultante y practicante de sistemas simbólico-mágico-religioso/s.

De tal suerte, esta investigación permite dar cuenta de las dimensiones del trabajo en la brujería con un nivel de profundidad y alcance teórico, metodológico y epistemológico que permitan una comprensión holística del fenómeno social, en

² Para los romanos, el trabajo se asociaba con el castigo. Si partimos del origen latino de la palabra "trabajo", podemos encontrar una referencia directa en el latín "*tripalium*", que era una herramienta con tres puntas afiladas cuyo uso era herrar a los caballos y triturar el grano (Reiznik, 2001). Posteriormente, esta herramienta se empleó como instrumento de tortura, lo cual transformó el significado popular de la palabra, refiriendo ya no sólo a una herramienta de trabajo, sino al acto de torturar y al dolor infligido durante este proceso. Así pues, la historia misma se encargó de hacer perdurar la relación morfológica entre el sufrimiento y la actividad productiva en el concepto de trabajo.

tanto que se buscó articular una descripción, análisis e interpretación que abonaran a los estudios multidisciplinarios del trabajo.

Por último, cabe destacar que, cuando nos referimos al concepto de trabajo en esta investigación, no debe entenderse como restringido a la actividad manufacturera de la fábrica o a cualquier actividad que pueda ser leída desde la visión fordista, taylorista o postfordista; donde el trabajador realiza una jornada laboral estándar por un salario fijo. A través de esta investigación se sugiere la necesidad de ampliar los horizontes de análisis del trabajo, dando lugar a todas aquellas actividades relacionadas con la generación, manipulación y/o consumo de riqueza material y simbólica (De la Garza, 2010).

Partiendo de que en esta investigación se estudió la brujería como forma de trabajo; cuya base es el uso y comercio de bienes simbólicos³, este fenómeno social permite dar cuenta de las formas en que el sector de los servicios está generando alternativas laborales que, si bien han sido palpables en la sociedad a lo largo de toda la historia, actualmente representan una alternativa en desarrollo⁴ para alcanzar un sustento económico.

Justificación

La presente investigación se enfoca en analizar el fenómeno social de la brujería en tanto forma de trabajo no clásico. Entendemos este desde el planteamiento conceptual desarrollado por Enrique de la Garza (2006; 2010), donde se propone ir más allá de los cánones clásicos de los estudios laborales para problematizar en torno a las formas de trabajo donde predomina la producción inmaterial y simbólica,

³ Entendiendo la categoría de bien simbólico desde la perspectiva planteada por Pierre Bourdieu (1993), quien lo define desde la teoría de los capitales en tanto forma de reconocimiento objetivo, cuya capacidad radica en otorgar un poder simbólico a quien lo posee/usa.

⁴ Con base en la literatura revisada y la experiencia previa en mi investigación de maestría, es posible mencionar que existen procesos históricos y movimientos geográficos particulares a este fenómeno en cada contexto, así como un constante proceso de creación y uso de redes sociales, religiosas, comerciales, políticas, económicas, etc. Asimismo, existen también factores externos que pueden ser matizados como parte de este fenómeno social.

el trabajo atípico y a domicilio, y aquellos otros que rompan con los esquemas clásicos del trabajo asalariado.

La propuesta aquí vertida radica en analizar la experiencia de transición del sujeto religioso al sujeto trabajador-religioso. También se buscó dar cuenta de cómo su práctica entreteje lo religioso y lo laboral, buscando dar cuenta de los hitos que permiten identificar características compartidas por grupos multilocales (Juárez y Rinaudo, 2017); entendiendo estos como aquellos que están configurados por redes que trascienden las nacionalidades y las fronteras territoriales, como es el caso de los practicantes de religiones afro o tradiciones orisha.

Los motivos que llevaron a investigar este fenómeno laboral recaen en un interés por conocer y desentrañar los elementos que constituyen el trabajo religioso afro. No obstante, a la par de este se busca establecer un hito formativo en los estudios del trabajo y sus formas heterogéneas de representación contemporánea. Teniendo en cuenta el desarrollo actual de los estudios multidisciplinarios sobre el trabajo, considero que esta investigación plantea una ruptura con los cánones clásicos de investigación en torno a los fenómenos laborales.

Si partimos de la proliferación de trabajos en áreas urbanas engarzados al sector servicios, aunado a la resistencia académica (De la Garza, 2010) por desarrollar investigación sobre fenómenos ajenos a la lógica fabril, podemos encontrar en esta propuesta un parteaguas para la construcción de nuevas rutas de análisis sobre la heterogeneidad en las formas de trabajo urbano en el siglo XXI.

Considerar la brujería y la obra en las religiones afro como prácticas laborales atípicas, permite dar cuenta de características particulares de este fenómeno como el uso de un bagaje simbólico-mágico-religioso propio, la construcción de un espacio laboral particular y el uso de lo sobrenatural como materia prima básica para la ejecución de su trabajo, permite anticipar que posee las características necesarias para que se establezca una ruta de análisis desde los estudios laborales.

Si bien el eje central de la investigación es el trabajo, se pretende ofrecer una mirada integral sobre el tema a desarrollar, donde se analicen las características y

alcances de los sujetos de estudio y sus matices como trabajadores, religiosos, practicantes de brujería y poseedores-constructores de un bagaje simbólico y una subjetividad propia.

Se partió de un modelo de etnografía multituada⁵ y virtual, analizando casos de estudio establecidos en el municipio de Querétaro y las región, en entornos físicos y virtuales, a razón de dos cosas: el sustancial aumento poblacional de la ciudad⁶, en consonancia con el incremento de la diversidad religiosa⁷ y la inclusión de categorías censales como religiones denominadas “raíces étnicas”, donde se incluyen las de origen afro (INEGI, 2015)⁸, así como un ya mencionado particular interés por profundizar en la creciente conformación de prácticas laborales alternativas como las derivadas de la religiones; en este caso de las religiones afro.

En aras de comprender mejor su capacidad para “mantener, transmitir, desarrollar y reinventar elementos de su cultura” (Juárez y Rinaudo, 2017, p. 11); y en particular de su práctica religiosa, esta investigación busca desarrollar un nuevo enfoque para el análisis y comprensión de la religión como trabajo y el trabajo como religión.

De tal suerte, la presente investigación busca mostrar no sólo un análisis sobre las características de los saberes y prácticas simbólico-mágico-religiosas de origen afro desde sus particularidades como religión y trabajo, sino el impacto del desarrollo de las religiones de origen afro en tanto actividad productiva y remunerada, así como la conformación de redes, uso de lenguaje y metáforas comunes que se precisan para dar sentido a las prácticas religiosas como trabajo.

⁵ Entiéndase etnografía multisituada como aquella etnografía que nos permite observar y analizar las transformaciones de lugares y/o procesos de producción de la cultura que surgen a raíz de la globalización. Este modelo de investigación cualitativa tiene la particularidad de posicionarse como una forma de análisis que permite la comprensión de las reconfiguraciones subsecuentes a procesos migratorios de diversas índoles (Cfr. Marcus, 1995).

⁶ De acuerdo con el censo realizado por el INEGI en 2015, en el municipio de Querétaro se registraron 878 931 habitantes, en contraste con los 626 495 censados en 2010.

⁷ De acuerdo con datos del INEGI (2010), para el 2010 se registraron 10 076 056 habitantes con una religión distinta a la católica, en contraste con los 4 526 751 registrado en 1990.

⁸ Aunque por desgracia no es posible consultar de forma abierta las cifras precisas para estas denominaciones religiosas.

Preguntas de investigación

La pregunta central que guía esta investigación es:

- *¿Cómo se construyen y reconstruyen las prácticas de brujería, trabajo y obra en las religiones de inspiración afro en un contexto urbano como forma de trabajo no clásico y de comercialización de bienes simbólicos?*

Las preguntas secundarias son:

- I. ¿Cuáles son las características que permiten o no identificar la práctica religiosa afro como forma de trabajo?*
- II. ¿Cuáles son los factores estructurales y subjetivos que configuran y explican la brujería afro como forma de trabajo del sector servicios?*
- III. ¿Cuáles son las características e implicaciones de los sujetos de estudio en relación con sus prácticas religiosas y laborales?*
- IV. ¿Cuál es la implicación del género en la práctica cotidiana?*
- V. ¿Qué sucesos marcaron la vida de los practicantes religiosos para establecer su actividad como forma de trabajo?*
- VI. ¿Cuáles son las características principales de la brujería afro en contextos urbanos en tanto forma de trabajo no clásico?*

Objetivos

El objetivo general que guía esta investigación es:

- Determinar cómo se construyen las prácticas de brujería, trabajo y obra en las religiones de inspiración afro en un contexto urbano como forma de comercialización de bienes simbólicos desde la perspectiva del trabajo no clásico.

Los objetivos secundarios son:

- i. Reconocer los factores estructurales y subjetivos que configuran la brujería afro en contextos urbanos como forma de trabajo.*

- ii. *Analizar las historias de vida de los sujetos religiosos desde una perspectiva laboral, buscando descubrir las coyunturas que determinaron su trabajo actual y las redes que emplean para el mismo.*
- iii. Identificar la implicación del género en la práctica cotidiana de los practicantes religiosos afro.
- iv. *Explorar las características de las prácticas y comercialización de la brujería afro en contextos urbanos en tanto forma de trabajo no clásico.*
- v. *Indagar si existe una forma de comunidad que regule el trabajo religioso afro.*
- vi. *Proponer un modelo interpretativo sobre la brujería afro como actividad productiva desde la perspectiva del trabajo no clásico.*

Estructura de la tesis

En el **capítulo I** se desarrolla el planteamiento del problema de la tesis. En este se brinda un recorrido por las religiones de origen/inspiración afro en América Latina, advirtiendo que el énfasis estará en las de tradición orisha. A través de este recorrido se hace énfasis en el impacto de la región de *Yorubaland* y Cuba como principales promotores de la praxis religiosa en México, siendo de particular interés el segundo para nuestro análisis, dada su proximidad y naturaleza de transnacional.

Asimismo, se analizan su impacto en México en tanto praxis y mercado religioso, principalmente en contextos urbanos como la CDMX y, para efectos de esta investigación, Querétaro. Se aborda igualmente la condición de sus prácticas religiosas, tales como la brujería, haciendo principal énfasis en las claves para su análisis en tanto forma de trabajo. Por último, resaltamos la implicación del género y planteamos la pertinencia de estudiar estas prácticas religiosas desde los andamios del planteamiento teórico y conceptual del trabajo no clásico.

En el **capítulo II**, enfocado en la construcción de la matriz teórico-conceptual que soporta la presente investigación, se esboza, en principio, un recorrido sobre las formas analítico-reflexivas que consideramos la base para una investigación sobre el fenómeno laboral-religioso en las religiones de inspiración afro. Se parte,

por tanto, de un enfoque multidisciplinar que busca situar discusiones actuales que permitan sentar la base para analizar los fenómenos laborales de tipo simbólico-mágico-religiosos; tales como la brujería, el *trabajo* y la *obra*.

En este capítulo se realiza un recorrido los principales estudios sobre las religiones de inspiración afro y sus prácticas en México, el proceso de transnacionalización, translocalización y sincretización de la praxis religiosa desde África y el resto de América Latina –principalmente desde Cuba–, así como la acepción de la brujería en esta, desarrollando y matizando los aspectos centrales para reconceptualizar la brujería en tanto parte del repertorio de prácticas religiosas afro.

Así, este apartado sirve también como punto base para hablar del proceso de mercantilización y comercialización religiosa; de manera particular en las religiones de inspiración afro. La pertinencia –y, claro está, análisis– de los conceptos trabajo inmaterial, producción inmaterial y su relevancia para los estudios sobre los fenómenos laboral-religiosos. Así como, claro está, el desarrollo conceptual de las formas prácticas en la religión; enmarcadas en los conceptos de brujería, *trabajo* y *obra*.

El **capítulo III** tiene por objetivo la construcción del enfoque metodológico. Aquí se desarrollan, en principio, una base epistémica para la investigación de fenómenos religiosos desde los estudios del trabajo, enfatizando en su naturaleza problemática y las complicación e implicación que se tiene al realizar investigación bajo esta propuesta metodológica. Para tales fines, se plantea las aristas de la metodología etnográfica multisituada y la etnografía virtual, en tanto que, para los fines de esta investigación; derivado del contexto pandémico en que se llevó a cabo, se precisó una estructura metodológica compuesta por una exploración *in situ* de los espacios recurrentes para los sujetos de estudio, un análisis de los entornos virtuales que emplean como alternativa para su trabajo, así como su alcance e impacto, y una exploración detallada de las narrativas de los sujetos.

En el **capítulo IV** se desarrollan a profundidad el enfoque y las herramientas empleadas para este trabajo de campo –partiendo de los planteamientos

desarrollados en el capítulo III–, la naturaleza de los instrumentos, las estrategias y etapas del trabajo de campo. Aquí se precisan las redes sociales consultadas (Facebook), subdivididas en páginas y grupos dependiendo de sus características y alcance, siendo posible advertir aquí, de manera preliminar, su actividad comercial. Por último, se desglosa las formas de aproximación con los colaboradores involucrados en las trayectorias laboral-religiosas, así como su implicación con el fenómeno estudiado.

Asimismo, se desarrollan los pormenores del trabajo de campo; sus alcances, logros y, por supuesto, los obstáculos encontrados; tanto a nivel metodológico como práctico. Aquí se encuentran de manera detallada el proceso de elaboración de los instrumentos –posterior al análisis preliminar–, las estrategias de aproximación a la realidad social objetivo y las etapas del trabajo de campo, así como una matriz analítica que permite dar una idea más precisa al lector de cómo se llevó a cabo la investigación y el proceso de sistematización y análisis de datos.

El **capítulo V** es donde se desarrollan de manera extensa los resultados del trabajo de campo, analizando la información recabada a la luz de la base teórica planteada, así como reproblematisando a partir de categorías emergentes (etnoconceptos), tales como: *trabajo*, obra, consulta, brujería, ahijado, padrino, derecho, etc., y las formas de ver el mundo de los informantes clave. Se plantean en este capítulo 5 apartados donde se da cuenta de la adivinación como parte de la tradición, en tanto proceso de consulta y su importancia tanto para la praxis como religiosa, como para la mercantilización de los bienes simbólicos, la naturaleza del trabajo y el teletrabajo, analizando a fondo la condición laboral de las distintas prácticas religiosas, así como su alcance –que puede ir más allá de la presencialidad–, el derecho en las religiones afro y su importancia como sistema de pago por el trabajo y los bienes simbólicos derivados de este, la brujería y la obra no sólo como formas de praxis cotidiana, sino de ver e interpretar el mundo, y por último, la forma en que los religiosos habitan su espacio, donde se explica por qué el trabajo religioso no puede ser reducido a un espacio ni a una representación

ideológica, en tanto que forma parte de su vida cotidiana, de su habitar y la propuesta conceptual del sujeto religioso al sujeto trabajador-religioso.

El **capítulo VI** presenta un recorrido etnográfico virtual por diversas páginas y grupos de Facebook donde no sólo conviven los practicantes, creyentes y otros interesados en las religiones de inspiración afro, sino que además son puntos de comercio y de promoción laboral, tales como botánicas y centros religiosos, donde además se ofertan productos y servicios relacionados con el mundo orisha, articulando así una discusión en torno a la mutabilidad del fenómeno laboral-religioso y sus formas de comercio y promoción, enfatizando en el alcance que ha logrado el uso de redes sociales para tales fines.

En el **capítulo VII** podemos encontrar el núcleo de la argumentación de esta tesis, pues se presenta una serie de narrativas a manera de historias de vida con énfasis en las trayectorias religiosas y laboral-religiosas de nuestros informantes clave. En este apartado se abordan, de manera particular, las experiencias de Ernesto, Azucena, Jorge, Germán y Mario⁹; protagonistas de esta investigación. Asimismo, en este apartado se desprende un análisis sobre el uso de las metáforas en sus praxis laboral-religiosa cotidiana, la importancia del secreto como parte del misticismo que envuelve estas tradiciones religiosas, así como la importancia de los mitos en la tradición yoruba como parte del proceso de encuentro y apropiación del religioso con sus praxis.

Por último, el lector encontrará un apartado de **conclusiones**, donde se desarrollan, desde la visión de los estudios del trabajo, las principales aristas del encuentro entre la religión y lo laboral en el mundo de las tradiciones orisha en Querétaro, a partir de la suma de experiencia de nuestros informantes clave y el análisis de los entornos virtuales y redes sociales en los que los religiosos promocionan su trabajo y hasta comercian con productos y servicios.

⁹ Seudónimos de nuestros informantes clave, colaboradores de este proyecto de investigación.

CAPÍTULO I

PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LAS TRADICIONES

ORISHA COMO FORMA DE TRABAJO

1.1 Las religiones de origen afro en América Latina y el Caribe y su reciente proliferación en México

Los seres humanos tendemos a cubrirnos bajo el manto de algún sistema cultural que nos permita afrontar y/o rehuir a las amenazas biológicas y de naturaleza incierta que se nos presenten. Tendemos a generar estrategias de supervivencia generalmente ligadas a nuestro propio contexto y sus características, así como a innumerables interpretaciones simbólicas que nos permitan manejar el desconcierto, el sufrimiento y todo aquello que emana de lo que nos resulta inexplicable.

En este apartado se busca, por tanto, dar cuenta de la praxis laboral-religiosa en las tradiciones orisha. A partir del análisis que va desde las condiciones macro a las microsociales, se busca dar cuenta sobre los alcances epistemológicos, teóricas y prácticas de los estudios realizados sobre las religiones de inspiración afro; de manera particular, aquellos que dan cuenta sobre sus condiciones de transnacionalización, relocalización y comercialización.

Las religiones de origen afro; dentro de las cuales destaca la santería y la regla ocha, ambas de origen yoruba, resuenan por ser de las más extendidas por su naturaleza sincrética y su asociación étnica con el sudoeste de Nigeria y parte de Benin y Togo (Juárez, 2014b). Su característica central es la manipulación de fuerzas sobrenaturales que permiten entretejer los símbolos representativos de cada nicho cultural y natural, con elementos esenciales de sus raíces: los orishas y sus atributos naturales, los procesos de adivinación, la fuerza simbólica del panteón y los muertos, entre otros (Cabrera, 2009 [1954], Castro, 2008).

En Cuba, por ejemplo, podemos hablar de la relevancia de El Monte como eje de articulación para lo sagrado, pues este:

encierra esencialmente todo lo que el negro necesita para su magia, para la conservación de su salud y de su bienestar; todo lo que le hace falta para

defenderse de cualquier adversidad, suministrándole los elementos de protección –o de ataque– más eficaces (Cabrera, 2009, p. 21).

Otra de sus singularidades es la veneración y consulta a deidades de culto generalmente denominadas orishas¹⁰, que son los hijos de *Oludumare*, dios sin identidad de género y creador de todo en la cosmovisión yoruba (Oyewumi, 1997).

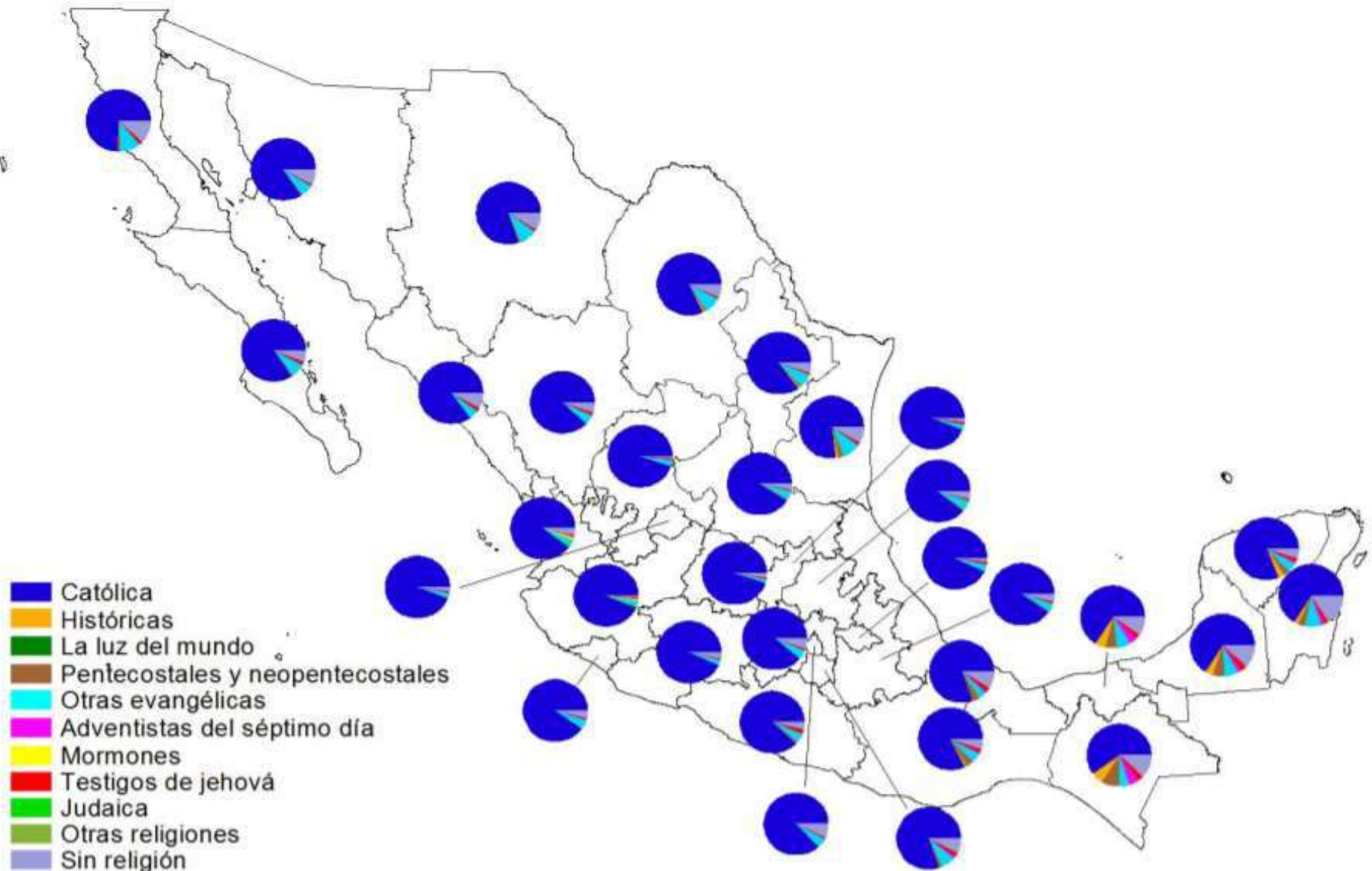
En el caso de la visión cubana, que se considera a menudo la más difundida (González, 2007 y 2008, Juárez, 2014a y 2014b), se destaca que todos viven en El Monte, pues en los Patakie; que son las historias míticas en las cuales se narran tanto la cosmogonía como las aventuras de algunos de los más sobresalientes orishas, se menciona a menudo este lugar como el contexto en que se desarrollan las tramas.

En el caso de México podemos encontrar un reciente crecimiento en la población practicante de estas religiones (Aguirre Beltrán 1989[1946]; Quezada, 1989; Esparza, 2002; González, 2007 y 2008; Hernández y Rivera, 2009; Arias y Durand, 2009; Juárez, 2014b); particularmente en la zona centro y bajo, así como una subsecuente proliferación en la oferta de servicios de carácter mágico-religioso y el comercio de insumos relacionados con estas prácticas en todo el país.

No obstante, la cartografía religiosa realizada por el INEGI (2010) apenas tomaba en consideración a religiones minoritarias, pues varias de estas aún son consideradas como prácticas religiosas no reconocidas, entre las que se encuentran buena parte de las de origen afro (Juárez, 2009). En el mapa 1 podemos observar detalladamente cuál es la distribución religiosa de acuerdo con las cifras levantadas por este Instituto y graficadas por Gutiérrez y de la Torre (2016), en un intento por hacer evidente la insuficiencia de datos para hablar de un mapa religioso que dé cuenta de la diversidad religiosa en México.

¹⁰ En el caso del Vudú se les nombra también *Loas*, que en su caso son espíritus que fungen como intermediarios entre los practicantes y *Bondye*; nombre con el que se conoce al regente del mundo sobrenatural en la religión Vudú (Michelena, 2010).

Mapa 1. Religiones en México 2010



FUENTE: Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.
ELABORO: Cristina Gutiérrez Zúñiga.
DISEÑO CARTOGRAFICO: Carlos Alberto González de Luna



Para el caso particular del estado de Querétaro, podemos encontrar que, para el 2010, el INEGI (2011) registró 1,680,681 personas que dijeron profesar la religión católica, cifra que subió a 2,025,357 para el censo del 2020 (INEGI, 2020). Asimismo, es posible observar un incremento en el censo religioso, pasando de 321 censadas en el ejercicio del 2010, en el rubro de “otras religiones”¹¹, a 496 en el ejercicio del 2020, donde ya se incluía de manera separada el rubro de “origen afro” o religiones afroamericanas¹², donde se censó a 79 religioso (tabla 1), siendo el séptimo estado con mayor población registrada.

Ahora bien, si lo vemos en una escala mayor, en el censo del 2010; donde apenas se integró la clasificación de religiones de origen afro como subapartado, se registraron 7,204 practicantes en todo el país (Juárez, 2014b), cifra que aumentó a 40,799 para el 2020, según datos del INEGI. En el caso particular de Querétaro, se registraron 43,436 personas que se reconocen como afrodescendiente, así como 496 personas en el grupo religioso “Raíces afro”, (INEGI, 2023) Aquí podemos advertir un incremento importante, en ambos casos resulta imposible determinar de una forma precisa cuántos de estos comercializan su práctica religiosa como forma de trabajo remunerado.

Si bien esto resulta en una posible limitante en tanto acceso a información documental que busca plantear una base para la presente investigación, nos permite esbozar algunas ideas sobre el mercado religioso nacional y, de manera particular, estatal, de las religiones de inspiración afro.

¹¹ Cabe mencionar que en este mismo ejercicio (2020), en el rubro de “otras religiones” se contempló un incremento significativo, alcanzando un cúmulo de 2,335 personas, por lo que, si sumáramos las consideradas en este más las del de “raíces afro”, alcanzaríamos una cifra estimada de 2,831 en suma.

¹² De acuerdo con el INEGI (2010), las prácticas religiosas censadas indistintamente (aunque con ello, aclaro, no quiere decir que sean las mismas en su esencia y práctica, sino que así las censó el INEGI) para esta categorización, se encuentra: Origen Afro, Akan, Batuque, Candomblé, Casa De Mina, Catimbo, Culto A Ifá, Macumbo, Orixá, Pajelanca, Quimbanda, Regla de Ocha, Santería, Umbanda, Vudú, Xangó y Yoruba (Juárez, 2019).

Tabla 1 *Distribución de las religiones afroamericanas en México 2010*

Distribución de las religiones afroamericanas en México 2010		
	Raíces étnicas	Origen afro
Total	27 839	7 204
Distrito Federal	3 355	3 162
México	2 873	2 673
Jalisco	15 313	185
Quintana Roo	165	144
Baja California	175	139
Yucatán	100	88
Querétaro	92	79
Hidalgo	88	76
Veracruz de Ignacio de la Llave	106	71
Morelos	80	63
Oaxaca	103	60
Puebla	74	53
Michoacán de Ocampo	77	49
Guanajuato	63	44
Nuevo León	60	42
Sinaloa	48	29
Guerrero	35	26
Sonora	26	23
Tlaxcala	28	23
Chihuahua	50	22
Durango	39	20
Tamaulipas	26	19
Campeche	21	16
Coahuila de Zaragoza	25	16
Colima	26	16
Nayarit	4 388	16
Baja California Sur	34	12
Tabasco	11	11
San Luis Potosí	27	9
Aguascalientes	12	8
Chiapas	272	8
Zacatecas	47	2

Cuadro 6. Distribución de las religiones afroamericanas en México, 2010. Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010. México: Inegi.

1.2 Religiones afro en contextos urbanos y desarrollo de la brujería como trabajo

Dentro de las problemáticas emergentes de la idea del costo-beneficio en el trabajo realizado en la brujería afro, destaca la desarticulación de la dimensión de bien de consumo en la práctica religiosa. Analizar las situaciones de intercambio entre bienes de consumo materiales o simbólicos con matices religiosos, resuena en un adeudo por parte de la crítica a la economía política clásica expuesta por Marx (1980).

Hay que vencer esta especie de resistencia irreflexiva que lleva a creer que ahí donde los intereses económicos son importantes, las relaciones sociales se diluyen o se borran; y donde son menores, se desarrolla libremente una sociabilidad que se convierte en su propio fin (De la Pradelle, 1996, citado en Argyriadis, 2005 p. 31)

Un caso modelo es precisamente Cuba (Argyriadis, 2005), que se ha convertido en un nicho de mercado para el consumo de prácticas religiosas de origen afro y particularmente para la brujería. Según Argyriadis (2005), es tal el auge que el costo de las consultas y las ceremonias ha ido en aumento de forma significativa, llegando a costar “desde \$1200 hasta \$8000 dólares para “hacer un santo” o “hacer Ifá”” (p. 32).

De manera similar, pero en menor escala, ha ocurrido en México en los últimos años. Hoy existe una proliferación en el comercio de la brujería afro a raíz de la apertura turística de Cuba (González, 2007 y 2008; Juárez, 2014a y 2014b) y que atiende a la apertura de un pluralismo religioso en toda América Latina (Odgers, 2011). Nahayeilli Juárez ha explorado ampliamente algunas de las dimensiones de este fenómeno a través de sus investigaciones sobre las religiones afroamericanas en México (2014), haciendo énfasis en la relocalización de la santería cubana (2009) y la circulación transnacional de la tradición orisha (2017), entre otros aspectos clave para la comprensión las culturas y religiones afro (Juárez y Rinaudo, 2017).

Dentro de las singularidades observables en la práctica y comercialización de la brujería afro en distintos contextos, podemos encontrar que existen algunas convenciones. Una de las más significativas es el proceso de construcción de las relaciones que median entre el cliente y el brujo.

Una vez realizada una primera consulta, se genera una apertura y se crea un vínculo inicial con el consultante/cliente, pues generalmente se tienen que atender ciertas indicaciones dadas por el orisha, muerto o religioso que permitirán progresar con la consumación del pedido. En este sentido, podemos inferir que aquí se presenta una posible primera ruptura, donde el cliente deberá decidir en qué medida se involucrará en el proceso de trabajo¹³. En este sentido, vale la pena preguntarnos ¿cuáles son los factores estructurales y subjetivos que configuran la brujería afro como forma de trabajo?

Podemos encontrar distintos factores que pueden resultar determinantes en el proceso de trabajo. En primera instancia figura el nivel de involucramiento que consiga el religioso del consultante/cliente, donde juega un papel definitivo su carisma, asertividad y el grado de compenetración que logre con el consultante/cliente y el problema que exponga.

Un segundo factor consiste en la inmersión del cliente/consultante en el espacio de trabajo, pues ahí se concentran todas las manifestaciones físicas de la espiritualidad del religioso. Levi-Strauss precisa un ejemplo que podemos traer a cuenta. En su libro titulado: *Antropología estructural* (1995 [1958]), expone un apartado donde explora un largo encantamiento empleado por los indios Cunas de la isla de San Blas, Panamá. Lo particular de este encantamiento, según Levi-Strauss, es que el brujo que lo recita a manera de ritual emplea los mitos que este

¹³Siguiendo la línea establecida por Marx, donde el proceso de trabajo refiere a la producción de valores de uso en la actividad humana, y donde los factores que intervienen son el propio trabajo, su objeto y sus medios (Pérez, 2012). Cuando hablamos de procesos de trabajo, nos referimos a la visión crítica propuesta por Enrique De la Garza (2017), quien señala la necesidad de complejizar el análisis propuesto por Marx, viendo también el fenómeno como generador de identidad, reconociendo la subjetividad de los actores sin reducirlo únicamente a esta. En síntesis, la propuesta de De la Garza radica en analizar los procesos de trabajo a través de una mirada que permita pensarlos como un diálogo entre estructuras, acciones y la propia subjetividad de los actores.

relato alberga para transformar el dolor manifiesto en la persona, en una situación aceptable.

A través de este relato, Levi-Strauss expresa que el brujo que lleva a cabo este proceso posee dotes innegables para los indios Cunas, explicando también que este “no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero” (Levi-Strauss, 1995, p. 207).

De la experiencia reseñada por Levi-Strauss expuesta arriba, podemos rescatar dos cosas para nuestro caso en particular:

- La importancia del conocimiento del brujo sobre la tradición cultural (simbólico-mágico-religiosa) de la que surge su práctica. Si bien en el caso de los indios Cuna el contexto juega a su favor, no deja de ser plausible en otros contextos¹⁴, pues el religioso afro tiene la capacidad de construir un espacio *ad hoc*, que permita superar esta limitación.
- Como ya mencionamos, para los Cunas la tradición juega un papel importante para la reproducción de sus saberes mítico-mágico-religiosos. En el caso de las prácticas realizadas por sus brujos, la oralidad resulta en un factor decisivo a la hora de conformar y mantener su reputación. En nuestro caso en particular, el practicante de brujería afro hace uso de redes¹⁵ que él mismo teje a través de su práctica cotidiana, lo cual le permite construirse una reputación, misma que usa a su favor en aras de “convertirse en un gran hechicero”.

¹⁴ No hay que olvidar que la obra de Levi-Strauss (1995) donde menciona las prácticas chamánicas de los indios Cuna, nos remite geográficamente a las islas de San Blas de Panamá, zona que, para el tiempo en que llevó a cabo su investigación, constituía un poblado isleño de carácter rural y comunitario.

¹⁵ Cuando nos referimos a redes, lo hacemos desde la perspectiva de Gross *et al.* (2001), quien entiende redes como un conjunto de actividades emprendidas por actores autónomos discretos dotados con capacidad de consumir y producir conocimiento que incrementa el valor de las actividades de los actores y que contribuye a su expansión. Es en esta medida que es posible hablar de cómo en las prácticas de brujería se construyen redes cuyo andamiaje se sostiene de la credibilidad del cliente/consultante en el brujo o bruja, así como en el proceso de trabajo que realiza

Si bien ya mencionamos anteriormente que la principal asociación mundana de las religiones afro en Cuba, además de sus sistemas adivinatorios - de los cuales hablaremos más adelante - es con el Monte, pues es donde:

habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos (Cabrera, 2009, p. 19).

Resulta interesante como en el Monte cohabita la naturaleza con todo aquel sustrato sobrenatural arraigado en las culturas y religiones africanas que, a través de los esclavos que acompañaron a los españoles, se implantaron bajo un esquema propio –la santería o religión yoruba– en el Caribe y en América, siendo donde cobran vigor y construyen nuevos significados a partir de las particularidades de su contexto, pero sin perder de vista los horizontes, reproducidos (y en buena medida reconfigurados y resignificados) por la oralidad de generación en generación hasta nuestros días.

Para nuestro caso en particular, dada la naturaleza urbana del contexto de investigación que se plantea, la idea del Monte se ve resignificado con el pasar del tiempo, pues hoy en día es posible encontrar todos los insumos naturales (plantas y animales) en mercados y tiendas. Aquellos espacios necesarios para evocar a los orishas o a los muertos se ven reemplazados por otros de más fácil acceso en contextos urbanos.

Un tercer factor relevante por considerar es la forma en que se vive la religiosidad de acuerdo al contexto. Para el caso de México, Gonzalo Aguirre Beltrán (2005) y posteriormente Yolotl González (2008) señalan que la llegada de esclavos de origen africano; principalmente de bantúes en el siglo XVI y XVII, fue con la finalidad de incrementar la mano de obra para el trabajo en las minas y las plantaciones de caña, siendo poco el tiempo de descanso y prácticamente nulo el de ocio con que se contaba para realizar o fomentar las prácticas religiosas.

Otro aspecto relevante era su condición de esclavos negros, pues para la Santa Inquisición era motivo de sentencia a muerte practicar la hechicería o, en su defecto, si se les descubría practicando idolatría o fomentando religiones distintas a la católica (González en Alonso Comp., 2008).

De tal suerte, el origen de la práctica religiosa afro en el sentido que expreso de la investigación que se propone, se remonta a la segunda mitad del siglo XX. Según González (2008), “hace unos 20 años eran muy pocos –aproximadamente diez, la mayoría cubanos- los santeros practicantes en México, los cuales se conocían entre sí y se reunían en ocasiones” (p. 266). No fue hasta que se vio un incremento del turismo a Cuba y de los procesos de migración de cubanos a territorio mexicano, que podemos hablar de crecimiento en el mercado religioso de origen afro en el país (González, 2008; Juárez, 2014b).

Para nuestro caso en cuestión, es posible plantear la hipótesis de que en buena medida los factores turísticos y la migración desde Cuba, así como la cercanía con el centro del país (principal núcleo de mercado religioso afro), juegan un papel protagónico en la problematización del origen y características de la práctica y comercialización de la brujería.

1.3 La brujería en Querétaro como práctica laboral. ¿Un sector en crecimiento?

Para el caso particular de Querétaro, podemos encontrar cinco negocios registrados en la sección amarilla. Asimismo, a través de un ejercicio de observación preliminar, y la experiencia registrada en mi investigación de maestría, me encontré con la existencia de varios puestos en mercados como el Escobedo o La Cruz dedicados a comercializar productos y servicios relacionados con las religiones afro.

Si bien no hay un dato que precise la cantidad actual de practicantes de alguna religión afro, en el periódico El Universal en un artículo publicado el 23 de febrero del 2013, se señalaba que existen alrededor de 300 personas que profesan la religión yoruba en Querétaro. Asimismo, menciona que fue Ernesto Suárez quien

comenzó a predicar esta religión en la entidad, afirmando también que sólo existían cinco practicantes en la ciudad a su llegada en 2005.

Así pues, para esta investigación se parte de un estudio previo donde se destaca el papel la comercialización de las prácticas religiosas de origen afro; más específicamente de la experiencia de una practicante a quien entrevisté, enfatizando su práctica desde la perspectiva del trabajo no clásico, donde se emplean lo simbólico y lo religioso como catalizadores para articular procesos de producción inmaterial (Fernández, 2016).

De la investigación mencionada arriba, se destaca que la religiosa practicante entrevistada comercializa sus saberes mágico-religiosos y atiende diversas necesidades que pueden ir desde la curación de alguna enfermedad o maleficio, hasta la aparente resolución de problemas tangibles o no tangibles. A la luz de este caso en particular, surge la pregunta: ¿Cuáles son las características particulares de la práctica religioso afro desde un enfoque laboral?

Para la investigación que se realiza actualmente, se buscará también determinar si el trabajo que realizan los religiosos practicantes de la brujería afro conlleva distintos parámetros de tiempo y costo. Asimismo, con base en el registro obtenido en mi investigación de maestría, se puede esperar que las consultas tengan una duración aproximada de una hora en promedio y el precio se determine en relación con la magnitud del problema, las demandas que realicen los orishas¹⁶ durante y después del proceso, el precio de los insumos que se precisan para cada determinado ritual, la cantidad de tiempo que deberá de invertirse para culminar el proceso de trabajo, entre otros factores. No obstante, esto se verá comprobado o negado a través de los datos que se obtengan en campo.

¹⁶ Se dice que son los orishas quienes fijan el precio de cada servicio dependiendo de las siguientes variables: si existe una solicitud de sacrificios para el consumo del orisha; si es necesario hacer donaciones a otros orishas, muertos o personas vivas, sea en dinero o de algún otra forma, si se requieren sacrificios de otro tipo, como pueden ser la iniciación del consultante en las prácticas religiosas, sacrificios por parte del consultante, etc.

1.4 Claves para el análisis de la brujería en las religiones afro como forma de trabajo

Las prácticas relacionadas con los procesos de salud y enfermedad están íntimamente ligadas a una percepción individual, social y cultural; primero, de quienes gozan de una o adolecen por la otra; y segundo, de quienes contribuyen a su alivio o a su padecimiento.

[...] de acuerdo al contexto donde se investigue, quienes realizan prácticas terapéuticas o contraterapéuticas cuentan con su propia concepción sobre los procesos de salud-enfermedad, puesto que estas concepciones “necesitan estar forjadas y conocidas social y culturalmente, es decir, se debe entender que están sumergidas dentro de una realidad simbólica en el interior de la cual se producen estilos de vida propios, formas específicas de relación social y conceptos culturales sobre el cuerpo humano y la enfermedad” (Fernández, 2016, p. 22).

La religión yoruba y en general aquellas de inspiración afro, en el entendido de que tiene la mayor representatividad cultural y religiosa en contextos urbanos en México, son un referente para el análisis de la preservación y reproducción de las religiones de origen afro en América y el Caribe (Bastide, 1971). Dentro de sus particularidades destaca su capacidad sincrética y de adaptación en contextos culturales y naturales diversos, así como la morfología de sus prácticas para reconfortar al sujeto ante el desconcierto de lo inteligible, el sufrimiento existencial y/o físico y la sinrazón moral (Ocaña, 1997).

Lo yoruba y en general las religiones de procedencia afro¹⁷ constituyen la base para nuestra investigación sobre la proliferación de prácticas religiosas brujeriles en tanto forma de trabajo no clásica con base en una producción inmaterial, donde el cliente forma parte del proceso de trabajo y el producto puede

¹⁷ Palo, congo, santería, regla ocha, candomblé y hasta formas de vudú, entre otras, cuyas características aluden de forma parcial a lo yoruba y generalmente a Cuba como región de origen de la mayoría de estas.

ser tanto material como simbólico, en el entendido de que puede representarse como algún insumo con propiedad mágicas y/o religiosas, así como en la expresión de manifestaciones sobrenaturales que pueden ser visibles o invisibles para el consumidor.

Es por tanto que se usará la categoría analítica de brujería - de la cual se dará cuenta más adelante; en el apartado teórico-conceptual - en un sentido similar al empleado por Evans-Pritchard (1997) para referirse a los Azande, con la diferencia de que los sujetos de estudio incluidos en esta categoría sí celebran ritos y ocasionalmente se pronuncian conjuros y emplean diversas formas de medicina tradicional.

A razón de las diferenciaciones antes mencionadas, resulta pertinente la caracterización conceptual de Evans-Pritchard (1997), principalmente debido a su ponderación de una “cualidad inherente” al sujeto y su capacidad de ejecutar “actos psíquicos”. Para los Azande, la brujería es una cuestión hereditaria, aunque no siempre se despliegue su potencial hasta una edad adulta, lo cual podemos verlo replicado en el discurso de sujetos practicantes de las religiones afro.

El caso analizado en mi tesis de maestría presenta un ejemplo que ilustra parcialmente el fenómeno arriba mencionado, pues Azucena refiere su interés a dos factores: el primero se manifiesta a través de una supuesta herencia consanguínea no del todo reconocida ni reconocible; y el segundo a un particular interés que crecía en ella desde temprana infancia. “Esto ya lo trae uno desde niño, no sé si tenga que ver que cuando yo tenía 7 años me caí de un tercer piso y no me pasó nada. Yo creo que ahí me tocó Dios” (Fernández, 2016, p. 56).

Se comparte también la particularidad de que lo sobrenatural forma parte de la cotidianidad de los sujetos. Pues a través de su práctica es que pueden nombrar, localizar y significar afecciones o bendiciones; enfermedad, maleficio, sufrimiento, desasosiego, dolor, augurios, bendiciones, a la vez que el diagnóstico es asociado con la pérdida del *aché*, “que es la fuerza divina creadora del universo, de la vida, y que se encuentra en todas las cosas existentes” (Castro, 2008, p. 137).

Dentro de las particularidades que permiten añadir validez a la categorización de las prácticas religiosas de origen afro como brujería, podemos dilucidar la hibridación (García Canclini, 1990) de diversos dogmas, pues, en la mayoría de los casos, no existen convencionalismos respecto a cómo realizan sus prácticas. En varios casos, es posible observar que conjugan distintos saberes; pueden mezclar santería, palo, vudú, o incluso prácticas de origen afro con técnicas chamánicas o brujeriles de supuesto origen azteca o maya, como es el caso de Azucena (Fernández, 2016).

Aunque existe hasta cierto punto un respeto por cada ritual, método de adivinación o interacción con los orishas y muertos que se emplee en cada trabajo, no existe un aparente límite en cuanto a la inclusión de otras alternativas prácticas para lograr un fin determinado. He de ahí que, operativamente, resulte difícil distinguir entre el origen de cada práctica. No obstante, si es posible advertir a través de la observación características que permitan confrontar aspectos clave, con los cánones tradicionales de cada modelo religioso, aunque no por esto resulta posible afirmarlo con precisión.

1.5 El género en las religiones afro

Resulta importante señalar primero la postura crítica desde donde se abordará la condición de género en las religiones afro. Se parte de la idea de género entendida como una “construcción social, cultural e histórica basada en la interpretación social de las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres. La diferencia entre los sexos se traduce en desigualdad y subordinación de las mujeres como grupo a los hombres” (Lamas, 1986, pp. 178-190). De tal suerte, “el género es también una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1990, p. 44). Asimismo, considero para esta investigación el género como un principio de organización social y de las relaciones sociales. Es decir, como un sistema de procesos, prácticas sociales y experiencias vividas crea y mantiene distinciones de género y organiza relaciones de desigualdad sobre la base de esas distinciones (Wharton, 2005, p. 18).

Habiendo dicho lo anterior, podemos destacar que las religiones palo monte y yoruba comparten una profunda tradición en lo que respecta a los roles de la mujer y el varón en los aspectos cotidianos de las prácticas religiosas y rituales. En el caso del palo monte,

se mantiene una estructura de género muy bien definida que hace que mujeres y varones sean objeto de una reglamentación ceremonial muy precisa en la que la constante son diferencias entre lo considerado como lo femenino y lo masculino lo que tiene como consecuencia la subordinación de la mujer en aspectos tan importantes como la manipulación de la nganga o fundamento (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 151)

Como podemos notar, los aspectos rituales se ven acentuados por la participación de cada sexo, siendo la mujer subordinada a la práctica del varón, por ejemplo, en la cuestión de los sacrificios rituales. Por el contrario, la mujer es quien recibe al santo; o como generalmente se dice, es montada por él.

En la cosmovisión cubana¹⁸, por mencionar un ejemplo significativo, El Monte juega un papel preponderante, pues no sólo es el lugar donde los orishas habitan, sino que es de donde se obtienen las plantas que emplean en sus rituales. En este sentido, cabe resaltar que las plantas también se encuentran divididas por sexo, siendo igualmente predominantes las consideradas como “plantas macho”, debido a sus propiedades, aunque no por esto dejando de ser relevantes las “plantas hembra” en el uso ritual y cotidiano (Rubiera y Argüelles, 2007):

hay que destacar la importante efectividad que les atribuyen a las propiedades de las plantas denominadas "hembras" en la preparación de diferentes procedimientos mágicos. Una muestra es la utilización del Palo Caja (*Alloplgillus Cocmsulta*) cuyas hojas y corteza hervidas se usa en la

¹⁸ Replicada en varios aspectos en todos los modelos religiosos existentes en América Latina, Estados Unidos y algunas otras partes del mundo cuya influencia religiosa devenga de Cuba y no de África directamente.

preparación de depurativos orales o para abluciones (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 152).

Asimismo, en los sacrificios ritual, los animales que suelen usarse son machos, pues se cree que los *mpungus* (palo monte) u orishas (yoruba) los prefieren sobre las hembras. Si bien esto no es una regla general que se aplique en todos los contextos, es parte de la tradición cultural-religiosa cubana, cosa que no necesariamente se aplica al pie de la letra en México o en otros contextos geográficos.

De acuerdo con los hallazgos obtenidos en mi tesis de maestría, para el caso particular de Azucena, debido a la dificultad que implica el comprar y mantener (espacio, alimentación, cuidado) animales como chivos o gallinas, se busca sustituir la alimentación de los orishas por carne cruda o cocida comprada en trozos, y aunque no se desatiende del todo la realización de sacrificios, se limita esta práctica en la medida de lo posible, lo cual también se ve reflejado en la complicación de adquirir únicamente machos en aras de satisfacer la exigencia tradicional.

Otro ejemplo de la implicación del género en las religiones afro lo podemos observar en la cosmovisión bantú, pues en esta se afirma que las fuerzas sobrenaturales “son representaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino, tal es el caso del monte y de la manigua” (Rubiera y Argüelles, 2007, p. 152). Esto se repite en los *mpungus*, que tienen representaciones tanto femeninas como masculinas. De manera particular, la tierra en tanto elemento energético es considerada de ambos sexos, lo cual apunta a la existencia de categorías de género más complejas en el plano simbólico y cultural que la división sexo-genérica dicotómica tradicional (hombre-mujer).

En la generalidad de las religiones afro que se practican en Cuba, el/la iniciada se considera con una marca impura mientras está en proceso este periodo liminal, no obstante, en el caso particular de las mujeres, esta asociación es más fuerte debido a la carga simbólica atribuida a la menstruación (Rubiera y Argüelles, 2007). Esta misma implicación se reproduce como una marca de género materializada en tabús que restringen –como ya mencionamos arriba– los sacrificios

rituales por parte de la mujer; particularmente de animales de cuatro patas como el chivo, pues se considera en principio “peligroso” el acto uso del cuchillo y el proceso ceremonial del sacrificio para las personas susceptibles de ser poseídas por el orisha, como lo son las mujeres, sin con ello considerar que no en todos los contextos se precisa de la participación masculina en la celebración de rituales; en parte por la independencia ideológica de la practicante, y en parte por la imposibilidad de contar con babalawos en todo momento, dispuestos a apoyarla en sus rituales.

Si bien es cierto que los principios religiosos y tabús en Cuba influyen en la construcción de la identidad de género de la mujer religiosa afro (Rubiera y Argüelles, 2007), podemos observar una variación a este modelo en los hallazgos de mi investigación de maestría y posteriormente en esta misma investigación, donde, de manera singular –y sin afán ni argumento para generalizar–, estas restricciones se ven desdibujadas y más bien obsoletas en el caso de Azucena, pues predomina su eventual necesidad de realizar rituales y prácticas concretas que transgreden el tabú de restricción a la mujer del modelo cubano.

En relación con esto, Azucena narra que, en su experiencia, son los mismos orishas quienes la autorizan a realizar sacrificios incluso cuando está en periodo de menstruación, relegando el tabú a segundo plano y adquiriendo una nueva atribución simbólica conferida por los santos a quien les realiza el sacrificio. He de ahí que esta investigación permite plantear nuevas interrogantes respecto a la construcción del género en los y las trabajadoras de la brujería afro en contextos urbanos mexicanos, así como su capacidad de desdibujar y resignificar los tabús que componen los cánones clásicos de las religiones provenientes de América Latina, el Caribe y África.

1.6 Las prácticas de brujería afro en contextos urbanos como forma de trabajo no clásico

En lo que respecta a la práctica del religioso afro vista desde la luz del trabajo, podría decirse que no hay una estandarización de los procesos mediante los cuales se logra el bien simbólico. Es en este sentido que podemos advertir la existencia de una subjetividad en el individuo en cuanto a su producción. Entonces ¿cuáles son los aspectos subjetivos que conforman las prácticas de la brujería como trabajo no clásico? De manera preliminar, sólo podemos destacar que existen factores como la sacralización del dinero en pro de una participación de las divinidades como agentes intermediarios entre este y el religioso:

más allá de su potencial de abstracción, el dinero, como instrumento de negociación con las deidades y “sustancia fluida e inmanente que aviva el movimiento de intercambio”, constituye un elemento que forma parte integral del culto y de su cosmología (Argyriadis, 2005, p. 38).

Atendiendo a las particularidades del contexto, tales como la afinidad religiosa predominantemente católica, en contraste con la diversificación cultural producto de las migraciones hacia esta ciudad¹⁹, podemos argumentar en favor de que ciudades como Querétaro son un potencial bastión para la proliferación de estas prácticas, tanto en su forma religiosa, como de trabajo. La siguiente anécdota derivada de las notas de campo puede ayudarnos a darnos idea de este fenómeno:

hace aproximadamente un año tuve un cliente muy particular. Era un religioso²⁰ que tenía una enfermedad la cual le habían tratado y no presentaba mejora. Vino a verme justamente por eso. Cuando lo recibí, no parecía encantarle la idea de que yo lo ayudara, pero al parecer tenía fe en

¹⁹ Según datos del INEGI (2015), en 2010 llegaron al estado de Querétaro 94 333 personas. Por cada 100 personas, se estima que 31 provenían de la Ciudad de México (antes Distrito Federal), 20 del Estado de México, 11 de Guanajuato, 5 de Hidalgo y 4 de Michoacán, no obstante, no se especifica cuántos llegaron provenientes del extranjero.

²⁰ Se omiten nombre y otras pistas que puedan relacionar al sujeto mencionado por el informante en atención a su privacidad.

mí, porque hacía lo que le pedía de todos modos. Total. Ya lo atendí y tuvo que venir a verme como seis veces, porque sí traía muy metido el mal. Al final me dio las gracias y me pagó lo que acordamos y ya no lo volví a ver (Azucena, comunicación personal, 31 de noviembre de 2015).

Si bien esto no pretende ser una generalización, a través de la anécdota, se puede observar la aparente resistencia ideológica del cliente/consultante a involucrarse en el proceso de trabajo, así como el número de ocasiones en que tuvo que hacerlo, lo cual puede dar cuenta de la posible existencia de estrategias de convencimiento por parte del religioso, aunado a una predisposición del cliente/consultante que, si bien en la narrativa no parece acceder de buena gana al principio, siguió acudiendo hasta terminar las sesiones.

En el tema de la brujería como forma de trabajo, la ejecución de prácticas adivinatorias puede verse como la iniciación de una relación laboral entre el trabajador/practicante y el cliente/consultante, pues presenta una puerta de entrada para la postergación del trabajo/tratamiento durante un periodo indefinido y la posibilidad de anexión de nuevos clientes como consecuencia de la difusión de su reputación a través de la comunicación oral por parte de los clientes agradecidos y/o impresionados.

Dentro del universo de prácticas ofrecidas por la brujería, destacan las de índole adivinatorio²¹, de las cuales se sustraen predicciones o respuesta a partir de la lectura de elementos simbólico-religiosos mediante los cuales puede expresarse

²¹ El *obí* es un sistema adivinatorio común en la santería, en donde se utilizan cuatro trozos de coco que son arrojados por el santero o brujo al suelo. A través de estos se dice que se expresan los orishas y los *eggún* o espíritus y pueden dar respuestas simples como afirmar o negar (Castro, 2008).

El *diloggún* es otro método de adivinación con nivel de complejidad más alto, pues se debe poseer un nivel de especialización de *oriaté*, que corresponde al sacerdocio femenino y es el nivel máximo en la santería (Castro, 2008). Cabe destacar que el papel masculino y femenino dista mucho de ser horizontal. Por mencionar un ejemplo, en el espiritismo la mujer y el varón tienen un papel similar, caso contrario en el palo monte, donde ella se encuentra subordinada a lo masculino en varios aspectos rituales. Para profundizar más al respecto, se sugiere revisar el texto de Rubiera y Argüelles (2007), Lo femenino y lo masculino en la regla conga o palo monte.

Existen también otros métodos como el lanzamiento de caracoles, mediante el cual se leen los patakíes o textos míticos y se interpreta el resultado por el practicante (Castro, 2008).

el orisha o el muerto. Generalmente quien consulta a estos brujos es porque atribuye el origen de su dolencia o problema a causas sobrenaturales o simplemente al desconocimiento de alguna otra alternativa más lógica, por lo que resulta más fácil para el religioso dar cuenta de una posible causa y proponer una solución con base en lo que el orisha o muerto le dice.

Una vez que se ha resuelto el misterio que vela el origen de la dolencia o problema, se buscará establecer un procedimiento para erradicar el mal. Desde la perspectiva del trabajo no clásico, podemos observar cómo afloran los aspectos subjetivos, pues se involucran conocimiento, valores, sentimientos, estética, formas de razonamiento que se plasman en discursos (De la Garza, 2010).

Se puede abducir que en esta parte del proceso jugará un papel relevante el impacto simbólico resultante de varios factores: la inmersión en el contexto, la pertinencia de los resultados preliminares (adivinación) del trabajo del brujo, la subjetividad del cliente/consultante y hasta el precio determinado para continuar con el proceso de trabajo.

Los símbolos utilizados por la/el brujo durante la práctica, así como las interpretaciones mismas que se generan en torno a esta, tienen la particularidad de generar nuevas estratificaciones de la realidad, nuevos modos de ver y sentir. Si bien en muchas ocasiones se requieren sacrificios o estados alterados de conciencia inducidos a través de rituales, estas prácticas permiten al cliente/consultante empaparse de los símbolos que emanan del contexto donde se realiza el trabajo. Volverse partícipe de las cosmovisiones del practicante y adquirir un bien simbólico producto de la brujería.

En lo que respecta a la implicación de los costos del *trabajo*²², Holbraad (2002) subraya que el dinero es una vía sumamente importante para la negociación

²² Resulta imperante hacer un paréntesis para referir a qué nos referimos con *trabajo* (en cursiva). A diferencia del trabajo en su sentido clásico y no clásico (De la Garza, 2010), el concepto de *trabajo*, abordado de las religiones afro, alude a la manipulación de fuerzas y sustancias que permiten al practicante de brujería transformar la realidad (Castro, 2011). En el marco teórico se abordará de manera detallada este concepto.

con las deidades, siendo un elemento integral dentro de la práctica del culto y, en el sentido en que se aborda esta investigación, una de las características centrales para pensarlo en términos de trabajo; más particularmente de trabajo no clásico.

Por otro lado, el precio de cada trabajo se determina por diversos factores. Uno de los más destacados es la intervención del orisha en la determinación de este, sin embargo, también entra en juego factores como la reputación del brujo, el nivel socioeconómico del cliente/consultante, el estatus del orisha al que se consulta²³ y, por supuesto, la subjetividad del brujo. En este sentido,

los billetes y las monedas no sólo simbolizan la prosperidad, o permiten retribuir servicios, sino que son portadores de aché o fuerza, por la cual constituyen a veces ingredientes de ofrendas que serán tirados con los demás desechos o colocados en los receptáculos de las entidades sin que nadie se atreva a tocarlos [...]. El derecho²⁴ forma también parte del ritual de la consulta, es bendecido previamente y el cliente debe depositarlo frente a las entidades invocadas mientras va pidiendo, aunque después lo recupere (Argyriadis, 2005, p. 38).

No es casual notar que, de manera similar a casi cualquier profesión, exista una correlación directa entre el costo del servicio y la reputación que precede a quien lo realiza. Para el caso de las religiones afro, no sólo es determinante este aspecto, sino que, generalmente, el estatus que se tiene dentro de la o las religiones tiene un peso importante, siendo los babalawos o babalaos²⁵ quienes, para el caso de la religión yoruba, presentan esta característica.

El fenómeno que se busca analizar atiende a diversas lógicas de pensamiento. Por un lado, está asentado en la lógica de práctica religiosa (con las

²³ Dentro de la enorme gama de orishas o divinidades yorubas, existen algunos más destacadas que otras, en parte por su reconocimiento por mayor cantidad de adeptos y no adeptos, y en parte por la fuerza y participación que presentan en los relatos míticos. Por mencionar algunos ejemplos, podemos encontrar a *Changó, Orula, Olokun, Oduduwa, Babalú Ayé, Nanú Buruku, Eshú y Obatalá*.

²⁴ Entendido este como pago u ofrenda.

²⁵ Sacerdotes de la religión yoruba. Es el más alto grado que se puede alcanzar por un practicante.

distintas características y particularidades que ya señalamos anteriormente) y con un amplio bagaje simbólico, y por otro, puede ser analizada como una actividad productiva; es decir, desde sus características como trabajo.

Como otra de las características de este fenómeno, resulta posible advertir una compleja imbricación entre el carácter del sujeto como empleado de los orishas y muertos (pues son estos quienes, al menos de forma representativa, reciben el pago), a la vez que empleador de estos (pues es el brujo o la bruja quien utiliza el poder de los orishas para realizar su trabajo). Es decir, existe una relación laboral donde los roles entre empleador y empleado están sujetos a interpretación en relación con el plano en que se busquen explicar.

Si partimos de que el pago realizado por el ritual o consulta –también denominado “derecho”– recibe una suerte de bendición, para posteriormente ser depositado ante el o los orishas o muertos por el cliente-consultante (Fernández, 2016), podemos reiterar la lógica de trabajo enunciada arriba.

En el plano simbólico-religioso, es el orisha quien funge como empleador, pues es a través suyo que se genera el bien de consumo, a la vez que es quien recibe el pago en concreto por este. En el plano físico y particularmente en el espacio de trabajo, es el practicante de brujería quien emplea/usa al orisha para generar el bien de consumo.

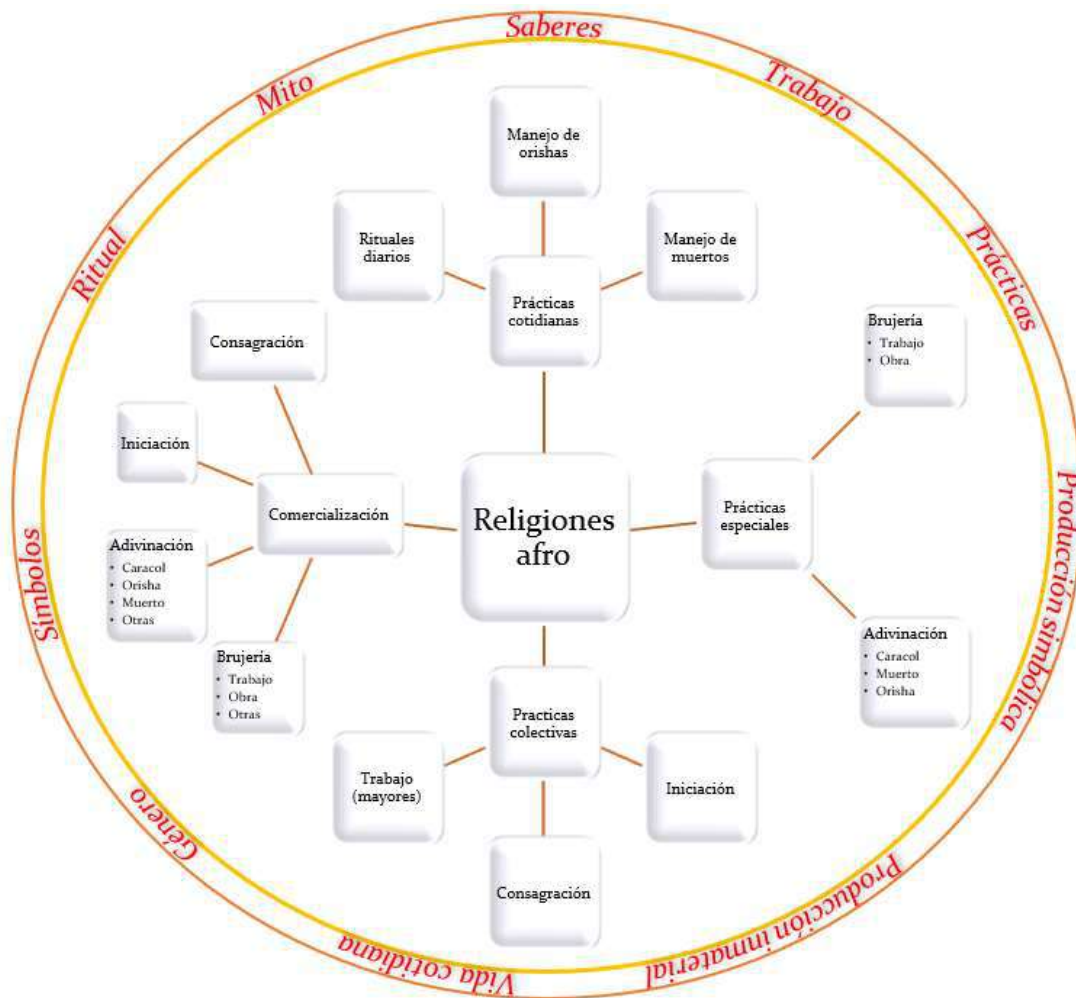
Así pues, la brujería como práctica laboral no sólo resulta en una mirada fresca a este fenómeno, sino que contribuye a la generación de nuevos aspectos para la conceptualización y comprensión del trabajo no clásico, sobre todo porque las prácticas mágico-religiosas, a pesar de su arraigo en el paso de la historia, no han sido analizadas a profundidad en tanto formas de comercialización de bienes simbólicos, cuyo producto puede ser material (medicinas tradicionales u objetos-fetiché) o inmaterial (como la curación, maldición o adivinación que se busca alcanzar).

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

2.1 Matriz teórica para el análisis de las formas de trabajo simbólico-mágico-religioso

Tabla 2 Matriz para el análisis de las formas de trabajo simbólico-mágico-religioso



Fuente: Elaboración propia

La práctica de las religiones afro como forma de trabajo no tiene un precedente definido en la literatura, pues no existen investigaciones (al menos para el caso de México y quizás tampoco para Latinoamérica) donde se aborde esta problemática bajo la mirada de estudios relacionados con lo laboral, siendo el único referente los análisis que van desde su construcción religiosa, su historia y desarrollo social.

El análisis aquí propuesto, parte de aportes multidisciplinarios y que sitúan discusiones respecto a tópicos diversos, pero que sin embargo ayudan a explicar fenómenos laborales de tipo simbólico-mágico-religioso como parte de una lógica más amplia y bajo una visión esquematizada (Tabla 2).

Esta investigación tomará como referencia dos meridianos de investigación que servirán como referente para comprender este fenómeno social. En una primera instancia, se desarrollarán los conceptos de transnacionalización, relocalización, mercantilización y comercialización de las religiones afro, en el entendido de que esto sentará la bases para poder establecer un puente entre los estudios sobre los procesos religiosos y las prácticas laborales. Esto último será problematizado de la mano de los planteamientos de Galán-Castro y Martínez, así como de autores como Argyriadis, entre otros.

Una vez entrettejidos los primeros hilos de este puente conceptual, se entrará en materia abordando los conceptos de trabajo (clásico y no clásico) y producción inmaterial, así como otros conceptos derivados de la relación trabajo-religión-consumo donde se sentarán las bases para la comprensión del fenómeno que nos atañe, así como matices laborales, simbólicos y religiosos particulares.

Tabla 3 Síntesis de los debates en torno analizados sobre las religiones afro

CUADRO SINTÉTICO DE LOS DEBATES ANALIZADOS SOBRE LAS RELIGIONES AFRO					
Conceptos	Autor	Principales hallazgos	Año	Alcance geográfico	Disciplina
Turismo y mercantilismo religioso	Kali Argyriadis	Analizan las prácticas santeras de Cuba en tanto turismo religioso y mercantilismo, explorando las causas sociohistóricas que han procurado esta inclinación en las prácticas religiosas de la población, articulando a la par una crítica a la etnografía cubana y la visión que expone respecto al comercio de las prácticas rituales y la disputa interna que han provocado en la población de la isla.	2005a	Cuba	Antropología
	Greycy Pérez Amores		2005b		Antropología
Transnacionalización y relocalización de las religiones afro a México	Nahayeilli Juárez Huet	Analizan los procesos migratorios y de importación religiosa a partir del turismo a y de Cuba, dando claves para comprender la historia de la tradición orisha-yoruba y la santería en México. Exploran algunas de las dimensiones que giran en torno a las prácticas religiosas.	2009, 2011, 2013, 2014, 2017	México	Antropología
	Yolotl González Torres		2008	México	Antropología
El monte en las religiones afro cubanas	Lydia Cabrera	Exploran la composición de las prácticas religiosas palo monte y la importancia que cobra el espacio natural en tanto "monte" donde habitan los orishas y de donde surge en buena medida los insumos que permiten realizar tanto rituales como aspectos cotidianos de la religión, A la par de esto da pistas para comprender la tradición a partir de la historia de la práctica religiosa en Cuba.	2009a	Cuba	Antropología
	Joel James Figarola		[1981], 2001, 2009b	Cuba	Historia
Identidad y cultura afro en México	Gonzalo Aguirre Beltran	Dan pistas para componer una cronología histórica de afromexicanidad a partir de los relatos en zonas afrodescendientes como Guerrero.	1989 [1946], 1980 [1963], 2005	México	Antropología e Historia
	Odile Hoffmann		2017	México	Geografía humana
Género e identidad en las religiones afro	Daisy Rubiera Castillo	Dan cuenta desde distintos ángulos y contextos de la construcción histórica de los roles de género en las tradiciones orishas, así como de algunos procesos de subordinación que se han gestado en torno a la práctica cubana en contraste con la africana. Asimismo, exponen características de la dicotomización y distinción de plantas y prácticas de acuerdo a su uso.	2007	Cuba	Historia
	Daisy Rubiera Castillo y Anibal Arguelles Mederos		2007	Cuba	Historia
	María José Ortiz y Luis Carlos Castro		2014	Colombia	Antropología
	Aída Esther Bueno Sarduy		2015	España	Antropología
La brujería afro como construcción social y religiosa en Cuba	Joel James Figarola	Realiza un extenso análisis sobre la construcción de la cubanía (en tanto consecuencia de la formación de la identidad cubana) y su intrincada relación con la brujería yoruba y de palo que se practica en la isla, promulgando algunas pistas para aproximarse al pensamiento religioso de sus practicantes al interior de la isla.	2009a, 2009b	Cuba	Historia

Fuente: elaboración propia

2.2 Las religiones de inspiración afro y su práctica en México

Las religiones de inspiración afro tienen la peculiaridad de poder desplazar sus límites entre sí, en consonancia con los conocimientos y contexto de quienes las practican. Para el caso de México, existe una marcada tendencia hacia la sincretización de diversas prácticas de esta índole en consonancia con otras tantas que buscan encontrar su origen en lo prehispánico y, en ocasiones, en lo *new age*. Sin embargo, cabe primero esclarecer cuáles son las tendencias religiosas de origen afro (principalmente afrocubano) que pueden observarse en México, volteando la mirada a sus orígenes, simbolismos y prácticas que las caracterizan.

Se parte, pues, de que las investigaciones sobre estas religiones son apenas incipientes y nada resolutivas, puesto que, en palabras de Juárez (2014), “en México la investigación sobre las religiones afroamericanas, es apenas un campo en construcción” (p. 227). No obstante, la edificación de un trabajo de campo sólido nos permitirá establecer criterios específicos para fundamentar estas prácticas, poniendo al centro de la problematización su carácter de trabajo, particularmente de trabajo no clásico, pues, como se verá más adelante, resulta en una categoría de análisis que permite entretener un puente entre el fenómeno en tanto práctica religiosa, como actividad laboral.

Dentro las denominaciones religiosas asociadas con la categoría yoruba, podemos observar que presentan una ineludible facilidad de transmisión de sus saberes, ya que más allá de la complejidad de sus creencias y prácticas, su base simbólica no es restrictiva y permite tanto transportabilidad como apertura sincrética, permitiendo una posible aprehensión (Juárez, 2014b), pues no es tanto una identidad asociada con la etnia de origen cuyo nombre tiene por insignia, con la religiosidad emanada de sus saberes.

Más allá de las prácticas derivadas de la categoría yoruba, podemos encontrar otra gran cantidad de religiones que, si bien comparten algunos aspectos, adoptan diversas formas en cuanto al conocimiento del cual son sustrato. Entre las más destacadas están el candomblé y el vudú y aunque el acceso a su sabiduría es privilegio de pocos debido a su naturaleza más restrictiva, una vez teniendo

acceso a esta, es posible conformar un corpus de conocimiento más vasto y sincrético que puede fácilmente converger con otros conocimientos y prácticas religiosas.

Dentro de las prácticas en concreto de las religiones yoruba, nos encontramos con que su panteón se compone de 201 orishas, aunque en América sólo se consideran alrededor de 30 como los más conocidos y venerados. Entre esta gama destacan *Elegguá, Oggún, Ochosi, Oko, Ayé, Changó y Allágguna*, como algunos de los más mencionados (Cabrera, 2009).

En lo que respecta a su existencia en México desde la llegada de los españoles y su introducción de esclavos traídos de África, podemos encontrarnos de forma recurrente con investigaciones que señalan escasas evidencias sobre la conservación de prácticas religiosas de este origen en la actual, aludiendo principalmente a los efectos del mestizaje y la sincretización (Aguirre Beltrán, 1989; González, 2007; 2008; Juárez, 2014a).

Se desconoce a ciencia cierta cuál fue la influencia de las prácticas religiosas africanas durante los primeros siglos después de la conquista, pues no se tiene evidencia suficiente para determinar la forma en que éstas subsistieron (o no) y su proceso de sincretización (Aguirre Beltrán, 1989; González, 2008; Juárez, 2014a). Sin embargo, para el siglo pasado se generó una oleada masiva de importación religiosa al país (González, 2008; Juárez, 2014b), siendo ahí de donde pretendemos partir para nuestro análisis.

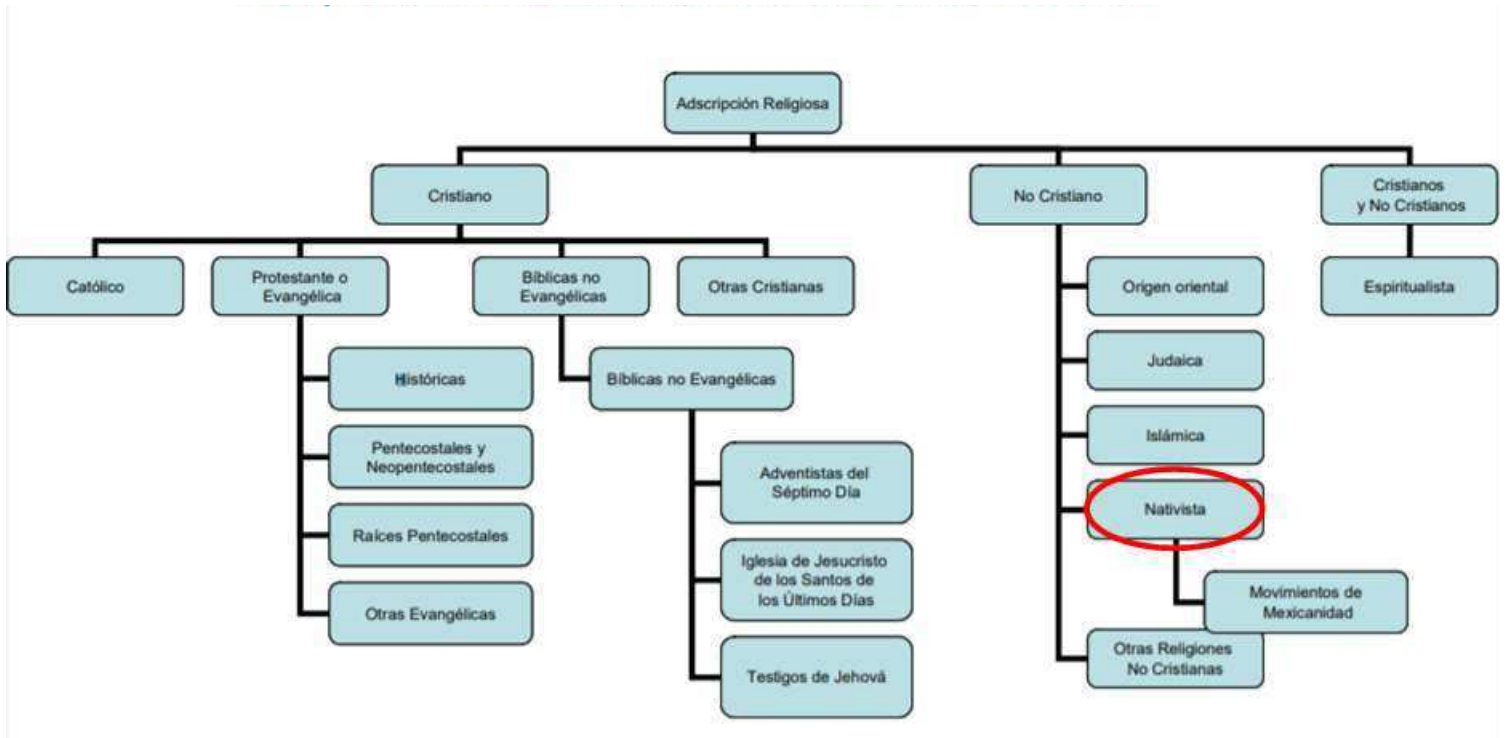
La presencia de las prácticas religiosas afro en México no tiene pues, un origen heredado de las poblaciones esclavas de origen africano, ni tampoco relación directa con las comunidades afrodescendientes, sino que responden a un fenómeno contemporáneo (González, 2008; Juárez, 2014b). Aunque no por esto se debe asumir que dichas prácticas desaparecieron, pues resulta más preciso decir que fueron partícipes de un proceso de hibridación cultural y religiosa con diversas prácticas de origen prehispánico y, por qué no, hasta mestizo.

En la literatura actual que versa sobre este fenómeno, nos encontramos con autores como Yolotl González (2007; 2008), quien afirma que en México no fue hasta finales de 1940 cuando la santería y el palo tuvieron sus primeros acercamientos a través de la música y el cine. No obstante, no es hasta finales de del siglo XX que se puede hablar de una práctica permanente en México de la santería, aunque estos eran provenientes de Cuba en su mayoría y se conocían entre sí.

En contraste con esto, Nahayeilli Juárez (2014) argumenta que no fue hasta 1950 que comenzó a gestarse una apertura religiosa en México a las religiones provenientes principalmente de Cuba, convergiendo con González (2008) en cuanto a que el primer acercamiento con las prácticas religiosas afro actuales se dio a través del acercamiento con la población cubana.

Juárez (2014) confirma a través de sus investigaciones que fue hasta el año 2000 que el INEGI dio apertura censal a prácticas de esta índole, clasificándolas en el rubro de ocultistas y tomando en cuenta únicamente el candomblé y el vudú. En el censo del 2010 que se integraron a la clasificación de religiones aquellas de origen afro, aunque de manera sumamente desordenada y ambigua, pues se tomaron nombres diversos para prácticas religiosas de un mismo origen posiblemente en consonancia con un desconocimiento de una nomenclatura por la cual referirlas -.

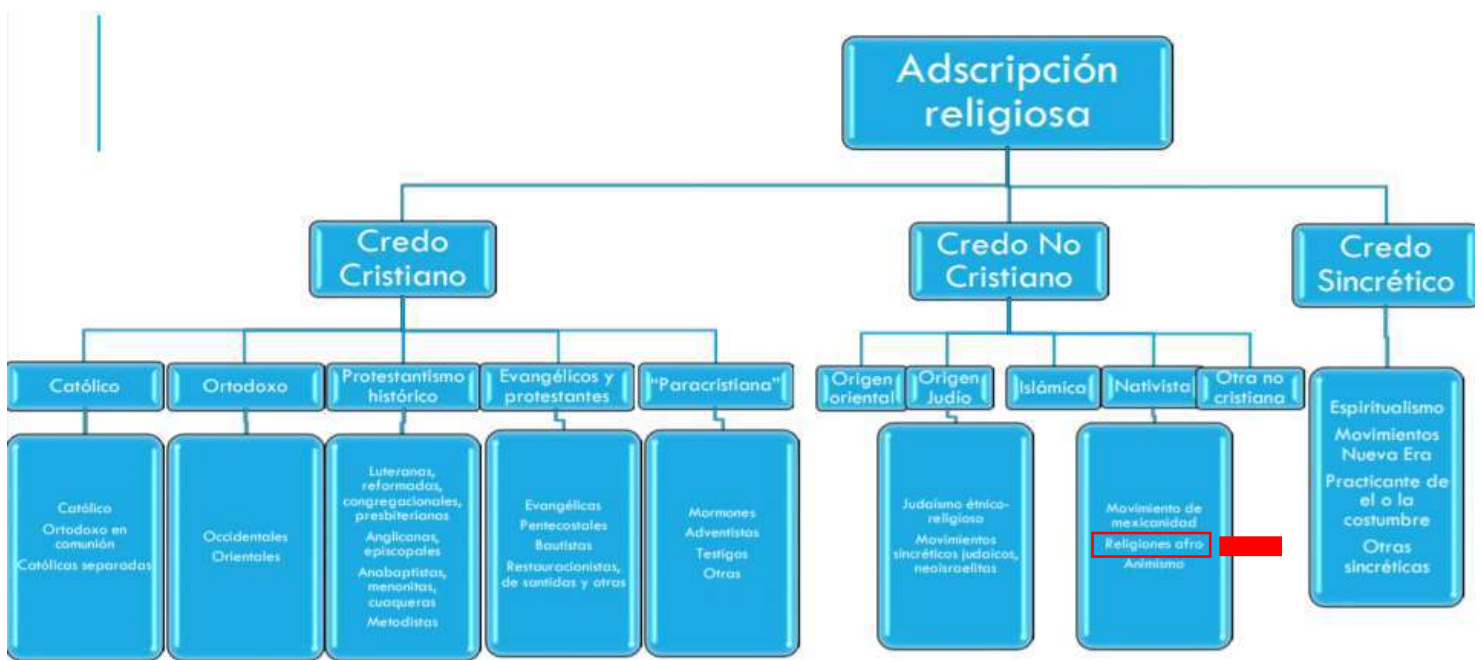
Diagrama 1 Adscripciones religiosas según INEGI simple (2010)



Fuente: Gutiérrez y De la Torre, 2016, p. 4

En el diagrama 1, podemos observar las adscripciones religiosas que censó el INEGI en el 2000. Siguiendo este esquema, podemos encontrar que la subclasificación “nativista”, misma que, como se muestra en el diagrama 2, alberga la categoría de religiones afro. Aunque para el 2010, como consecuencia del diálogo entre investigadores de la RIFREM (Red de Investigadores sobre el Fenómeno Religioso en México) y el CONAPRED (Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación), se amplió el marco de clasificación de las religiones, añadiendo la categoría “Raíces étnicas”, en donde se encuentra la categoría “origen afro” dentro de “Otros credos” (Juárez, 2017).

Diagrama 2 Adscripciones Religiosas de INEGI desglosado (2010)



Nota: Gutiérrez y de la Torre, 2016: 5

Como ya mencionamos al inicio de este apartado, ahí es donde podemos encontrar a los 7,204 afiliados censados en 2010, que si bien no existe un mapa que precise su localización exacta dentro del territorio nacional actualmente, se buscará solicitar al INEGI su colaboración para la información de cada estado respecto a esta cifra, a partir de lo cual se trazará la geografía religiosa de estas prácticas. No obstante, cabe destacar que:

este registro aunque es un avance en materia de la visibilización de la diversidad a nivel censal, difícilmente puede considerarse una cifra precisa de los adeptos de las religiones de origen afro, debido a que sus practicantes –particularmente los de la santería, el palo monte, el candomblé y la umbanda- a menudo practican y se identifican también como católicos, o bien como espiritistas, espiritualistas trinitarios marianos, entre otras adscripciones (Juárez, 2017, párr. 5).

Dentro de la categoría “Origen Afro”, podemos encontrar que se censaron de forma homogénea a los practicantes de religiones akan, batuque, candomble, casa de mina, catimbo, culto a ifa, macumba, orixa, pajelanca, quimbanda, regla de ocha, santería, umbanda, vudú, xangó y yoruba, lo cual representa un sesgo importante en la información recabada, pues se consideran como sinónimos a religiones con creencias y prácticas diferenciadas, sin mencionar que se dejan de lado a otras que tienen amplia presencia en el país, como es el caso del palo monte (Juárez, 2017).

Pese a las limitaciones señaladas arriba, Juárez (2017) sostiene que, aunando estos datos a los hallazgos realizados por investigadores de las religiones en México (de los cuales ella forma parte importante), es posible encontrar un incremento en las poblaciones religiosas afro, principalmente en contextos urbanos.

Se confirma que la CDMX y sus zonas conurbadas con el Estado de México, constituyen el área en la que se concentra el mayor número de sus adeptos. En segundo lugar, se constata que la presencia de estas religiones ha comenzado a expandirse más allá de las tres principales ciudades del país (México, Guadalajara y Monterrey) y hoy están presentes en todo el territorio nacional (Juárez, 2017, párr. 7).

En lo que respecta a la asimilación de la cubanidad como origen más próximo de estas prácticas, es de mencionar que, si bien es la influencia más cercana y sólida, existe una influencia variada. González (2008) menciona una “corriente de adeptos mexicanos que rechazan la influencia cubana en la religión y pretenden seguir la auténtica religión africana a la manera estadounidense” (González, 2008, p. 268), lo cual nos da cuenta de la multitud de formas de asimilación religiosa afro que convergen en el país.

Podemos encontrar que la vía de investigación empleada por los autores mencionados, tanto para el caso de Cuba como para México –así como autores que hablan de casos similares en Colombia, tales como Castro (2010; 2011)–, aluden al planteamiento de la reconstrucción histórica, actualidad, nuevas tendencias y análisis de la construcción simbólica de estas prácticas religiosas, lo cual sirve como referente para la comprensión del universo cultural que mana de estas, no

obstante, nuestro interés por su investigación parte del planteamiento de que constituye una forma de trabajo.

2.2.1 La acepción brujería en las religiones de inspiración afro

Marc Augé (1996) tuvo a bien decir –refiriéndose al pensamiento y obra de Levi-Strauss– que, en nuestro esfuerzo por comprender el mundo, los seres humanos disponemos de un “exceso de significación”. A partir de esto, es que la cultura se convierte tanto para Augé como –en su momento– para Levi-Strauss, en “el suplemento de lo social”, pues permite explicar las diferencias entre una sociedad y otra. Este exceso de significación permite indagar sobre –retomando el ejemplo de Augé– “por qué los bororo no son babilónicos, pero no por qué cuando se es bororo no se puede ser más que bororo, ni en qué consiste ser bororo, londinense o parisino” (Augé, 1996, pp. 17-18).

La brujería, en tanto forma de cultura, está sujeta, muy a menudo, de esta lógica dicotómica. Resulta a menudo difícil concebirla –conceptualmente, al menos– más allá de los cánones establecidos por occidente. Las sociedades llamadas modernas –aquellas que habitan en el seno de las ciudades urbanizadas– se rehúsan a reconocer su existencia bajo otras formas –como la empleada en las tradiciones orisha–. Muy a menudo rehúyen a reconocerlas como parte de los matices de las ciudades. Sin embargo, muy a menudo también conocen su existencia y hasta participan discretamente de estas.

El uso y lenguaje de la brujería resuena en la construcción moderna de la distinción de la diferencia; del otro, si se quiere. La aparente arbitrariedad en la cultura resulta sustancial en la práctica. Ejemplo de ello son “las sospechas, las acusaciones, declaraciones y sanciones mediante las que se traduce la referencia a la brujería” (Augé, 1996, p. 19). Así, el poder de estas prácticas –sean de carácter mágico, religioso o ambos– reside en que “no se ejerce nunca arbitrariamente en todos los sentidos, sino que se le asigna siempre una zona de intervención y unos

límites, los cuales no son nunca idénticos de un conjunto al otro” (Augé, 1996, p. 20).

Esta aparente arbitrariedad permite mantener –y proliferar– formas simbólico-mágico-religiosas como la brujería afro en contextos urbanos. Si bien su poder reside en los elementos psíquicos vinculados a un espacio y un tiempo, la naturaleza mítica de este “espacio y tiempo” permite ser aceptado por sujetos con culturas diferenciadas en contextos sociales completamente ajenos al entendimiento social y cultural en que se originaron las prácticas.

El poder de la brujería y los elementos psíquicos y materiales de los que se vale para su accionar, tienen una “existencia material localizable, por ejemplo, en la sangre o la sombra proyectada por el cuerpo humano; los efectos de ese poder son igualmente materiales y se miden por la palidez o el debilitamiento de la supuesta víctima, por desvanecimiento y hemorragias –se trata siempre de manifestaciones que pueden preceder, anunciar o acarrear la muerte– (Augé, 1996, p. 20).

Bartra (2019), en su análisis sobre el efecto placebo, advierte igualmente ciertos matices que permiten problematizar y conceptualizar sobre condiciones que creemos son compartidas en la brujería afro. Para él, “el ritual trata de dispensar placer y alivio a las personas dañadas o maltratadas” (Bartra, 2019: 19); en la brujería afro, este es uno de los fines posibles, siendo otro el efecto contrario – también abordado por Bartra como efecto nocebo–.

Así, para Bartra lo esencial en prácticas de esta índole, es “la creencia o la fe en un acto que se inscribe en el ritual oficiado por un brujo, un sacerdote o un médico, quienes con el poder de la palabra y de la simulación producen efectos curativos placenteros” (Bartra, 2019, p. 19) y yo añadiría: dañinos, según sea la intención de quienes la realizan. Por supuesto, no buscamos determinar si lo que se hace en la brujería afro es, como lo llama Bartra en su análisis –refiriéndose a toda suerte de prácticas de esta índole–: una “simulación”. Sin embargo, resulta importante para esta investigación poner a discusión las distintas formas en que se perciben la brujería en tanto acepción y concepto.

Ahora bien, como se mencionó en la introducción, los sistemas simbólico-mágico-religiosos de origen afro –también denominados tradiciones orisha (Juárez, 2019)–; particularmente los que se practican en América Latina, cuentan con liturgias que, si bien en tanto producto de una matriz cultural se encuentran bien definidos, en la práctica cotidiana se valen de interpretaciones particulares afines al contexto en que se llevan a cabo. El más claro ejemplo, como ya se hizo mención anteriormente, es el cubano. A decir de los practicantes que habitan en la isla, o bien de aquellos cuyas enseñanzas proceden de esta región de manera directa, descienden de una larga tradición comprobable:

Esas búsquedas y esos hallazgos –sostenidos a lo largo de quinientos años en la tierra de esta mayor de las Antillas si recordamos que los primeros negros congas llegaron a nuestras playas con los conquistadores, luego de un largo período de sincretización en la propia península–, han trazado los perfiles del sistema de palo monte –que en rigor podemos denominar como la brujería cubana– con la peculiar nitidez y los colores precisos con que hoy creemos conocerlo y a los cuales, a nuestra vez, procuramos acercamos (James, 2006, p. 23).

De manera particular –aunque no única, pues se replica de distintas maneras en otras religiones de inspiración afro–, en el palo monte cubano podemos encontrar también el *nkisi*, que no es otra cosa que el suelo, pero en una acepción más compleja, pues este “suelo” hace referencia a una forma de enlace de la vida humana con muerte²⁶, a la vez que entreteje vínculos entre esta, quienes habitan en ese plano y con el religioso practicante, quien puede valerse de “los muertos” para realizar distintas prácticas que en el común de la religión se denominan como brujería.

El *nkisi* es, además, el ámbito de la sombra, del rastro, de las huellas de los mortales en este lado del existir y todas esas entidades son muy apreciadas herramientas para más de una modalidad de amarre, maleficio o conjuro que,

²⁶ Aunque la misma religión del palo monte hace referencia a una variedad de tipos de muertes (James, 2006; 2009).

junto a otras muchas, conforman ese conglomerado atractivo y pavoroso al mismo tiempo que constituye la brujería cubana (James, 2006, p. 38).

Como hemos visto arriba, para James (2006) la religión palo monte corresponde a un sinónimo de “brujería cubana”. No obstante, existen investigaciones (Cabrera, 2009; Castro, 2011, Fernández, 2016; Juárez 2014; 2019) que muestran la amplitud del concepto “brujería” en tanto categoría habitual para referirse tanto a religiosos practicantes de las tradiciones orisha, como a algunas de sus prácticas.

Por su parte, la investigación realizada durante la maestría –y cuyos resultados ya se expusieron con anterioridad en el texto, por ser un parteaguas para la presente investigación– arrojó que la categoría de brujería no sólo refiere a una condición peyorativa o denigrante, sino que, como se buscará comprobar con la investigación de campo, alude directamente a un común denominador de prácticas religiosas con características afines o similares a las expresadas por James (2006) para el caso del palo monte, donde se emplean diversas deidades o muertos para realizar *trabajos* o, por el contrario, librarse de estos.

Otro ejemplo de lo antes descrito nos los da Castro (2011), quien ha recuperado a través de sus investigaciones el uso común de la categoría brujería para definirse a prácticas empleadas en diversas religiones afro en Cuba, Colombia y México, entendiéndola como la manifestación de una influencia ejercida sobre una persona de manera sobrenatural. “Tengo un ex que me está tirando brujería en el rito que hacen los *babalawos*. Entonces, los *babalawos* me hicieron una protección en aquel momento” (Castro, 2011, p. 95).

El testimonio arriba mencionado nos permite empatar las conjeturas de James (2006) sobre la validez de esta categoría, pues él entiende la brujería como resultado de la búsqueda de una armonía universal. “Toda unidad presupone una separación previa y luego una restauración; como tendencia o búsqueda de esa restauración de lo armónico universal sería también una manera de ver y definir la brujería cubana, el palo monte” (James, 2006, p. 90).

En este sentido, los sujetos con un alto grado de participación en las tradiciones orisha no pueden ser comprendidos fuera su relación con esta, pues constituye “una realidad trascendente, natural y comunal” (Castro, 2011, p. 97). Así pues,

el ser humano, su ser-estar en el mundo, está íntimamente referido por el vínculo con los ancestros y sus divinidades, con la naturaleza y por sus relaciones dentro de una comunidad, con la que puede o no compartir el sentido de su existencia diaria. Esto se expresa de manera contundente en la creencia y en el decir-hacer que da vida a un asunto fáctico: la brujería. (Castro, 2011, p. 97).

Incluso en los textos considerados canónicos –si bien en unos más que en otros–, la noción de brujería, trabajo y obra surge ineludiblemente como parte de la liturgia de estas tradiciones.

A las religiones afrocubanas les son consubstanciales las ideas del trabajo y la brujería [...] El trabajo y la brujería abren la puerta a la enfermedad y a la muerte, dramática correlación en la que el sujeto aparece vinculado indisolublemente a una realidad trascendente, a la naturaleza y a la comunidad (Castro, 2011, p. 90).

Por su parte, para el caso particular de la santería Juárez (2014) pone de manifiesto la existencia de cierto estigma sobre esta acepción en México, pues, a su entender, existen diversos factores como la delincuencia y el mundo de las drogas que han sido asociados con esta variante religiosa, y que han promovido el crecimiento de otra asociación mayor, que es la relación de sus prácticas con “el imaginario de lo demoníaco y la brujería” (Juárez, 2014, p. 18), acrecentado también por una extendida cultura católica.

A decir de esto, y si bien menciona, además, la existencia de una “tendencia transnacional a construir un vínculo explícito con la cultura africana ancestral – particularmente con la cultura yoruba de Nigeria– para eliminar de este modo el estigma que la desacredita” (Juárez, 2014, p. 25), también da lugar a la existencia

y proliferación de “prácticas mágicas y de brujería” (Juárez, 2014, p. 30) dentro de la liturgia de la santería, siendo insalvable la existencia de una relación nominal entre sus prácticas y el entendimiento popular de estas.

En tanto concepto plural y polisémico, podemos argüir que, como advierte Viqueira (2012)²⁷, la brujería –y por consiguiente la creencia esta, particularmente en lo que compete a las variantes afro– sigue estando presente en las sociedades actuales, más allá de sus matices asociados a la visión judeocristiana del término. Advierte, incluso, que las mismas esferas políticas de alto nivel, se valen de prácticas de esta índole para elucubrar sobre el destino de países. Insiste en que la brujería afro ha sido susceptible a “la “modernidad” de las nuevas formas [...] que han dejado de estar constreñidas al territorio de las aldeas y que [...] alcanzan ahora el mundo entero, aunque su origen sigue radicando en el ámbito doméstico” (Gescheire, 2012, p. 10).

Es aquí de donde partimos para hablar de brujería en la praxis religiosa afro. En tanto creencia generalizada, la brujería afro traspasa los límites conceptuales de la visión judeocristiana del término. Podemos decir, incluso, que rebaza también las conceptualizaciones acaecidas en contextos culturales africanos y cubanos –siendo los más difundidos, aunque, claro está, no los únicos–. El concepto que nosotros pretendemos recuperar/construir de brujería, busca traspasar los límites de “las aldeas”, y dar cuenta la realidad social en contextos urbanos definidos, tales como Querétaro.

2.3 Transnacionalización y relocalización en las religiones de inspiración afro

Hoy en día, los procesos de transnacionalización²⁸ y relocalización en las religiones son un aspecto cotidiano. Vivimos en un periodo histórico donde las lógicas del

²⁷ En el prólogo al texto de Peter Gescheire: *Política de la pertenencia: brujería autoctonía e intimidad*, editado por Fondo de Cultura Económico en 2012.

²⁸ Glick-Shiller, Basch y Szatón-Blanc definen el concepto de transnacionalismo como “los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con su país de asentamiento” (1995, p. 1). Entienden la “migración transnacional” como “el proceso por el

pensamiento religioso están en constante cambio. “Los discursos y las prácticas religiosas aspiran hoy a constituirse como partículas simbólicas en una circulación transnacional” (Bastian citado en Odgers, 2011, p. 29). El caso de las religiones afro en México resulta en un claro ejemplo de este fenómeno (Juárez y Rinaudo 2017).

Siguiendo a Frigerio, Juárez (Álvarez *et al*, 2009) propone recuperar la distinción entre “diáspora religiosa primaria y secundaria”, señalando que la primaria se compone por “lugares que dieron nacimiento a las distintas variantes de religiones afroamericanas, mientras que la diáspora religiosa secundaria estaría compuesta por aquellos lugares en los que dichas religiones se han implantado” (Juárez en Álvarez *et al* editors, 2009, p. 89). Dicho esto, señala que, para el caso de la santería y en general las religiones afro, Cuba encajaría con la primera y la Ciudad de México –y Querétaro, si consideramos sus características religiosas señaladas en apartados anteriores– con la segunda.

Partiendo entonces de que tanto la Ciudad de México como Querétaro²⁹ forman parte de una diáspora religiosa secundaria en cuanto al fenómeno religioso afro, podemos poner de manifiesto algunas notas para la comprensión de esta categoría de análisis.

Cuando hablamos entonces en el texto de transnacionalización, lo hacemos desde los parámetros delimitados por Juárez (2009), para quien este fenómeno presenta no sólo un nicho de análisis en cuanto procesos migratorios recientes, que trajeron consigo tradiciones culturales y religiosas afro, sino también una beta para la comprensión de las reconfiguraciones en el pensamiento religioso del mexicano, pues en muchos casos se han apropiado de las prácticas y tradiciones importadas y las han moldeado y hasta mezclado entre sí, para formar nuevas estructuras simbólico-mágico-religiosas:

cual los inmigrantes forjan y mantienen múltiples relaciones sociales simultáneamente entrelazadas, que unen sus sociedades de origen y las sociedades de asentamiento” (1995, p. 48).

²⁹ Aunque en el caso de Querétaro se manifiesta en distinta escala, por supuesto (Cfr. Pág. 11).

el proceso de transnacionalización de las religiones afroamericanas – como bien lo ilustra el caso de la santería en la ciudad de México – pone de manifiesto cómo estas religiones a pesar de ser objeto de debate dentro de los discursos que enarbolan la “pureza” y la “tradición” de la práctica religiosa, no dejan de estar sujetas a transformaciones y relocalizaciones que se producen y recrean en contextos sociales y culturales particulares (Juárez citado en Álvarez *et al*, 2009, p. 93)

Para comprender mejor las “transformaciones” a las que hace alusión Nahayeilli Juárez arriba, podemos recurrir al caso referido en la tesis de maestría, donde Azucena ilustra perfectamente este proceso, incluso yendo más allá, pues hace uso de diversas “tradiciones” para conformar una práctica singular que se adecúe a sus necesidades, tomando aspectos de diversos cánones religiosos.

Tengo mano Orula. Estoy rayada en palo, tengo santo coronado, soy omo Changó con madre Oyá, estoy jurada en Osain, tengo Oluo Popo y Oba y a través del diloggún veo que hablan santos y muertos. Leo tarot chamalongo, caracol, runas, piedras de la alquimia. Pertenezco a la casa en Cuba de Orlando Prado Fontecilla [su padrino], en Querétaro mi casa es Munanso Animal (Fernández, 2016, p. 56).

A diferencia de lo señalado por Juárez, Azucena presenta una caracterización singular, pues deja de lado la “pureza” a la que aspiran muchos practicantes y conforma un propio canon de creencias y prácticas. Esto demuestra la diversidad de formas en que se manifiestan las religiones afro en nuestro país (y posiblemente en otros países también), así como el paralelismo entre quienes buscan establecer redes transnacionales para reaffricanizar las tradiciones (Juárez, 2009), y quienes adoptan diverso número de estas para configurar un canon propio (Fernández, 2016).

En lo que respecta a la reaffricanización de las tradiciones afro, Juárez (2009) señala que se dan a través del contacto con sacerdotes y practicantes nigerianos, y que surge a partir de una búsqueda de revitalización y fortalecimiento del estatus de las tradiciones y prácticas en el contexto nacional. Asimismo, señala que también

se denomina “movimiento de retorno a las raíces”, “en la que se busca revalorizar un origen cultural africano, dando un carácter intelectual a la religión y depurarla de sus elementos cristianos” (Juárez, 2009, p. 93).

Para comprender la relocalización como categoría de análisis, retomamos el planteamiento propuesto por Argyriadis y de la Torre (2008), quienes lo refieren como “procesos amplios de desanclaje y reanclaje de significados en contenedores significantes (materiales), que pueden abarcar tanto territorios, pueblos y comunidades, como redes de parentesco, aspectos biológicos y simbólicos e instituciones” (p. 11).

Siguiendo esta línea, podemos encontrar que las religiones afro y sus prácticas conllevan una relocalización a diversas latitudes geográficas, donde “otros marcos interpretativos reajustan sus sentidos y permiten reapropiaciones en su praxis, representación y materialización” (Juárez, 2017, p. 76). Nuevamente podemos recurrir al caso de Azucena para ilustrar este fenómeno a partir de 3 etapas. La primera se la situaremos una vez concluyó su primer acercamiento con la práctica religiosa en Cuba y posteriormente a recibir su mano orula:

cuando recibí mi mano Orula, me dijeron que no podía salir, entonces me fui a comprar un helado. Sola, con dinero en La Habana, me fui a mi hotel, pero a la hora que voy de camino, me encuentro con un babalawo, ¡ay Dios mío! [Refiriéndose al impacto que le causa] Y me saca plática, me invita un café, me pone unos polvitos y me enamoro perdidamente de él. Me caso, lo saco de Cuba y me lo traigo [a México] (Fernández, 2016, pp. 62-63).

Aquí podemos observar cómo Azucena se vuelve partícipe de la “relocalización” de la práctica a través de su matrimonio con un cubano, a quien ayuda a migrar a México, materializando un augurio que le fue dado por un babalawo en sus primeros acercamientos con la religión del palo monte.

La segunda etapa de se da una vez ella comienza a aprehender las prácticas y tradiciones religiosas de su esposo, y si bien posteriormente lo expulsa de su vida, si se convierte en una influencia significativa en su proceso de aprendizaje:

cuando el babalawo estuvo aquí lo que me enseñó fue a manejar muerto, a arrear, el leer Ifá y yo veía el ekuele y pintaba Ifá, y me decía que no, que no debía. Luego le robé su libro y le saqué copias y empecé a estudiar Ifá (Fernández, 2016, p. 63).

La tercera etapa se da de la mano de una entonces naciente reconfiguración de su práctica, pues comienza a diversificar su repertorio al irse apropiando de las tradiciones y prácticas de diversas creencias religiosas; en su mayoría afrocubanizadas:

yo duré tres años para volver a ir a Cuba, cuando volví me reforzó mi padrino, me juró con Osain en el 2013, en julio. Volví a ir en diciembre y me quedé un mes. Volví a ir en agosto del año pasado y fue cuando descubrí que mi romane no es con ningún hombre de Cuba [fue después de su divorcio], sino con La Habana y su magia (Fernández, 2016, pp. 63-64).

Si bien esto ayuda ilustrar algunos aspectos de la relocalización y reconfiguración existente en las prácticas religiosas afro, también hay que considerar que el caso de Azucena presenta muchas singularidades³⁰, por lo que cabe mencionar que, si bien en conjunto con las reflexiones de autores como Nahayeilli Juárez (2009, 2017) y Kali Argriadis y Renée de la Torre (2008), nos permite esbozar un primer acercamiento a este fenómeno donde una constante pareciera ser la mutación religiosa³¹ y la mercantilización (Argriadis, 2005) de sus prácticas.

³⁰ Es tanto así, que podemos encontrar en su caso un repertorio de prácticas y tradiciones que va mucho más allá de las religiones de inspiración afro. “Adicionalmente a su nombre en yoruba-lucumí: Araua Baale Ajeborandu, tiene sembrado su nombre en azteca; Tezcatlipoca Yayauhqui y maya; Yoli Nah” (Fernández, 2016, p. 56).

³¹ En el sentido esbozado por Bastian (1997), donde se alude a un continuo cambio estructural.

2.3.1 Mercantilización y comercialización en las prácticas religiosas afro

En el 2005, Argyriadis publicó un artículo en la revista *Desacatos* donde desarrolla ampliamente el mercantilismo en La Habana, a través del desarrollo del turismo religioso. En este artículo, señala su interés por analizar el proceso de mercantilización religiosa como una forma preexistente en las religiones afrocubanas, que se intensificó a partir del incremento del turismo en Cuba. No obstante, señala que este proceso es también “una de las formas en que se materializa una relación social, la cual interactúa necesariamente con otras dimensiones:

Hay que vencer esta especie de resistencia irreflexiva que lleva a creer que ahí donde los intereses económicos son importantes, las relaciones sociales se diluyen o se borran; y donde son menores, se desarrolla libremente una sociabilidad que se convierte en su propio fin (De la Pradelle, 1996, citado en Argyriadis, 2005, pp. 30-31).

Destaco esto porque resulta importante tener en cuenta que, en esta investigación en particular, se analizará la mercantilización y comercialización de las prácticas afro teniendo en cuenta el criterio señalado por De la Pradelle y enfatizado por Argyriadis³². Partiendo de que el eje central es el trabajo, las relaciones sociales subyacentes a la práctica religiosa y laboral serán un nodo importante para dimensionar estos procesos.

En el marco de una pluralidad religiosa, y particularmente de una pluralidad religiosa afro en México, el sujeto religioso tiene la posibilidad latente de consumir tradiciones y prácticas de diversas índoles y orígenes. Es aquí donde podemos hablar de un proceso de mercantilización y comercialización a razón de los planteamientos propuestos para esta investigación.

³² Si bien Argyriadis (2005) lo contextualiza en La Habana, teniendo en cuenta que nuestro caso de estudio resulta de una diáspora religiosa secundaria, las investigaciones reseñadas a lo largo del estado del arte sobre el caso mexicano (Argyriadis, 2005a; Fernández, 2016; James, 2006; Juárez, 2009; 2011; 2013; 2014; 2017, entre otros), presentan evidencia suficiente para señalar que existe una fuerte influencia de las relaciones sociales para la proliferación de su mercado.

Si bien partimos de que el sujeto religioso construye su propio universo de creencias, también es importante destacar que cabe la posibilidad de que el consumidor potencial (en tanto sujeto religioso) también tiene dicha posibilidad. En este sentido cabe traer a cuenta el planteamiento de Bastian (citado en Odgers, 2011), quien afirma que “las organizaciones religiosas se volvieron empresas que desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilaterales de bienes simbólicos de salud” (p. 28).

Si bien aún no es posible determinar si el planteamiento señalado arriba se corresponde con nuestro universo de estudio, si podemos considerarlo a razón de los procesos reseñados por autores como Argyriadis (2005) de mercantilización religiosa en Cuba, donde el consumo religioso se da en dos grandes nichos: el interno y el transnacional, y donde se señala que “la profesión de brujo era sumamente provechosa” (p. 34).

La mercantilización y comercialización religiosa son aspectos recurrentes en todos los contextos, pues “desde el punto de vista de su difusión, estas prácticas religiosas incluyeron desde un principio lógicas de mercado, con altas y bajas de precios según el cliente y el costo de la vida” (Argyriadis, 2005, p. 35).

Otro concepto que puede abonar a este fenómeno es el de “campo religioso”, acuñado por Bourdieu en 1948, en el entendido de que es un espacio donde convergen la producción, el consumo y la reproducción de manifestaciones y representaciones de las creencias de los sujetos religiosos en tanto agentes (Bourdieu, 1989), pues nos “permite comprender las interacciones entre los actores y los efectos de competencia que explican a su vez las transformaciones entre los actores y los efectos de competencia que explican a su vez las transformaciones de las prácticas y de las creencias” (Bastian citado en Odgers, 2011, p. 25).

De tal suerte, cuando nos referimos a mercantilización y/o comercialización de las prácticas religiosa afro, lo hacemos desde los planteamientos arriba esbozados, entendiendo que, para esta investigación al menos, se resume como un proceso que enlaza las tradiciones y prácticas de las religiones afro en México con el consumo de bienes simbólico-mágico-religiosos derivados de estas, a la vez que

permite entretener relaciones sociales, laborales y comerciales como alternativa para su permanencia y desarrollo. He de ahí que resulte no sólo pertinente sino necesario el análisis de estos procesos a la luz de los estudios del trabajo y de la religión de manera conjunta.

2.4 Los conceptos de trabajo y obra en la brujería afro

De manera paralela a la problematización de la noción de trabajo y del concepto de trabajo no clásico (De la Garza, 2010), así como toda subsecuente categoría desprendida de los cánones clásicos, debemos tener en cuenta cómo se entiende el término de *trabajo*³³ desde las/los propios practicantes. Este concepto, a diferencia de su homónimo, hace referencia a “la manipulación de sustancias y de fuerzas que permiten transformar la realidad” (Castro, 2011, p. 89).

Para esta investigación en particular, se introducen los conceptos de *trabajo* en tanto práctica de brujería de naturaleza disruptiva y *obra*, que si bien atiende se engarza en las prácticas de brujería, refiere a prácticas que buscan “reestablecer o mantener equilibrio”.

En relación con las prácticas afro, el concepto *trabajo* hace referencia al hecho de “hacer brujería”. Es decir, se refiere a la realización de procesos rituales diversos que atienden al orden simbólico de las religiones afro, y que tienen por objetivo traer enfermedad, daño o muerte a la persona en quien lo realizan o, en su defecto, realizar un proceso adivinatorio o de sanación (sea física o espiritual) al consultante:

en las religiones afro, la noción de brujería usualmente es referida como trabajo. “El trabajo encierra la idea de un “hacer” a distancia, es la posibilidad

³³ De aquí en adelante, se utilizarán las cursivas en la palabra *trabajo* para referirnos al concepto desde los términos de uso empleados por los religiosos afro, para diferenciarlos del trabajo (sin cursiva) desde los cánones clásico y no clásico.

de producir, sostener o modificar situaciones que, en su mayoría, adquieren una connotación negativa (Castro, 2011, p. 98).

Para realizar este proceso, se emplean sistemas rituales propios de cada variante religiosa, y tiene la particularidad de ser explicado y/o atendido sólo bajo el mismo sistema o algún otro similar. En este sentido, se dice que el malestar “nos lleva al encuentro de un sujeto que no puede ser comprendido por fuera de sus relaciones con una realidad trascendente, natural y comunal” (Castro, 2011, p. 96).

La adivinación, por su parte, es posible realizarla bajo diversos sistemas. “En el caso de la santería, *obi*, *diloggún* e *lfá* son los medios por excelencia para determinar el malestar. La temporalidad dentro de la cual se inscribe el diagnóstico en ocasiones se mueve de manera indistinta dentro de la consulta” (Castro, 2011, p. 96). En cuanto al palo monte, se utilizan la *nganga* y el *nfumbi*, ambos “mecanismos para afrontar procesos de salud-malestar” (Castro, 2011, p. 97).

El *trabajo* en la brujería “encierra la idea de un “hacer” a distancia, es la posibilidad de reproducir, sostener o modificar situaciones que, en su mayoría, adquieren una connotación negativa [...] para su realización es necesaria la intervención de orisha, *mpungo*, *eggún*, *infumbi* o muerto” (Castro, 2011, p. 98). Esto es precisamente debido a que, dentro de las distintas formas de concebir la cosmovisión en las religiones afro, ninguna acción, y en especial un *trabajo*, se puede realizar sin la autorización de ellos.

Para comprender mejor la función del *trabajo* en las prácticas religiosas afro, es necesario esclarecer que, si un religioso de cualquier denominación decide hacerlo contra otro religioso o cualquier persona, sin el previo consentimiento de un orisha o deidad representativa, corre el riesgo no sólo de fallar, sino de ser castigado por esta. Existe, pues, una necesaria “autorización³⁴ del muerto o del santo para la realización del *trabajo*” (Castro, 2011, p. 98), pues no es sólo un precepto religioso, sino que forma parte de los códigos éticos y morales de los religiosos.

³⁴ Esta autorización se obtiene a través de una aparente comunicación psíquica.

De manera paralela al concepto de *trabajo*, existe otra definición clave en el bagaje de los religiosos afro, que es la *obra*. La *obra* hace alusión al proceso subsecuente al diagnóstico del cliente/consultante, es decir,

es el cómo afrontar el malestar [...] Una obra puede estar destinada simplemente a restablecer o mantener un equilibrio entre los hombres y la naturaleza o entre los hombres, los muertos y los santos [...] el trabajo se torna en obra o viceversa, dependiendo de la voluntad del sujeto y de las entidades trascendentes que pueden avalar o no dicha acción, aunque más allá del designio supra-terrenal sigue existiendo una decisión ética racional de los sujetos implicados (Castro, 2011, pp. 102-103).

Siguiendo lo arriba expuesto, podemos advertir la existencia de un bagaje conceptual propio de la práctica brujeil que, por sus características y homonimia con el término clásico de la palabra, resulta imprescindible esclarecer en este apartado para la comprensión y diferenciación del material que se recopilará durante el trabajo de campo.

2.5 Sobre los estudios de los lazos que unen trabajo y religión

Si partimos de que la religión en tanto mecanismo de cohesión social parte de una cosmovisión socialmente construida y aceptada (al menos por sus prosélitos), donde convergen prácticas distintivas características de cada nicho social-religioso, podemos encontrar que la articulación de esquemas productivos afines a estos contextos no debería resultar impensable (o insostenible) para los estudios del trabajo. Por el contrario, se ha intensificado la emergencia de mercados laborales cada vez más heterogéneos a partir de la diversificación de la oferta religiosa y la creciente fascinación por lo exótico, sumado al turismo religioso (Argyriadis, 2005; Juárez y Rinaudo, 2017).

En un contexto espaciotemporal donde tanto la religión como el trabajo (en sus sentidos clásicos) se agrietan y la hegemonía del trabajador salariado y el creyente adscrito a las grandes religiones decaen, la oferta religiosa y laboral

crecen. Por su parte, algunas religiones minoritarias han encontrado una vía de desarrollo a través del trabajo, creando esquemas de comercio a partir de sus saberes teórico-prácticos y usando rituales propios de su doctrina religiosa.

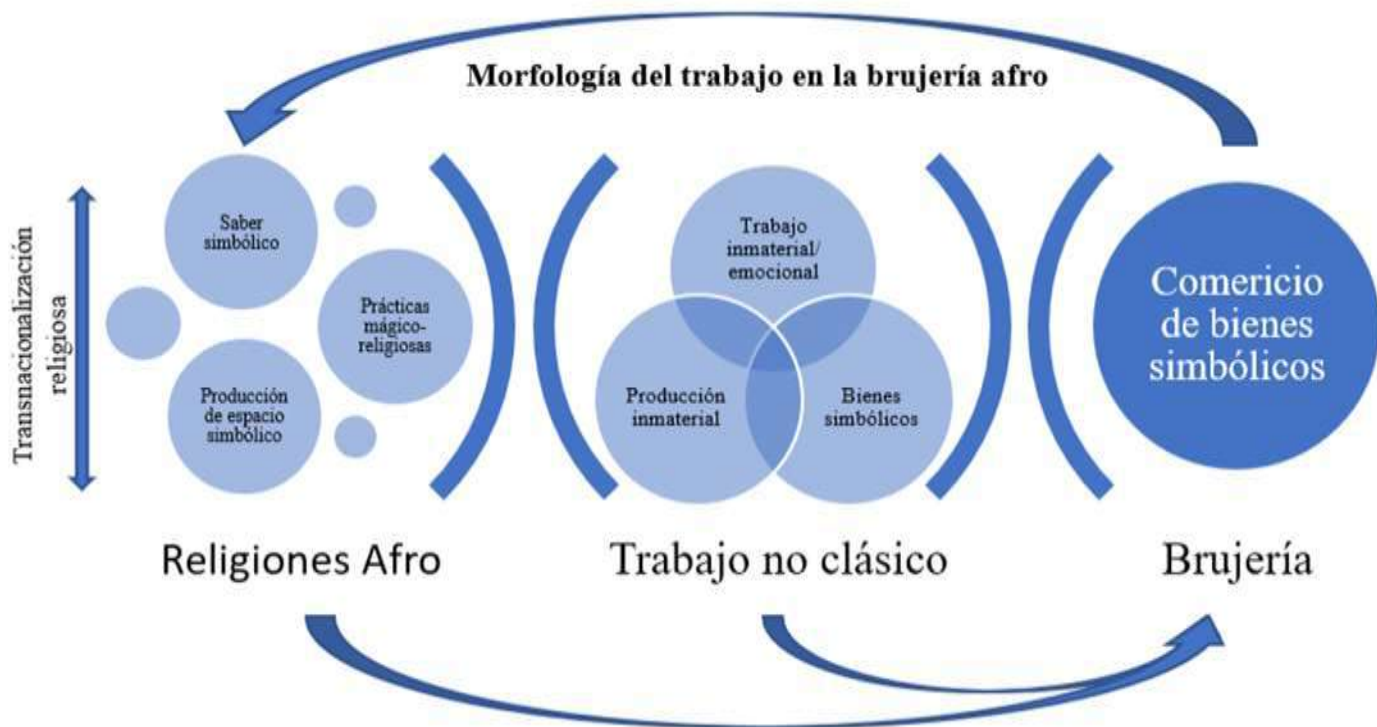
Los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) han desarrollado formas organizativas mucho más flexibles y horizontales que las propias de las iglesias en el sentido clásico weberiano de la “rutinización del carisma”. Sin embargo, la legitimidad orientada desde lo tradicional, el uso de la memoria para lograr una construcción de sentido desde la fe y los actos rituales-performáticos se siguen dando en dichos movimientos (Galán-Castro y Martínez, 2016, p. 85).

Las religiones afrocubanizadas son un buen ejemplo de esta lógica. “El brujo vive del altar, como sacerdote que es. [...] sus limpiezas y hechizos los venden como el médico sus prescripciones y el farmacéutico sus drogas; sus agüeros los cotizan como el abogado sus consejos” (Ortiz, 1995[1906], citado en Argyriadis, 2005, p. 34).

Las nuevas morfologías del trabajo dan cuenta a su vez de nuevos diseños en la representación de los espacios de sociales, religiosos y de trabajo, llegando incluso al punto de quedar desdibujada la línea divisoria entre estos en algunos casos como el mencionado arriba. Sin embargo, vale la pena retomar la pregunta lanzada por Galán-Castro y Martínez (2016): “¿dónde aparece en los estudios del trabajo el vínculo con el ámbito de la religión?” (, p. 88). Para estos autores, una vía para responder esta pregunta tiene cabida en el concepto ampliado del trabajo (De la Garza, 2006), pues este permite profundizar en otros ámbitos de la vida para comprender fenómenos laborales no clásicos (De la Garza, 2010):

las dinámicas del trabajo no se producen y reproducen solamente en los espacios laborales ni son éstas los únicos ámbitos de explicación [...] consideramos que el concepto ampliado de trabajo es la entrada conceptual inicial para profundizar en la relacionalidad entre la religión y el trabajo (Galán-Castro y Martínez, 2016, p. 88)

Diagrama 3 *Morfología del trabajo de la brujería afro 1*



Fuente: Elaboración propia

Si bien aún es un campo en construcción, existen algunos planteamientos sobre el puente entre el trabajo y la religión que nos permiten dar cuenta de procesos como el que se plantea en esta investigación, donde existen hilos (aún finos) que conectan ambos universos. En el diagrama 3, podemos observar cómo es que están conectados estos hilos y cuáles son algunas de las partes principales que componen el planteamiento teórico-conceptual respecto a mi universo de análisis.

2.8 Los estudios sociales del trabajo en México

Las características y dimensiones del trabajo en México han sido sujeto de diversos cambios a distintos niveles desde la segunda mitad del siglo pasado. Hoy día no nos es posible hablar de lo que Antunes (2009) denominó la sociedad del automóvil, refiriéndose atinadamente a la supremacía del modelo fordista en el siglo XX, donde la principal oferta laboral era (o derivaba de) un esquema de “producción cronometrada, con ritmo controlado [y] producción homogénea” (p. 29). Es decir, la

producción en masa bajo este esquema dejó de ser (o quizás nunca lo fue) el eje laboral predominante en la gran mayoría de la sociedad latinoamericana; particularmente en la mexicana.

Por su parte, el capital se adaptó de manera efectiva garantizando la acumulación de forma flexible. “De allí la gesta de la llamada empresa flexible o liofilizada” (Antunes, 2009, p. 30), que más adelante permitió la apertura de lo que Marx (1995 [1867]) denominó el trabajo muerto, entendido como el modelo empresarial que posiciona la tecnologización de la fábrica para disminuir la necesidad de conocimientos específicos en el trabajador. Este mecanismo desencadenó una precarización de los perfiles de operarios, incrementando sus jornadas laborales y reduciendo el costo de la mano de obra.

En este contexto de incertidumbre laboral y creciente precarización del trabajo vivo en el espacio fabril, emergen formas diversas y ampliadas de trabajo entre las que destacan las inmateriales, pues “expresan las distintas modalidades del trabajo vivo necesarias para el incremento contemporáneo del valor” (Antunes, 2009, p. 36).

A la luz de una constante precarización del trabajo clásico, el sector servicios se presenta como vía de extensión de recursos humanos fuera de un espacio supeditado a las lógicas fabriles. Dando pie a esferas laborales como la publicidad, el marketing, y en términos generales, todos aquellos relacionados con la comunicación; en “lo que el discurso empresarial llama sociedad del conocimiento” (Antunes, 2009, p. 31).

Si bien este sector funge como una forma de apertura del mercado laboral³⁵, llegó acompañado de un incremento significativo de la depreciación del valor del trabajo, terciarización, trabajo precario y atípico (Vasapollo, 2005); en la mayoría de los casos acompasados por subcontratación. A la par de esto, el trabajo formal y estable en los términos construidos por el fordismo de principios y mediados del siglo XX, se tornó casi virtual: “se reduce el trabajo taylorista-fordista de la era del

³⁵ Sin que por esto se supedite su existencia a lo largo de la historia del trabajo.

automóvil, pero se amplía el universo de la *clase-que-vive-del-trabajo*, lo que nos remite a las formas contemporáneas del valor” (Antunes, 2009, p. 35).

La brujería en un sentido amplio deviene de un proceso histórico de larga data y no podemos obviar su existencia en tanto forma de trabajo, sea por retribución económica o intercambio de valores de cualquier tipo. Los estudios laborales, y más recientemente los “nuevos estudios laborales” (De la Garza, 2009), aún presentan una limitante en cuanto a su capacidad de alcance, por lo que esta investigación pretende visibilizar y analizar procesos particulares que conforman esta actividad laboral. He de ahí que esta propuesta pretenda aportar nuevos enfoques sobre la realidad laboral (y religiosa) en México.

Dicho esto, la investigación que se plantea pretende establecer las bases para construir un diálogo permanente entre el análisis de las prácticas religiosas lucrativas; tales como la brujerías, y los debates actuales alrededor del trabajo, haciendo énfasis particular en los conceptos en desarrollo por la teoría del trabajo no clásico (De la Garza, 2006; 2009; 2010; 2013; 2017; De la Garza y Neffa, 2001; Maza, 2006), el trabajo simbólico (De la Garza, 2011; 2013); y la producción inmaterial (Hardt y Negri, 2000; Lazzarato y Negri, 2001; De la Garza, 2011), conceptos que serán problematizados en el apartado teórico.

Tabla 4 Síntesis de los debates sobre el trabajo no clásico

Conceptos	Autor	Principales hallazgos	Año	Alcance geográfico	Disciplina
Morfología del trabajo	Ricardo Antunes	Da cuenta sobre el origen y morfología del trabajo en términos históricos, así como los cambios que ha presentado a lo largo del siglo XX y principios del XXI con la inserción de la informatización del trabajo, el trabajo intelectual y la ampliación de los espacios laborales y de feminización laboral.	2007, 2009	Brasil	Sociología
Estudios del trabajo	Enrique de la Garza	Construyen una historia sobre los estudios del trabajo en México y América Latina a partir de tres eventos que marcaron rumbo: ALAST, AMET y la Revista Trabajo. Asimismo, enuncian 3 periodos coyunturales para la consolidación del caso mexicano: el estudio del sindicalismo en los años 1930; estudios sobre el derecho laboral entre 1940 y 1970; y un periodo actual a partir de 1970, donde se academizaron los estudios.	1992, 1993,	América Latina	Sociología
	Jorge Carrillo		2010	México	Sociología
Trabajo no clásico, concepto ampliado del trabajo, sujeto laboral ampliado	Enrique de la Garza	Analizan algunas dimensiones del trabajo en la actualidad, particularmente del sector servicios. Pone de manifiesto la necesidad de “ampliar” el concepto del trabajo y su propone la dimensión de “trabajo no clásico” Hace una revisión respecto a las características del sector servicios poniendo principal atención a las producciones inmateriales y la construcción de nuevas realidades laborales, donde el cliente se vuelve partícipe del proceso productivo.	2001, 2006, 2009a, 2009b, 2010, 2011, 2013, 2014, 2017	México	Sociología
	De la Garza y Neffa		2001	México	Sociología
	Octavio Maza	Analiza la composición del trabajo en las ventas a domicilio por mujeres, abonando a la perspectiva del trabajo no clásico desde el sector servicios.	2006	México	Sociología
Trabajo inmaterial, producción inmaterial y biopoder	Hardt y Negri	Analizan la emergencia de factores inmateriales en las nuevas formas de producción en la fábrica, así como la emergencia de alternativas laborales ajenas al modelo fordista clásico. Las dimensiones políticas, económicas y simbólicas de esta reconfiguración productiva y el factor inmaterial como motor del sector servicios.	2000	Italia	Filosofía
	Lazzarato y Negri		2001	Italia	Filosofía
	De la Garza y Neffa		2001	México	Sociología
	Enrique De la Garza		2010	México	Sociología
	Pedro Giordano		2012	Argentina	Sociología
	Horacio Correa y Julio González		2013	Argentina	Sociología
Trabajo y obra en y desde la brujería afro	Luis Carlos Castro	Expone algunas pistas para comprender el concepto de trabajo en tanto vía empleada por los practicantes de las religiones afrocubanas para ejecutar rituales que busquen alcanzar de forma negativa a un tercero a petición del consultante. Así mismo, el concepto de obra, como vía para liberarse de un trabajo a partir de encomiendas y rituales realizados por un practicante.	2011	Colombia	Antropología

Fuente: Elaboración propia

Siendo una de las principales disciplinas en estudiar los fenómenos laborales, la sociología del trabajo en México tiene su inicio a finales de los setenta y principios de los ochenta, esbozando investigaciones relacionadas con el movimiento obrero y su historia (De la Garza, 1993). No obstante, no podemos hablar de su institucionalización hasta la consolidación de esta con base en cuatro instancias organizacionales:

- La Asociación Latinoamericana de Sociología del Trabajo (ALAST); nacida de un grupo de sociólogos del trabajo en noviembre de 1993, marcando un ritmo trianual a la celebración de un congreso en distintos países d América Latina, así como creando la Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo (RLET), que empezó a publicar resultados de investigación y reflexiones en torno al mundo del trabajo en 1995.
- La Asociación Mexicana de Estudios del Trabajo (AMET): esta asociación nacida bajo el mismo esquema que ALAST, se fundó en 1996 bajo el propósito de “fomentar los estudios del trabajo en México y propiciar la colaboración entre sus miembros” (Carrillo, 2010, p. 27). Asimismo, realiza un congreso bianual rotativo donde se presentan los avances en el mundo del trabajo, a través de reflexiones teórico-conceptuales, resultados de investigación, análisis sobre temáticas concretas relacionadas con el trabajo, etc.
- La Revista Trabajo: esta revista está vinculada con la STM y era emitida originalmente por la UAM-I, sin embargo, posteriormente se comenzó a coeditar con Plaza y Valdez y a recibir apoyo financiero por la OIT, México.
- El Programa de Estudios Laborales: este programa albergado por la UAM-I, concentra una maestría y un doctorado. Sus inicios se remontan a 1989 y actualmente está consolidado como PNPC (Carrillo, 2010).

De manera paralela, De la Garza (1992) propone tres periodos para comprender los estudios sobre el trabajo en México: un primer momento comprendido de inicios del siglo pasado hasta los años 30, donde se enfatizaba la escritura sindicalista y política respecto al movimiento estudiantil; un segundo

momento entre 1940 y 1968 donde se realizaron análisis desde el derecho laboral sobre la relación del movimiento obrero y el estado; y un tercer momento que comprende de 1970 a la actualidad, donde se academizaron las investigaciones y las temáticas se volvieron diversas. En lo que respecta a este último periodo, Carrillo (2010) enfatiza el señalamiento de Enrique De la Garza (1992; 1993) en referir cuatro corrientes de investigación: historiográfico, estructuralista, procesos de trabajo y reestructuración productiva.

A raíz de este proceso, surgen los Nuevos Estudios Laborales en México (De la Garza, 2010), donde se analizan los cambios en los procesos de reestructuración productiva y los nuevos modelos productivos. Sus principales características son su desarticulación con una carga ideológica concreta y su mejor capacidad teórico-metodológica para realizar investigación de campo. Sus principales temas de investigación son “proceso de trabajo, mercado de trabajo, espacio de reproducción relaciones industriales. Comienzan los estudios laborales sobre aumento de la competitividad” (Carrillo, 2010, p. 29).

Dentro de sus principales líneas de investigación destacan los temas relacionados con la flexibilidad laboral y, actualmente, se enfatizan las investigaciones respecto a temas intrínsecos al concepto ampliado del trabajo (De la Garza, 2010); procesos de trabajo simbólico, producción inmaterial, trabajo atípico (en todas sus vertientes), etc. Sin por esto dejar de lado investigaciones sobre procesos sindicales, industria, empresa manufacturera, multinacionales, entre otros.

Por su parte, los estudios sobre el trabajo no clásico en México tienen su origen en los planteamientos de Enrique de la Garza (2010) sobre la heterogeneidad laboral, siendo quien acuña el término como alternativa de análisis para comprender los cambios que se están presentando no sólo en el mundo del trabajo, sino en los estudios laborales.

Desde la incursión de los llamados “nuevos estudios laborales en América Latina” (De la Garza, 2010) a mediados de los ochenta, se comenzó a investigar sobre las emergentes formas de trabajo que surgían al calor de los procesos de

reestructuración productiva a nivel global, de la mano de cambios tecnológicos, organizacionales, económicos y en el perfil clásico del trabajador. Algunos ejemplos de estas van desde la emergencia de servicios como el *outsourcing* o las ventas a domicilio o por catálogo, hasta la práctica de la psicología clínica y el desarrollo de software.

A raíz de estos continuos cambios, se comenzó a vislumbrar nuevas formas de pensar el trabajo, siendo las predominantes la perspectiva neoclásica; la cual se afianzaba en que el único trabajo a considerar es el que puede ser comprado o vendido por un salario (De la Garza, 1997; 2010), y la perspectiva marxista clásica; donde se presenta el trabajo como toda actividad asociada con la producción de algún tipo de riqueza , más allá de su capacidad de producir valores de cambio (De la Garza, 2010).

Los paradigmas de la producción, del mercado económico y del trabajo, se vieron replanteados a medida que emergían diversas alternativas para su comprensión y análisis. Uno de los cambios más significativos fue la emergencia de trabajos en el sector servicios como eje dominante a la vez que alternativa laboral, aunque bajo características casi siempre precarias y atípicas. Es en la efervescencia de este sector que investigadores de los nuevos estudios laborales consideran la necesidad de incorporar estos trabajos a su análisis (De la Garza, 2010).

El trabajo no clásico surge como alternativa para la inclusión de estos sectores en las mesas de diálogo, pues permite incorporar nuevos elementos antes no considerados, como el factor simbólico y emocional en el trabajo y la producción de inmateriales, cuya relevancia recae precisamente en las reconfiguraciones productivas actuales, en consonancia con la proliferación de alternativas laborales en el sector servicios.

Entre las principales características del trabajo no clásico destacan las siguientes:

- ✓ Su capacidad de implicar al consumidor en el proceso de trabajo, pues el producto no puede generarse sin la presencia y participación de este y tampoco es posible almacenarlo, ya que su consumo está sujeto al momento en que se produce.
- ✓ El producto final es siempre simbólico (o al menos su valor reside en esto) más allá de si es material o inmaterial.
- ✓ El proceso de trabajo posee una parte subjetiva donde se canalizan no sólo el conocimiento que posee el trabajador, sino sus valores, sentimientos, percepción estética, razonamientos y discursos (De la Garza, 2010).

Las emociones se convierten en un eje estructurante que va más allá de las relaciones laborales que se generen, pues tienen la capacidad de convertirse en objeto de mercado (De la Garza y Neffa, 2001; De la Garza, 2006; 2010). Según De la Garza (2010):

La interacción emotiva, artística o moral tiene un nivel subjetivo-subjetivo, la apreciación personal desde su individualidad, pero ésta está sumergida en los significados objetivos acumulados en la cultura y que son propios de una época, clase, género, generación o étnica” (p. 121).

Para nuestro tema de investigación en particular, las emociones en tanto objeto de mercado y desde la perspectiva del trabajo no clásico, son el resultado de una interacción entre un bagaje religioso desbordante de símbolos y significados, y la necesidad de un construir un nicho de trabajo que le permita generar un medio de subsistencia.

En este sentido, podríamos abducir que los símbolos y significados para nuestros sujetos de estudio, pueden (o no) constituir un factor significativo en el desenvolvimiento de su trabajo, ya que estos se encuentran ligados a las características particulares de la práctica simbólico-mágico-religiosa que transforman en bienes simbólicos comerciables.

Si bien “los límites entre trabajo y no trabajo no son naturales o universales, sino dependen de las propias concepciones sociales dominante a este respecto” (De la Garza, 2010, p. 18), no existe una línea clara para determinar el trabajo del no trabajo. Podemos expresar que la brujería en tanto trabajo conformado por prácticas religiosas genera productos útiles para el cliente, o bien, alternativas de consumo con un valor simbólico que puede o no producir un efecto en o para quien lo adquiere.

Bajo esta lógica, podemos encontrar que muchos de los trabajos - y particularmente los denominados no clásicos - presentan una ruptura en la relación clásica bilateral entre asalariado y empresario, pues tienden a transformarla en trídica (De la Garza, 2010). Para nuestro tema en particular, la relación se constituye entre el trabajador como empleado (a la vez que empleador) y el cliente/consultante.

2.6 Trabajo inmaterial

El trabajo actualmente experimenta una redefinición de su naturaleza y una nueva morfología que abarca desde los sectores fabriles y de servicios, hasta la apertura de ruralidades heterogéneas; desde la feminización del mercado laboral, hasta la terciarización y subcontratación. Esta nueva morfología polisémica tiene como una de sus principales características la generación de nichos de trabajo inmaterial.

Para finales del siglo XX, la naciente sociología del trabajo inmaterial (Hardt y Negri, 2017) anunciaba el cambio estructural primero del fordismo al taylorismo; pues la base del fordismo era la producción masiva, por lo que “construyó una relación relativamente muda entre la producción y el consumo” (p. 313), y posteriormente con el toyotismo, donde la base es “una inversión de la estructura fordista de comunicación entre la producción y el consumo” (Hardt y Negri, 2017, p. 313).

Para el contexto fabril, las consecuencias de la modernización del trabajo a través de la informatización de la producción se resumen en que la

“heterogeneidad del trabajo concreto tiende a reducirse y el obrero queda cada vez más apartado del objeto de su trabajo” (Hardt y Negri, 2017, p. 315).

Para autores como Lazzarato y Negri (2001), el trabajo inmaterial “devino hegemónico dentro del modo de producción capitalista a partir de la reestructuración de la fábrica en el transcurso de los años setenta” (Giordano y Montes, 2012), pero ganó fuerza con la desterritorialización del trabajo y el auge del sector servicios, pues rompe con los esquemas tradicionales del trabajo fordista.

Las características principales del obrero desde las tesis del trabajo inmaterial propuestas por Lazzarato y Negri (2001) se resumieron en:

- Mayor inferencia y responsabilidad respecto a la toma de decisiones.
- La generación de formas de trabajo cuya base es la gestión de la información y el control sobre el trabajador.
- Reorganización del trabajo a partir de su inmaterialidad.
- Redefinición del trabajo e inclusión de actividades abstractas.
- Ampliación del perfil del trabajador y disminución del marco de cualificación de los puestos de trabajo.
- El trabajador como artífice de su propio trabajo, con (supuesta) capacidad de organizar sus tiempos y relación con la empresa.
- Articulación de un modelo comunicacional e intelectualidad masa.

De las características arriba mencionadas, podemos encontrar la constante de que en el modelo inmaterial los rasgos del trabajador se transforman de los de un obrero masa a los de uno social (Giordano y Montes, 2012), en el cual se visibilizan aspectos de la construcción de una subjetividad propia.

Como consecuencia directa de este proceso de larga data, Lazzarato y Negri (2001) sugieren que en la década de 1970 fue cuando se comenzó a gestar una nueva forma de “relación entre la producción, la distribución y el consumo, donde la extracción de la plusvalía deja de ser un resultado directo del trabajo” (Giordano y Montes, 2012, p. 15), dando pie a formas no clásicas (De la Garza, 2010) de trabajo organizadas en unidades productivas de diversos tamaños y alcances.

Por su parte, el sector servicios presentaba una beta para la comunicación productiva, pues tiene como base el intercambio de información o conocimiento: “Puesto que la producción de servicios da por resultado un bien no material y durable, definimos los trabajos implicados en esta producción como *trabajo inmaterial*” (Hardt y Negri, 2017, p. 314).

De acuerdo con las reflexiones de Hardt y Negri (2017), existen tres tipos de trabajo inmaterial en el marco del sector servicios:

- La fabricación de bienes durables en tanto espacio de convergencia entre el trabajo material e inmaterial.
- Las tareas analíticas y simbólicas.
- Y la producción y manipulación de afectos, donde el contacto y afecto humanos son indispensables.

Es en este último donde podemos situar la brujería, pues el practicante “produce y manipula” símbolos y afectos a partir de la interacción con el cliente, a la vez que hace uso de su espacio de trabajo para facilitar su inmersión en un contexto que fortalezca el proceso ritual (Geist, 2008).

En suma, la mercancía resultante de la producción inmaterial tiene la particularidad de ser imperecedera en tanto que el consumidor siga existiendo y requiriendo de esta, pues “da forma y materializa las necesidades, el imaginario y los gustos del consumidor” (Lazzarato, 2001, p. 25). El producto derivado de este ciclo triádico tiene, pues, la necesidad de construir el vínculo que estreche las relaciones entre productor y consumidor, pues su permanencia está sujeta a esta necesidad mutua.

Por su parte, las relaciones sociales atraviesan las distintas esferas del proceso productivo, por lo que “la subjetividad y el ambiente ideológico en el cual el trabajador vive y se reproduce pasa a ser la materia prima del trabajo inmaterial” (Giordano y Montes, 2012, p. 16). Es esta coyuntura donde podemos empezar a hablar de trabajos de tipo afectivos (Hardt y Negri, 2017) como la brujería.

De acuerdo con Hardt y Negri (2017), “la otra faceta del trabajo inmaterial es el *trabajo afectivo* de la interacción y el contacto humanos” (p. 316), para lo cual se vale del ejemplo del servicio de la salud, por un lado, y el entretenimiento, por otro. No obstante, en ambos el trato conferido al consumidor juega un papel predominante en la producción del bien inmaterial consumible. La brujería, por su parte, se vale de estrategias mágico-religiosas, psíquicas y afectivas para relacionarse con el consumidor, así como para dotar de vida el espacio de trabajo adecuado previamente con el fin de enfatizar el valor del proceso productivo.

Otra de las prerrogativas del trabajo inmaterial es su capacidad construir al consumidor (Lazzarato, 2001), pues el producto de este modelo de trabajo permite constituir al consumidor al tiempo que satisface la demanda. Bajo este esquema, Lazzarato (2001) incorpora en sus tesis la necesidad de concebir el trabajo inmaterial como una “red de flujo”, donde la mercancía puede entenderse como un “producto ideológico”, pues atiende a la necesidad de innovación a la vez que crea alternativas de consumo en el mercado de bienes simbólicos (Bourdieu, 1993).

Vale la pena hacer un paréntesis para destacar que la brujería, vista desde las lógicas del trabajo, puede articularse bajo el esquema antes expuesta, en tanto que comercia con bienes simbólicos que atienden a una doble función productiva: por un lado, busca satisfacer la demanda del consumidor de productos ideológicos; por el otro, favorece la definición de un perfil de consumidor en que plantea la idea de la necesidad de consumir dichos bienes.

Bajo la lógica marxista, el trabajo inmaterial (y, dicho sea de paso, la comercialización de bienes simbólicos-mágico-religiosos) “cambia la antigua relación entre capital y trabajo [...]. [Pues] ya no es más una contradicción dialéctica, sino que a partir de ahora habrá que denominarla como una contradicción alternativa” (Giordano y Montes, 2012, p. 18). No obstante, pese a lo que Giordano y Montes (2012) afirmaban, no es posible decir con certeza que “el trabajo inmaterial crea un sujeto trabajador independiente que lo libera de la relación capitalista (p.

18). En todo caso, en trabajos como el que nos atañe, el capital muta y se hibrida con lógicas productivas no clásicas (De la Garza, 2010).

Si algo es seguro, es que la relación entre trabajo y capital bajo los esquemas planteados tanto por Hardt y Negri (2017) como por Lazzarato (2001), “ya no puede ser vista como una simple subordinación, sino que deberá ser analizada como la de una independencia progresiva del primero por sobre el segundo” (Giordano y Montes, 2012, p. 20). De tal suerte, el trabajo inmaterial permite una heterogeneidad de modelos productivos donde el consumidor se ve implicado en el proceso productivo, permitiendo la gestación relaciones sociales que articulan la triada de trabajador, bien material y/o inmaterial y consumidor.

El trabajo inmaterial es, pues, un concepto multifacético (Giordano y Montes, 2012) y polisémico que permite interpretar realidades laborales emergentes en el marco de una constante redefinición de la naturaleza del trabajo, particularmente en aquellos que se engarzan en el sector de los servicios, como sería el caso del comercio de eficacia y bienes simbólicos.

2.7 Producción inmaterial

Como se ha destacado, el trabajo inmaterial requiere de algunos prerrequisitos para su concreción y materialización en tanto ciclo productivo. Primeramente, es indispensable la cooperación del consumidor, pues el trabajo inmaterial se vale de interacciones y cooperación sociales (Hardt y Negri, 2017). En su faceta afectiva, requiere de generar cierta afinidad entre el productor, el producto y el consumidor, así como una interacción constante que oscila entre esta triada productiva.

Dentro del sector servicios, la producción inmaterial se articula en torno a un modelo de comunicación social más complejo. Por un lado, el bien inmaterial que produce no está sujeto a una lógica de desgaste ordinaria, pudiendo ser tanto efímero como durable. Por otro lado, emplea un modelo de comunicación con mayor densidad abstracta que el modelo fabril, pues opera en lógicas culturales, del conocimiento, simbólicas, etc. (Hardt y Negri, 2017; Franco, 2006).

En términos de relación capital - trabajo, los bienes inmateriales se articulan bajo una lógica donde conviven la producción de valor económico y subjetividad de manera equitativa, pues ambos dependen del otro para transformar actividades ajenas a la lógica productiva convencional en trabajo.

Si bien para el caso de América Latina y particularmente el de México la lógica productiva nunca fue igual a los cánones establecidos por los entornos fabriles de primer mundo, la proliferación de trabajos informales, flexibles, atípicos y no clásicos (De la Garza, 2010; 2011), entre otros, ha fungido como catalizador para la ampliación del universo de servicios que se ofertan, siendo la consideración de trabajos al margen de lo simbólico-mágico-religioso como las prácticas afro un buen ejemplo de esto.

De acuerdo con Franco (2006) - quien a su vez retoma los planteamientos de Hardt y Negri (2017) - existen tres tipos de trabajo inmaterial que permiten agrupar diversos nichos de generación de valor.

- *La producción industrial informatizada*: “en este, la fabricación se entiende como un servicio y el trabajo material para la producción de bienes perdurables se mezcla con el trabajo inmaterial y tiende a fundirse con éste” (Franco, 2006, p. 67).
- *La producción inmaterial de funciones analíticas y simbólicas*: “se subdivide en manipulación inteligente y creativa y por otro en funciones simbólicas rutinarias” (Franco, 2006, p. 67). De acuerdo con el autor, las funciones simbólicas se valen de los afectos, pues requieren mantener proximidad con el consumidor.
- *Los servicios sanitarios*: estos tienen su base en el trabajo afectivo y de cuidado, la industria del espectáculo y cualquier tipo de industria cultural donde se haga uso de emociones y/o afectos.

En términos de Hardt y Negri (2017), todos estos esquemas de la producción inmaterial construyen redes sociales y lo que estos autores denominaron “biopoder”; concepto que rescatan de Foucault, dándole “un enfoque creativo y múltiple, el de la producción social” (Franco, 2006, p. 68).

Dentro de las principales críticas existentes respecto a la producción inmaterial, podemos destacar la señalada por Correa y González (2013), quienes afirman que “el capital pierde control y poder de subordinar a los trabajadores a los relojes de la producción [...]. Por esta razón, no se puede distinguir entre tiempo de producción y tiempo libre. Sólo hay un tiempo de vida global” (p. 6).

Este esquema se manifiesta también al sector servicios, donde es posible observar - incluso con mayor intensidad - cómo los tiempos de trabajo se yuxtaponen con la vida cotidiana y a la inversa. El caso de los trabajos de orden simbólicos-mágico-religiosos es un claro ejemplo de este panorama, pues en no pocos casos el espacio habitacional se transforma en espacio de trabajo –a la vez que en espacio abstracto (Lefebvre, 2013) y en ocasiones hasta liminal (Turner, 1999)–.

Por su parte, la subjetividad producto inmaterial se adhiere y transforma la lógica de la relación capital-trabajo, pues logra “captar una serie de transfiguraciones acaecidas en el ámbito del trabajo, emergentes tras el ocaso de la hegemonía del fordismo como forma de organización mundial de valorización del valor” (Correa y González, 2013, p. 6). Esta adhesión trajo consigo una polisemia conceptual en torno al concepto de trabajo, a la vez que acaecían nuevos y polivalentes ciclos productivos.

Si bien Lazzarato y Negri (2001) lograron articular una serie de aproximaciones teóricas que permitían interpretar la realidad que observaban a finales del siglo pasado y comienzos de este, destacando la autonomía que generaba el trabajo inmaterial y el rompimiento con la lógica de relación capital-trabajo, no lograron percibir en su momento lo que Correa y González (2013) denominaron el “reforzamiento de sometimiento del trabajo al capital” (p. 7), pues si bien hubo adhesiones a este ciclo, el capitalismo terminó por mutar y engullir las tendencias que trajo consigo el sector servicios y las formas paralelas al modelo fabril clásico.

2.8 Brujería y trabajo. Una mirada a la práctica religiosa afro desde la producción inmaterial

Hablar de la producción inmaterial resulta indispensable si queremos complejizar la brujería desde la perspectiva del trabajo no clásico. Partiendo de que la brujería está circunscrita en una triada productiva, donde el objeto de consumo no existe de forma independiente al productor y consumidor, pues “no es posible almacenarlo y no se puede generar sin la presencia del cliente en el acto de la producción” (De la Garza, 2010, p. 131).

Marx (1974 en De la Garza, 2010), pese a su impacto en la construcción de la concepción clásica del trabajo y de categorías de análisis interrelacionadas con el proletariado y las fábricas, no apartó por completo la vista de otro tipo de trabajos, entre ellos la producción inmaterial. Es en este sentido que De la Garza (2010) retoma el planteamiento del objeto de consumo de ésta, pues como ya enunciamos anteriormente, no es posible almacenarlo y está sujeto a la presencia de ambos participantes durante el proceso de trabajo.

Dentro de las características del proceso productivo del comerciante/trabajador de las prácticas religiosas afro, destaca su capacidad de reproducir y construir símbolos, mismos que, para efectos del trabajo que realiza, “no pueden acumularse excepto en la conciencia del consumidor” (De la Garza, 2010, p. 132).

Autores como Hardt y Negri (2000) y Lazzarato y Negri (1991; 2001) han desarrollado discusiones prolíferas y esquemas de sistematización y análisis en torno a la producción inmaterial. Dentro de los más destacados, Hardt y Negri realizan una división de tres posibles tipos de esta producción:

- El primero de ellos refiere al trabajo comunicativo involucrado en la producción industrial, el que ha sido informatizado y ha incorporado tecnologías de la comunicación en un modo que transforma el proceso productivo en sí mismo.

- La segunda forma da cuenta del trabajo inmaterial de tareas simbólicas y analíticas, la que se divide en manipulación creativa e inteligente, por un lado, y tareas simbólicas de rutina, por el otro.
- La tercera y última forma refiere a la producción y manipulación de afectos, y requiere contacto humano, ya sea virtual o real, trabajo en la forma física o corporal (Hardt y Negri, 2000, p. 293).

Podemos observar que, si bien su análisis se gesta en torno a la reconfiguración, resignificación y relocalización de los espacios fabriles en la Italia de 1970 (Lazzarato y Negri, 2001), con excepción del primer tipo, nos muestran características que fácilmente pueden observarse en el trabajo que realiza la/el brujo. Las prácticas laborales en el contexto de la brujería están íntimamente ligadas y sustentadas por prácticas simbólicas y analíticas como la adivinación, la maldición o la sanación, valiéndose casi siempre de una manipulación creativa e inteligente, pues tienen la particularidad de mover emociones y pensamientos por igual.

Un ejemplo de estas particularidades es la práctica adivinatoria (sea cual sea el método que se utilice), donde el cliente/consultante narra su problema y posteriormente realiza preguntas respecto a este. La/el brujo responde a las preguntas formuladas con base en los criterios específicos de cada forma de adivinación, no obstante, y para no perdernos aquí en las particularidades de estas, únicamente señalaremos que todas comparten la característica de que las respuestas que arrojan son afirmativas, negativas o imprecisas, por lo que existe la posibilidad de permitir al cliente/consultante generar una interpretación propia que por su naturaleza y, en el mejor de los casos, será consistente con lo que él esperaba obtener.

Por su parte, Lazzarato y Negri (2001) nos permite insertar a la discusión la importancia de entender al objeto o símbolo de consumo resultante de la producción, como un móvil suficientemente fuerte como para no centrarse en la obtención de un producto físico acabado, sino en la autoidentificación del consumidor con la práctica misma. Es decir, “el trabajo inmaterial construye al

consumidor, éste es su producto y su valor económico” (Lazzarato y Negri, 2001, p. 21).

Para comprender este proceso, hay que dejar en claro que el trabajo realizado por la/el brujo tiene la capacidad de vincular al cliente/consultante con la práctica misma, pues instruye y encausa al entendimiento de los símbolos que emergen de la práctica y del contexto en que se realiza³⁶. No obstante, no hay que olvidar que, desde esta perspectiva, la producción inmaterial rompe la barrera del significado generado por la/el brujo, permitiendo al cliente/consultante, en tanto consumidor de un servicio, construir sus propias interpretaciones. Como señala Báez-Jorge (2003):

el poder de la imaginación dilata al extremo la función del mito toda vez que los planos de significación de las fantasías simbólicas y mitológicas transponen sus contextos sociales específicos, reelaborándose y permutándose a semejanza de las figuras y los colores de un caleidoscopio (pp. 578-580).

³⁶ Si bien esto no es una regla que se cumpla en cada caso, sí constituye una de las metas en la práctica de la/el brujo en tanto a la realización de su trabajo y difusión de su eficacia.

CAPÍTULO III

**LA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA COMO MÉTODO
DE APROXIMACIÓN A FENÓMENOS LABORAL-
RELIGIOSOS**

3.1 Bases epistémicas para la investigación del trabajo religioso

Si bien el fenómeno de la globalización generalmente va acompañado de dos opuestos binarios: “la progresiva unificación planetaria y homogenización de los modos de vida; la otra, la producción de nuevas formas de heterogeneidad, y el pluralismo que resulta de la emergencia de identidades hibridizadas” (Motta, 2008, pp. 12-13), uno de los resultados comunes es la construcción de nuevas formas de vivir y ejecutar las prácticas religiosas. Para el caso de las religiones afro; y en particular para las tradiciones orisha, esta no es una excepción.

En las tradiciones religiosas afro, invariablemente es posible encontrar una amplia gama de percepciones, prácticas y nexos por demás heterogéneos, donde la única constante son los matices de la religiosidad tradicional y cubana. Así pues, cuando planteamos un esquema para realizar una investigación sobre un fenómeno religioso; más aún para uno tan divergente como el que se contempla aquí, es preciso anticipar que no existen métodos infalibles. Más aún, no existen caminos unívocos, pues no sólo cabe decir que no hay investigaciones que logren abarcar todo el universo de estudio y sus variantes, sino que, al menos en los fenómenos religiosos, predomina una tendencia al cambio, lo que vuelve cada investigación única y los enfoques de investigación singulares.

La realidad y el punto de vista que cada uno tiene de esta son correlativos, por lo que una interpretación sólida deba alcanzar un balance que esboce a la primera, sin por esto dejar de lado los matices de la segunda. Ortega y Gasset (2005) decía hace casi un siglo, que “la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo” (2005, p. 163).

Siguiendo las premisas anteriores, el presente apartado discurre en torno a la metodología empleada para esta investigación, buscando plasmar una exégesis que detalle una ruta de análisis sólida sobre el fenómeno particular de las prácticas laboral-religiosas en las tradiciones orisha –en tanto trabajo, obra y brujería– así como una forma de comercialización de bienes (materiales e inmateriales) simbólicos.

Para dicho cometido, se planteó investigar desde un enfoque cualitativo, a partir de un modelo metodológico etnográfico multisituado virtual. Tomando como base la exigencia de estos métodos para buscar los hilos que tejen las prácticas culturales y sociales e individuales y colectivas. Dicho de otro modo, se partió de realizar observaciones finas y detallada del hecho social religioso y laboral-religioso en entornos virtuales y el impacto de religiosos clave desde los espacios físicos en que realizan su praxis laboral-religiosa y religiosa.

Otro factor relevante para este planteamiento epistémico-metodológico reside en que, al menos para la investigación de fenómenos religiosos, debemos tener en cuenta el problema que representa la ideología y posibles motivaciones del investigador respecto a su objeto de estudio. Para este caso en particular, resulta importante aclarar que estas surgen a raíz del interés particular de profundizar en el entendimiento de la dimensión laboral en las prácticas religiosas afro, sin por esto volverse partícipe de uno o más de los credos analizados. Así pues, y si bien no existe un método en las ciencias sociales que “asegure la independencia ideológica del investigador respecto al sujeto de investigación (Morgan, 2009: 9), la construcción metodológica y las herramientas que se presentan a continuación, buscan establecer un diálogo que constituya un acercamiento respetuoso y coherente con la realidad social observada, así como con las creencias y prácticas de los religiosos con los que se entabló conversación; de manera particular con quienes fungieron como informantes clave para la presente investigación.

En este sentido, partimos del principio de que la interpretación que se gestó a raíz del trabajo de campo busca dar cuenta de la realidad observada, estableciendo un puente dialógico entre la visión del sujeto social, el fenómeno analizado y la visión misma del investigador, resultando en un “proceso dialéctico entre relaciones sociales, hábitos tipificados, estructuras sociales, por un lado, e interpretaciones simbólicas, internalización de roles y formación de identidades individuales, por otro” (Berger y Lukman, 2006, p. 11).

Para este cometido, se realizaron acercamientos etnográficos con sujetos inmersos o afines con uno o varios universos simbólico de las religiones afro,

particularmente con las de matriz yoruba³⁷, así como la reconstrucción de sus trayectorias religiosas y laboral-religiosas, haciendo énfasis particular en los procesos de adquisición y/o comercialización de sus saberes simbólico-mágico-religiosos.

Resulta, pues, imprescindible, tener en claro que lo que el investigador registra no es la realidad en sí misma, sino una elaborada descripción que dé cuenta de la realidad observada. “Para Clifford Geertz (1973), por ejemplo, ‘la descripción’ presenta los comportamientos como acciones físicas sin un sentido [...] La ‘interpretación’ o ‘descripción densa’ reconoce los ‘marcos de interpretación’ dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido” (Guber, 2001, p. 5). Si bien lo que aquí se propone no es *per se* una “descripción densa” en los cánones planteados por Geertz, sí se buscó alcanzar un nivel de profundidad descriptiva adecuado de los espacios (virtuales y físicos), saberes y prácticas, con la finalidad de construir una narrativa sólida sobre las condiciones laboral-religiosas de nuestros colaboradores.

Si bien partimos de que el método etnográfico –en general– permite observar y describir los fenómenos sociales desde la perspectiva de los sujetos, siendo su elemento distintivo la condición de elaborar descripciones detalladas de los sucesos observados por el investigador, hay que tener presente que “esa ‘descripción’ no es ni el mundo de los nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador (Jacobson, 1991, citado en Guber, 2001, p. 6), nos permite dar cuenta del hecho social analizado.

Si partimos entonces sabiendo que la etnografía no es sólo una descripción detallada del fenómeno observado, sino una metodología que posibilita la interpretación sobre el hecho social resulta no sólo pertinente el enfoque multisituado virtual, sino necesario para analizar las formas en que se vincula y comercia actualmente con el trabajo, obra y brujería en las tradiciones orisha; en tanto prácticas multidimensionales y polisémicas.

³⁷ Es decir, las de tradición orisha.

La descripción etnográfica de entornos virtuales nos permite, por tanto, observar y detallar los hilos que tejen sus prácticas religiosas y laboral-religiosas con su entorno cotidiano (físico y virtual). Así pues, este enfoque más bien mixto (multisituado virtual) resulta plausible y pertinente para analizar también aspectos de la vida cotidiana, entendida esta como el “espacio de construcción donde hombres y mujeres van conformando la subjetividad y la identidad social” (Uribe, 2014, p. 101). En este sentido, recuperar la categoría de vida cotidiana en el umbral de lo metodológico (es decir, sin problematizarla a nivel conceptual, necesariamente), nos permitió identificar las acciones y los códigos comunes en las prácticas religiosas y laboral-religiosas de los entrevistados.

Es sabido que las metodologías de corte cualitativo tienen la virtud de permitir al investigador indagar en las particularidades del fenómeno social, por lo que, para nuestro caso en particular, este enfoque buscó de inicio armar el rompecabezas (Durand, 2014) de la realidad observada. Dicho de otro modo, dada la naturaleza de observación holística del enfoque planteado, sumado al carácter descriptiva-interpretativa de la etnografía –en tanto metodología cualitativa–, se buscó identificar, comprender y analizar los marcos interpretativos que los mismos actores *in situ* dotan de sentido.

Si bien existe una costumbre marcada en la investigación socio-antropológica de pensar la cultura como algo ligado a un territorio localizado, las culturas están siempre sujetas a nuevos cambios: “mientras las entendamos como diferencialmente localizadas en la estructura social mundial, también nos damos cuenta de que los límites que trazamos alrededor de ellas son frecuentemente arbitrarios” (Moruzzi, s/f, p. 3). Desde este punto es que pensamos el esquema más adecuado para la investigación del fenómeno laboral-religioso en las tradiciones orisha.

Partimos, pues, de que la actividad que desempeñan las y los practicantes de las religiones e inspiración afro en tanto forma de hacerse de recursos (económicos, materiales, consumibles, etc.), es perfectamente compatible con el enfoque etnográfico multisituado virtual. Es decir, este se presenta como una

estrategia que nos permite conocer y reconocer los usos y significados que estos sujetos atribuyen a su práctica religiosa y laboral-religiosa.

3.2 La etnografía multisituada virtual

Como ya dijimos anteriormente, este método etnográfico permite problematizar las prácticas religiosas en tanto práctica laboral a través de interpretaciones descriptivas, derivado de que esto permite acercarnos a la realidad vivenciada por los actores en el mismo entorno donde desarrollan sus prácticas cotidianas. Así pues, en atención a las características del fenómeno de análisis ya puntualizadas en el planteamiento del problema, se elaboró un modelo etnográfico propio de tipo multisituado, que permitió observar el fenómeno social desde distintos espacios interrelacionados (Marcus, 1995).

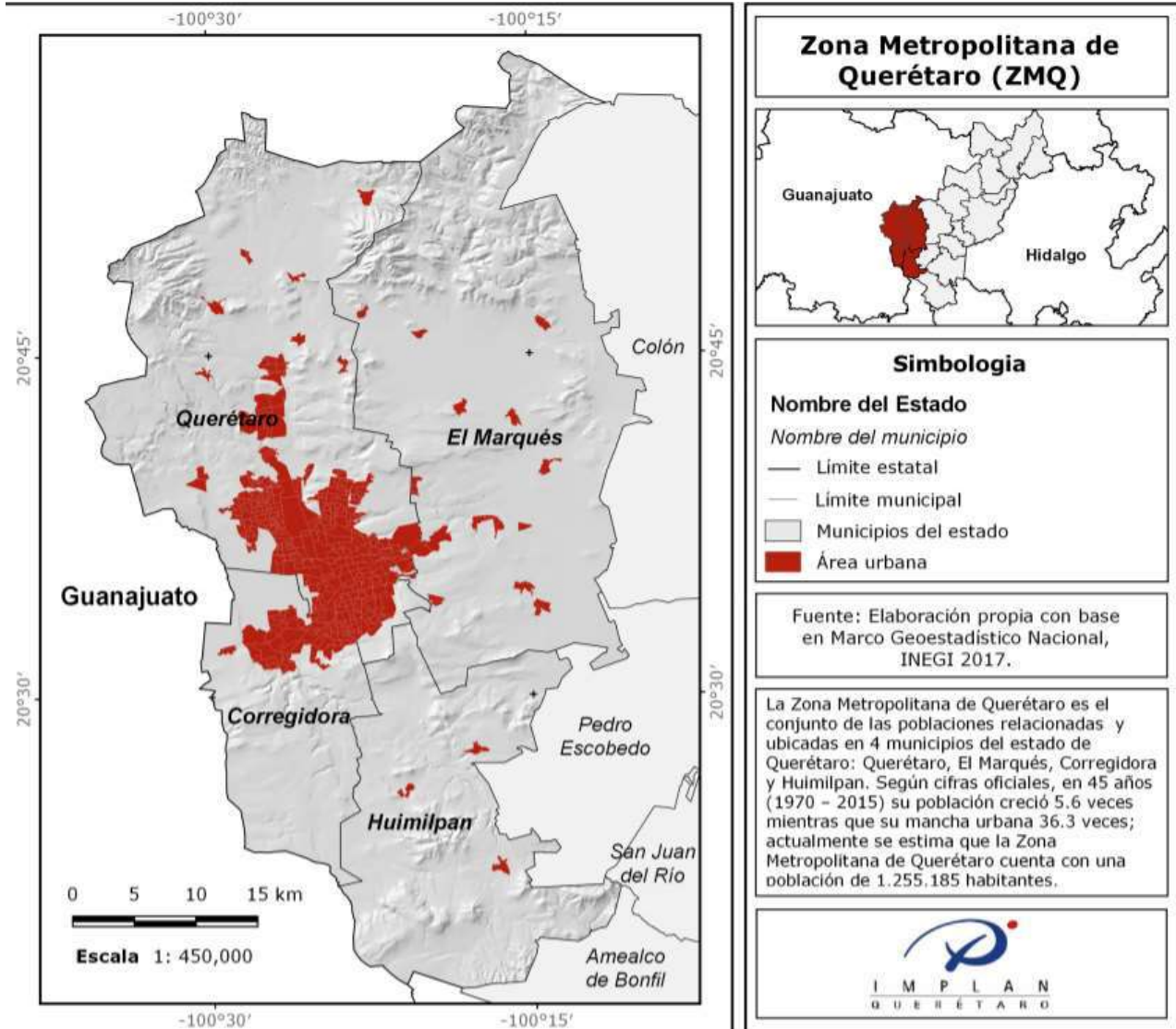
La etnografía multisituada, si bien se caracteriza por analizar las conexiones existentes entre diversos actores de distintos contextos geográficos, rompiendo con el esquema tradicional de la etnografía unilocal, donde se concibe la cultura y sus distintas manifestaciones como algo localizado y/o situado en un contexto geográfico definido, también permite evidenciar fenómenos de transformación e hibridación en las prácticas y los sistemas de creencias en espacios multisituados y multidimensionales –tales como el físico y el virtual–, así como los subsecuentes andamiajes simbólico-interpretativos bajo los cuales construyen sus creencias los sujetos sociales que interactúan directa o indirectamente en un contexto definido que bien puede ser su casa, un local comercial, una botánica o centro religioso o el ciberespacio y, en particular, redes sociales como Facebook.

Nahayeilli Juárez (2017), por mencionar un ejemplo, hace uso del enfoque etnográfico multisituado en varias de sus investigaciones, llegando a delimitar a través de tres etapas el proceso de transnacionalización histórica de las religiones orisha en México: la primera de inicio del siglo XX a 1959; la segunda a partir de la ola migratoria resultante de la revolución cubana de 1959; y la tercera en la década de los noventa con el incremento del turismo religioso (Juárez, 2019). Más allá de

esta demarcación espaciotemporal, concluye que este método le permitió hacer uso de sus redes y las de los practicantes que entrevistó para “cambiar de escenarios, cruzar fronteras y observar los efectos e impactos de las movilidades que no se restringen a la migración” (Juárez, 2019, p. 30).

Siguiendo con este enfoque, Juárez (2017, 2019) señala reiteradamente que tiene la virtud de permitir analizar “cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios” (Marcus, 2001: 118 citado en Juárez, 2017, p. 75). Bajo esta misma premisa es que el enfoque multisituado –planteado por Marcus y empleado por Juárez, entre muchos otros investigadores– se convierte en una alternativa metodológica que figura –junto la etnografía virtual, de la cual se hablará más adelante– como una alternativa sólida, pues, recordemos, esta investigación buscó analizar cómo se construyen y reconstruyen las prácticas religiosas afro en tanto forma de trabajo, a partir del análisis de las trayectorias religiosas y laboral-religiosas de practicantes y del mercado laboral en el cual se desenvuelven.

Cabe señalar también que el método planteado por Marcus (1995; 2001) permite investigar “la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo-espacio difuso” (Marcus, 2001, p. 111), lo demarca la pertinencia del método que planteamos para nuestro caso particular de las practicas laboral-religiosas. Así pues, si partimos de la hipótesis de que los trabajadores-religiosos de las tradiciones orishas en Querétaro (Mapa zona metropolitana de Querétaro 1) y otras ciudades cosmopolitas tiene múltiples lazos con pares locales, nacionales e internacionales, que les han permitido consolidar su trayectoria individual y su praxis particular, podemos argüir la pertinencia de una metodología etnográfica multilocal y virtual como eje conductor para la investigación planteada.



Mapa Zona Metropolitana Querétaro 1 (IMPLAN, Querétaro, 2020)

Siguiendo la premisa anterior, nuestro enfoque metodológico permite la construcción de un objeto de estudio que trasciende un espacio en concreto, por lo que resulta plausible adoptar una estrategia móvil de investigación que considera los conceptos macro y las narrativas de los sistemas mundo, buscando ir más allá al seguir transformaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad e intercambio de conocimiento, tales como las redes sociales –de manera particular: Facebook–.

Si bien es sabido que, en el caso particular de la antropología, el método etnográfico resulta en una herramienta que permite profundizar a través de la observación de los hechos sociales en las lógicas culturales, la particularidad entonces de la propuesta de Marcus (1995) –y que recuperamos para nuestro propio modelo metodológico–, reside en que estas

son siempre producidas de manera múltiple, y cualquier descripción etnográfica de ellas encuentra que están, al menos parcialmente, constituidas dentro de sitios del llamado sistema [...]. La estrategia de seguir literalmente las conexiones, asociaciones y relaciones imputables se encuentra en el centro mismo del diseño de la investigación etnográfica multilocal (Marcus, 2001, p. 112).

Así pues, en esta investigación se observaron las características de los sujetos, sus prácticas y los espacios –físicos y virtuales– en que las llevan a cabo, posibilitando la construcción de un contexto particular sin por esto “dejar de atender la circulación de objetos, identidades y significados culturales en espacios y tiempos difusos, [pues esto nos] permite incorporar todos [los] aspectos en el análisis de realidades mucho más vinculadas y holísticas” (Marcus, 2017, párr. 3).

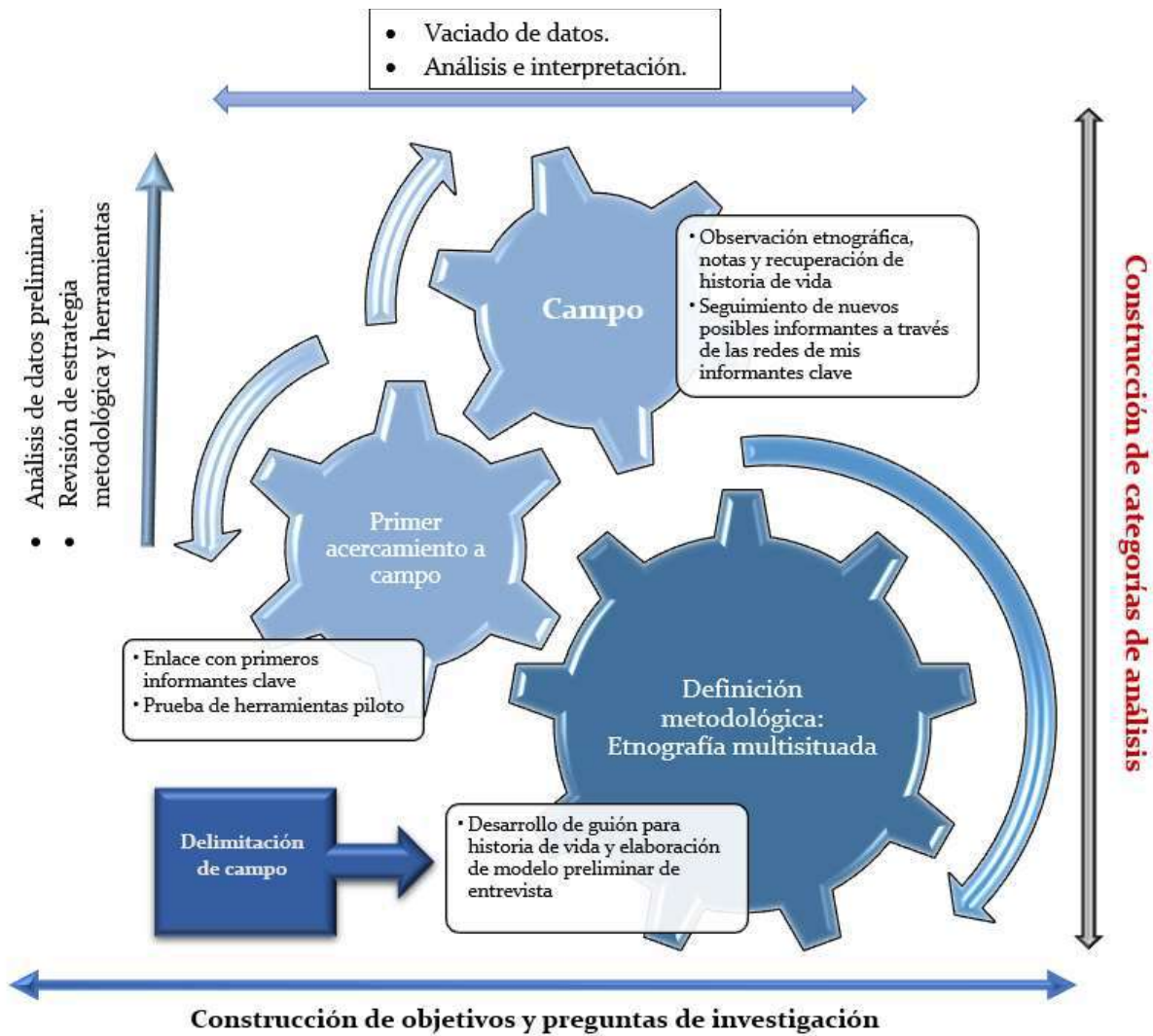
Es por lo antes dicho que resulta imprescindible constituir un eje metodológico que no sólo permita rescatar trayectorias laborales y religiosas por separado, sino historias de vida donde se busquen las claves que permitan andamiar los puntos coyunturales en que estas se fusionan. Es decir, historias de vida que permitan analizar las acciones que llevaron a los sujetos religiosos a conformar un trabajo a partir de sus creencias y prácticas religiosas.

A sabiendas de que las religiones de inspiración afro –y en particular las de tradición orisha– se identifican por su carácter transnacional y su tendencia a configurar y reconfigurar puentes de acceso a otras creencias y/o territorios, la investigación etnográfica de tipo multilocal virtual permite identificar e interpretar las narrativas de sujetos clave y, a través de estas, sus formas de ver el mundo, permitiendo poner principal atención en el rastreo de las conexiones y asociaciones que aparecen sugeridas en sus espacios laboral-religiosos.

Por último, y si bien es sabido que la etnografía –de cualquier tipo– requiere cierto nivel de implicación y compromiso, cabe recordar la necesidad de mantener una distancia prudencial con los sujetos de estudio (más allá de los lazos afectivos que puedan emerger de la convivencia cotidiana y constante), por lo que el enfoque multisituado virtual permite encontrar aquellos espacios en que lo privado y lo público cohabitan; sin por ello transgredir los límites señalados por cada sujeto en lo particular.

De tal suerte, el modelo de investigación propuesto (Diagrama 4) se aplicó en función de la distancia existente entre distintos sujetos que comparten un nicho social y religioso en común. Si bien la zona metropolitana de Querétaro fue un buen punto de partida para el análisis de la praxis laboral-religiosa en tanto espacio físico donde se materializa la práctica, el proceso de investigación implicó conocer espacios no situados de interacción e intercambio, tales como grupos y páginas de Facebook, dedicados al tema; espacios donde se encontró información valiosa respecto a la construcción de la praxis laboral-religiosa y cotidiana de los religiosos afro.

Diagrama 4 Proceso de investigación etnográfica



Fuente: Elaboración propia

3.2.1 Lo virtual como alternativa de aproximación al hecho social

El método etnográfico ha cobrado distintas formas y facetas en aras de mejorar su capacidad de análisis de los fenómenos sociales y culturales; simbólicos, religiosos, laborales; típicos, atípicos; emergentes, resistentes. A raíz de esto, se ha interesado también por conocer y descifrar los códigos empleados en los entornos virtuales a través de distintas aproximaciones, mismas que, en términos metodológicos, han cobrado distintos nombres: etnografía virtual, etnografía digital, antropología de los

medios, netnografía, ciberantropología, etnografía de la cibercultura, etc. Todas, sin embargo, con un mismo propósito: conocer y analizar fenómenos socio-comunicacionales en nichos culturales virtuales.

Este tránsito metodológico de lo tradicional a lo virtual ha conllevado un cambio de orden en la configuración de los cánones clásicos del diseño de herramientas, tales como la observación directa y participante o las distintas formas de entrevista. No obstante, tanto el enfoque tradicional como el virtual se caracterizan por buscar mantener una coherencia entre el sistema sociocultural descrito y su contexto específico (Ruíz y Aguirre, 2015). Así pues, una aproximación preliminar al hecho social a través de sus comunidades virtuales cobra sentido en tanto que las comunidades religiosas y laboral-religiosas tienen presencia en estos espacios también.

Habiendo dicho lo anterior, se partió de la existencia de una notable reconfiguración de las prácticas laborales, religiosas y laboral-religiosas de los practicantes de religiones afro a partir de la pandemia. De tal suerte, se consideró importante –y por demás interesante y necesario– el análisis de los nuevos espacios en que se expresan, aprenden e intercambian conocimiento teórico y práctico respecto a sus quehaceres como religiosos, así como donde pueden autopromocionarse como poseedores de conocimiento y ofrecer sus servicios y/o productos.

A saber, se buscó configurar para esta investigación una alternativa metodológica partiendo, en principio (como ya se dijo antes) de la etnografía multisituada planteada originalmente por Marcus (1995). Sabiendo que esta ha cobrado fuerza en tanto enfoque metodológico para la investigación de la realidad social, a tal punto que él mismo ha replanteado y ampliado a lo largo de los años varias de las concepciones originales que dieron vida a dicha propuesta, partimos de la necesidad ya planteada por Marcus (2018) de ampliar su alcance y mejorar su aproximación a la realidad y los hechos sociales a través de integrar los espacios virtuales en su repertorio de posibilidades.

Una de las principales reflexiones que emergen con el enfoque planteado para esta investigación, es precisamente el distanciamiento del trabajo de campo en su acepción más clásica. Para Marcus (2018), por ejemplo, “gran parte de la antropología social y cultural aún opera dentro de los límites gobernados por el complejo malinowskiano en el desarrollo de la cultura profesional” (p. 179), lo cual, llevado al contexto en que esta investigación tiene lugar, se traduce en una limitante en términos de dónde, cómo y cuándo se puede hacer trabajo de campo etnográfico.

Si bien el modelo regente en la disciplina –al menos en la academia mexicana– sigue siendo el malinowskiano, no hay que olvidar que la etnografía debe ser también una metodología resiliente, que atienda a las lógicas operantes en el contexto en que esta se lleve a cabo. Sabemos que el trabajo de campo *in situ* es un eje indisociable de la etnografía, no obstante, “en el fondo, es una clase de puesta en escena, y cuando sus condiciones no pueden ser reproducidas, sus virtudes resultan fraudulentas” (Marcus, 2018, p. 179).

Es en este sentido que la presente investigación busca ir más allá del modelo canónico, incluyendo la observación de espacios de sociabilidad en comunidades virtuales de Facebook, buscando encontrar pistas de “cómo se relacionan las personas en términos sociales, afectivos y cognitivos (Ruíz y Aguirre, 2015, p. 67) en Facebook, sabiendo de antemano que este entorno virtual genera comodidad e intimidad para dialogar en torno a temas que pueden ser incluso álgidos, tales como la praxis religiosa y las formas que cobra la alternativa laboral que de esta emerge.

A sabiendas de que esta alternativa de investigación conlleva riesgos en términos de la interpretación que arroja, concordamos con Marcus (2018) en que la etnografía multisituada ha prevalecido por su creatividad, crítica e interés por fenómenos complejos, particularmente “cuando se ha involucrado con el estudio de los sistemas de conocimiento distribuido” (p. 180). Es decir, encontramos en estos medios digitales un espacio impersonal personal, donde se pueden analizar lógicas laborales (religiosas) que de otro modo serían difíciles de identificar.

Si bien la metodología propuesta desafía las maneras clásicas del etnógrafo, es necesario romper el complejo malinowskiano y, en acuerdo con Marcus (2018):

crear una base disciplinar más amplia para un trabajo contemporáneo más innovador desechando la ya establecida técnica de vincular tales proyectos al archivo etnográfico tradicional [...]. De esta manera, se obtendría un resultado diferente que no es siempre o sólo sobre lo usual: identidad, expresión simbólica o intercambio (p. 181).

Resulta, pues, necesario replantear el hábito de “abordar sujetos tal como se los encuentra en unidades naturales diferenciadas (cultura, comunidades)” (Marcús, 2018, p. 182) –tan marcado en la tradición etnográfica malinowskiana–, e impulsar una visión de los sujetos como “diferenciadamente constituidos, no sólo como productos de unidades esenciales de diferencia” (p. 182). Es decir, plantear una investigación que pueda ir más allá del sujeto situado “orientándose al sistema de relaciones que lo define” (p. 182).

En el contexto actual de la práctica laboral-religiosa de las tradiciones orisha, podemos encontrar –tal como menciona Marcus (2018)– que las realidades locales son producidas en otros lugares “a través de relaciones y agencias dispersas, generando un imaginario multi-situado, práctico para el sujeto” (Marcus, 2018, p. 182), lo que nos permite como investigadores el diseño de una “etnografía móvil”, que pueda abordar la realidad social desde distintas aristas, siendo una de estas las experiencias mediacionales en comunidades virtuales.

Podemos encontrar investigaciones de esta índole en fenómenos religiosos, tales como la realizada por Sbardelotto (2014), quien analiza la mediatización digital de la religión católica, en tanto fenómeno socio-comunicacional que juega un papel importante en la reconstrucción de la experiencia religiosa. Dicho autor parte de la afirmación de que existen “numerosos sentidos religiosos en circulación” (p. 153) en la religiosidad católica; situación que consideramos un eje en común con las tradiciones y prácticas de las religiones orisha. Asimismo, propone observar esa circulación como parte de un proceso deconstructivo en términos de la experiencia religiosa:

Esa circulación, todavía, no es una acción restringida a las instituciones eclesiales o a las instituciones mediáticas, sino también la sociedad en

general, dado que en los más diversos ámbitos de Internet se habla públicamente sobre lo “religioso”. Así, se resignifica socialmente la experiencia, el discurso y la práctica religiosa vía medios digitales (Sbardelotto, 2014, p. 153).

Una de las bondades este enfoque de etnografía multisituada virtual, por ejemplo, es justamente su resiliencia metodológica para investigar fenómenos complejos tales como los procesos de circulación, transnacionalización y, ¿por qué no?, mediatización digital de la experiencia religiosa en las tradiciones orisha, así como los procesos de difusión y comercialización de productos y prácticas laborales que giran en torno a estas.

Si bien la aproximación etnográfica a los procesos socio-comunicacionales en redes sociales digitales como Facebook se considera una pieza importante de esta investigación, sirvió también como trampolín para el acercamiento al fenómeno *in situ*. Partimos, pues, del planteamiento de Marcus (2018) de que “la etnografía multi-situada intenta atravesar la geografía de los estudios del área, pero sin negar la importancia fáctica de historias culturales particulares” (p. 182).

Otro factor que nos impulsó a plantear este método de investigación, es justamente la emergencia de experiencias mediacionales (Ruíz y Aguirre, 2015), situación derivada en parte del avance científico-tecnológico y su impacto en el comportamiento social, y en parte por la pandemia que asola la humanidad; y cuyos efectos han permeado en los procesos socio-comunicacionales de las comunidades religiosas afro, facilitando la “conformación de comunidades virtuales y de redes de colaboración exentas de presencialidad física” (Ruíz y Aguirre, 2015, p. 69).

En este sentido, la aproximación al hecho social a través de redes sociales digitales como Facebook, surgió como una posibilidad de analizar y comprender cómo se relacionan los posibles sujetos de estudio en ambientes socio-comunicacionales virtuales; qué códigos establecen para este propósito; cuál es la construcción simbólica y las redes que se forman en estos espacios, así como de qué manera impactan en su trabajo como religiosos y sus prácticas habituales y comerciales.

CAPÍTULO IV

TRABAJO DE CAMPO: ALCANCE, LOGROS Y

OBSTÁCULOS

El trabajo de campo se dio a partir de 3 etapas que abarcaban desde la investigación documental, pasando por la investigación en comunidades virtuales y recorridos de campo, hasta la aplicación de sondeo, entrevistas y recuperación de historias de vida *in situ*, con énfasis en las trayectorias religiosas y laboral-religiosas, derivando en la articulación de una interpretación integral.

A sabiendas de que la pandemia por COVID-19 obstaculizó algunos de los procesos planteados inicialmente para esta investigación –principalmente el trabajo de campo *in situ*–, esta caracterización metodológica surgió como una alternativa para lidiar con los obstáculos que se presentaron. Sin embargo, cabe señalar, la realidad siempre es más compleja de lo que se pueda prever en una ruta de investigación.

Este apartado tiene por objetivo mostrar los ajustes que se hicieron sobre la marcha en la estrategia metodológica de aproximación a campo. Si bien el alcance de la investigación no fue necesariamente el planteado como objetivo, se obtuvo una riqueza de información que, a nuestro parecer, compensa esta condición y nos permite dar cuenta de interpretaciones sólidas y coherentes respecto a la realidad de nuestro objeto de estudio.

Dicho lo anterior, a continuación se presenta de manera detalle un informe que muestra los alcances planteados, los logros alcanzados y los principales obstáculos que se presentaron para y durante el trabajo de campo. Si bien, empero, parte de la labor del investigador es lidiar con los problemas que se le presenten para la ejecución de una investigación, hay que destacar que a veces estos mismos problemas se presentan como datos significativos para el análisis, pues muestran otros ángulos de los hechos sociales.

4.1 Elaboración de instrumentos

Sabemos que el abordaje metodológico está definido por “la utilización de instrumentos que posibilitan la interacción en profundidad entre los investigadores y los informantes seleccionados, y el análisis inductivo e interpretativo de los datos”

(Guadarrama, 2003b, p. 165). Es en este sentido que un instrumento coherente y bien construido, permite al investigador vincularse con el objeto de estudio, en favor de aproximarnos a la realidad social de la que se busca hablar.

Por su parte, los instrumentos para la recopilación de datos en una investigación son fundamentalmente la base que sostiene los resultados que se obtengan. Si estos no presentan una coherencia con los objetivos y preguntas de investigación, o no están bien pulidos, será difícil que logren trazar la senda que nos permita obtener información de calidad y articular, por tanto, interpretaciones plausibles.

Lo que diferencia un buen instrumento –que a su vez parta de un enfoque metodológico sólido y coherente– de uno malo no es el volumen de información que permite recuperar, sino la profundidad que alcanza. Un instrumento adecuado debe ser planteado en virtud de los matices del contexto, permitiendo al investigador ahondar en las particularidades del objeto de estudio, a través de una profundización en los significados y significantes que envuelven las narrativas de los sujetos que participan del objeto de estudio. Como señala Rivas (1999) refiriéndose a las entrevistas en profundidad, la herramienta debe permitir el acceso a “un lugar creador de efectos específicos que respondan a problemas de estudio y a la implicación del investigador” (p. 206).

Si bien el relato que se obtiene a través de la herramienta no es como tal la realidad del entrevistado, la experiencia catártica de contar fragmentos mnémicos implica en este una suerte de selección de recuerdos. Es aquí donde el investigador debe hacer uso de todos sus ardides para obtener una interpretación compuesta por los símbolos, significados y significantes que se desprenden de esta distinción de la memoria del entrevistado.

Así pues, y para efectos de esta investigación, tomamos como esquema base para la elaboración de los instrumentos una matriz de categorías que consideramos fundamentales para el análisis de nuestro tema en concreto. Si bien se parte del trabajo como eje conceptual primario, categorías como religión o religiones y vida cotidiana, resultan indispensables para la comprensión del fenómeno del que se

busca dar cuenta. A la par de esto, se propone también prestar especial atención a la implicación del género, pues resulta en un aspecto transversal e indisoluble en las prácticas religiosas de las tradiciones orisha.

Tabla 5 Categorías por código de color

Categorías de análisis para la elaboración de los instrumentos de investigación



Fuente: Elaboración propia

Es a partir de estas categorías (Tabla 5) que se presume coherencia y solidez en los instrumentos aplicados, pues se buscó tejer una matriz consistente, que contenga los elementos más significativos para dar respuesta a preguntas clave, que permitan resolver las interrogantes que se plantearon al inicio de esta investigación.

Inicialmente, se elaboró un instrumento: una guía de observación y registro, que se pensó para ser usada *in situ* (Anexo 1). Sin embargo, la situación de la pandemia estribó en la profundización de la etnografía virtual, por lo que esta herramienta se repensó y aplicó en la observación y registro de las tendencias en entornos digitales (Anexo 2) tales como Facebook y Messenger. Como consecuencia de esto, algunos de los criterios planteados en la guía original, se vieron descartados y otros resignificados en virtud de favorecer una mejor comprensión del espacio en que se aplicaría.

Los puntos nodales planteados tanto en la Tabla 4 como en los Anexos 1 y 2, así como la retroalimentación derivada de las primeras charlas informales, sirvieron como base para la construcción del resto de instrumentos. Se creó un modelo de entrevista semiestructura, cuyo objetivo fue conocer el panorama y características generales de la población queretana practicante de religiones de tradición orisha.

Se planteó también un sondeo cuya única pregunta estribaba en dar luz a la pertinencia y grado de apropiación de la categoría de brujería (tan sonada en la literatura y *vox populi* cubano, africano y mexicano para referirse a sus prácticas religiosas rituales). Y se planteó una serie de preguntas base que fungieran como catalizador de la conversación, en función de guiar al entrevistado por su historia de vida, enfatizando en los procesos religiosos y posteriormente laboral-religiosos que convirtieron a cada sujeto en quien es hoy (en tanto practicante y trabajador de las religiones de tradición orisha).

Cabe destacar que la elaboración de estas herramientas estuvo siempre delimitada en función de las preguntas de investigación y los objetivos planteados. Sin embargo, hay que destacar que el rol del investigador también consiste en dar cuenta de la relacionalidad –y racionalidad, por añadidura– de las preguntas y objetivos con los hechos sociales tal cual se gestan en su entorno particular. Es decir, estar presto a observar la realidad tal como es y, virtud de lo que nos muestre, reproblematicar los paradigmas fundamentales de la investigación; si así resultase necesario, para la comprensión del objeto de estudio.

4.2 Estrategia de aproximación a campo

El trabajo de campo en una investigación etnográfica tiende a tomar distintos matices según la temática de interés y la población objetivo. Para nuestro caso en particular, como ya mencionamos antes, la estrategia que se planteó consistió en tres etapas: En la primera se realizó una etnografía virtual, a partir de la búsqueda y observación del contenido producido en páginas de Facebook con impacto directo en la población queretana, cuya temática eje fueran las religiones de tradición orisha; particularmente las que presentaran una actividad comercial y laboral. La segunda consistía en que, producto de este primer bloque de trabajo de campo etnográfico virtual, se derivara una observación *in situ* de los lugares que presentan actividad comercial en espacios físicos además de virtuales, lo cual se anticipó como método para profundizar en las historias de vida –particularmente en las trayectorias religiosas y laboral-religiosas– de practicantes que se dediquen a trabajar a partir de su afinidad religiosa. Y, por último, se planteó una etapa de cierre de trabajo de campo, donde se daría prioridad a analizar e interpretar los datos obtenidos, regresando a campo únicamente para aclarar información que resultara aún insuficiente para interpretar los resultados.

Sabemos que la etnografía conlleva retos importantes para obtener un flujo adecuado de datos que resulten sustanciales para una investigación. Sin embargo, el enfoque multisituado; si bien resulta en un gran aliado por su versatilidad y la pluralidad de ángulos que permite matizar, permite derribar también la posibilidad de ver hechos sociales *in situ* como los únicos válidos para la concreción de datos para una investigación, particularmente debido a la amplitud espaciotemporal que puede alcanzar un fenómeno social, con presencia transnacional. Esto resonó en la posibilidad de establecer rutas como la etnografía virtual, como práctica alterna para la obtención de información que nos permitió modular un espectro de información suficientemente amplio, para trazar una interpretación coherente y sólida sobre el fenómeno sociocultural del trabajo religioso en las tradiciones orisha.

Así pues, el trabajo de campo para esta investigación tomó un matiz no convencional. Se reescribió la ruta crítica del trabajo de campo en más de una ocasión, conforme se obtenían resultados en cada fase. Sumado a esto, un factor que cobró relevancia, al punto de influir directamente en el proceso etnográfico, fue la pandemia por COVID-19, que nos llevó a dar un mayor peso a la etnografía multisituada de carácter virtual. Derivado de esto, las interacciones con los sujetos clave se vieron drásticamente afectadas, limitando no sólo el alcance de la observación de sus prácticas cotidianas, religiosas y laboral-religiosas –como se había esbozado originalmente–, sino en la directriz para obtener información más nítida respecto a la composición de sus espacios de trabajo.

La estrategia que se adoptó entonces para el trabajo de campo consistió en la reestructuración fundamentada del trabajo etnográfico global, multisituado y mixto: virtual e *in situ*. Se priorizó y profundizó en la partida obtenida por el método virtual, dejando en segundo plano la búsqueda de espacios de comercio, convergencia y trabajo religioso. Esto principalmente en función de dos factores: El primero derivado de que, a razón de la pandemia, la actividad de los comercios físicos se vio limitada; entre estos, claro está, encontramos las botánicas, los centros religiosos y/o ceremoniales, los puestos de mercado cuyos productos en venta no fueran esenciales, así como otros negocios formalmente establecidos que se dedicaban a la venta de productos y servicios religiosos. El segundo, a raíz de que los resultados obtenidos de la etnografía virtual destacó que la informalidad era una constante para este tipo de trabajo. Resultando en una seria complicación para ubicar a los trabajadores religiosos en un mapa o en una guía comercial formal, dada su naturaleza de trabajos realizados en sus domicilios particulares o en entornos virtuales, como veremos más adelante.

Derivado de lo anterior, el primer acercamiento se realizó a partir de una búsqueda intensiva de páginas y grupos (públicos y privados) de Facebook que se mostraran como insignes de las religiones afro en México, por su alcance e información básica. Desde este punto se realizó un filtrado para conocer cuáles derivaban o inferían directamente en la población queretana. Se observó la actividad

regular y los contenidos históricos que presentaban, haciendo un ejercicio etnográfico en retrospectiva, señalando a la vez los hitos que se mostraron más relevantes por su contenido, nivel de impacto o relevancia para el tema de investigación.

Subsecuentemente, se clarificó cuáles eran los alcances de estas páginas, el nivel de actividad que presentaban y su impacto nacional, regional y local. Una vez establecidas sus características, se realizó un nuevo filtro para declinar en favor de las que presentaban mayor injerencia en la ciudad de Querétaro y su población interesada (practicantes o no) en las religiones afro –aunque su alcance y participación menos extendida–, y se lanzó un sondeo para conocer la percepción de los miembros que participaran en estos grupos sobre la brujería en tanto práctica neutral, buena o mala, en el marco de los principios religiosos de las tradiciones orisha. Adicionalmente, se dio pie a discusiones suscitadas por preguntas que permitían profundizar más en la opinión de los participantes de estos grupos.

La aproximación virtual al caso Querétaro resultó en un ejercicio etnográfico sumamente fructífero. Se identificaron, observaron a detalle y analizaron 2 grupos de Facebook dedicados de lleno a la publicación de contenido temático e impacto regional, donde se presentaba principalmente noticias de carácter informativo, contenido fragmentado de los principios vocacionales yoruba, así como promoción de productos relacionados con la práctica religiosa en venta, compartidos desde páginas dedicadas a este giro por el administrador. Derivado de esta interacción, se consiguió el contacto y apoyo de 12 practicantes para la realización de una entrevista semiestructurada que se realizó bajo un esquema virtual.

De manera subsecuente, se analizaron 7 botánicas y distribuidores de productos y servicios para religiones, así como 7 páginas con fines comerciales no declaradas botánicas. Se registró a detalle su actividad, así como el nivel de impacto e injerencia que tienen en el medio virtual. Asimismo, se estableció contacto con los administradores de estas páginas, en aras de establecer un vínculo que pudiera permitir una posterior entrevista, sin embargo, la respuesta fue muy limitada, aunque

sí se logró conseguir el costo de los servicios de consulta e información sobre el proceso de consulta en gran parte de estas.

Si bien las páginas de Facebook de esta índole presentan generalmente una actividad recurrente, el ejercicio etnográfico mostró que no es necesariamente una prioridad, ni un indicador de impacto. Las trayectorias laboral-religiosas que gestionaron a través de este método de contacto mostraron que su trabajo se articula a partir de conexiones más profundas que las derivadas de una actividad constante en redes. Si bien de esto se hablará a detalle más adelante, el ejercicio de trabajo de campo en el entorno virtual derivó en una comprensión más profunda de las prácticas religiosas en tanto prácticas laborales no situadas.

En cuanto parte del trabajo de campo, a la par de la etnografía virtual se estableció un periodo de recorridos de campo. Si bien este resultó infructífero por la situación de pandemia que ya hemos mencionado antes, cabe destacar que esto también emerge como un dato susceptible a ser interpretado. ¿Cómo afectó la pandemia a estos trabajadores religiosos? ¿Cómo se reconfiguraron sus prácticas cotidianas, religiosas y laborales a raíz de los cambios en los procesos de interacción humana que trajeron consigo los protocolos para evitar la propagación del virus? ¿Cuál fue el impacto laboral y económico que tuvo este sector? Estas son algunas de las preguntas derivadas del trabajo de campo virtual, los recorridos de campo³⁸ y el acercamiento mixto (virtual y físico) a informantes clave nos permitió poner sobre el tablero.

4.3 Etapas del trabajo de campo

Para el desarrollo de esta fase de la investigación, se utilizó contenido, páginas y grupos de acceso público de la plataforma Facebook de Meta (2022), en donde se estipula que cualquier persona dentro o fuera de las plataformas es libre de acceder a la información compartida. Dado que se trata de contenido que los creadores

³⁸ Que si bien no fueron correlacionales con la propuesta inicial, permitieron abrir otra ventana de posibilidades analíticas.

eligen libremente compartir a través de sus perfiles en páginas y/o grupos, no es necesario solicitar permisos o consentimientos especiales para recabar la información aquí vertida. Asimismo, dado que esta investigación es “con fines educativos sin ánimo de lucro, no se trata de obras fácticas y no afecta el valor o el mercado potencial del contenido (Meta, 2022), no resulta necesaria una cesión de derechos del contenido, ni autorización de los dueños de los perfiles o de la misma plataforma de Meta.

Partimos, pues, de que el material e información que se publica en la red social Facebook y en todas las del grupo Meta, fue aprovechada únicamente para los fines planteados en esta investigación, bajo los parámetros del *fair use*, por lo que el uso de material de derechos de autor vertido en *post* y comentarios aquí analizado se usó sin permiso del propietario, sin con esto considerarse una falta a los derechos de autor (Stim, 2019). Esto en virtud de que no se lucró ni comerció con dicho contenido. Asimismo, bajo las premisas antes expuestas, tampoco fue requerido un consentimiento informado, en tanto que los usuarios compartieron dicho contenido en los grupos y páginas de carácter público, con la conciencia que de que cualquiera tiene acceso, más allá de la naturaleza misma (pública o privada: que requiere autorización de un administrador para formar parte, sin por esto dejar de ser público) del grupo.

De tal suerte, la etnografía virtual realizada no fue simplemente un complemento del planteamiento metodológico, sino que se partió de la idea de aprovechar la situación de salud actual para reconstruir reflexivamente la propuesta metodológica de esta investigación, planteando a la vez nuevos supuestos teóricos y epistemológicos que abonaron al análisis del fenómeno social.

En lo que compete a la investigación de campo *per se*, la ruta crítica consistió en 3 etapas: la primera tuvo por objetivo aproximarse al hecho social a partir de la observación de grupos temáticos en Facebook, mediante lo cual se obtuvo un primer esbozo del papel que juegan los escenarios virtuales en la producción y reproducción de las tradiciones y prácticas religiosas y laboral-religiosas en las

tradiciones orisha, así como la difusión y comercialización de su trabajo, enseres y productos necesarios.

Para la segunda etapa, se establecieron vínculos más sólidos con sujetos clave para la investigación, a través de periodos de observación etnográfica de su espacio (físico y virtual) de trabajo y culto, derivado de lo cual se esbozaron las directrices sobre las tendencias particulares de promoción de su praxis religiosa y laboral-religiosa.

Por último, se plantea una tercera etapa donde, haciendo uso de las redes establecidas a partir de las dos primeras, se consolidó una aproximación a sujetos clave, reconstruyendo a través de historias de vida con proyección religiosa y laboral-religiosa sus trayectorias particulares, vertidas en lo que denominamos para fines prácticos: retratos etnográficos.

4.3.1 Etapa 1: Primer aproximación al campo

En esta etapa se realizó una investigación preliminar sobre las prácticas en entornos virtuales; particularmente en grupos temáticos de religiones afro y tradiciones orisha en Facebook. Esta aproximación se realizó como un primer peldaño para un análisis sobre los discursos y las prácticas contemporáneas promovidas y realizadas en torno de las distintas religiones orisha, en la red social ya señalada.

Para dicho análisis, se estableció una aproximación a grupos de Facebook públicos y privados, con las siguientes características:

- Tener una temática asociada con las religiones orisha.
- Ser administradas por sujetos que habiten en México.
- Tener una población de habla hispana, con predominancia mexicana.
- Presentar actividad constante y dedicada a las tradiciones y prácticas de una o más religiones orisha.

Habiendo encontrado grupos representativos que cumplieran con este requisito, se hizo uso de la observación directa y participante en los grupos elegidos. Asimismo,

se analizarán los discursos más recurrentes y/o significativos en estos espacios, identificando las pautas y bases comunicacionales, así como las interacciones e interrelaciones sociales (Turpo, 2008) destacadas por su amplio alcance y retroalimentación por parte de la comunidad.

Para este ejercicio particular, partimos en principio de que en las comunidades de Facebook “se generan relaciones entre personas con distintos intereses aun estando diseminados geográficamente: se da el intercambio de información e intereses en dichos espacios virtuales y diversas formas de participación” (González y Hernández, 2008 en Ruíz y Aguirre, 2015, p. 80).

Destacamos de manera preliminar que la incursión e interrelación con las tecnologías de la información (TIC), ha permitido la proliferación de nuevos cánones en la vida cotidiana, así como permitido el establecer relaciones de aparente confianza en la virtualidad, puesto que en estos espacios “se desarrollan relaciones interpersonales y se generan espacios para la producción cultural (Ruíz y Aguirre, 2015, p. 81).

En tanto a la recopilación de los datos (Tabla 5, 6 y 7), se realizaron sondeos que nos permitieran una adecuada contextualización de conceptos y categorías nativas, así como establecer puntos de diálogo sobre tópicos de interés para la investigación. Asimismo, se realizó un registro de dichas participaciones, así como una ruta de contacto preliminar con sujetos activos en estos medios, que resultaron clave para la investigación de campo realizada posteriormente.

Tabla 6 *Fase 1 de trabajo de campo virtual*

PÁGINAS DE FACEBOOK	AÑO DE CREACIÓN	NÚMERO DE MIEMBROS	GEOGRAFÍA DE ORIGEN	ACTIVIDAD COMERCIAL (DIRECTA O INDIRECTA)
Palo Monte	2014	94,747	La Habana, Estados Unidos	Indirecta

			de América y México	
Nkisi Malongo	2012	29,900	Cuba y México	Indirecta
Santería, Patakie y más	2019	85,062	Sin definir (alto impacto en México)	Indirecta
Palo Mayombe en México	2018	15,036	México	Indirecta
Hijos de la Osha	2018	86,600	Guadalajara	Indirecta
Orisha World	2016	147,083	Sin definir (alto impacto en México)	Indirecta

Fuente: Elaboración propia

Tabla 7 Fase 2 de trabajo de campo virtual

PÁGINAS DE FACEBOOK	AÑO DE CREACIÓN	NÚMERO DE MIEMBROS	GEOGRAFÍA DE ORIGEN	ACTIVIDAD COMERCIAL (DIRECTA O INDIRECTA)
Yoruba Querétaro	2020	283	Querétaro	Indirecta
Religión, cultura y tradición Yoruba en Querétaro	2020	116	Querétaro ³⁹	Indirecta

Fuente: Elaboración propia

³⁹ Cabe destacar que esta página cambió su nombre a Religión, Cultura y Tradición Yoruba en Miami, pues si bien aún presenta una amplia actividad de miembros habitantes de Querétaro, el religioso que la administra se mudó a Miami a principios de 2021, llevándose consigo su página y rebautizándola con el nombre ya mencionado.

Tabla 8 Fase 3 de trabajo de campo virtual

PÁGINAS DE FACEBOOK	AÑO DE CREACIÓN	SEGUIDORES	LIKE'S	ACTIVIDAD COMERCIAL	
				<i>Bienes, insumos y consumibles</i>	<i>Servicios religiosos</i>
Botánica Maferfun Elegua	2017	1,748	1,733	Sí	Sí
Botánica El Santerito	2016	165	159	Sí	Sí
Botánica Laroye Oro	2021	160	159	Sí	Sí
Botánica Anubis	2021	467	252	Sí	Sí
Botánica Elegba - Suc. Querétaro	2019	1192	1185	Sí	Sí
Botánica Olumide Yoruba	2021	142	140	Sí	Sí
Botánica Santa Yoruba	2019	6	6	Sí	Sí
Santería Querétaro	2017	793	771	No	Sí
Brujería, santería y amarres de amor	2020	924	850	No	Sí
Orishas Wemilere Santería Queretaro - Bajío Yorubá⁴⁰	2013	1,671	1,056	Sí	Sí
Santería	2021	2,176	2,144	No	Sí
Brujería y Santería	2021	1,662	1,608	No	Sí

⁴⁰ La acentuación es original de la publicación, sin embargo, en español el uso común es “Yoruba”.

Santería y palo mayombe en Querétaro	2020	82	81	No	Sí
Santería queretaro	2015	44	43	No	Sí

Fuente: Elaboración propia

Por último, se aplicó un cuestionario dirigido a 12 practicantes habitantes de la ciudad de Querétaro. Esta herramienta fungió como una encuesta preliminar para esbozar el contexto actual de las tradiciones, prácticas y redes de comercio de bienes y servicios en la ciudad.

4.3.2 Etapa 2: aproximación etnográfica in situ

Si bien los entornos virtuales cobraron importancia para esta investigación, en tanto que permitieron acercarnos y abordar el “imaginario multisitio” (Hine, 2007) de las religiones afro, no podemos olvidar que no sólo se busca observar y analizar la interacción en grupos temáticos de Facebook. Partimos de que el estudio de estos fenómenos socioculturales no puede ser realizado centrándose únicamente en un espacio o sitio, pues, recordemos, “el sistema mundo, la globalización, percibida anteriormente como contexto externo, se convierte ahora en parte integral e incrustada de infinidad de estudios etnográficos” (Grillo, 2019, p. 75).

De manera paralela⁴¹, se realizaron recorridos de campo a mercados, establecimientos formales, centros religiosos donde se presumía que los practicantes de religiones orisha y/o comercializaban sus prácticas, aunque con muy poco éxito dadas las condiciones sanitarias por la pandemia de COVID-19, que azotaba al mundo. Sin embargo, y pese a lo anterior, se logró identificar las características generales y particulares de estos espacios, identificar los perfiles de

⁴¹ Y bajo las normativas establecidas para realizar investigación en campo [físico] establecidas por la UAQ durante la pandemia por COVID-19.

religiosos, trabajadores religiosos y consultantes, aunque todo esto de manera reducida y con mucho menos alcance de lo esperado.

Cabe destacar que este enfoque mixto –virtual y físico– se planteó también en una estrategia para articular conexiones con sujetos clave que pudieran aportar información valiosa para esta investigación, condición que pudo resolverse mediante el contacto virtual, que habilitó la posibilidad de entrevistar a sujetos clave *in situ*.

Cabe recordar aquí que una ventaja de la metodología planteada es precisamente su versatilidad, de tal suerte que “hacer etnografía multi-situada [permite] crear una base disciplinar más amplia para un trabajo contemporáneo más innovador desechando la ya establecida técnica de vincular tales proyectos al archivo etnográfico tradicional” (Marcus, 2018, p. 181).

Una vez establecido un vínculo significativo con practicantes de religiones afro a través de los grupos de Facebook ya señalados, se realizó un sondeo con alcance de 376 religiosos, así como un cuestionario más profundo que fue respondido por 12, donde se profundizó sobre los perfiles religiosos, la práctica religiosa cotidiana, el trabajo y el comercio y consumo religioso. Asimismo, se logró profundizar en la historia de vida con énfasis en las trayectorias laboral-religiosas de 5 sujetos clave para la escena queretana.

Si bien el tamaño de la muestra generalmente está asociado con la densidad poblacional del objeto de estudio, en nuestro caso en particular no se tiene precisión respecto a esta, por lo que partimos de que “el etnógrafo rara vez está en posición de especificar la naturaleza precisa del entorno requerido” (Hammersley y Atkinson, 1995, p. 37). He de ahí que se empleara un criterio libre de selección para los entrevistados; es decir, sin establecer parámetros de división por sexo ni muestra significativa, poniendo énfasis particular en hacer uso de las redes de los informantes a quienes se entrevistó inicialmente y los resultados obtenidos en el acercamiento preliminar a las comunidades virtuales.

4.3.3 Etapa 3: cierre etnográfico e interpretación de datos

A diferencia del método etnográfico tradicional, que requiere periodos prolongados –o al menos intensivos– de campo, nuestra propuesta de enfoque multisituado virtual parte de realizar investigación puntual que permita rastrear y profundizar tanto en las conexiones de los religiosos, como en el hecho social mismo. De ahí que el diseño del trabajo de campo planteado nos permitiera desafiar “las convenciones que la escritura etnográfica ha tenido en las normas del trabajo de campo” (Marcus, 2018, p. 192).

Una vez recopilados los datos se realizó un vaciado y sistematización de estos, en aras de generar descripciones que permitan articular interpretaciones sólidas respecto a la conformación del sujeto como trabajador de las religiones derivadas de las tradiciones orisha, a la vez estableciendo pautas para el análisis de sus prácticas en tanto forma de trabajo no clásico, tomando en cuenta que el trabajo religioso en tanto fenómeno “multi-situado, desplaza al binario antropólogo/Otro y crea aspectos colectivos de la investigación que deben ser una parte estándar de los estándares autorizados de la etnografía” (Marcus, 2018, p. 185).

Partimos, pues, de que “lo multi-situado emerge de cómo un tipo de sujeto (con frecuencia expertos, pero no necesariamente) ve el mundo, frente a cómo otro, el antropólogo, ve supuestamente el mismo mundo” (Marcus, 2018, p. 186). A saber, se buscó arrojar interpretaciones robustas que permitan la comprensión de las prácticas religiosas como forma de trabajo, sin por esto dejar de lado que “el objeto de la indagación etnográfica es por ende un objeto en movimiento” (Marcus, 2018, p. 188).

En tanto tesis doctoral, lo que pretendemos es trazar una senda de investigación que engarce con la perspectiva del nativo, entendiendo que en la investigación etnográfica; particularmente la de enfoque multisituado, “la ubicación en el espacio no es el factor destacado al definir el contexto de significación, tanto

como sí lo es la ubicación en el tiempo, su detallado estar situado en lo ‘contemporáneo’” (Marcus, 2018, p. 191).

Lejos de pensar la experiencia de la escritura etnográfica –y subsecuentemente las interpretaciones y conclusiones– como una dilución de la realidad observada, pensamos que la etnografía multisituada nos permite sustraer las conexiones de los sujetos, con sus prácticas y con el campo en que se desenvuelven.

Concordamos con Marcus (2018) en que existe una imperante “necesidad de reformar, reinventar o rediseñar la estética profundamente enraizada y la cultura metodológica para los nuevos horizontes de investigación” (p. 177). De tal suerte, pretendemos que esta investigación permita contribuir con este desafío metodológico, a la vez que mostrar la realidad laboral en las prácticas religiosas afro bajo un enfoque distinto al de la etnográfico tradicional.

Ahora, si bien no se pretende reformular las preguntas originalmente planteadas para esta investigación, consideramos que el trabajo de campo en sí mismo; como observación, registro y análisis de una realidad específica, nos permite profundizar más en algunos aspectos no planteado inicialmente. Sabemos que el objetivo de esta investigación es un eje que indiscutiblemente debe ser cubierto (o en su defecto reformulado), sin embargo, consideramos que la situación actual implica también una revalorización y una discusión más profunda de los tópicos que emergieron mayor fuerza en relación con los cambios devenidos de la pandemia actual.

Con el fin de presentar una síntesis del trabajo de campo realizado, y sin soslayar el efecto de la pandemia en su ejecución, presentamos abajo una matriz que condense el trabajo de campo realizado (Matriz de Trabajo de Campo I). Consideramos que dentro de esta es posible advertir la profundidad y complejidad de la investigación que, dadas sus características, resultó en de alcance mayor al que inicialmente se pensó.

La idea de presentar una matriz que sintetice en tiempo y personas (PAX; acrónimo de *Person At Table*) con las que se sostuvo alguna clase diálogo, gira en torno a mostrar que, pese a las limitaciones planteadas originalmente, los resultados obtenidos permiten dar cuenta de una serie de hallazgos y resultados.

Matriz de Trabajo de Campo I

TIPO DE FUENTE	MÉTODO DE OBTENCIÓN				
	Virtual				Presencial (<i>in situ</i>)
	Facebook	Messenger	WhatsApp	Zoom	
Etnografía	200+ horas (búsqueda, observación, filtrado y análisis del contenido de páginas)	-	-	-	20+ horas (recorridos, charlas informales y observación de espacio cotidiano, religioso y laboral)
Charlas etnográficas (informales)	-	15 PAX	4 PAX	-	4 PAX
Comentarios	100+	-	-	-	-
Sondeo	376 PAX	-	-	-	-
Entrevista	12 PAX	-	-	-	-
Historias de vida con énfasis en las trayectorias laboral-religiosas	-	-	2 PAX	2 PAX	1 PAX

En esta misma fase, se consiguió establecer contacto directo con actores del medio religioso y laboral-religioso. Se realizaron charlas informales por Messenger con 15 sujetos, versando principalmente sobre conocer el procedimiento y costo de las consultas –para los administradores de las páginas de Facebook enunciadas en la tabla 4– y otros practicantes religiosos activos en grupos y/o páginas de Facebook.

Si bien sabemos que las historias de vida con énfasis en trayectorias temáticas, en tanto herramientas de investigación, brindan una aproximación a un marco cronológico que permite profundizar en la historia particular de los sujetos y los significados que estos atribuyen a los hechos narrados, no dejan de estar limitadas a un concepto clave (como el trabajo o la religión) que prioriza una ruta mnemónica en la guía que el investigador ejercer sobre el informante.

Como parte del acercamiento que se buscaba establecer a través de las charlas informales, se planteó a estos informantes la posibilidad de profundizar más a partir de una reunión personal *in situ* o a través de videoconferencia. Esta táctica permitió concretar la recuperación de 5 historias de vida con énfasis en su trayectoria laboral-religiosa, donde se profundizó en el despertar de su afinidad religiosa y la construcción de un mecanismo de trabajo amparado por una o más tradiciones religiosas de tradición orisha.

Tabla 9 *Historias de vida con énfasis en trayectoria laboral-religiosa*

RELIGIOSO	TIPO DE ACTIVIDAD LABORAL	AFINIDAD RELIGIOSA AFRO	CONTACTO CON LAS TRADICIONES ORISHA	LUGAR DE NACIMIENTO	RESIDENCIA ACTUAL
Ernesto	Servicios religiosos	Yoruba [tradicionalista] y Palo Monte	Búsqueda personal	CDMX	Querétaro
Jorge	Servicios religiosos	Yoruba [tradicionalista]	Búsqueda personal	Cuba	Miami ⁴²
Germán	Botánica y servicios religiosos	Yoruba [cubano] y Palo Monte	Búsqueda personal	CDMX	Querétaro

⁴² Si bien su residencia registrada durante la entrevista fue en Miami, las primeras charlas informales que se realizaron con él se llevaron a cabo durante su estadía en la ciudad de Querétaro, lugar donde residió únicamente 3 ya que, por cuestiones asociadas a su trabajo y la actual pandemia, se vio en la necesidad de migrar a Estados Unidos.

Mario	Servicios religiosos	Yoruba [cubano]	Tradición [despertar tardío]	Cuba	Querétaro
Azucena	Servicios religiosos	Yoruba [tradicionalista y cubano], Palo Monte y prácticas híbridas variadas	Búsqueda personal	Querétaro	Querétaro

Fuente: Elaboración propia

Para estas aproximaciones, el instrumento que se planteó (Anexo 3) fue producto de una serie de análisis y reflexiones metodológicas, acompañado y delineado en función de los resultados aproximativos que las charlas informales dejaron a su paso. Esto dio lugar a un replanteamiento de la aplicabilidad de la herramienta originalmente planteada para este cometido, por lo que se buscó construir una alternativa propia que pudiera cubrir los requerimientos necesarios para alcanzar los objetivos planteados, en función de las características de la población objetivo.

Recuperar las historias de vida con énfasis en la trayectoria laboral requirió conjuntar las categorías de observación con 11 aspectos clave, que fungieran como catalizadores para profundizar en los aspectos relevantes de su trayectoria religiosa y laboral. Dada la naturaleza correlacional entre su aproximación histórica con las religiones de tradición orisha y su derivación en una forma de trabajo, se planteó desde la construcción metodológica no caer en los paradigmas de herramienta convencional que ayudara a trazar una trayectoria laboral, religiosa o bien, una historia de vida. Por el contrario, se buscó dar cabida a que las narrativas enmarcaran por sí mismas el proceso histórico de su desarrollo como religiosos y como trabajadores de lo religioso.

De tal suerte, se adaptó una herramienta conocida como la historia de vida, partiendo de dos ejes temáticos originalmente diferenciados: trabajo y religión, en función de profundizar en aspectos que en un inicio resultaron tendientes a uno u

otro, para luego concatenarlos en virtud de una lógica discursiva que se subordinara a su práctica cotidiana, dando pie a una triada dialéctica propia a nuestro tema de interés: trabajo-religión-vida cotidiana.

Si bien los resultados que se obtuvieron de este diseño personalizado fueron favorables, cabe señalar que aún queda mucho por observar, descubrir y registrar sobre la implicación de los sujetos con esta praxis híbrida, siendo esto una alternativa metodológica para esbozar futuras investigaciones sobre el fenómeno laboral-religioso. Cabe señalar que, a través de las herramientas aquí planteadas, se ha podido profundizar también en la dimensión subjetiva de las experiencias históricas de los sujetos de estudio, así como en sus prácticas cotidianas. Aunado a esto, se ha podido también observar –aunque en algunos casos a distancia y en otros de manera limitado– algunos aspectos de la construcción de un entorno cotidiano propio a sus paradigmas particulares, tales como la configuración de los espacios en función de sus necesidades religiosas y laboral-religiosas.

Otro instrumento que arrojó luz a esta investigación a través de sus resultados fue la entrevista semiestructurada (Anexo 6). Este instrumento, si bien por su composición y forma de aplicación (virtual) tuvo un alcance limitado, nos ayudó a trazar líneas que esbozaran las características de los sujetos religiosos en Querétaro. Se abordaron temas como la escolaridad, el tiempo invertido en la práctica, la percepción económica, la participación religiosa y el nivel de compromiso con esta. Asimismo, se pudo obtener información valiosa que justifica plenamente el abordaje de esta investigación desde una perspectiva del trabajo no clásico y heterogéneo.

Para la aplicación de este instrumento, se aprovecharon las redes que se construyen en torno a los grupos religiosos (sean de divulgación religiosa o de comercio de bienes y/o servicios) de Facebook. A través de charlas informales, se concretó el apoyo de 12 personas que participaron abiertamente en la entrevista, y que nos permitieron obtener la información que se presenta en el siguiente capítulo.

Por último, se hizo uso de un pequeño sondeo con una única pregunta (Anexo 5), cuyo alcance resultó ser mucho mayor de lo esperado, con 376

respuestas. Si bien esta herramienta se trazó únicamente en función de analizar la identificación de la categoría “brujería” como parte de la afinidad conceptual nativa de los religiosos de tradiciones de origen afro, resultó también en un tópico de discusión que permitió echar un vistazo no sólo a la pertinencia de esta categoría, sino sobre las discusiones que giran en torno a su uso dentro del gremio nacional de religiosos que participan de los grupos de Facebook.

Aunque, por condiciones derivadas del tiempo de investigación y las complicaciones por la pandemia por COVID-19, la aplicación de la herramienta dirigida a clientes-consultantes (Anexo 4) no se pudo concretar, no se considera que, para los objetivos planteados, resultara en una limitante. Por el contrario, se percibe con una posibilidad para retomar investigaciones futuras, esta vez abordando ese ángulo en concreto.

4.3.4 Matriz de análisis

Lo que se presenta a continuación constituye un condensado de la matriz analítica y subsecuentes herramientas para la interpretación de los datos obtenidos durante el trabajo de campo.

Tabla 10 *Matriz de análisis de datos cruzada*

MATRIZ DE ANALISIS DE DATOS						
CORPUS DE ENTREVISTAS (TRAYECTORIAS LABORAL-RELIGIOSAS)						
<i>Datos simplificados</i>	<i>Entrevistado</i>	<i>Lugar</i>	<i>Fecha</i>	<i>Duración</i>	<i>Complementario</i>	<i>Etnografía</i>
EM1-AZ (1:00:32)	Azucena (AZ)	Querétaro	15 de marzo de 2016	01:00:32 (transcrita)	Registro de observación complementario + notas de campo + charlas etnográficas informales	

E1-ES (1:06:45)	Ernesto Sánchez (ES)	Querétaro	25 de noviembre de 2020	1:06:45 (transcrita)	Registro de observación complementario + notas de campo + charlas etnográficas informales
E2-JIM (44:25)	Jorge Isac More (JIM)	Virtual (videollamada)	8 de abril de 2021	0:44:25 (transcrita)	Charlas etnográficas informales
E3-GF (1:29:32)	Germán Figueroa (GF)	Virtual (videollamada)	11 de abril de 2021	1:29:32 (transcrita)	Charlas etnográficas informales
E4-MOO (44:32)	Mario Olo Obbatalá (MOO)	Querétaro	12 de abril de 2021	0:44:32 (transcrita)	Registro de observación complementario + notas de campo + charlas etnográficas informales
E5-AZ (41:28)	Azucena (AZ)	Virtual (videollamada)	24 de mayo de 2021	0:41:28 (transcrita)	Registro de observación complementario + notas de campo + charlas etnográficas informales

Fuente: Elaboración propia

Tabla 11 *Categorías individuales*

CATEGORÍAS INDIVIDUALES					
<i>Categoría A - Espacio</i>	<i>Categoría B - Religión/es y religiosidad/es</i>	<i>Categoría C - Práctica laboral y laboral-religiosa</i>	<i>Categoría D - Brujería como trabajo</i>	<i>Categoría E - Relacionalidad</i>	<i>Categoría F - Composición de historia personal</i>
A1 Contexto geográfico	B1 Religiones adoptadas	C1 Lugar de trabajo	D1 Prácticas adivinatorias y/proféticas	E1 Parentesco consanguíneo	F1 Aproximación a la/s religión/es
A2 Entorno virtual	B2 Religiones practicadas	C2 Descripción del trabajo	D2 Prácticas de maleficio, trabajos o brujería	E2 Parentesco no consanguíneo	F2 Mitología personal
A3 Composición y disposición del espacio	B3 Dogmas regentes	C3 Prácticas laborales y laboral-religiosas	D3 Prácticas de sanación, obra o brujería	E3 Redes	F3 Subjetivación de lo religioso

A4 Usos del espacio	B4 Religiosidad evidente	C4 Producción y reproducción del trabajo religioso	D4 Comercialización de prácticas y/o rituales relacionados con sus creencias religiosas	E4 Nodos	F4 Subjetivación de lo laboral-religioso
	B5 Sacralidad de lugares	C5 Otros trabajos; características y enlace (o no) con su práctica religiosa	D5 Producción, reproducción y usos de símbolos mágico-religiosos en y para el trabajo	E5 Lugares o centros de culto	F5 Autopercepción de sí y de su práctica religiosa y laboral-religiosa
	B6 Sacralidad de objetos	C6 División del trabajo por género	D6 Interpretación del concepto (brujería)		F6 Metáforas
	B7 Deidades, santos y seres sobrenaturales adoptados				
	B8 Género en la práctica religiosa				

Fuente: Elaboración propia

CAPÍTULO V
TRABAJAR LA RELIGIÓN

El mercado religioso y laboral-religioso en las tradiciones orisha se encuentra aparejado como parte de una cadena de valor. Desde sus inicios marcados a través de su prolífera mitología, podemos advertir cómo los religiosos más involucrados con la práctica han diseminado entre sus tradiciones la idea de que todo trabajo religioso conlleva una retribución de algún tipo. Esta retribución es denominada “derecho”. Nahayeilli Juárez (2010) ya daba cuenta de esto cuando investigó la santería en la Ciudad de México, advirtiendo que, para los iniciados, esto se ha convertido en una forma de obtener ingresos a través de servicios rituales, al punto que se convirtió en un medio de subsistencia complementario o incluso principal.

Si bien esta declaración de Juárez fue derivada de una señalización por partes de los religiosos de que hay quienes son acusados –o bien, acusadores– de un proceso de comercialización de la religión, en el que se “vive del santo y no para el santo” (Juárez en Cunin, 2010), para nosotros resulta importante señalar que este fenómeno deviene de una larga data. Como hemos visto en otros apartados, en Cuba –siendo la raíz de lo que hoy denominamos santería– ya se advertía desde los albores de su africanización la necesidad de encontrar alternativas que permitieran una mejor su calidad de vida. Una de ellas, por supuesto, era el cobro del derecho por realizar rituales y prácticas religiosas.

Si bien hoy día el fenómeno radica bajo una lógica de mercado distinta, en esencia sigue derivando de un principio particular de la tradición: el cobro del derecho por parte del religioso. En nuestro caso particular, podemos encontrar que Querétaro se ha convertido en un nicho de mercado para la profusión de las prácticas tradicionales afro. Desde la tradición criolla, hasta la tradicional africana; desde el Palo Monte, hasta la Regla Ocha e Ifá. Hoy día podemos encontrar una amplia oferta religiosa orisha, que responde a una demanda de la población.

Así pues, en este capítulo analizaremos la forma en que nuestros colaboradores trabajan la religión. Para este fin, daremos cuenta de la práctica adivinatoria o consulta, expondremos las particularidades de cada caso, en función de – sin intentar generalizar – los matices de algunas de las prácticas tradicionales orisha en la localidad, tomando como punto de referencia los retratos etnográficos

y los resultados la etnografía virtual. Asimismo, intentaremos profundizar en los rasgos que permiten llamar a estas un trabajo, a sabiendas de que, al menos para la mayoría de los casos analizados, la religión el trabajo y la vida cotidiana forman un universo indisoluble.

5.1 La adivinación como parte de la tradición

La adivinación o consulta es un principio fundamental en las tradiciones orisha. Existen tres principales tipos de ceremonia. El oráculo de Ifá, el de dilogún (con caracoles) y el biagué (con cocos). Los últimos dos constituyen una forma de adivinación que casi cualquier iniciado – siempre y cuando haya cumplido de conformidad con los procesos de iniciación según cada variante religiosa – puede realizar, siendo el primero casi de uso exclusivo de los *babalawos*, por ser quienes, se sabe, se encuentran en el pináculo de las religiones afro, de tal suerte que saben leer Ifá.

Los rituales adivinatorios son, por consiguiente, una búsqueda de conocimiento sobre eventos pasados, presentes o futuros. En el caso, por ejemplo, de Ifá, los tradicionalistas visitan al *babalawo* de manera regular. La finalidad de cada visita versa en función de una necesidad inmediata, que puede ser con relación a algún acontecimiento que, para el iniciado, requiere ser esclarecido. Así también puede darse con relación a conocer la suerte o destino que le deparará si realiza tal o cual acción; un viaje, un cambio en el trabajo, un suceso familiar importante como un nacimiento o una enfermedad del consultante o algún familiar cercano, etc. En suma, la adivinación advierte una ruta indiscutible: encontrar consejo.

El diagnóstico –si queremos llamarlo así– no busca, pues, ser entendido bajo un esquema racional, sino bajo una perspectiva mágico-religiosa, es decir, pretende dar una respuesta plausible al consultante a través de la mediación de seres sobrenaturales. Cabe aclarar que el religioso no busca acuñar una respuesta que cumpla el criterio antes señalado, sino que esta emerge a partir de un conocimiento previamente adquirido. Es decir, se gesta a partir de que el religioso y el consultante

realizan una serie de pasos esquemáticos; que figuran como un ritual religioso, a través de los cuales se construye una respuesta ante las preguntas que el consultante arroje a los orishas.

El cliente que desea consultarse en Ifá, por ejemplo, deberá primero entrar en la estancia del *babalawo*, que es su escenario de trabajo; su fábrica de símbolos, donde él puede desarrollar su práctica adecuadamente. A diferencia de una consulta con caracol o con cocos, en la de Ifá no debe ser comentada la razón de la visita hasta que haya iniciado el proceso ritual. Ambos deberán sentarse sobre la estera, uno frente al otro, y el cliente deberá entregar el derecho al orisha, colocándolo a los pies de este o junto a los instrumentos del religioso. Una vez hecho esto, el religioso podrá dar comienzo a la ceremonia ritual.

Según la tradición yoruba africana, en la ceremonia de consulta Ifá, las primeras alabanzas deben ser a *Olórun*, que es considerado el padre creador, las segundas a *Orunmila*, que fue quien entregó el lenguaje de Ifá a los hombres. El ritual conlleva una serie de oraciones que varían de región en región y de tradición en tradición y de los cuales no entraremos en detalle, por ser los significados de algunas de estas de carácter reservado para los iniciados.

En el caso de la consulta por caracol, que es de naturaleza más simple y de carácter más accesible al entendimiento de los no iniciados, el proceso consiste en lanzar el *dilogún* al plato o directamente a la estera, para posteriormente contar los caracoles y así leer el *Odun*, que es el designio o respuesta que brindan los o el orisha a la pregunta realizada por el consultante previo al lanzamiento de los caracoles. En función de las respuestas obtenidas, así como del designio general de las entidades sobrenaturales consultadas, podrá ser señalado por el religioso un trabajo u obra que ayudará al cliente a resolver su problema o mejorar su destino, según sea el caso.

Por supuesto, lo que se describió arriba no es otra cosa que una versión simplista y resumida de lo que acontece en el proceso ritual, sin embargo, no es el objetivo de esta tesis exponer los pormenores de las distintas formas de adivinación en las tradiciones orisha, sino más bien dar cuenta del proceso de construcción y

reconstrucción del trabajo en estas religiones. Siendo así, exploraremos las narrativas de nuestros colaboradores para dar cuenta de este proceso a la luz de las interpretaciones que, por un lado, emergen sus propios encuentros y desencuentros con estas, y por otro, las que como parte del análisis de los datos podamos sostener nosotros para dar cuenta de los procesos adyacentes y subyacentes en la construcción del trabajo religioso de nuestros colaboradores.

Hay quienes se han forjado una fama importante en el medio religioso. Antes, en otro apartado, mencionamos a figuras del medio religioso orisha como Leonel Gámez, quien no sólo fue presidente de la Sociedad Yoruba en México, sino que también fue un conocido consultor de artistas, políticos y gente de alta envergadura social, política o económica en el país. Así pues, en Querétaro encontramos personajes, que, si bien su notoriedad no es tal como la de Gámez, han sabido zanjarse un reconocimiento importante en el ámbito local y, quizá, regional.

Ernesto es un precursor importante de las tradiciones orisha en Querétaro. Narra que él fue quien introdujo la práctica del Palo en Querétaro; al menos en su carácter laboral-religioso. Más allá de si esto es o no verdad, su narrativa advierte que ese es el papel con que se concibe a sí mismo. Partiendo de esto, Ernesto ha legado una escuela importante no sólo en Palo, sino en Ocha y en Ifá.

Si bien este colaborador dejó de trabajar la religión como mecanismo de subsistencia primario, sigue realizando consultas y realizando algunos rituales a quienes se lo piden, principalmente a ahijados que lo siguen buscando. Asimismo, no es el único en su familia que realiza prácticas laboral-religiosas. Narra que su esposa lo apoya con las iniciaciones en Ocha y un ahijado suyo es quien raya a quienes quieren iniciarse en Palo. “Mi esposa es hija de Changó. Ella los inicia en Ocha. Y tengo un ahijado que es palero y él todavía sigue trabajando con mi prenda y cuando me dicen: ¡quiero rayarme! Entonces le hablo a mi ahijado y viene y los raya. Yo me dedico a los menesteres de Ifá” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Si bien en algún momento declara estar retirado, también afirma que las tradiciones orishas son algo que no se puede desarticular de la vida cotidiana. Para

él; y si bien dejó su casa santoral y la mayor parte de su trabajo religioso, la tradición es parte inherente de su día a día. “Uno sigue estudiando, porque los *Oddun* de Ifá los vives a diario. Todos los *Oddun* de Ifá los vives a diario. El *babalawo* [los] vive a diario” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Azucena, por otro lado, es una practicante de naturaleza divergente. Su afinidad religiosa es polifacética y está siempre en constante reconstrucción, aunque no por esto deja de guardar los principios rectores de las tradiciones como algo importante para la religión y para su vida cotidiana. Las consultas que trabaja Azucena son generalmente a través del sistema de caracoles (*Dilogún*) que, cabe recordar, consiste en lazar 16 caracoles que representan los 16 signos primarios, dentro de los cuales existen 16 signos más, para un total de 256 *odun*.

Recordando una ceremonia de consulta en la que Azucena nos permitió particular, advertimos entonces un poco del proceso inherente a esta particular forma de trabajo. En esta ceremonia Azucena atendió a una serie de preguntas a través del mecanismo arriba mencionado, sin embargo, lo destacable del proceso es que las respuestas nunca conllevan una resolución en sí. Es decir, simplemente se limitan a dar cuenta de las tres posibles respuestas que emite el orisha: sí, no o eso tú lo sabes⁴³.

En aquel entonces advertimos también tres rasgos centrales en esta práctica: la consulta como venta de un servicio; la promoción de voz en voz, inherente al trabajo [del] religioso y sus resultados; y el hecho de que la eficacia del trabajo religioso se encuentre también ligada a la continuidad del proceso. Es decir, se advierte al cliente que de no terminar un proceso que puede llevar varias sesiones de trabajo, este no tendrá el efecto deseado, garantizando así – al menos en la mayoría de los casos – una continuidad.

A medida que el lazo entre el trabajador religioso y el cliente se fortalece, lo hace también el grado de involucramiento que este último tiene con las tradiciones

⁴³ Esta última puede variar en función de cada religioso, pero el mensaje inherente a dicha respuesta es de carácter similar al enunciado, apuntando a que es necesario buscar dentro de sí la respuesta, o advirtiendo la negativa del orisha o muerto a responder.

orisha. Si bien no todos migran su fe a las religiones afro, si brindan credibilidad a la eficacia de sus prácticas, lo cual permite perpetuar el ciclo laboral del religioso. Claro está, esto deriva en principio de la certidumbre que tenga el cliente en las respuestas del religioso, en su sistema de adivinación y la confianza que desprenda el proceso con el que se lleve a cabo.

Jorge, a diferencia de Ernesto y de Azucena, es quizá quien pregone más una práctica tradicionalista. Sin embargo, es también quien presenta una relación más cercana con el teletrabajo. Para él, hacer un registro (adivinación) es por videollamada no es nada del otro mundo, pues advierte en la práctica una ruta energética que no requiere de la materialidad del cuerpo para llevarse a buen término.

Podemos hacer adivinaciones por videollamada, pero nosotros somos sacerdotes de Ifá y cualquier persona que necesite nuestros servicios puede acudir con nosotros [...] yo digo que la conexión espiritual está en el momento de hacer la adivinación, que es donde se venera, porque a través de determinado rezo ya se mete uno en el sistema de adivinación y esas energías ya están presentes [...] y ya están fluyendo esas energías (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

Si bien Azucena también comenta en su narrativa que actualmente hay quienes le realizan videollamada para efectuar una consulta, esto es más bien derivado de la pandemia actual por COVID-19.

Se ha modificado mucho. Precisamente porque la gente no puede salir, entonces me hacen videollamadas. Hago consultas por videollamadas. Y les hago los ebbó a distancia, porque la energía; acuérdate que la energía se transforma. Entonces no importa si está en Costa Rica, la esencia del espíritu traspassa las fronteras el tiempo y de la atmósfera, de la distancia (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Por supuesto, un aspecto importante para que pueda llevarse a cabo una consulta bajo el esquema no presencial es la confianza. Mario, por ejemplo, señala

que el aspecto más importante en la adivinación es prevenir o corregir alguna situación que pueda causar dificultades de algún tipo al cliente. Para Mario,

cuando viene una persona a tu casa a registrarse, tienen varias inquietudes. Van por varios motivos, van personas que vienen por situaciones maritales, problemas con su pareja, problemas de enfermedad, problemas laborales, por ponerte algún tipo de ejemplo. Entonces por medio de la consulta se determina un oddun. Por la forma del caracol, se hace una lectura y se construye una profecía [...] la fábula del santo encarnado [...] para que esa persona no cometa los errores que cometió el santo cuando estaba encarnado, o para que imite también la buena acción que hizo ese santo por ese signo. Siempre es una situación que es preventiva. El santo te viene a prevenir o viene a corregir alguna situación que estás pasando que puede pasar en tu vida (Mario, comunicación persona, 12 de abril de 2021).

Siguiendo esta lógica la adivinación, en tanto aspecto central de la práctica religiosa orisha, es un asunto que cobra vital importancia en la vida del religioso. Mario, en tanto religioso y en su calidad de trabajador de la religión, encuentra en esta práctica un conocimiento que deriva de mucho tiempo atrás. En la esencia mitológica de los patakies y en la interpretación de los signos, es que advierte una ciencia “Siempre he platicado los preceptos y cosas que me enseñaron en mi casa religiosa [...] esta religión es una ciencia, no se aprende de un día para otro” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Los caracoles y los signos que estos vienen a representar derivan de una explicación que, advirtiendo su naturaleza religiosa, le resulta lógica. Dan testimonio de cómo actuar ante tal o cual situación a través del uso de parábolas. La historia de los orishas, que a su vez fueron también seres humanos ordinarios en vida, permite evidenciar pautas y criterios en el religioso y para el consultante.

Cada signo que sale del caracol tiene una explicación lógica y está fundamentado en una vivencia [del orisha al que se consulta, según los patakies] [...], porque los orishas tuvieron vida natural, según explican las historias [...]. Y en esa vida tuvieron errores, tuvieron, como nosotros, buenas

decisiones, malas decisiones (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

La narrativa a la que se alude constituye entonces no sólo un patrimonio que cuenta la historia que da pie a sus creencias religiosas, sino que permite ritualizar su transmisión a través de la consulta. Es así como las historias cobran fuerza. Se transmiten a la luz de mostrar una senda a seguir para los consultantes y/o futuros iniciados, a la vez que se ratifica en tanto código cuasi mosaico para los religiosos ya entrados en la tradición. “Entonces se aplican esas historias para que las personas no cometamos los mismos errores” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

A saber, la adivinación se advierte como un principio básico de las tradiciones orisha. Es de uso común, pero también permite ir zanjando nuevos conocimientos en el practicante. Esto se debe principalmente a que, a partir de la práctica regular, tienen los iniciados también la posibilidad de ir propiciando una aproximación casi lúdica con las historias que fundamentan las traiciones. Asimismo, de manera paralela van construyéndose una reputación que les permite posicionarse tanto en la comunidad religiosa, como ante quienes acuden en busca de alguna consulta, trabajo u obra. De ahí que la práctica adivinatoria se vuelva crucial en la vida del iniciado, pues no sólo lo une con sus orishas y muertos – según sea el caso de cada tradición –, sino que le permite crear una cartera de pares y consultantes cada vez más amplia.

Por mencionar un ejemplo, Mario, en su calidad de ávido trabajador del mercado religioso y teniendo en su haber más de 60 ahijados⁴⁴. Mario usa indistintamente las palabras consultar y registrar, en el entendido de que sea como se le llame, es aquella persona que busca saber sobre sus acciones presentes o futuras o las de gente próxima a esta, en favor de beneficiarse de algún modo con dicha información o con los *ebbó* que el religioso le prescriba y/o realice.

⁴⁴ Cabe recordar que la denominación “ahijado”, dentro del marco de las tradiciones orisha, da cuenta de aquellos que se han aproximado poco a poco a las religiones que estas enmarcan a través de un religioso ya consagrado.

Cuando viene una persona a tu casa a registrarse, tienen varias inquietudes. Van por varios motivos. Hay personas que vienen por sus situaciones maritales, problemas con su pareja, problemas de enfermedad, problemas laborales; por ponerte algún tipo de ejemplo. Entonces, por medio de la consulta, se determina un odu⁴⁵ por la forma del caracol; se hace una lectura y se construye la profecía (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Para retomar la aclaración, la profecía hace alusión directa a la fábula o alegoría sobre el fragmento de la vida del orisha designado por los caracoles. La intención es que, a través del conocimiento vertido en dicha fábula, se ayude al consultante a tomar mejores decisiones.

La fábula del santo reencarnado, pero se lleva a la vida personal [...] para que esa persona no cometa los errores que cometió el santo [...] o para que imite también la buena acción que hizo ese santo por ese signo (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

La consulta, registro o adivinación se presenta bajo un esquema preventivo-reflexivo, donde se usa los relatos míticos de los orishas para dar cuenta de parábolas que ayuden a resolver algún tipo de problema. Se busca, pues, “prevenir o corregir alguna situación que estás pasando o que puede pasar en tu vida” (Mario, comunicación personal, 15 de abril de 2021).

Pero la adivinación no es sólo importante en el sentido religioso. También forma parte de una lógica mercantilista de las prácticas religiosas. Es el eslabón inicial, por decirlo así. Es a través de la adivinación que se abre o cierra la puerta de acceso al universo religioso afro; dependiendo de la afinidad del resultado con las expectativas del consultante; o bien, del vínculo que forme el consultante con el religioso.

⁴⁵ Destino.

Esto que se dijo en el párrafo anterior, es posible advertirlo, por ejemplo, en la narrativa de Germán, quien, a través de un interés creciente por los beneficios que le había brindado (y que podía brindarle) una religión afro, comenzó un camino de búsqueda y aprendizaje de las tradiciones orisha. Mismo que se transformó a su vez en una puerta de acceso para el mundo laboral; particularmente el laboral-religioso.

Trabajar la religión es, pues, parte de la gama heterogénea del trabajo. La morfología polisémica del concepto trabajo ha ido adquiriendo nuevos nortes. El trabajar la religión es, en definitiva, uno de ellos. Recordemos que dentro de las tesis de Lazzarato y Negri (2001) destacan elementos indisolubles para la concepción de este esquema laboral. “El trabajador como artífice de su propio trabajo, con (supuesta) capacidad de organizar sus tiempos y relación con la empresa” es, sin duda, algo que se ve presente en la formulación del trabajo religioso.

La relación entre la producción (símbolos), la distribución (mensaje) y el consumo (consulta), se hace presente. Y aunque el proceso se invierte: consumo, distribución y producción; el ciclo del trabajo se hace notar. El consultante busca respuestas y pretende encontrarlas en el religioso, que a través de su conocimiento se las ofrece como un bien inmaterial. Que, si bien es intangible, su circulación no denota un fin opuesto al del capitalismo. De ahí que resulte operante como forma de comercialización y en consecuencia funja como un trabajo que, si bien no es clásico, es operativo (incluso dentro del esquema virtual, como veremos más adelante) y eficaz.

5.2 Del sujeto religioso al sujeto trabajador-religioso

Sabemos que las prácticas religiosas orisha conllevan *per se* un marco de ritualización. Los practicantes conviven con su religión a través de la práctica diaria. Los rituales cobran vida en el espacio doméstico, que a su vez es el hogar de múltiples orishas y muertos. Los mercados, botánicas y centros religiosos son

lugares de consumo tan cotidianos como las carnicerías y verdulerías. Coexiste la religión, la vida cotidiana y el trabajo en el espacio doméstico del religioso practicante. Los espacios domésticos son también, en consecuencia, espacios de comercialización.

Las religiones afro y sus elementos se convierten, pues, en mercancías. Adquieren atributos simbólico-mágico-religiosos, que emergen como parte de una matriz tradicional orisha que les da sentido. Si bien en el contexto mexicano (y de manera particular en el queretano) se hace presente una heterodoxia y una heteropraxis, las bases religiosas se hacen presentes.

De ahí que podamos hablar de una praxis laboral-religiosa cotidiana. El trabajo es indivisible de la religión; pues se vale de esta; y lo cotidiano es lo que permite mantener el vínculo fuerte con la religión. Una triada indisoluble. Sin embargo, para hablar de la práctica religiosa como forma de trabajo hay que reordenar algunos conceptos base.

En principio, recuperaremos algunas ideas importantes. “El brujo vive del altar”, señaló con certero Argyriadis (2005). En el altar se rinde culto a los orisha; se les alimenta incluso. El altar es quien dota de gracia al religioso; es quien consagra su práctica. Del tal altar vive el brujo, pues a través de mantener un fuerte vínculo con sus orishas, es que puede adquirir conocimiento; realizar adivinaciones a quienes acuden a él; enviar *ebbós* que recuperen la salud y/o el bienestar del consultante.

Las dinámicas del trabajo no se producen y reproducen solamente en los espacios laborales clásicos. Es bien sabido que el espacio doméstico puede fungir como espacio de trabajo (o al menos una parte de este). En la religión este vínculo entre el espacio doméstico y el espacio religioso se amalgama. Y si añadimos el factor del trabajo a la ecuación, se adhiere con igual fuerza. Articulan, pues, una triada indisoluble. El religioso necesita su altar para trabajar. El altar está en su espacio doméstico. El orisha que mora el altar requiere cuidado y alimento; se vuelve parte de las labores domésticas; de la familia incluso. El religioso trabaja con el orisha a través de la fuerza que este le confiere.

Aquí es que el trabajo no clásico puede servir al propósito de andamiar la ya mencionada triada. Recordando las características básicas planteadas por De la Garza (2010) para esta conceptualización del trabajo, encontramos la inherencia del consumidor en el proceso de trabajo; el revestimiento meramente simbólico del producto (más allá de si es material o inmaterial); y la implicación subjetiva del trabajador-trabajo-consumidor.

Las emociones se convierten en eje central de la relación laboral en el trabajo, siendo el trabajo religioso en general y la brujería afro en lo particular, partícipes de este mismo principio, pues tienen la capacidad de convertirse en objeto de mercado. Recordemos: “la interacción emotiva, artística o moral tiene un nivel subjetivo-subjetivo” (De la Garza, 2010, p. 121).

A saber, y recordando que los límites entre trabajo y no trabajo no devienen de un criterio universal, sino que, según De la Garza (2010), emergen al respecto de las convenciones sociales que pueden darse a mayor o menor escala, el trabajo religioso es percibido como tal por el mismo religioso. Esto es notorio incluso en la forma de articular su popurrí de servicios: trabajo y obra; brujería y adivinación; consulta y *ebbó*. En todos ellos predomina dos lógicas: la ritual y la económica.

Comerciar con prácticas religiosas es una labor que, si bien no se da a destajo, pretende cobrar un “derecho” más o menos homogéneo entre practicantes (aunque puede variar según el estatus social y religioso). Dicho derecho es una retribución que requiere el orisha, pero que también es para el practicante, pues es a su vez quien cuida del primero. La dialéctica del amo y esclavo se hace presente.

Según Juárez (2019), la santería (y en general las tradiciones orisha) es fértil debido a la transportabilidad de sus prácticas y símbolos. De ahí que no contenga su naturaleza una oposición al sistema económico capitalista. Por el contrario, se adapta amablemente a sus principios. Los detona oportunamente al convertir la práctica misma en mercancía y al religioso en trabajador-religioso.

Germán, por ejemplo, da muestra de esta triada indisoluble. Para él, el trabajo religioso es a lo que se dedica: “yo llego a empezar a laborar [...] una vida religiosa

se convierte también en trabajo. Empiezo a laborar, empiezo a trabajar lo que es la religión” (Germán, comunicación personal, 20 de noviembre de 2021). Para Germán, ser religioso es también ser trabajador religioso.

Sin embargo, Germán no es el único, dentro del cuerpo que conforman nuestros informantes clave, encontramos como común denominador esta triada. No sólo en ellos, también a quienes se entrevistó y a quienes se pudo observar a través de la etnografía virtual, conciben; sea como religiosos; sea como trabajadores religiosos; o bien como clientes/consultantes; una relación intrínseca entre la religión, el espacio doméstico y el trabajo.

Incluso quienes tienen una profesión como Mario, perciben y reproducen el trabajo religioso. Como ya vimos en su retrato etnográfico, Mario es médico y trabaja como tal, sin embargo, de manera complementaria también realiza consultas religiosas. Incluso menciona que, ocasionalmente, una vía lo lleva a la otra. Quienes acuden en su auxilio como médico, muchas veces son remitidos (por él mismo) a consultarse en su domicilio por la vía religiosa (o, mejor dicho, laboral-religiosa). O, por el contrario, orienta a quienes lo consultan si su padecimiento es tratable por la vía de la medicina alópata o, en su defecto, los remite a su clínica o a algún especialista.

Sin embargo, la vocación de Mario está del lado de la praxis laboral-religiosa cotidiana. Él afirma: “*Obbatalá* sabe que yo soy médico, yo estudié para eso. Pero el día que él decida que yo tengo que dedicarme propiamente a la religión, yo lo hago con la mayor entrega” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Azucena es otro vivo ejemplo de este fenómeno. Su vocación se encuentra plenamente articulada con su praxis religiosa, aunque en su caso predomina una simbiosis religiosa que tiende a desdibujar las fronteras culturales de las tradiciones orisha, mexicas y mayas, entre otras tantas. No obstante, su vocación es precisa. Para Azucena, el mantra fundamental de su praxis es “vivir por ellos, con ellos y para ellos” (Azucena, comunicación personal, 15 de septiembre de 2021).

A saber, la conciliación de la vida familiar con el trabajo y a su vez la interacción de este con las dinámicas cotidianas de los trabajadores, fueron (y siguen siendo) temas de interés para los investigadores de los fenómenos laborales. Pero ¿qué pasa con quienes ya mantenían una interacción híbrida entre las distintas esferas de la vida cotidiana con el trabajo, como son los religiosos afro?

Para Germán, por ejemplo, el ámbito doméstico e incluso las relaciones familiares, están íntimamente ligadas con la práctica religiosa y, subsecuentemente, con el trabajo religioso. En su casa, su esposa es también una practicante a la vez que una trabajadora religiosa. La praxis religiosa se transforma por default en una praxis laboral-religiosa cotidiana.

La simbiosis de la vida cotidiana, la práctica y el trabajo religiosos es tan fuerte, que resulta casi imposible separar estas esferas para quienes se encuentran sumergidos en las tradiciones orisha. Germán da cuenta de esta dificultad a partir de una anécdota.

Veía cómo ella [su esposa] trabajaba. Claro, [ella] empieza a venerar sus orishas. Vivíamos en una casa pequeña, una casa de dos habitaciones. Y yo le digo: ¿sabes qué? Ya tenemos muchos santos, tenemos que darle su espacio a cada orisha. Y yo decido rentar un local [...] y llevar cierta cantidad de santos a ese local y [dejar] cierta cantidad de santos en la casa. Fue un error muy grande. Porque el hecho de que estuvieran en el local, mi esposa no podía venerar aquí [en su casa] a sus santos como tal (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Esta situación estribó en que tuvieron que mudarse a una casa más grande, dejando un cuarto (además de otros espacios domésticos como el patio, para los orishas que deben ir afuera) específicamente para sus orishas. Sin embargo, la dificultad de diversificar en distintos puntos geográficos a los orishas radica principalmente en las asolaciones entre estos. Estar consagrado en uno o varios, no implica que el resto no deban ser considerados, pues en muchos casos los designios de los orishas de cabera (en los que se está consagrado y con quienes se tiene mayor afinidad y vínculo), demandan ofrecer tributo o rezo a otros orishas.

Porque el hecho de que estuvieran en el local, mi esposa no podía venerar aquí sus santos como tal, porque aquí estaba su santo de cabecera que era Oshún, pero Oshún decía si la consultaba ella: sabes qué, tienes que venerar a Obatalá. Trae a Obatalá, bájalo, propícialo con tal cosa. Ahí me tienes trasladándome desde donde yo vivía hasta la botánica [sus locales]; ir por Obatalá, regresar. Llegó un momento en que ya era complicado, entonces decidimos cambiarnos a una casa un poquito más grande (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021)

La identidad religiosa, como se advierte arriba, determina la construcción de la praxis religiosa en las tradiciones orisha. Así mismo, el trabajo se suma a la ecuación. Mantener una identidad religiosa sólida, implica trabajar [con] sus orishas. De ahí que podamos hablar en principio de la praxis laboral-religiosa cotidiana.

Incluso quienes no se dedican de lleno a la práctica religiosa como Ernesto, conciben la praxis religiosa cotidiana como alternativa laboral. “Tengo un ahijado que es palero y él todavía sigue trabajando con mi prenda” (Ernesto, comunicación personal, 22 de septiembre de 2021). Se hace notar que: 1. Existe una clara simbiosis entre la praxis religiosa y la praxis laboral, dando pie a lo que nosotros llamamos praxis laboral-religiosa cotidiana; y 2. Los elementos religiosos sirven a su vez (desde una lógica más mercantil, por supuesto) como instrumentos de trabajo, pues se requiere no sólo conocimiento teórico-práctico, sino elementos tales como una prenda (en el caso de los paleros) para trabajar la religión.

Como hemos visto, trabajar la religión implica una serie de procesos donde se conjuga la práctica religiosa cotidiana, la adivinación, la comercialización de bienes simbólicos materiales e inmateriales y demás rituales específicos según las necesidades de cada consultante. Sin embargo, este proceso presenta variantes cuando el religioso y el cliente no comparten el mismo espacio geográfico. Ahí es donde podemos hablar de teletrabajo.

El teletrabajo religioso no es algo nuevo en las tradiciones orisha. Desde la apertura turística de Cuba, se ha usado como un mecanismo para mantener y fortalecer los vínculos entre padrinos y ahijados separados por las fronteras

geográficas. Los ahijados mantenían comunicación primero vía telefónica y luego por videoconferencia con sus ahijados. Dentro de estas, se aprovechaba también para realizar consultas y, de ser requerido y el religioso considerarlo conveniente, rituales de otra índole.

El mecanismo del teletrabajo religioso conlleva distintas etapas. La primera es similar al de quienes trabajan en un *call center*; el religioso escucha atentamente al cliente (ahijado o consultante) y le recomienda el proceso a seguir, mismo que él mismo realizará más adelante. Aquí se abre paso a la segunda etapa: la consulta. Dependiendo el mecanismo de comunicación (llamada o videollamada) será o no visible por el cliente. En cualquier caso, el proceso es el mismo que en una consulta presencial, el religioso se coloca sobre su estera y realiza el proceso ritual de adivinación. El cliente pregunta y el religioso replica la pregunta, arroja los caracoles y traduce el designio de los orishas en respuesta.

Lo interesante de esta alternativa es su fecundidad ante la actual pandemia por COVID-19. Nuestros informantes clave señalaron un notorio incremento en esta alternativa durante el confinamiento. Los ahijados y algunos otros clientes que no querían exponerse optaron por sumarse a esta alternativa. Cabe recalcar que, si bien no es un mecanismo nuevo, generalmente un recurso empleado sólo por quienes se encuentran geográficamente lejos del religioso con quien desean consultarse. De ahí que el fenómeno no tuviera que pasar por un proceso de adaptación o, en su defecto, de comprobación para conocer su eficacia como proceso de trabajo.

Si bien el teletrabajo a nivel conceptual lleva ya más de una década en desarrollo, la modificación de las estructuras organizacionales a raíz de la pandemia se vieron aceleradas, dando pie a alternativas de trabajo a distancia antes no consideradas. Sin embargo, aunque las misas o prédicas de muchas religiones migraron también al esquema virtual (al menos cuando las restricciones se vieron reforzadas por el incremento de casos), no se consideraron en el esquema del teletrabajo, pues son consideradas de naturaleza distinta a los esquemas laborales convencionales.

Por su parte, en la praxis cotidiana de quienes trabajan la religión, los esquemas se vieron también reorientados –aunque, como ya dijimos antes, ya se consideraba esta vía desde los albores de la influencia religiosa cubana en México y en general en América–, cobrando fuerza el esquema virtual para las consultas y algunos *ebbós*. Si bien las consultas se realizan en privado y por ende el esquema de estas no altera el protocolo por COVID-19, hubo alteraciones lógicas en la praxis laboral-religiosa cotidiana.

En principio, el esquema de limpieza e vio condicionado en función de los protocolos, sobre todo para trabajadores religiosos como Germán, que alterna sus consultas entre su botánica y su espacio laboral doméstico. Este reordenamiento se dio principalmente bajo dos vías: la petición los ahijados y/o consultantes que pretendían cuidarse con mayor ahínco del virus; y la protección del mismo trabajador religioso hacia él mismo, su familia y sus ahijados y cliente/consultantes.

Dentro de la gama de situaciones que acontecieron a raíz de la pandemia, no sólo se dio el incremento en el teletrabajo o consulta (trabajo) virtual, también, cuentan algunos de nuestros colaboradores, había clientes e incluso colegas practicantes que consideraban que, por ser ellos *babalawos*, eran inmunes a padecer por el virus. Según Germán, “muchos piensan que, porque uno es *babalawo* o porque uno es palero, ya son inmunes” (Germán, comunicación personal, 20 de enero de 2022).

El esquema de trabajo y teletrabajo religioso se tornó híbrido. Comenzaron a realizar consultas presenciales y virtuales en paralelo. Por supuesto, el esquema de citas (siempre predominante en el trabajo religioso) mantenía en orden los tiempos en que se llevaban a cabo unas y otras. Aquí es donde es posible observar uno de los aspectos lógicos de la praxis laboral-religiosa cotidiana. El papel del tiempo para cada consulta, trabajo, obra, brujería o cualquier práctica religiosa, incluidos los tiempos de atención a los orishas y/o muertos; entendidos estos como praxis religiosa cotidiana, se ordenan en la agenda del trabajador religioso.

El tiempo de una consulta promedio ronda la hora, sin embargo, cada caso tiene sus particularidades. Asimismo, cada trabajador religioso presenta sus propios

hábitos y formas de proceder al respecto del tiempo dedicado a las consultas y otros trabajos religiosos. Azucena, por ejemplo, considera que el tiempo de consulta no debe ser reducido en función de los intereses del trabajador religioso. Mario y Germán presentan cierta tolerancia, pero debido a sus agendas, buscan mecanismos que permitan controlar mejor el tiempo que dedican a cada proceso. Por su parte, Ernesto e Isaac son más esquemáticos. El primero en favor de mostrar ciertos mecanismos de control a través del diseño del orisha; y el segundo que pone un tiempo máximo estándar para las consultas y trabajos, mismo que hace notar con claridad desde su entrevista con los clientes.

El tiempo dedicado al cuidado de orishas y muertos también es central en la praxis laboral-religiosa cotidiana. Sin embargo, este estriba en función de distintos factores:

- El grado del religioso: según su grado en la o las religiones que practique, será también el tiempo que deba dedicar a su praxis religiosa cotidiana y en consecuencia al cuidado de sus orishas y/o muertos, así como de su altar y espacio religioso y/o laboral-religioso.
- El número de orishas y/o muertos: dependiendo de la cantidad de orishas y/o muertos que posea en su(s) altar(es), también requerirá más tiempo, cuidado y recursos para ofrendar.
- El tiempo dedicado al trabajo religioso: en función de su grado de participación en el mercado religioso y su popularidad en este, así como el número de ahijados que tenga en su haber, también será mayor el tiempo deba dedicar al cuidado de los orishas y/o muertos, según la tradición o tradiciones de la o las que participe.

Estos factores se corresponden también con algunas de las características que presenta el sector servicios. El beneficio intangible de algunas de las ofertas que genera el religioso a la sociedad se corresponde –al menos en características– con otras de este sector. A saber, la oferta del sector terciario o de servicios se caracteriza por su imposibilidad de ser almacenada, tener una duración definida y no ser posible su registro como propiedad.

Si bien De la Garza (2010) ya da cuenta de algunas de sus características, mismas que hemos descrito a detalle en otro apartado de esta tesis, resulta importante traer a consideración algunas. En principio, cabe recordar que existen 5 características básicas cuando hablamos de estas actividades engarzadas en este sector, mismas que enlazaremos a continuación con el trabajo religioso en favor de ver si existe o no correspondencia.

1. Intangibilidad: esto implica que los servicios que se oferten no pueden ser percibidos “directamente” por los sentidos. De tal suerte, prácticas como la adivinación, los *ebbó* y la brujería en sí misma, son prácticas de carácter intangible, pues si bien las prácticas y/o rituales propiciatorios, así como los efectos que desencadenan pueden ser percibidos, el servicio como tal se mantiene intangible.
2. Heterogeneidad: como ya sabemos, esto se refiere a la inexistencia de estándares que permitan homogeneizar una práctica, de ahí dicha característica resulte igualmente presente en los trabajos religiosos, pues si bien existen criterios – incluso a veces específicos – para realizar tal o cual práctica o ritual, las necesidades del consultante, el contexto y la subjetividad de los participantes de la práctica y/o ritual, así como las consecuencias propiciadas, son siempre distintas, pues se dan en función de necesidades particulares; derivan de historias particulares y de construcciones culturales y subjetivas.
3. Inseparables de quien los brinda: la inseparabilidad del servicio con quien lo brinda, eso otra característica que cobra vigencia en el trabajo religioso. Como ya dijimos antes, así como no puede haber consulta médica sin médico o misa sin sacerdote, no puede tampoco haber adivinación, trabajo o brujería sin trabajador-religioso.
4. De consumo inmediato: su carácter perecedero es compartido con cualquier otra actividad del sector terciario. Quien acude a una consulta religiosa, quien solicita un trabajo o una brujería, sabe también que dicho trabajo no se puede almacenar. Sabe que debe atender las solicitudes del religioso si desea que

este se cumpla a cabalidad. En otras palabras, estos servicios religiosos sólo pueden servir si se “consumen” en el momento de su producción.

5. No puede ser poseído: el adquirir un bien es una de las características más atractivas del consumo. Cuando hablamos de un bien, por supuesto, lo hacemos en su carácter genérico, es decir, nos referimos a adquirir una propiedad en el sentido material de la palabra. El caos del trabajo religioso, al igual que el de cualquier otro servicio, no es susceptible de ser considerado una propiedad. Lo que se adquiere con este tipo de consumo es un beneficio o una prestación; el goce de una experiencia. Si bien dicha experiencia puede conllevar consigo una mejora de salud, de ánimo o de condición de vida, esto es subsecuente y resulta en una derivación de dicho servicio; es un plus que seguramente sirve como catalizador o impulso para buscar dicho servicio, pero no es como tal “el servicio”, pues el resultado esperado está sujeto a distintas condiciones para ser cumplido. Por ejemplo, en el caso de las religiones afro, al designio de orishas y muertos; o incluso a la voluntad y fuerza espiritual del religioso; o, como siempre se dice, a la fuerza y fe propia del consultante y su capacidad de cumplir los mandatos que se le designen.

Tabla 12 Características del servicio religioso



Fuente: Elaboración propia

Como podemos observar, estas características resultan transversales con el trabajo religioso (Tabla 14), es necesario recordar que este no puede ser reducido a un servicio. En el marco del proceso encontramos también un comercio de bienes tangibles que, si bien poseen en muchas ocasiones características intangibles, existen también como una materialidad con propiedades particulares.

Los orishas, por ejemplo, son susceptibles a poseer un receptáculo material. A diferencia del cristo de una iglesia, que en la gran mayoría de los casos es únicamente un conducto espiritual que funciona unilateralmente; es decir, al cual se le puede brindar devoción y pedir apoyo, pero que no emite una respuesta. Las representaciones de los orishas son producto de trabajos rituales que permiten ser un conducto espiritual de dos vías: el religioso se comunica con el orisha; el orisha se comunica a través del religioso; el orisha emite comunicados, pero también pide retribución y cuidados; cobra un derecho.

No sólo el orisha es susceptible de ser tangible de alguna forma. Los insumos son preparados por el religioso, son trabajados de manera ritual y, como resultado, se entrega, por ejemplo, una *nganga* o prenda (en el caso del Palo Monte). Esta *nganga* se consagra a un espíritu *nkisi* en concreto. De ahí que sea una representación material de este: un receptáculo.

De ahí que podamos hablar de que el trabajo religioso no sólo genera bienes intangibles, sino que también construye materialidad. A través de la magia ritual, llena de signos un objeto construido, cuya finalidad es ser un receptáculo de diversa índole (según cada caso), pero con la capacidad de evocar y de servir como puente entre el mundo espiritual de los orishas y/o muertos, y el mundo terrenal del religioso.

5.3 El derecho: un designio lucrativo

En un comunicado emitido por la página de Facebook “México Yoruba Ile Ifa Aye” sobre por qué se debe cobrar el derecho en la práctica religiosa, se dijo lo siguiente:

En una oportunidad *Orunmila* le dijo a sus hijos los babalawos y babalochas:

‘Vosotros tenéis que enseñar a la gente que, pagar por el bien que se recibe no es retribuir al pie de la letra; es agradecer, apreciar, respetar y corresponder en alguna medida a los Orishas y a ustedes, sus sacerdotes y sacerdotisas...’

Antes de que *Orunmila* emitiera a sus hijos el mensaje que acabamos de citar, los babalawos predicaban y practicaban el bien a la humanidad gratuitamente, vivían en la más absoluta pobreza y desposeídos totalmente de bien material alguno. Se sustentaban, o al menos lo intentaban, de la caridad pública, y se conformaban con lo que ésta, cada vez más miserablemente, les concedía en reciprocidad por el incalculable bien recibido.

Sin embargo, llegó un momento en el cual los babalawos y babalochas comenzaron a padecer la miseria, el hambre, el frío y la muerte prematura, mientras que para la mayoría de la gente el holocausto de estos seres humanos les fue indiferente. Aun así, los babalawos y babalochas prosiguieron en el cumplimiento de su noble y sagrada misión, hasta que casi llegaron a extinguirse por inanición. Ya sus fuerzas habían tocado fondo.

Mientras todo esto sucedía la mayoría de la gente se olvidaba rápidamente del beneficio recibido de manos de aquellos religiosos. Muchos habían sido curados de graves enfermedades, otros se habían salvado de mortales accidentes, otros habían recuperado la felicidad y la paz de sus vidas y familias, otros habían hecho grandes fortunas y riquezas, otros fueron salvados de la muerte y la desgracia, y así, la lista de beneficios obtenidos por la gente, de manos de aquellos dedicados sacerdotes, se hacía interminable.

Orunmila prosiguió con el mensaje...

‘Porque hasta hoy he visto con gran tristeza, cómo muchos seres humanos, tan rápidamente olvidan el bien que reciben. Es menester entonces, ante tan abusivo egoísmo, que vosotros no vivan a expensas de la buena voluntad, la iniciativa humanitaria y la caridad de quienes cada vez más, demuestran con sus actitudes, la indiferencia y el desprecio que sienten por todo aquello que consiguen fácilmente. La mercadería que ustedes ofrecen no tiene un valor material, porque ella misma, en sí, no es material; pero, sin embargo, les puedo asegurar que, la salud, el amor, la paz, el equilibrio, la vida misma y la salvación que a través de ustedes ellos obtienen, no puede ser valorado materialmente, porque ningún ser humano puede pagar el verdadero valor que estos aspectos tienen en sus vidas’.

‘Por todo lo que les he dicho hasta aquí, a partir de estos momentos toda acción vuestra, a título personal o a favor de terceras personas, que implique una participación directa o indirecta de algún Orisha o

ancestro, sea cual fuere ésta, tendrá que ser recompensada materialmente'. (México Yoruba Ile Ifa Aye, 2019, s/p).

Este fragmento da cuenta de la relación que existe entre el religioso, su trabajo y los servicios que ofrece, y el cobro de un derecho. “Vosotros tenéis que enseñar a la gente que, pagar por el bien que se recibe [...]”. Según el relato, en un momento de la historia (mítica) de los yorubas, el servicio que brindaban era gratuito. Vivían a expensas de la buena voluntad, de la “caridad” de a quienes ayudaban. Pero estos pronto olvidaban ser agradecidos y los *babalawos* morían de inanición. Aquí fue cuando *Orunmila*; divinidad de sabiduría y la adivinación, oráculo supremo y mítico benefactor de la humanidad, dio la instrucción a sus hijos de que debían cobrar un derecho.

Resulta también interesante cómo en este relato se emplea la acepción “mercadería” para referirse al conocimiento; a la praxis religiosa con la que se ayudaba a los otros. Convirtiéndola así en una praxis laboral-religiosa, pues, si bien se afirma en el relato que “lo que obtienen [quienes acuden en auxilio del religioso y los orishas] no puede ser valorado materialmente [...], no puede pagar el verdadero valor que tiene esto en sus vidas”, tendrá el *babalawo* que ser “recompensado materialmente”.

Recordemos pues que, en un principio, en la Cuba anterior a su apertura turística y la transnacionalización religiosa que devino de esta, muchos de los religiosos cobraban en especie. En los tiempos en que se veneraba El Monte como lugar donde habitan los orishas; lugar donde manaba no sólo el conocimiento, sino lo esencial para que el religioso pudiera vivir en paz, el derecho se medía a partir de lo que por derecho le corresponde al orisha, sumado a lo necesario para vivir para el practicante.

Hoy día, este derecho ha sido transformado y amoldado. El peso del capitalismo cobró factura en la práctica y pasó a ser un trabajo que, si bien no es de carácter clásico, como ya hemos dicho anteriormente, sí conlleva una remuneración económica que permita conformar un capital propio para el religioso.

Existe otro relato que narra de manera similar (igualmente apoyado del relato mítico de *Orunmila*) el principio del cobro del derecho. Este relato añade a lo ya antes dicho, que:

‘Cada *babalawo* deberá exigir siempre el `derecho de *Orisa*’ o contrapartida material, previa o posteriormente a la consumación de su trabajo. Y, dejará claro con cada cual, que el pago de esos derechos, en ningún momento significará que se ha comprado el favor de los *Orisas* o ancestros. El abono de los mencionados derechos siempre será una representación simbólica del espíritu de sacrificio de la persona que solicite vuestros servicios, pero a nosotros nos corresponderá siempre la última palabra, con respecto a si concedemos o no, el favor solicitado, solamente después de haber valorado si esa persona ha hecho lo suficiente para merecer nuestra ayuda’.

‘Los hombres deben dedicar sus vidas a labrar la madera, a cultivar los campos, a cazar, a pescar, a curar enfermos, a enseñar a los niños, a cuidar los animales, a las labores artísticas, a extraer las riquezas naturales...pero también hay quienes tienen la sagrada misión de servir de intermediarios entre los hombres y sus dioses, dedicando su tiempo y su vida a tan noble y encomiable labor...¡y por ello tienen tanto derecho a recibir lo mismo que los demás!. La labor de ustedes, es una labor tan socialmente importante como cualquier otra, y por ello deben recibir lo necesario para vivir dignamente entre sus semejantes. Por tanto, si la gente no es capaz de reconocer en toda su magnitud el valor de vuestro trabajo, entonces que a partir de ahora aprendan que la caridad hay que merecerla, que ésta requiere acción y trabajo, que por ello también tiene un precio, y que a quienes son aptos por sus consagraciones y *Asé* para tramitarla -vosotros-, también tendrán que pagarles, en su justa medida, por su trabajo". "Por lo dicho, decreto que...:’

‘No habrá acción vuestra, ni nuestra, que quede libre de derechos, excepto cuando previamente nosotros dispongamos

lo contrario. Ello significa que, la caridad y su justa administración será cuestión exclusiva de vuestros *Orisas*, y en ningún momento de alguno de vosotros. Si una persona, por sus actitudes en vidas pasadas o en la presente, merece ser premiada con una caridad, librándola de derechos, será exclusivamente un asunto a determinar por nosotros, vuestros *Orisas*...' (El derecho dentro de la religión yoruba, s.f.)

En este relato de carácter más bien popular, se profundiza aún más en el origen del derecho y su correlación con la praxis laboral-religiosa. Se enuncia con claridad que, si bien es el orisha quien determina el derecho, este debe en principio justo y suficiente para vivir dignamente. Se enuncia también que el pago de este no garantiza el beneplácito del consultante, pues esto lo designan los orishas mismos. Por el contrario, este pago es “una representación simbólica del espíritu de sacrificio de la persona que solicita el servicio”. Es decir, debe ser entregado de buena fe, más no es una garantía de que lo que se pregunte o solicite se cumpla.

Destaca igualmente el uso recurrente de acepciones como trabajo, labor, pago o paga, servicio y valor (del trabajo). Se infiere, pues, que el pago del derecho es un decreto que debe ser cumplido. Asimismo, el relato sirve también como parteaguas para la praxis laboral-religiosa, pues marca una línea entre el antes y el después. “A partir del momento en que el mensaje de *Orunmila* fue recibido por los sacerdotes los mecanismos de la praxis reconfiguraron sus lógicas, integrando la naturaleza mercantil de la práctica. Así pues, la gente aceptó y se adaptó rápidamente al ‘derecho’” (El derecho dentro de la religión yoruba, s.f.).

Para nuestros colaboradores la naturaleza del derecho es inherente a la práctica misma. El cobrar los servicios, insumos y productos con características simbólico-mágico-religiosas que ofrecen, es lo más natural para el practicante que tiene ya cierta trayectoria en la praxis religiosa. Esto, como hemos dicho enfáticamente en otros apartados, forma parte sustancial de lo que nosotros denominados praxis laboral-religiosa cotidiana.

Ernesto, por ejemplo, hace evidente en su discurso la inherencia de este mecanismo de cobro en la práctica. Como ya sabemos, él mismo tuvo a su cargo un centro religioso donde no sólo dirigía una pequeña comunidad, sino que atendía a quienes buscaran consultarse, realizaba *ebbós* y demás rituales, así como también realizaba prendas para sus ahijados, por lo que este centro religioso era, si lo planteamos en su sentido laboral, un negocio muy lucrativo. Él mismo dice al respecto:

yo he mantenido a mi familia doce años de esto [...] porque es un trabajo. Dedicas tu tiempo las 24 horas del día. ¿Sabes lo que es atender a más de 400 personas? te vuelves loco. Porque no falta la loca que te está hablando: “oiga que mi marido ya se fue; que mi marido no se bañó”. Es una cuestión cotidiana, pero todos confunden y lamentablemente en México no tenemos un culto al 100%, hacemos lo que queremos y lo que nos venga en gana, porque además nadie quiere soltar el poder (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Recordemos por su retrato etnográfico que Ernesto decidió cerrar su centro religioso y dedicarse a su familia y al club de motociclistas al que pertenece actualmente. Sin embargo, sabemos también que sigue haciendo trabajos ocasionales y que sigue obteniendo beneficios de distinta índole de su práctica. Para Ernesto el trabajar la religión de manera tan intensa como lo narra, se convirtió en una situación que terminó por generarle un desgaste tan fuerte que lo obligó a retirarse. Sin embargo, no sin haber acumulado un capital significativo derivado de su intensa actividad.

Como hemos visto, el cobro del derecho tiene muchas aristas. En principio, el paso del tiempo y la predominancia del sistema capitalista han jugado en favor de algunos cambios para este sistema de cobro. En el caso de Querétaro, nuestros informantes dan testimonio de cómo el derecho es fundamental en la vida del religioso. Incluso es posible advertir cierta congruencia entre los rangos de precios que manejan. Si bien existen factores – a veces objetivos; a veces subjetivos – que incluyen en el precio final del trabajo realizado, este se encuentra generalmente

asociado con los costos de los insumos, el costo de vida actual de acuerdo con la zona geográfica en que se habite y la propia subjetividad del religioso, siendo en esta última donde se juegan factores como la afinidad con el consultante.

Para Jorge Isac, por ejemplo, el sistema adivinatorio Ifá y las consultas que bajo este pueden llevarse a cabo, se encuentra en constante adaptación al medio. “Ifá ha evolucionado con el tiempo igual que todas las cosas[.] Ifá va al compás de la vida moviéndose de esa manera y como se esté moviendo todo, se mueve Ifá, y son los costos de las cosas, el mercado, dependen muchas cosas del mercado” (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

El derecho es una consecuencia del capitalismo, como se entrevé en el relato. Se encuentra, por tanto, en constante cambio: se adapta al entorno geográfico y económico en que el religioso habita. Puede ser incluso subjetivo, pues, como dice Germán: “de derechos no hablo claro, porque cada casa tiene diferentes derechos” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021). Sin embargo, lo que resulta evidente es que esto que se denomina derecho, es fundamental cuando se habla de las prácticas religiosas bajo una perspectiva laboral.

Resulta tan importante el cobro del derecho, que incluso este puede ser derivado hacia otras prácticas. Azucena nos brinda un ejemplo de esto cuando habla de su relación con los concheros, pues cabe recordar que ella participa también de estas prácticas de religiosidad. “Antes yo era la que abría el camino y llamaba a los muertos [concheros] con el atecocolli. [...] ya no [lo hago] porque no me voy a gastar mi energía porque ni me pagan [...] me desgastan mucho y no me pagan, y yo ya estoy para que me paguen (Azucena, comunicación personal, 31 de noviembre de 2015).

El relato de Azucena continúa: “yo te voy a hacer un bien, sí, y te voy a dar de la magia que dios me dio, y te voy a salvar, sí, pero me tienes que dar un derecho porque si no yo me atraso” (Azucena, comunicación personal, 31 de noviembre de 2015). Resulta interesante como a partir de una narrativa que en principio relata su vínculo con los concheros y el inicio de una relación laboral-religiosa desfavorable,

pues se negaban a pagarle por sus servicios, da pie a contarnos un punto sustancial de su propia praxis laboral-religiosa cotidiana: “me tienes que dar un derecho porque si no yo me atraso”.

La idea del derecho se encuentra tan arraigada en la mente del religioso que ya tiene cierta formación inicial, que resulta inseparable de la praxis religiosa. Para Azucena, por ejemplo, la ausencia o carencia del derecho implica que “se atrase”. Con esto se refiere a que parte del camino del religioso implica avanzar en la religión; avanzar en su conocimiento de esta; y, por supuesto, avanzar en el cultivo de su vínculo con los orishas y muertos, que se corresponde con el derecho, pues, recordemos, este es su designio y en principio se les presenta a ellos.

Para Mario, que resulta ser además el más joven de nuestros colaboradores, el derecho es también algo inherente a la práctica misma, siempre y cuando este sea justo, pues considera que existen religiosos que se aprovechan del padecer del consultante y usan el derecho como herramienta para “vivir de la religión”, refiriéndose a que abusan de la gente. Lo que Jorge denomina charlatanería, por decirlo en otras palabras. “No estoy en contradicción de las personas que vivieron de la religión, pero hay formas de cómo cobrar un derecho justo para que esas personas puedan realmente resolver su problema” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Cabe recordar que el mercado religioso es un espacio fértil, siendo constante irrigado por la flexibilidad en la ejecución de las prácticas religiosas. Recordando las palabras al respecto de Juárez (2019): una de las razones por las que la santería se muestra fértil es que contiene en efecto ‘prácticas y símbolos transportables’” (p. 242). Es en este sentido que el derecho constituye el punto de capitalización de la práctica, pues articula una lógica mercantil y de trabajo para las prácticas religiosas yoruba.

Como ya dijimos antes, las lógicas religiosas en las tradiciones orisha se adaptan a la perfección al modelo capitalista contemporáneo. Sumándonos al planteamiento de Juárez (2019) al respecto, coincidimos en que “su circulación dentro de los espacios mercantiles (mercados, yerberías, industrias esotéricas,

entre otros) no denota una oposición a los valores del capitalismo, sino una adaptación a ellos que la catapultan” (p. 242).

Por otro lado, cabe resaltar que, si bien la charlatanería – como suelen llamarlo dentro del medio – y el abuso por parte de algunos religiosos hacia sus clientes-consultantes o hasta de sus ahijados suele ser común, existe también una sólida comunidad que se interesa por respetar el decreto de *Orunmila* y cobrar lo que se considera un derecho justo.

5.4 Brujería y obra

La brujería, en principio, no puede (ni debe) ser reducida a la concepción occidental del término. En las tradiciones orisha, forma parte de un imaginario social indisoluble de la praxis religiosa. El brujo es quien posee el poder de trabajar y obrar a través del conocimiento teórico-práctico religioso. Desde los fundamentos de las tradiciones, se percibe al practicante como íntimamente ligado a sus ancestros y a las divinidades, a la naturaleza y a la comunidad religiosa; “esto se expresa de manera contundente en la creencia y en el decir-hacer que da vida a un asunto fáctico: la brujería” (Castro, 2011, p. 97).

Asimismo, las ideas de trabajo y brujería resultan consustanciales en las tradiciones orisha. “El trabajo y la brujería abren la puerta a la enfermedad y a la muerte, dramática correlación en la que el sujeto aparece vinculado indisolublemente a una realidad trascendente, a la naturaleza y a la comunidad” (Castro, 2011, p. 90).

Si bien hablar de brujería y obra resulta complejo, pues no hay un consenso universal que diferencie la acepción en virtud de su diferenciación con otras categorías empleadas por el común de los practicantes, existen pautas que nos permiten analizar algunos componentes esenciales de estas; al menos para el caso de México. De esto hablaremos a continuación.

En principio, es menester señalar que existe una clara dicotomía en el concepto. La brujería es, en principio, una práctica religiosa afro que puede (o no)

causar el mal en una persona. “Hacerle brujería” a alguien, dentro del marco común denominador de las tradiciones orisha, implica buscar hacer un mal. Al menos en el imaginario colectivo así se concibe. Sin embargo, hablar de brujería implica también ser poseedor de un conocimiento claro y nítido de los principios teóricos y prácticos de las religiones afro. Ya lo dijimos arriba en palabras de Castro (2011): “El trabajo y la brujería abren la puerta a la enfermedad y a la muerte [...]”.

Entonces, se preguntará el lector, ¿dónde está la dicotomía en el concepto? En principio, en la diferenciación entre “Hacer brujería” y “La brujería” en tanto concepto; lo primero implica poner en marcha una serie de acciones que conllevan un maleficio para un tercero que no está presente en la ejecución. “La brujería”, por otro lado, hace alusión –como ya vimos con Castro– a ser poseedor de un conocimiento. El brujo o la bruja es quien posee un poder derivado de un saber religioso, mágico y ritual.

Es decir, “hacer brujería” alude a una práctica que bien puede relacionarse a lo que Juárez (2014) denomina “el imaginario demoniaco y la brujería”, al respecto de la religión yoruba; y “la brujería”, por otro lado, implica el pacto tácito que se adquiere con el conocimiento: el saber y el poder; la capacidad de hacer y deshacer.

A decir de nuestros informantes, la brujería; que devine de la acepción “brujo” o “bruja”, es frecuentemente empleada en la terminología coloquial religiosa en las tradiciones orisha. Para Jorge, por ejemplo, esta conlleva una relación intrínseca con el sistema de adivinación Ifá. Para él existe una relación de esta acepción con los propios mandamientos yoruba, pues, según cuenta, esta relación deriva de la religión católica, quien buscaba estigmatizar las prácticas entonces incomprendidas de quienes practicaban las religiones orisha.

“La brujería tal vez suena como una hechicería, algo que es lo contrario a los mandamientos que están plasmados en el *Ika Fun*, que dice que quien hace un mal se lo hace a sus hijos y nietos, y que con maldad nada se arregla” (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021). Al respecto del *Ika Fun*, cabe señalar que es parte de los mandamientos de Ifá, donde se señalan algunos preceptos clave:

- El Awó no debe hacer ceremonias o consagraciones de las que no tenga el conocimiento.
- El Awó no encamina a una persona por un camino falso.
- El Awó nunca debe engañar a las personas.
- El Awó no dice lo que no sabe.
- El Sacerdote no debe pretender hacerse el sabio cuando no lo es.
- El Awó debe ser humilde y no debe ser egocéntrico.
- El Babalawo no debe ser falso ni mal intencionado.
- El Awó no debe romper las prohibiciones y tabúes.
- El Awó debe mantener todos sus utensilios limpios.
- El Awó debe mantener su Ilé (Casa) limpio.
- Los Babalawos deben respetar a los más débiles, tratarlos bien y con respeto.
- El Awó debe respetar y tratar bien a los mayores.
- Los Sacerdotes deben respetar las leyes morales.
- El Awó nunca traiciona a un amigo.
- El Awó no debe revelar secretos.
- El Awo respeta a los demás Awó (Osha e ifá, s. f.).

Jorge también da cuenta de la simetría en las acepciones: hechizo y embrujo, para el religioso afro, pues devienen de un andamiaje lingüístico sustrato de la esclavitud vivida en sus orígenes en Latinoamérica, así como de la relación que se dio entre la religión yoruba a su llegada a El Caribe y el catolicismo hegemónico imperante en la época. De dicha relación, por mencionar un ejemplo, es que hablemos hoy día de la santería (al menos a nivel fundamental), pues se generó una simbiosis entre orishas y santos cristianos para los practicantes yoruba.

Por supuesto, como ya dijimos antes, no existe un consenso en lo que respecta al concepto brujería. Si bien Jorge la señala como una acepción que deviene de una hibridación religiosa, generada históricamente bajo un esquema peyorativo, pero que bien vale ahora para referirse a ciertas prácticas religiosas, otros religiosos como Mario la conciben; si bien como parte de las prácticas posible

de realizar desde las tradiciones orisha, como algo maligno: “la brujería siempre es algo más maligno, que es para dañar o hacerle perjuicios a una persona” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Para Mario, una contraparte de la brujería que, cabe señalar, conforma parte del repertorio de trabajos realizables por el religioso, son los *ebbós*, pues, en sus palabras “son trabajos que se hacen para limpiar la astralidad de la persona” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Como ya sabemos, el *ebbó* es, por definición, sacrificio. Esto implica realizar una o varias ceremonias con la finalidad de ofrendar, sacrificar o purificar, buscando así la bendición, sanación o alivio de los orisha.

Los *ebbós* destacan, pues, por su carácter ritual. Pueden ser limpiezas o prácticas propiciatorias. Pueden ser simples o complejas, según el designio del orisha emitido a través de la consulta. Lo importante aquí, al menos en el sentido del enfoque que buscamos abordar, es que son, tanto en el sentido religioso como en el práctico, trabajo. Implican un conocimiento teórico-práctico, una serie de insumos materiales e inmateriales, así como tiempo y esfuerzo para su realización. No son distintos, en este sentido, de producir, por ejemplo, una artesanía; realizar una terapia física; o prestar un servicio religioso cristiano: un bautismo, por ejemplo.

Retomando la discusión en torno a la acepción brujería, destacan también los matices que esta pueda cobrar en función del sexo. Hemos visto que, para Mario y Jorge, si bien se aprecian más o menos matizados, cobran sentido en función de la práctica. En ambos casos, sus referencias se remiten a una perspectiva histórica que ha identificado a los brujos como seres poderosos: así sin más. Por el contrario, la idea de la bruja desde la perspectiva occidental del término cobra otro sentido (Pritchard, 1976; Ginzburg, 1991) que no abordaremos aquí. Incluso en México (López Austin, 1967; Somohano, 2013) existen estigmas al emplear dicha categoría sin tener cuidado al respecto.

De ahí que resulte esperanzador (al menos en cierto sentido) el sentido que Azucena da a la acepción de bruja. Para ella, en principio, resulta indistinto hablar de brujos o brujas, pues ambos se destacan por el mismo signo: brujo o bruja “es el

que trabaja con los muertos. Vamos a hacer brujería. Yo soy bruja. Cazuela de bruja. Habla de muertos. Dicen que el santo es para venerar, pero el santo también es para limpiar y pulir” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

El énfasis de las líneas expuestas en el párrafo anterior recae en la identificación con la acepción. Recordando los resultados de la investigación llevada a cabo en 2015 y 2016 (Fernández, 2016), para Azucena ser bruja implica ser poderosa; tener poder; ser reconocida como alguien con poder. Y esto no ha cambiado, incluso en la actualidad el discurso –al menos en este sentido– se mantiene: “nosotros no somos normales, somos seres de luz que venimos ayudar a la humanidad en esta transición que viene” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Recordando lo comentado por Juárez (2019) respecto a la heterogeneidad de interpretaciones respecto a la práctica religiosa orisha a lo largo del continente americano; “diversas etnografías sobre la tradición orisha en el continente americano demuestran que las interpretaciones varían cuando cruza las fronteras socioculturales y simbólicas [...] la afiliación a ciertas tradiciones se capitaliza de diversos modos” (p. 19). Coincidimos en que el uso, afinidad y/o rechazo hacia el concepto de brujería es igualmente heterogéneo.

La brujería conlleva una carga simbólica de gran peso. Desde sus orígenes, “cuando los griegos y los romanos paganos la asociaron a las pequeñas comunidades cristianas del Imperio” (Cohn, 1975, p. 12), pasando por su vinculación con el concepto de paganismo, concebido en los XIII y XIV y atribuido “en parte a San Tomás de Aquino, en parte al papa Juan XXII y en parte a Nicolas Eymeric con su guía para inquisidores” (Cohn, 1975, p. 13). Mismo que contribuyó a la construcción de la noción clásica de brujería que hoy día conocemos a partir de la literatura y el cine. Hasta su más reciente vinculación con prácticas religiosas de poblaciones minoritarias que nos resulten ajenas a los valores y preceptos cristiano-occidentales hegemónicos.

Como nos dejan ver las narrativas de nuestros informantes y el amplio paralelismo con las investigaciones documentadas y recuperadas para esta tesis, y aunque la brujería en tanto acepción coloquial sigue presentando una carga negativa en la comunidad religiosa orisha, el ser brujo/a ya no puede ni debe ser concebida únicamente bajo esta noción reduccionista. En palabras (satíricas, por supuesto) de Juárez (2019) refiriéndose a las tradiciones orisha cubanas: “ya no se trata de los negros brujos y salvajes de principios del siglo XX, sino de los cubanos que comparten un legado africano en su historia y cultura” (p. 80).

5.5 Habitar la religión

A este punto, hemos visto que el trabajo religioso no puede ser reducido a un espacio ni a una representación ideológica. Hemos visto también que las tradiciones orishas destacan por su presencia transnacional y que, a diferencia de las grandes religiones, pueden presentar variaciones en función de interpretaciones regionales, gremiales o incluso personales. De ahí es que podamos argüir que los “imaginarios espaciales” (Di Méo, 1999) juegan un rol importante en la forma en que se realiza la práctica religiosa en función de cada contexto.

Claude Reffestin (1986) ya intuía desde los estudios de la geografía humana, la relevancia de observar los reordenamientos del espacio no sólo en función del territorio geográfico, sino en conjunto con los signos culturales que caracterizan a una población o grupo social, así como su proceso natural (cultural) de articulación e hibridación con otros, constituyendo lo que él llamó “ecogénesis territorial”. A decir de esto, las tradiciones orisha hacen eco por sus procesos de transculturación. Siendo estos evidentes –pero no exclusivos– en el territorio nacional.

Los practicantes de las tradiciones orisha, por su parte, acondicionan con el pasar del tiempo un espacio que resulte afable con sus necesidades prácticas y simbólicas: “le damos un espacio a todos los santos” (Germán, comunicación personal, 20 de noviembre de 2021), dice Germán respecto al cuarto que destina en su domicilio para que moren sus orishas (de interior).

Como podemos observar, estos espacios se constituyen bajo una lógica funcional, que permite convertir a las representaciones físicas de los orishas y muertos que juegan al menos tres roles previamente definidos. El primero permite instaurar un valorar patrimonial-religioso, que contribuye a fortalecer un sentimiento de identidad con la o las tradiciones. El segundo busca articular el espacio mítico y el ritual, buscando construir un territorio que permita brindar la experiencia de habitar la tradición; posiblemente en un sentido que rebaza lo metafórico. Y, por último, estas representaciones y el territorio que permiten construir en concreto figuran como una representación de estatus simbólico, mágico y religioso, que bien puede enlazarse con la búsqueda de fundar o fortalecer una identidad colectiva con otros adeptos de las tradiciones, aunque también puede traslucir como la construcción de espacio con alta carga simbólica que pretende dotar de eficacia a sus prácticas ante quienes no participan de los principios religiosos.

El territorio, en el sentido arriba mencionado, pertenece al plano de la representación social, pues, como ya vimos, se manifiesta en virtud de la alianza entre lo material y lo simbólico. De ahí que estemos de acuerdo con la propuesta de Di Méo (1999) sobre entender el territorio en su carácter multidimensional a la luz de tres órdenes:

En primer lugar, se inscribe en el orden de la materialidad [...] En segundo lugar, tiene que ver con la psyché individual. [...] la territorialidad se identifica, en parte, con una relación a priori, emocional y presocial del hombre con la tierra. En tercer lugar, participa del orden de las representaciones colectivas, sociales y culturales (Di Méo, 1999, p. 3).

A decir de esto, y apuntando también la reflexión que acompaña los tres órdenes que precisa Di Méo, concordamos también en que existe un incremento en el grado de abstracción que representa hoy día –más aún hoy que cuando Di Méo lo señalaba) hablar del territorio y la territorialidad. La virtualidad ha venido a cambiar las reglas del juego. Sin embargo, no profundizaremos aquí en esto.

La religión, y particularmente las de tradición orisha, tienen por naturaleza propia inculcar los “intercambios interindividuales múltiples” (Di Méo, 1999), aunque

no siempre estos resultan en tendencia dentro de la geografía religiosa en que se gestan. Los espacios de vida y sociales no siempre marchan en sintonía. “Cada individuo, confrontado a las exigencias de lo cotidiano (inscritas en su “ciclo de vida”), se desplaza y practica el espacio de manera repetitiva y automática” (Di Méo, 1999, p. 6). Y, sin embargo, no podemos coincidir con Di Méo en que la corporalidad del ser humano resuena como una frontera que limita su capacidad de acción y percepción.

El espacio de lo simbólico –particularmente el que se gesta en religiones como las que tenemos sobre la mesa– se ve enriquecido con estímulos que oscilan desde la variedad religiosa de –o afín a– las tradiciones orisha; hasta la nutrida diversidad de formas en que estas se practican. De ahí que podamos hablar de una praxis laboral-religiosa cotidiana.

Esta praxis laboral-religiosa cotidiana se gesta y se gestiona bajo ciertos preceptos elegidos por el religioso como canónicos, en virtud de su o sus consagraciones religiosas. Se construyen ciertos hábitos derivados de la confianza generada con sus orishas y/o muertos; con sus cohabitantes: con los orishas que habitan El Monte, por ejemplo, pero que también habitan su espacio doméstico a partir de sus representaciones simbólicas.

Estas representaciones se tornan compañeros domiciliarios. Ambos habitan un espacio que es triplemente concebido:

- Es domésticos, pues toda práctica cotidiana se gesta y se gestiona en ese espacio;
- Es religioso; en este habita lo sagrado; los dioses y muertos. Es donde se rinde culto y se realizan rituales.
- Es laboral, pues es donde se presta el servicio de adivinación, *ebbós* y demás prácticas religiosas comerciables. Es también donde se cobra el derecho y donde se distribuye y administran los recursos que darán sustento a las prácticas religiosas cotidianas, así como a las necesidades domésticas.

La ausencia del monte como aquel espacio donde habita todo aquello que el practicante necesita, se evoca y manifiesta a partir de esta triple representación del espacio habitación. Al no haber un monte como en la Cuba ancestral, donde, como mencionó otrora tiempo Lydia Cabrera (2009), “habitan, como en las selvas de África, las mismas divinidades ancestrales, los espíritus poderosos que todavía hoy, igual que en los días de la trata, más teme y venera, y de cuya hostilidad o benevolencia siguen dependiendo sus éxitos o sus fracasos” (p. 19). Al no haber dicho espacio sagrado, el religioso transnacional optó por construirse uno propio. En miniatura, quizá, pero donde habiten sus orishas y muertos. Donde llevar a cabo sus rituales, pero también donde habitar él mismo. Donde, incluso, trabajar la religión.

CAPÍTULO VI

FACEBOOK Y LAS RELIGIONES DE TRADICIÓN

ORISHA EN QUERÉTARO. UN MERCADO EN

CONSTRUCCIÓN

Ya hemos dicho que la aproximación a un objeto de estudio desde la etnografía implica, generalmente, la presencia *in situ* del investigador. Sin embargo, actualmente esta premisa ha resultado insuficiente para explorar fenómenos de diversas índoles: por un lado, debido a la limitación de tiempo y capacidad de desplazamiento de los investigadores⁴⁶; y por el otro, a raíz de la necesidad de explorar nuevas alternativas metodológicas que permitan ampliar la mirada del investigador sobre su objeto de estudio.

En la actualidad, las tradiciones orishas⁴⁷ y quienes se consideran afines a estas han ampliado sus horizontes más allá del espacio físico de los templos y centros de reunión, reconociendo en internet, y particularmente en las redes socio-digitales, un espacio de convergencia y sociabilidad religiosa con otros practicantes y personas interesadas en estas religiones. Este suceso ha sido catalogado por investigadores como Sbardelotto (2014), quien lo describe como un proceso de “mediatización digital de la religión, fenómeno socio-comunicacional en que se sitúa la actual reconstrucción de lo religioso” (p. 151).

Es en este sentido que presentar una aproximación al fenómeno religioso orisha, a través de una etnografía virtual, resuena como una alternativa que nos permite explorar los ambientes socio-digitales en que se desenvuelven practicantes y consultantes. Bajo este criterio, esta exploración permite identificar y matizar la existencia de numerosos sentidos de lo religioso en circulación.

Dicho de otro modo, la exploración de entornos virtuales permite aproximarnos a una comprensión más extendida sobre las prácticas contextualizadas de diversos actores sociales importantes para el medio religioso actual, así como a las condiciones locales y procesos globales (Grillos, 2019) que

⁴⁶ A la sombra de la pandemia desatada por el virus SARS COV 2 y las subsecuentes normas de seguridad para la investigación que se presentaron acompañadas a este, se exacerban más que nunca las limitaciones de la investigación en campo de manera física, por lo que se recurre a modelos que permitan integrar acercamientos de otra índole, ampliando el margen de posibilidad de una investigación a través de nuevas y no tan nuevas herramientas, siendo la etnografía virtual una de estas.

⁴⁷ Así como muchas otras religiones, tales como la católica (Sbardelotto, 2014).

permitan ampliar las miras y sembrar redes de exploración sobre el fenómeno religioso orisha.

Ahora bien, el primer paso que se realizó para esta investigación etnográfica virtual consistió en ubicar dentro de la red social Facebook los espacios específicos de sociabilidad y convergencia religiosa, situación que, subsecuentemente, nos llevó a identificar varios grupos públicos y privados abocados a las distintas y muy diversas formas de practicar la religión en las tradiciones orishas.

Dentro de los que se identificaron como de habla hispana con mayor cantidad de participantes, encontramos grupos como:

- *Palo Monte*; creado en 2014 con sede y administración en Cuba y Estados Unidos de América y con una cantidad de miembros que ronda los cincuenta y tres mil trescientos, distribuidos mayoritariamente por Cuba, Estados Unidos de América y México.
- *Nkisi Malongo*; creado en 2012 y con sede y administración en Cuba y México y con una cantidad de miembros que ronda los veintinueve mil novecientos, distribuidos principalmente en México.
- *Santería, Patakies y más*; creado en 2019 y con sede y administración en CDMX, México y con una cantidad de miembros que ronda los treinta y dos mil ochocientos, distribuidos principalmente en México.
- *Palo Mayombe en México*; creado en 2018 y con sede y administración en CDMX, México y con una cantidad de miembros que ronda los diez mil doscientos, distribuidos principalmente en la Ciudad de México y el resto del país.
- *Hijos de la Osha*; creado en 2018 y con sede y administración en México y con una cantidad de miembros que ronda cincuenta y tres mil cuatrocientos, distribuidos principalmente por México, Estados Unidos de América y Cuba.

Asimismo, se encontraron algunos otros grupos con densidad poblacional similar, pero cuya sede y participación se encuentra más activa por habitantes de Estados Unidos de América (EUA), tales como el grupo *Orisha World* (creada en

2016); que cuenta con alrededor de ciento treinta y siete mil seiscientos miembros, y *Nkisi Malogo*, con alrededor de veintinueve mil novecientos miembros, entre otros.

Dentro de las actividades realizadas en torno a esta exploración etnográfica virtual, se realizó un sondeo para conocer la opinión de los miembros de grupos asociados con las tradiciones orishas y seleccionados con base en la participación de sus miembros, así como la procedencia mayoritariamente mexicana de estos. A razón de esto, se planteó la siguiente pregunta:

— *Consideran que la brujería es:*

Para la cual se propusieron como base –ya que, dada la modalidad del sondeo, se podía integrar más respuestas a las ya establecidas– tres posibles respuestas:

- Neutral (depende de quién la use y para qué).
- Buena (forma parte de los principios de la religión).

— Mala (es ajena a los principios de la religión). El sondeo fue respondido exitosamente por 376 miembros de 6 grupos de facebook asociados con las prácticas yoruba, palo monte, palo mayombe, santería y regla osha, obteniendo los siguientes resultados:



Gráfica de sondeo 1 (Realizado el 23 de octubre de 2020)

Como es posible observar en la gráfica (sondeo 1), existe una amplia identificación con el uso de la categoría “brujería” en tanto práctica de carácter neutral, asociada con las religiones orishas. Cabe destacar que, si bien los grupos que se tomaron en consideración para este ejercicio son de carácter heterogéneo, se eligieron debido a que son los que, habiendo observado las listas de miembros, comparten la mayor cantidad entre sí. Asimismo, son grupos cuyos miembros muestran intereses y opiniones compartidas, y cuyos símbolos y significados son, como mínimo, afines entre sí.

Otro de los aspectos resultantes de este ejercicio aproximativo, fue el debate que se suscitó en los comentarios por parte de algunos miembros. Entre los más notorios, encontramos una controversia sobre el concepto de brujería, habiendo quienes la denominaban una práctica intrínseca a las religiones orisha más allá de su naturaleza buena o mala, así como quienes la tachaban de ser un uso de energías negativas cuya finalidad recae únicamente en hacer daño a otros, buscando a la vez persuadir de que está en contra de los principios de su religión o práctica (Ilustración 1).

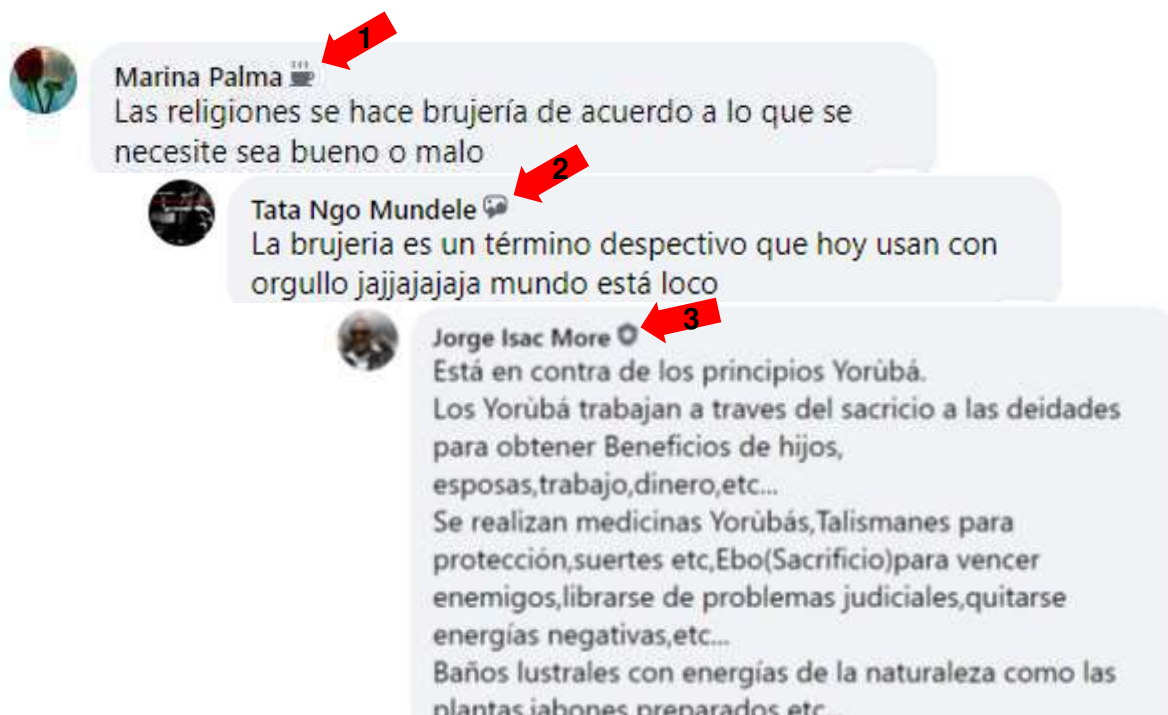


Ilustración 1 Comentarios del sondeo

Algo que resulta interesante de la ilustración 1, es que quienes comentan muestran insignias distintivas de los grupos de Facebook. La primera (1) la encontramos en el comentario de Marina y demuestra que ella es una “generadora de conversación” en las publicaciones del grupo. Es decir, una persona que suele pronunciarse con bastante frecuencia a través de comentario a publicaciones de otros. La segunda (2) de Tata Ngo, muestra su condición de “creador de contenido visual”, es decir, caracteriza a personas que publican imágenes de cualquier tipo de manera recurrente en los grupos. Por último, encontramos la insignia de Jorge Isac (3), que lo evidencia como “administrador” ese grupo de Facebook.

Los comentarios recuperados de este ejercicio (Ilustración 1), dan muestra también de dos aspectos más: la participación [activa] de uno de los miembros clave en Querétaro: *Jorge Isac More* (de quien hablaremos más adelante), quien se muestra inconforme con la categoría de brujería como asociada a las prácticas religiosas yoruba, dando una relación sobre lo que, para él, constituye parte sustancial de la práctica religiosa, tales como el sacrificio a las deidades (orishas) para obtener beneficios. Asimismo, hace evidente otro aspecto relevante para investigación, que es precisamente la identificación de su práctica como un trabajo.

6.1 Religión, trabajo y comercio virtual

Para el caso particular de Querétaro, se encontraron dos grupos: “Yoruba Querétaro”; creada el 28 de mayo del 2020, y “Religión, Cultura y Tradición Yoruba en Querétaro”⁴⁸; creada el 27 de febrero del 2021. El primero con 286 miembros y el segundo con 71 miembros, siendo ambos de carácter privado y estando limitado su acceso por dos referentes de la tradición yoruba en Querétaro: *Jorge Isac More*; sacerdote de Ifá y Orishas, para el último, y *Oladeyi Ifa*, que es el seudónimo que emplea la administradora del primer grupo mencionado.

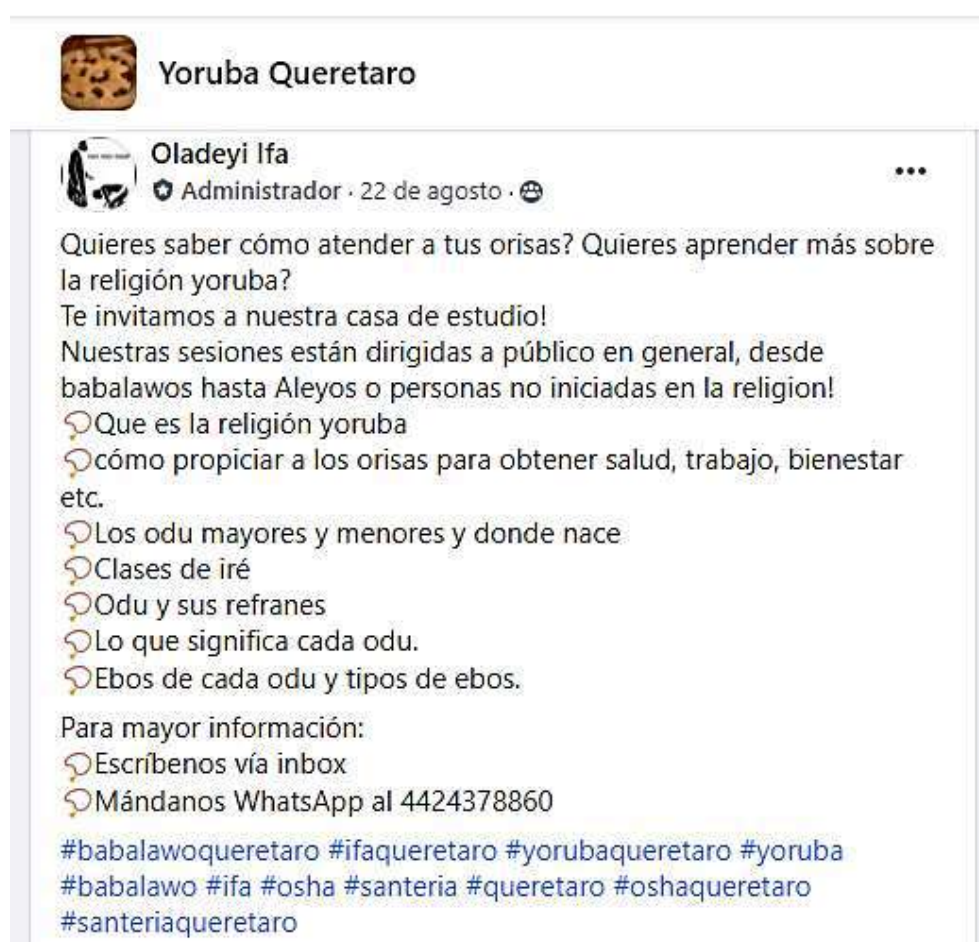


Ilustración 2 Oladeyi Ifa (Yoruba Querétaro, 2020)

⁴⁸ En febrero del 2021 cambió su nombre por “RELIGIÓN, CULTURA Y TRADICION YORUBÁ EN MIAMI FLORIDA”. Si bien conserva a sus miembros originales, percibió un aumento considerable, alcanzando al 23 de mayo un total de 116 miembros registrados.

Empezando por el grupo Yoruba Querétaro, encontramos que la mayoría de las publicaciones corresponden a *Oladeyi Ifa*, quien se encarga no sólo de transmitir mensajes relacionados con la religión y tradiciones yoruba, sino de invitar a los miembros a participar de su casa de estudio, brindando información sobre algunos de los tópicos de enseñanza que se puede adquirir en dicho lugar (Ilustración 2 y 3).

Asimismo, otro tema recurrente que podemos observar en las publicaciones de *Oladeyi Ifa* es la venta de insumos para la realización de rituales, tales como animales de granja, aceites especiales, tabaco o puros, jabones, etc. En este sentido, esta venta de estos elementos funge no sólo como una ruta de comercio, sino como una vía para establecer el diálogo con religiosos de otras áreas del estado o del país, así como personas interesadas en las prácticas religiosas yoruba para distintos propósitos.



Ilustración 3 Oladeyi Ifa 2 (Yoruba Querétaro, 2020)

En cuanto a la constancia de las publicaciones, es posible observar una disminución sustancial a partir de inicios del mes de agosto, siendo la última publicación visible una del 22 de agosto (Ilustración 2). Asimismo, la retrospectiva muestra un decremento constante a partir abril del año en curso, donde se presentan alrededor de 2 a 3 publicaciones por mes, con una respuesta a estas también en disminución.

En lo que respecta al grupo Religión, Cultura y Tradición Yoruba en Querétaro, pese a albergar una cantidad significativamente menor de miembros, presenta una actividad constante promovida principalmente por el administrador del grupo: *Jorge Isac More*, quien, a diferencia *Oladeyi Ifa*, se aboca más a compartir noticias y comunicados respecto a la tradición yoruba – particularmente de la denominada Región Yoruba⁴⁹, en África –.

A este respecto, dentro de lo más destacado podemos encontrar un *post* donde celebra los casi 50 años en el trono de *Alaafin Oba Odeyami III*, quien funge como emperador de *Yorubaland* (Ilustración 4), así como otros tantos donde se resentan noticias destacadas sobre representantes de la religión en África. En lo que respecta a Jorge Isac, tuvimos la oportunidad de establecer comunicación personal con él, donde expresó su origen cubano y su investidura como sacerdote Ifá y Òrìsàs Yorùbá, confirmando también su actual residencia en Querétaro y su apertura a nutrir esta investigación en todo lo que le fuera posible⁵⁰.

Entre lo más destacado, también contó respecto a su trayectoria actual, afirmando ser estudiante en la “Universidad de Ifá y Òrìsàs Yorùbá, guiado por el Vocero Mundial de Ifá Wande Abimbola” (J. I. More, comunicación personal, 19 de octubre 2020), a través de la modalidad en línea que ofrece dicho centro de estudios. Asimismo, constató que domina la lengua yoruba y que dichos cursos los realiza en esta.

De manera subsecuente, comentó que, actualmente, su misión es “llevar el mensaje de nuestras tradiciones correctamente al mundo” (J. I. More, comunicación personal, 19 de octubre 2020). Asimismo, comentó que realiza adivinaciones, Ebo [Ebbó], medicina yorùbá, iniciaciones e imparte clases de la lengua yorùbá en un nivel básico.

⁴⁹ También denominada *Yorubaland*.

⁵⁰ Cabe aclarar que se le informó que esta investigación versa en torno a la realización de un doctorado y que el interés radicaba en conocer tanto la práctica como el trabajo y consumo que giran en torno a las religiones orishas.



Ilustración 4 Jorge Isac More (Religión, Cultura y Tradición Yoruba en Querétaro, 2020)

Cabe destacar que a través de este primer acercamiento fue él quien me invitó a unirme al grupo: Religión, Cultura y Tradición Yoruba en Querétaro, así como a otro llamado (*Èsin Àti Àṣà Yorùbá*) Asociación cultural religiosa para las

américas, que actualmente cuenta con 331 miembros y es igualmente administrado por él, y donde replica los mismos *posts* que en el otro grupo ya mencionado.

En paralelo a este análisis –y derivado también del apoyo de algunos miembros de los grupos–, se realizaron hasta el momento 12 entrevistas que parten del modelo de encuesta [preliminar] que se menciona en la ruta crítica. A tal efecto, se anticipa que todos los participantes; 7 hombres y 4 mujeres, mencionaron habitar – algunos de forma no permanente o transitoria – en Querétaro y encontrarse en los siguientes rangos de edad:

- 4 entre 35 y 45 años.
- 3 entre 25 y 35 años.
- 2 entre 45 y 55 años.
- 2 entre 15 y 25 años.
- 1 con más de 55 años.

8 de ellos son oriundos de la Ciudad de México, 1 del Estado de México, 1 de Hermosillo, Sonora, 1 de Puebla, Puebla y 1 más de Villa Clara, Cuba. 9 de ellos cuenta con estudios de licenciatura y el resto con preparatoria o escuela técnica. 6 son trabajadores independientes, 3 se consideran trabajadores “religiosos”, 2 son estudiantes, 2 patronos o empresarios y sólo 1 se denominó como empleado, así como 1 más como am@ de casa. Asimismo, en lo que respecta a datos generales, 3 declararon percibir entre 8 y 12 mil pesos como ingreso mensual, 3 entre 12 y 16 mil, 3 más entre 8 12 mil, 2 entre 1 y 4 mil y uno declaró percibir más de 20 mil. Por último, en lo que respecta a datos generales, 5 de los entrevistados declararon haber vivido o viajado al extranjero.

Con respecto a su práctica religiosa, 7 se declararon creyentes y practicantes de la santería, 6 de palo, 4 yoruba, 1 católico y 1 de vudú, aunque subsecuentemente 5 de estos se identificaron con la religión yoruba, 3 con el palo monte, 3 con la santería y 1 más con otra no definida. Con respecto a los entrevistados, se encontró también que 5 tienen responsabilidades de liderazgo, 2 más se consideraron a sí mismos líderes, 1 simplemente se identificó como religioso, 3 declararon no ser líderes reconocidos y 1 mencionó servir en algún nivel.

En 6 de los casos, los sujetos se declararon mucho o al menos suficientemente comprometidos con sus prácticas religiosas, siendo únicamente 1 sujeto el que declararía estar poco comprometido. En este mismo orden, 3 mencionan dedicar más de 20 horas a la semana a sus prácticas religiosas, 3 entre 10 y 15 horas, 1 entre 5 y 10 horas y 5 menos de 5 horas.

En lo que respecta a su encuentro con estas religiones y sus prácticas, 7 afirmaron que fue resultado de una búsqueda personal, 2 por recomendación y 3 más no quisieron declarar la forma en que se introdujeron a estas. A este respecto, 4 sujetos asisten o celebran a diario o casi a diario servicios o ceremonias religiosas, 2 al menos una vez a la semana, 3 al menos una vez al mes y los otros 3 al menos una vez al año. Dichas ceremonias las llevan a cabo en su mayoría en sus propias casas o en la casa de sus padrinos, mencionando únicamente en un caso un recinto en Querétaro, denominado *Munanzo*, así como un par en la Ciudad de México. Asimismo, cabe hacer notar que todos poseen altares personales en sus domicilios dedicados a santos y/o a sus muertos, figuras que en las religiones orisha son fundamentales para sus prácticas religiosas personales o grupales.

Entre los beneficios más destacados que mencionan tras su encuentro y permanencia en las religiones orisha, destacan el conseguir estabilidad (económica, personal, laboral, de salud, espiritual etc.), así como resolver situaciones que la vida les ha presentado. Asimismo, 10 de los entrevistados declararon realizar algún tipo en favor de alguien más y a petición directa de esta persona, al menos una vez al año y, en algunos casos, hasta una vez a la semana o al mes.

Entre las prácticas más destacadas que declararon realizaron en favor de estas personas, resuena la *Obra*, declarando también la mayoría que sí existe una retribución económica de por medio, que en la mayoría de los casos es económica. A este respecto, también la gran mayoría declaró conocer gente que se dedica a comerciar con estas y/u otras prácticas religiosas, constatando también de forma directa que sí consideran este comercio de/con prácticas religiosas como un trabajo. Otro dato interesante es que más de la mitad de esta pequeña muestra declaró que pertenece o ha pertenecido a alguna otra religión.

6.1.1 Botánicas y distribuidores de productos y servicios para religiones afro en Facebook

A lo largo de la última década, Facebook se ha posicionado como un espacio virtual que permite y fomenta el libre comercio. Podemos encontrar prácticamente cualquier cosa –siempre y cuando sea legal y/o aceptada por las políticas de privacidad de la red social– en venta dentro de esta red social. Los servicios, por ejemplo, son una constante que se observa en grupos temáticos, donde las personas se inscriben de manera autónoma y con base en una elección temática más o menos señalada en las características de cada grupo. Pasa igual con páginas dentro de la red social, dedicadas exclusivamente a un negocio y/o comercio particular, entendido este como una empresa de cualquier índole que busca promocionar sus servicios y/o productos.

La red social denominada Facebook es tan basta y compleja, que incluso los servicios de índole religiosa son invariablemente una alternativa de búsqueda. Podemos encontrar desde misas en línea –derivadas en buena medida por la actual pandemia y sus subsecuentes restricciones–, hasta productos *ad hoc* de distintas religiones. Si observamos detenidamente, incluso los algoritmos de esta red funcionan como catalizador para encontrar páginas y/o grupos relacionados con nuestras tendencias de búsqueda.

La brujería y las prácticas religiosas de origen afro no son la salvedad. Podemos encontrar desde pronunciamientos de los altos órdenes de estas religiones, hasta los productos y servicios más básicos para cada práctica; ritual o convencional. Se encuentra también la más nutrida información sobre lo que ofrece cada religioso que busca promover sus servicios y/o productos.

Para nuestro caso en particular, se realizó una intensiva investigación virtual sobre lo que se ofrece a través Facebook en relación con las prácticas religiosas afro. Se encontraron desde explicaciones sobre elementos básicos de distintas variantes religiosas, hasta productos y servicios ofrecidos por botánicas; algunas con presencia física y virtual, y otras únicamente con la segunda. Se ubicaron las

prácticas más comunes que se ofrecen y se determinó un rango promedio de precio por estas. Se identificó la densidad poblacional interesada en variantes religiosas afro, así como la que las practica abiertamente.

De tal suerte, y en función de ir desmenuzando progresivamente las tendencias de estos espacios, desglosaremos este apartado en dos. El primero versará sobre las páginas de Facebook de negocios o comercios que promueven productos y servicios relacionados con una o varias religiones de origen afro. El segundo, por otro lado, será en relación con los grupos de Facebook, donde se socializa conocimiento de las religiones, de las prácticas y también se autopromocionan practicantes que ofrecen sus servicios y/o productos a otros practicantes y al público interesado en adquirirlos. Todos en el estado de Querétaro y concentramos principalmente en el municipio de Querétaro y municipios aledaños.

Existen distintas botánicas virtuales –la gran mayoría con presencia física formal o intermitente– en Querétaro con presencia en Facebook. Todos tienen un alcance variado visible y cuantificable a partir de los *likes* que han recibido, así como a través de su actividad y la respuesta que otras personas tienen ante esta. De tal suerte, iremos hablando de manera particular de algunas de estas botánicas virtuales y sus características específicas, así como los servicios y/o productos que ofrecen.

Botánica Maferefun Elegua

La página de Facebook denominada “Botánica Maferefun Elegua” (Ilustración 5) creada el 28 de diciembre de 2017, cuenta con un total de 1,733 “me gusta” al 3 de mayo del 2021. Asimismo, tiene 1,748 personas que la siguen. No cuenta con un domicilio físico registrado, más allá de señalar su ubicación en la ciudad de Querétaro. Está demarcada como un espacio de “compra y venta minorista” (Botánica Maferefun Elegua, 2021) y se especializa en el comercio de productos relacionados con las prácticas religiosas de la Santería, Palo Mayombe e Ifá.



Ilustración 5 Portada de página (Botánica Maferefun Eleggua, 2021)

En lo que compete a sus publicaciones, encontramos una actividad moderada, que no rebaza las dos o tres publicaciones mensuales. La temática de estas suele estar subrogada a explicar preceptos de los patakies, sobre la importancia algunos elementos rituales, así como sobre la función y simbolismo entorno a distintos objetos, insumos y prácticas. Eventualmente, se comparte



Ilustración 6 Oráculo de Blague (Botánica Maferefun Eleggua, 2021)

información también sobre la historia de algunos orishas y/o sobre figuras relevantes para las variantes religiosas de la santería, palo e Ifá.

Como podemos observar en la ilustración 6, se muestra de manera gráfica – por el lado izquierdo– y descriptiva –por el lado derecho– las posiciones de los cocos al realizar una consulta. De manera sintética, este ritual consiste en realizar una pregunta por parte del consultante, que deberá ser posible responder con un sí o no. Una vez realizada, se procede a “tirar los cocos” sobre la estera o un platillo ceremonial. Dependiendo de la posición en que caigan los cocos⁵¹ –como se muestra en la ilustración 6 del lado izquierdo–, se determina si la respuesta es sí o no, así como el nivel de certeza con que irá acompañada esta respuesta. Cabe mencionar que, en algunos casos, puede ser requerido un “pago” para que se pueda deliberar una respuesta a la pregunta lanzada.

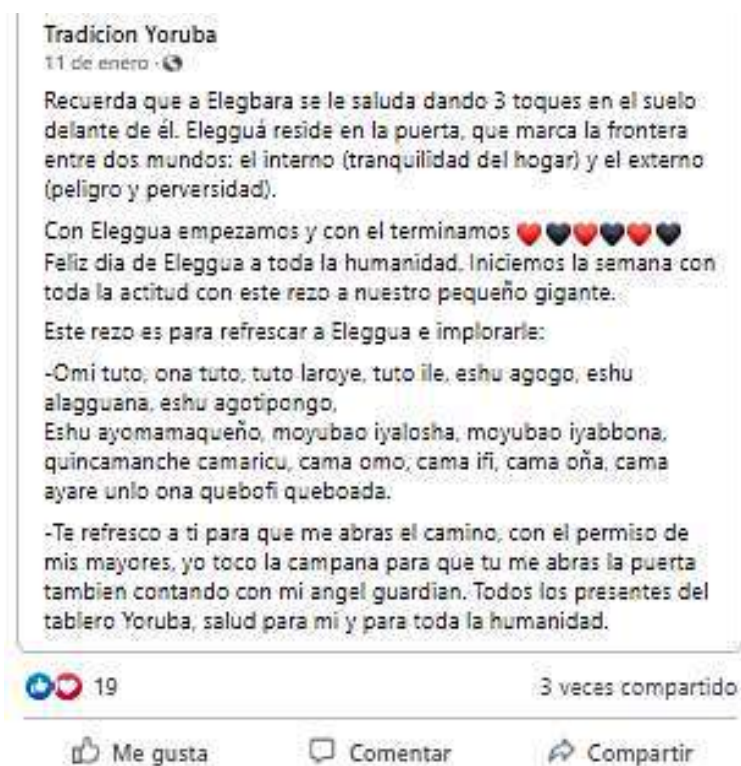


Ilustración 7 Tradición Yoruba (Botánica Maferefun Elegguá, 2021)

⁵¹ La interpretación del *obi* se articula también confirmando *odus mejis* y se complementa con la disposición espacial de cada *obbinu*, de ahí que la lectura del diseño pueda resultar altamente compleja.

La divulgación del conocimiento religioso es una constante en esta página. Podemos encontrar también publicaciones que hablan sobre las tradiciones yoruba. La ilustración 7 nos muestra información sobre Eleggua. Aquí se expresa la importancia de Eleggua, pues el orisha que abre y cierra las puertas. Su importancia radica en que todo pasa a través de él, por lo que resulta imprescindible tenerlo en consideración en muchos rituales, siendo la consulta uno de ellos.

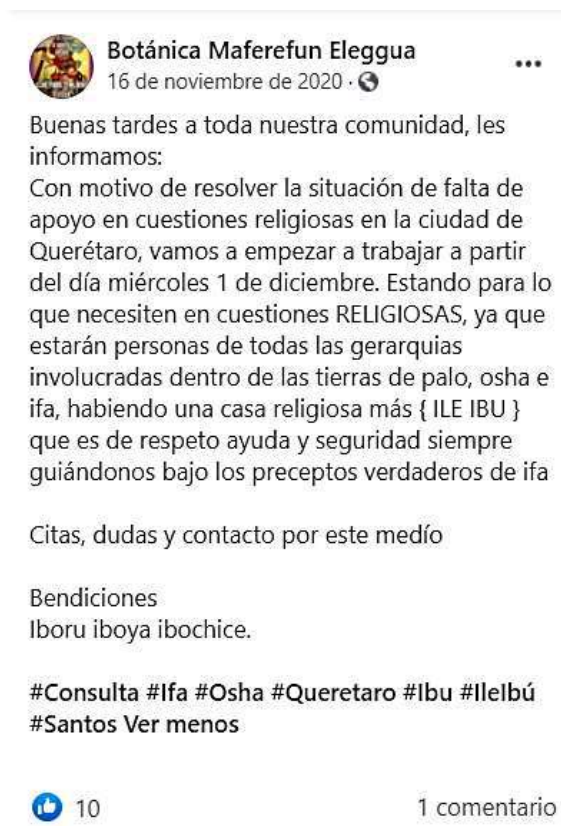


Ilustración 8 Introducción tardía (Botánica Maferfun Eleggua, 2021)

Al ingresar a esta página, otra de las cosas que emergen a la vista de manera inmediata es un mensaje a través de Messenger, donde un mensaje que dice: “quiero más información”, haciendo alusión a la posibilidad de solicitarla por la vía privada de la mensajería de Facebook. Si uno opta por acoger esta opción, surge el siguiente mensaje: “Buscamos ayudar a las personas. Somos un grupo de personas (paleros, Carioshas y babalawos) todos dirigidos por los preceptos de ifa esperamos poder. Hacer algo por ti para solucionar tematicas de vida” (Botánica Maferfun Eleggua, 2021). Este mensaje surge de manera automática y es la puerta

de entrada para solicitar información más específica por esta vía, así como concertar asesorías especiales de manera presencial y/o virtual, o bien, solicitar algún ritual en concreto.

En cuanto a la actividad por parte de quienes siguen o gustan de esta página, encontramos que en pocas ocasiones va más allá de *likes* a las publicaciones, y en todos los casos resulta sin nada que destacar. Asimismo, al solicitar información vía Messenger, la respuesta tuvo lugar 2 días después. Se preguntó sobre el costo de la consulta o adivinación, a lo que respondieron que 500 pesos.

Por último, el 16 de noviembre del año 2020, se registró una publicación (Ilustración 8) que, si bien es de carácter introductorio, resulta tardía en relación con los orígenes de la página, que si bien no están denotados en la sección de información, podemos advertir por la revisión de su página que se remontan al 2017.

Botánica El Santerito

La página de Facebook denominada “Botánica El Santerito” (Ilustración 9), creada en septiembre de 2016, cuenta con un total de 159 “me gusta” al 10 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 165 personas que la siguen. Está demarcado por su creador



Ilustración 9 Portada de la página (Botánica El Santerito, 2021)

como “Botánica y Centro Religioso Yoruba” (Botánica El Santerito, 2021) y se encarga de promover y realizar ceremonias, consagraciones e Iniciaciones en Ifá, Osha y Palo. Entre su oferta de servicios encontramos que realizan consultas, ebbó, ebbomisi, paraldo, rogación de cabeza, yoko osha, asentar osha, recibir guerreros, mano de orula, etc. También comercializan collares, soperas e iddes, por lo que, aunque no lo demarcan textualmente, puede ser considerado al igual que *Botánica Mafererfun Eleggua* como un espacio de compra y venta minorita con servicios religiosos.



Ilustración 10 Publicidad (Botánica El Santerito, 2021)

Sus publicaciones presentan una actividad moderada, no pasando de 1 o 2 mensuales. De manera general, la temática se enfoca en dos aristas: videoclips cortos o collage que muestran los productos y/o servicios que ofrecen de manera escueta, y publicaciones compartidas de otras páginas con mayor actividad sobre la religión, donde se presenta contenido alusivo a los santos y sus festividades, así como noticias relacionadas con la actividad religiosa de figuras importantes en México como Leonel Gámez (Ilustración 10).

En esta publicidad (Ilustración 11) es posible observar una imagen compuesta por distintos enseres usados en la religión: cacao, caracoles, manteca

de corajo, entre otros. Asimismo, ratifica su domicilio físico, invitando a quienes vean esta publicación y estén interesados en sus servicios o productos a visitarlos.



Ilustración 11 OjuaniOsa Estudiante De IFA (Botánica El Santero, 2021)

Si bien la cantidad de seguidores que posee esta página es apenas superior a los 150, la actividad que estos reflejan en la página es considerable, pues en sus publicaciones más recientes podemos observar un significativo número de “me gusta”, cosa que, en sus publicaciones del año 2019 y anteriores, no se veía reflejado, pues apenas cuentan con un par de comentarios y no más de 3 o 4 reacciones.

Si bien la actividad dentro de la página es limitada: publicaciones con mucha periodicidad entre sí; poca afluencia de reacciones o comentarios. Hay algo que resulta interesante para nuestra investigación. Un videoclip publicado el 23 de marzo de este año, que si bien apenas tiene 32 reacciones y 9 comentarios, se muestra con 3.1 mil reproducciones (Ilustración 12).

Lo interesante de este videoclip que dura apenas 34 segundos, es que únicamente muestra a través de un *closeup* collares colgados, con imágenes integradas sobre el nombre del comercio y algunos productos, rematando con una captura de pantalla de Google *maps*, donde muestra la ubicación física del comercio.



Ilustración 12 Videoclip (Botánica El Santerito, 2021)

Por último, cabe destacar de esta página que –si bien cuenta con poca actividad– ha compartido distintas imágenes y mensajes a través de videoclips compartidos de otras páginas, sobre la visión de la pandemia que tienen los religiosos yoruba en distintas partes del mundo, haciendo alusión a la enfermedad, al cuidado y a las predicciones que realizan figuras importantes de la religión al respecto de esta.

Botánica Laroye Qro

La página de Facebook denominada “Botánica Laroye Qro” (Ilustración 13), creada apenas el 4 de enero del 2021, cuenta con un total de 159 “me gusta” al 10 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 160 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Producto/servicio · Compras y ventas minoristas · Servicio de salud mental” (Botánica Laroye Qro, 2021) y muestra un domicilio físico en Calle Solsticio, 76114, Querétaro. Entre su oferta de productos, podemos encontrar velas especiales para distintos rituales, adornadas con figuras de santos católicos y orishas, cacao, puros, miel, maíz tostado, pescado ahumado seco, manteca de corajo, manteca de cacao, jabones con santos católicos y orishas representados para rituales, ungüentos, entre otros insumos apropiados para rituales yoruba, santería, etc. Asimismo, ofrecen servicios de consulta y otros rituales.



Ilustración 13 Portada de página (Botánica Laroye Qro, 2021)

Resulta interesante que en la imagen de portada de la página (Ilustración 13), podemos observar una alusión directa a la brujería. En esta se hace constar la siguiente frase: “Brujo somos y en el camino andamos” (Botánica Laroye Qro, 2021).



Si bien se creó esta página apenas en enero de este año, y habiendo tenido un primer mes con actividad moderada; con 8 publicaciones totales en el mes, su última publicación se realizó el 23 de enero (Ilustración 14), siendo una reflexión sobre las virtudes que deben tener los humanos, evitando hacer daño al prójimo y lucrar con sus necesidades. La respuesta que presentan estas publicaciones ha sido de poca o nula (en algunos casos).

De manera destacada, podemos observar que la mayor parte de las publicaciones promocionan los productos que venden, siendo fotografías directas de insumos, donde es posible advertir de fondo que poseen un stock de venta, así como una gama significativa de productos.

Por último, cabe destacar al ingresar a la página, se despliega el chat con las opciones:

- *¿Costo de los productos o servicios?*
- *Quiero más información sobre el negocio.*
- *¿Me pueden ayudar?*
- *Quiero recomendaciones.*

En lo que respecta al costo de la consulta o adivinación, se solicitó información repetidamente y no se obtuvo respuesta alguna.

Botánica Anubis

La página de Facebook denominada “Botánica Anubis” (Ilustración 15), creada el 8 de julio de 2020, cuenta con un total de 452 “me gusta” al 10 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 467 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Organización Religiosa. Distribuidor de artículos religiosos. Mayoreo y Menudeo. Productos Esotéricos, Santería, velas” (Botánica Anubis, 2021), y muestra un domicilio físico en la Calle 9, No. 1006, Lomas de Casa Blanca, 76080, Querétaro. Entre su oferta de productos podemos encontrar collares, agua florida, pinturas de santo, sándalo, velas para rituales, plantas medicinales y productos de otras



Ilustración 15 Portada de página (Botánica Anubis, 2021)

religiones ajenas al catolicismo y las variantes yoruba, tales como budas, así como no relacionados con religiones o prácticas religiosas, tales como sombreros de piel o productos tallados en madera.



Ilustración 16 Batea Shango (Botánica Anubis, 2021)

La página presenta una actividad baja en cuanto a publicaciones y con actividad moderada a baja en estas. Todas las publicaciones son presentaciones de los artículos que tienen en venta y, si bien no muestran el costo en la descripción del producto, varias de estas presentan comentarios donde se pregunta al respecto y en todos los casos se presume una respuesta. Los productos suelen ser insumos para los rituales de la santería o religiones yoruba, pero también se presentan artículos como santas muertas, santísimas bóvedas, (católicas), esteras importadas, productos tallados con alusiones de distintos orishas o santos, así como herramientas para sacrificio de animales, entre otras cosas. Cabe destacar que

presenta la particularidad de comerciar productos étlicos, tales como loción de sándolo y agua florida.

Una de las particularidades de este negocio, es que presume a través de sus publicaciones su capacidad de importación y exportación de y al exterior del país (Ilustración 16). Donde es posible observar no sólo los costos de productos de este tipo, sino su alcance en cuanto a comercializadora de productos y servicios religiosos.



Ilustración 17 Kit para limpiar de casa (Botánica Anubis, 2021)

También podemos encontrar entre su oferta kits para limpiar casas: “Palo Santo, Vela con cuarzo, Salvia” (Ilustración 17), kits para el santero: “Miel, Pimienta de Guinea, Corajo, Manteca de Cacao, Velas Blancas, Maíz Tostado, Cascarilla, Pescado Ahumado, Jutia y todo lo que necesitas para dar atención a tus Orishas” (Ilustración 18).

Por último, cabe destacar que, si bien su última publicación se realizó el 20 de abril del presente año, al preguntar por el costo de los servicios a través de Messenger el 10 de mayo, se obtuvo una respuesta casi inmediata. Primero se aclaró que se registra con caracol, para posteriormente comentarme el costo de la consulta (o registro con caracol) es de 250 pesos.



Ilustración 18 Kits para el Santero (Botánica Anubis, 2021)

Botánica Elegba - Suc. Querétaro

La página de Facebook denominada “Botánica Elegba - Suc. Querétaro” (Ilustración 19), creada el 6 de mayo de 2019, cuenta con un total de 1,185 “me gusta” al 16 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 1,192 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Artículos utilizados en la religión, herramientas y orientación. Atención personal por Santeros Mayores” (Botánica Elegba, 2021), y no muestra un domicilio físico evidente en la página. Entre su oferta de productos podemos encontrar collares, pomadas, consumibles, estatuillas religiosas bálsamos, jabones, contenedores de cerámica, entre otras cosas.



Ilustración 19 Portada de página (Botánica Elegba - Suc. Querétaro, 2021)

La página presenta una actividad nula desde el 28 de agosto de 2019, cuando se llevaron a cabo sus dos últimas publicaciones, concernientes a productos en venta, como podemos observar en la ilustración 20, y reiterando su capacidad de entrega en puntos de entrega delimitados bajo mutuo acuerdo. Previo a eso, su actividad se limitó a compartir apenas un par post con información relacionada con la mitología yoruba, así como actualizaciones menores en su propia imagen de perfil.

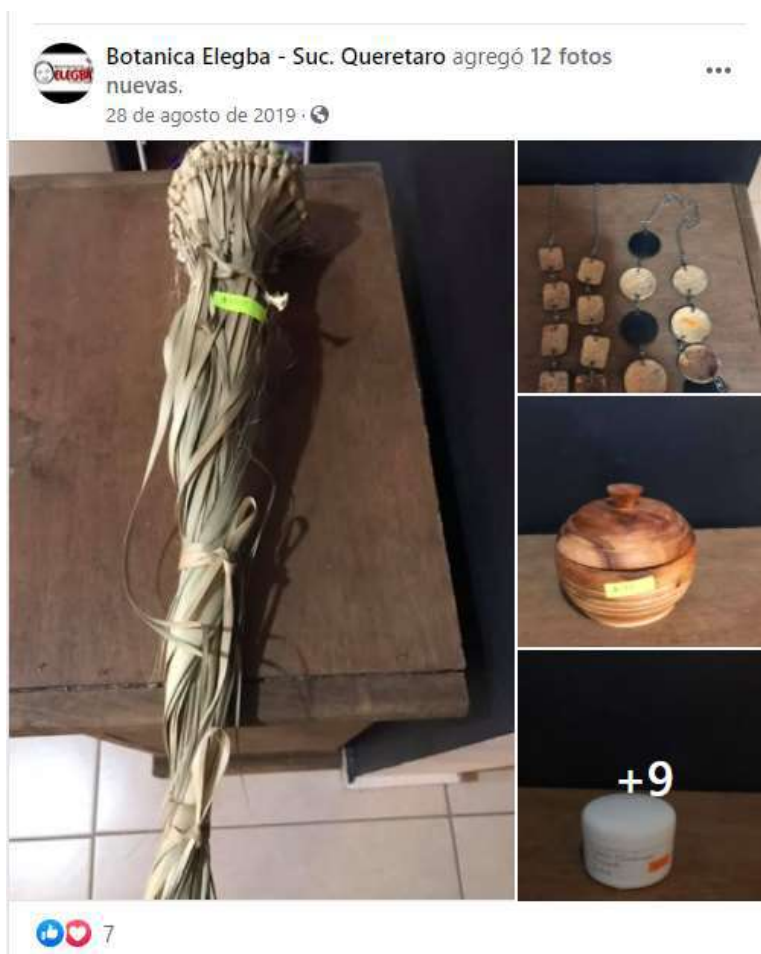


Ilustración 20 Productos en venta (Botánica Elegba - Suc. Querétaro, 2021)

Si bien ya mencionamos que la actividad es nula desde agosto del 2019, al intentar comunicarnos vía Messenger sigue habiendo respuesta automática, misma que arroja un número telefónico para establecer contacto vía WhatsApp. No obstante, sin recurrir a esta última vía de contacto, pudimos obtener respuesta vía Messenger después de un lapso de algunos días. A través de esta confirmamos que sigue en activo, así como con una agenda abierta para realizar consultas de adivinación y otras prácticas religiosas, siendo el costo por la primera consulta de 350 pesos⁵².

⁵² Aproximadamente 18 dólares.

Botánica Olumide Yoruba

La página de Facebook denominada “Botánica Olumide Yoruba” (Ilustración 21), creada el 9 de marzo del 2021, cuenta con un total de 140 “me gusta” al 17 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 142 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Tienda en línea. Botánica de productos y servicios de Santería. Consultas, limpiezas, trabajos, venta de artículos yoruba, Querétaro, CDMX” (Botánica Olumide Yoruba, 2021). No muestra domicilio físico. Entre su oferta de servicios encontrar consultas de dialoggun, trabajos, limpiezas y eggun, más no productos concretos señalados en la página.

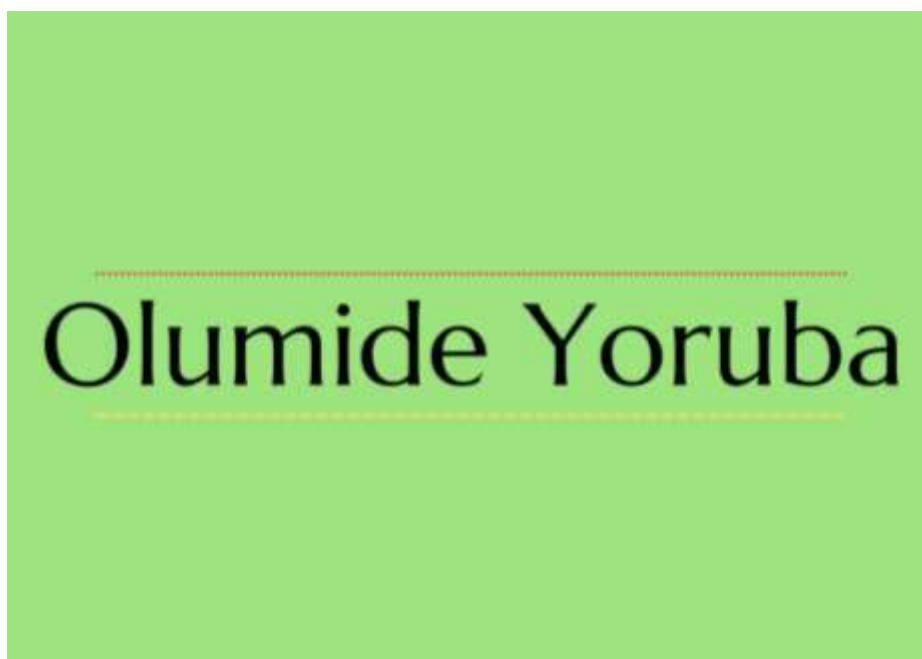



Ilustración 21 Portada de página (Botánica Olumide Yoruba, 2021)

La página presenta una actividad nula desde el 22 de marzo del año en curso. Previo a esta fecha, su actividad fue baja con apenas un par de publicaciones mensuales por el poco tiempo que lleva desde su apertura. De manera general, se publicaron un par de contenidos aludiendo a sus servicios: consultas, limpiezas, etc., así como algunos posts comentados respecto a lo que es la santería (Ilustración 22) y los beneficios que puede otorgar a quienes se aproximan a esta.

En lo que respecta a la respuesta que tiene esta página, el 7 de abril se estableció contacto vía Messenger, a lo que únicamente se tuvo una respuesta

inicial saludando y poniéndose a disposición. Sin embargo, cuando se le solicitó más información respecto a costos y a la posibilidad de establecer un diálogo personal directo, no se obtuvo respuesta alguna.

 Botanica Olumide Yoruba está en Querétaro Centro, Santiago de Querétaro. 15 de marzo · 🌐

¿Qué es la santería?

Es la doctrina religiosa que busca el bienestar general de las personas. Contempla este bienestar como el conjunto de la Salud Mental, Salud Emocional, Salud Física y Salud Espiritual, así como la formación de buenos seres humanos.

#ochun #eleggua #Yoruba #santeria #queretaro



  4

Ilustración 22 ¿Qué es la santería? (Botánica Olumide Yoruba, 2021)

Botánica Santa Yoruba

La página de Facebook denominada “Botánica Santa Yoruba” (Ilustración 23), creada el 26 de mayo del 2019, cuenta con apenas 6 “me gusta” al 17 de mayo de 2021. Asimismo, tiene solo 6 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como espacio de venta de insumos para la religión, bajo la nota informativa “Ya no busques más ahora en Querétaro todo lo que necesites para esta hermosa religión” (Botánica Santa Yoruba, 2021). Resulta evidente que se encuentra en desuso, ya que no presenta actividad alguna el 30 de mayo de 2019, apenas unos días después de su creación, por lo que sus *posts* se reducen a tres, siendo básicamente actualizaciones de datos para su registro.



Ilustración 23 Portada de página (Botánica Santa Yoruba, 2021)

6.1.2 Otras páginas y grupo con fines comerciales

Entre el universo de páginas de Facebook dedicadas al comercio de productos y servicios de la tradición orisha, encontramos algunas que no se catalogan a sí mismas como botánicas. Se diferencian principalmente porque no comercian productos, sino únicamente ofrecen servicios relacionados con la práctica religiosa. Entre sus características principales, destaca el hecho de que suelen ser señaladas como casas religiosas, dado su carácter congregacional. Asimismo, destaca también el uso categórico de la denominación “santería” para referirse a sí mismas. Para el caso particular de Querétaro, se siguió la actividad de las siguientes.

Santería Querétaro

La página de Facebook denominada “Santería Querétaro” (Ilustración 24), creada el 22 de agosto del 2017, cuenta con 771 “me gusta” al 18 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 793 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Casa dedicada a la práctica de Palo Mayombe Rama Briyumba, Santería, Entrega de Fundamentos, Consultas, Asesorías, Rayamientos, Veladoras, Amarres, Limpias” (Santería Querétaro, 2021).



Ilustración 24 Portada de página (Santería Querétaro, 2021)

Esta página presenta una actividad regular, publicando más de 5 post por mes. Entre lo más destacado, encontramos que comparte publicaciones de la página “Orishas Wemilere Santería Queretaro - Bajío Yorubá” de manera regular y constante, siendo esto la mayor parte de su actividad, así como la resolución de preguntas y comentarios. Es de destacar que cuenta un post fijo al inicio de su actividad (es decir, que no desciende con forme se publican nuevos contenidos, sino que persiste en la parte superior de la página) donde, además de dar la bienvenida a su página, pone se pone a disposición del lector para realizar “consulta integral” (Santería Querétaro, 2021), a la vez que pone a disposición “productos esotéricos” como parte de su oferta comercial.

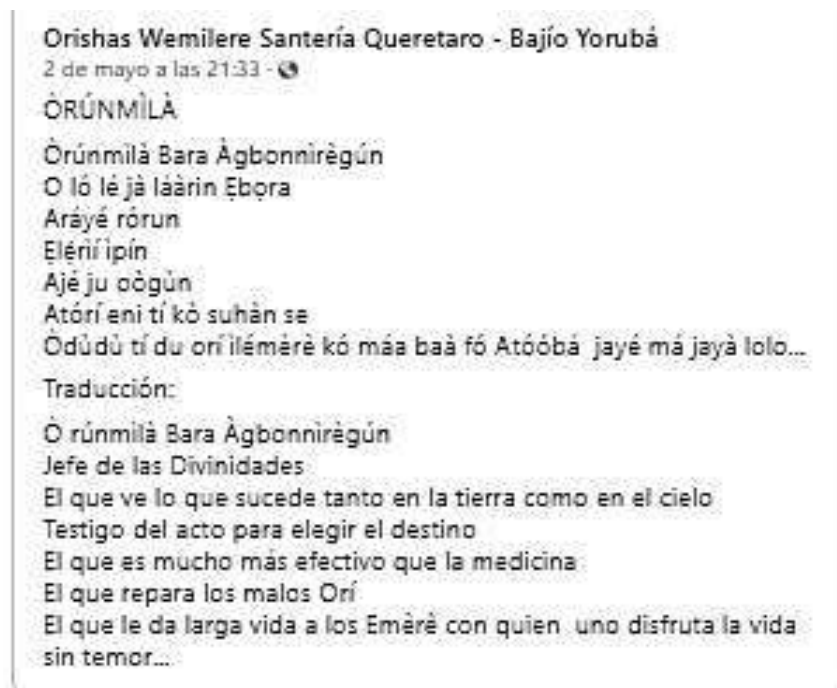


Ilustración 25 Orunmila (Santería Querétaro, 2021)

El contenido de las publicaciones, que como ya mencionamos es compartido desde la página de Facebook “Orishas Wemilere Santería Queretaro - Bajío Yorubá”, versa sobre las características de distintos insumos, sobre las encomiendas a cada orisha de acuerdo con la mitología yoruba, así como relacionados con fechas alusivas a festividades de la tradición orisha, como se aprecia en la ilustración 25.

Por último, cabe señalar que esta página presenta un correo de contacto, así como la posibilidad de establecer diálogo directo por Messenger. Bajo esta vía se obtuvo la información del lugar físico donde están establecidos, su horario de trabajo: lunes a viernes de 11:00 a 16:00 y sábados de 12:00 a 14:00, así como el costo de la consulta inicial, que para el 24 de noviembre del 2020 era de 400 pesos⁵³.

Brujería, santería y amarres de amor

La página de Facebook denominada “Brujería, santería y amarres de amor” (Ilustración 26), creada el 25 de marzo del 2020, cuenta con 850 “me gusta” al 19 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 924 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Servicio local. Producto/servicio. Centro religioso” (Brujería, santería y amarres, 2021), además de suscribir la siguiente información: “La misión de mi trabajo es ayudar en tus problemas por más difíciles que parezca no pagas [h]asta ver resultado. Todo en la vida tiene solución menos la muerte” (Brujería, santería y amarres de amor, 2021).



Ilustración 26 Portada de página (Brujería, santería y amarres de amor, 2021)

⁵³ Aproximadamente 20 dólares.

La página presenta una actividad regular mensual de al menos 2 publicaciones. En todos los casos los casos se presenta la oferta de sus servicios, anunciando amarres, limpiezas, trabajos de magia blanca y magia negra, así como consulta. Todas las publicaciones van acompañadas de imágenes que parecen de propia mano, y que muestran elementos de su trabajo, incluido en ocasiones fotografías de lo que podría interpretarse como clientes (Ilustración 27).



Ilustración 27 Amarres de amor (Brujería, santería y amarres de amor, 2021)

Encontramos también en las imágenes que acompañan las publicaciones alusiones directas al catolicismo, con cristos crucificados y en estatuillas, vírgenes y ángeles, así como veladores presentes frente todas estas imágenes religiosas (Ilustración 28). Pareciera, pues, que a través de la mediación de una hibridación entre la devoción católica y lo que aquí denominan brujería y santería se buscase realizar *trabajos*, que permitan al consultante resolver toda clase de problemas personales, siendo los más recurrentes problemas de amor, como se muestra en las ilustraciones 27 y 28.



Si bien este tipo de páginas, dadas sus características, no permite la posibilidad de enviar mensajes privados, el creador ha reiterado a lo largo de distintas publicaciones un número de teléfono, donde se pone a disposición de desee contactarlo a través de WhatsApp, para consultar sus servicios de manera gratuita.

Orishas Wemilere Santería Queretaro - Bajío Yorubá

La página de Facebook denominada “Orishas Wemilere Santería Queretaro - Bajío Yorubá” (Ilustración 29), creada el 5 de octubre de 2013, cuenta con 1,056 “me gusta” al 23 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 1,671 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como organización religiosa de practica Yorúbá y Palo Monte, presentando en el apartado de información la siguiente leyenda: “Consultas: Caracol, Opele e Ikin Yoruba, entrega de fundamentos, venta de productos para la veneración de Ifa/Orísa y Palo Monte, Ebo rírú, entrega de icono de ifa tradicional, venta de productos esotéricos” (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá, 2021).



Ilustración 29 Página de portada (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá)

La página presenta un nivel de actividad medio-alto, con publicaciones 15 a 20 publicaciones por mes en promedio. A través de estas comparte información relacionada con los productos y servicios que ofrece, así como alusivos a la tradición yoruba, sus festividades y acontecimiento. Entre los productos destacados, encontramos aditamentos de carácter simbólico-religioso, tales como kiyas⁵⁴ (Ilustración 30), figuras africanizadas, ropa, medicinas y distintos insumos.



Ilustración 30 Akete y Kiya blancos (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá, 2021)

En lo que compete a los servicios que ofrecen, si bien la descripción permite observar cuáles son los más comunes dentro de su oferta, encontramos que el costado izquierdo de su página tiene configurado un espacio para agendar

⁵⁴ También llamada quilla o killa, es un trozo de tela de algodón rectangular doble que se usa en la cabeza a manera de tocado o cofia y cuyo uso resulta exclusivo para las mujeres. Es usado como un símbolo de protección, pues la cabeza representa para el religioso su eje de directriz en la vida y donde se asienta su Osha. También puede presentarse como un tocado más elaborado, que cubre la cabeza por completo y cuenta con un tronzado alrededor que permite ajustar su tamaño.

directamente citas, donde se muestra la fecha y los horarios disponibles, así como un menú con las siguientes opciones:

- Consulta Ifá. 30 minutos - 400⁵⁵;
- Ébbos (trabajos). Duración variable;
- Consulta de caracol (Osode). 30 minutos como mínimo.



Ilustración 31 Consulta (Orishas Wemilere Santería Querétaro - Bajío Yorubá, 2021)

Cuenta con un local comercial establecido en la ciudad que funge como botánica o centro de venta, a la vez que es utilizado como espacio para sus consultas (Ilustración 31). Resulta interesante que, a diferencia del resto de los casos analizados, esta página presenta un registro de 40 personas que señalaron haber visitado el lugar.

⁵⁵ Aproximadamente 20 dólares.

Por último, resulta importante señalar que Germán Figueroa, el administrador de esta página y dueño de la botánica, se mostró sumamente accesible al diálogo, derivando en una videollamada donde no sólo nos mostró su cordialidad y apertura, sino que estribó en la reconstrucción de su historia de vida con énfasis en su trayectoria laboral-religiosa. Asimismo, nos mostró también con esmero espacios de su domicilio particular que adecuó para su práctica cotidiana religiosa y laboral-religiosa.

Santería

La página de Facebook denominada “Santería” (Ilustración 32), creada el 29 de octubre de 2017, cuenta con 2,144 “me gusta” al 19 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 2,176 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “Medicina y salud” (Santería, 2021), además de suscribir la siguiente información: “Soy especialista en sanar hogares y relaciones complicadas, alejo personas negativas y envidiosas. Especialista En Amarres De Amor Limpiezas Amarres Vudú” (Santería, 2021).

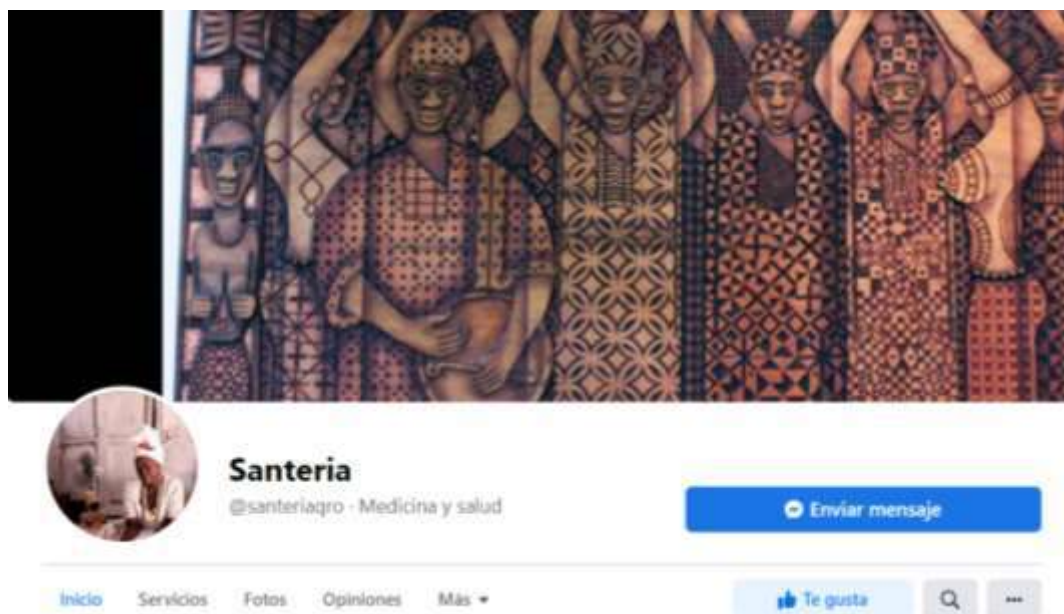


Ilustración 32 Página de portada (Santería, 2021)

La página presenta actividad muy baja, siendo apenas un par de publicaciones por año, siendo la última del 26 de abril del 2020, cuando promovieron un “Taller de Tarot iniciático ‘el camino del loco’” (Ilustración 33), donde se presenta incluso un índice de preguntas que el taller promete ayudar a resolver a través del aprendizaje que se obtenga de este. Dicho taller se promovió para el día 28 de abril del 2020, y se puede observar que, a través de esta página, tuvo 11 personas interesadas. Cabe destacar que este taller se promovió como “gratuito” y se anunciaba como lugar en que se llevaría a cabo “Zin Terapias holísticas y Tarot”.



Ilustración 33 Taller de Tarot iniciático (Santería, 2021)

Otra publicación que resulta interesante en esta página versa sobre 20 “paquetes”, que se ofertan como “trabajos individuales”, que presentan un costo de 500 pesos⁵⁶ cada uno.

Algunos de estos *trabajos* son con referencia a lograr retornos de la pareja, amores, separaciones, mejorar la suerte o incrementar la fortuna, limpiezas o

⁵⁶ Aproximadamente 25 dólares.

incluso dominio sexual. Cabe destacar que dicha oferta fue enunciada el 1 de diciembre del 2020 y se presentó como oferta de tiempo limitado, expirando al término de ese mismo día a las 13:00 horas, como se puede observar en la ilustración 34.

Santería
1 de diciembre de 2020 · 🌐

🔔 Solo.. 20 PAQUETES COMPLETOS DISPONIBLES DE AMARRE TOTAL DE AMOR /RETORNO , CON SEPARACIÓN DE AMANTES O SEPARACIÓN DE CUALQUIER PERSONA Q ESTE INTERFERIENDO EN TU RELACIÓN O PUEDA LLEGAR A HACERLO , EL DOMINIO SEXUAL Y EL ENDULZAMIENTO TODO POR \$500 PESOS 🚨

🔔 20 trabajos individuales en \$500 el q elijas 🚨

- ✓ Retorno/Amarre al ser Amado rendido a tus pies.
- ✓ Separacion de pareja o amantes.
- ✓ Endulzamiento y armonización de pareja.
- ✓ Suerte y fortuna rápida.
- ✓ Evolución de negocios.
- ✓ Limpiezas y abre caminos.
- ✓ Dominio y Dominio sexual.

Seriedad y responsabilidad.

**ESTÁ OFERTA SOLO ES VÁLIDA HOY 1 DE DICIEMBRE HASTA LAS 13 HRS

AMARRE PODEROSO

Solo hoy oferta

OFERTA SOLO HOY 1 DE DICIEMBRE

AMARRE PODEROSO

Recupera al ser amado
Aleja a las personas que interfieren entre tu y tu pareja
Domina a tu ser amado de manera efectiva

500 PESOS

👍 Me gusta 💬 Comentar ➦ Compartir

Ilustración 34 20 paquetes (Santería, 2021)

Así como la publicación mencionada, encontramos también otra donde alude a la consulta de tarot “en línea” por costo de 100 pesos⁵⁷, mencionando también que esta tendrá una duración máxima de 25 minutos, así como una vigencia de la promoción del día 17 al 19 de abril del 2020 (Ilustración 35).



Ilustración 35 Consulta de tarot en línea (Santería, 2021)

Cabe señalar que, si bien el tarot no es una práctica derivada de las religiones de tradición orisha⁵⁸, es común encontrarse con que quienes participan de estas religiones también lo hacen de esta práctica en concreto. Lo que destaca en particular de esta publicación de Facebook, es que pronuncia la ejecución de esta práctica por la vía virtual, cuestión que resulta aún más interesante si se toma en cuenta que se realizó a pocos meses del brote de la pandemia por COVID-19.

⁵⁷ Aproximadamente 5 dólares.

⁵⁸ Según Jodorowsky y Acosta (2004), el Tarot se práctica se remonta por lo menos al año 1000, siendo una práctica de adivinación a través de cartas con arcanos cuyos significados pueden ser múltiples, cuyos significados es necesario considerar como un conjunto, adquiriendo “mayor o menor importancia de acuerdo al sistema cultural de quien los interpreta” Jodorowsky y Acosta, 2004: 589).

Por último, hay que señalar también que en esta página ya se publicaron con anterioridad ofertas de talleres sobre tarot, numerología, preparación y significado de las velas, carta natal y algo denominado tarot terapéutico, así como anuncios constantes donde se presentan distintos servicios, entre ellos la lectura de caracol, que para marzo del 2018 ya se presentaba como una opción también a distancia, con un costo entonces promocional de 300 pesos⁵⁹ y 2x1 (Ilustración 36).



Ilustración 36 Lectura de caracol y cartas a distancia (Santería, 2021)

Brujería y Santería

La página de Facebook denominada “Brujería y santería” (Ilustración 37), creada el 14 de agosto del 2018, cuenta con 1,608 “me gusta” al 20 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 1,662 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como “trabajos de Santa muerte” (Brujería y santería, 2021) y presenta número de teléfono establecido, así como vía de contacto por Messenger, aunque este último no despliega ningún menú. Al comunicarse por esta vía, un mensaje automático te invita a enviar WhatsApp al mismo número señalado en la página para obtener más información.

⁵⁹ Aproximadamente 15 dólares.



Ilustración 37 Portada de página (Brujería y santería, 2021)

La página no presenta actividad desde agosto del 2020, y en retrospectiva a esta fecha realizó publicaciones constantes, siendo no menos de 3 publicaciones mensuales. La mayoría de las publicaciones giran en torno a promocionar sus servicios, entre los que destacan los amarres, la brujería – señalada por el autor de las publicaciones como “regresar el daño causado para esa gente mal intencionada” (Brujería y santería, 2021) –, ayuda para regresar con alguna pareja o expareja y protección espiritual (Ilustración 38).

Resulta interesante que esta página pareciera enlazar de manera sobresaliente la devoción a la santa muerte con la santería. En todas sus publicaciones se advierte el uso de imágenes alusivas a esta santa, siempre acompañada de la promoción que realiza de sus servicios, particularmente.

Si bien no se pudo determinar el costo del servicio de consulta por Messenger, el 14 de mayo del 2019 publicó una oferta exclusiva para ese día. En esta se ofrecía realizar cualquier ritual por 100 pesos, como oferta por cumplir 8 años, que se presume alude al tiempo que ha desempeñado su trabajo, o bien, pudiera ser también con relación al tiempo que tiene establecido como negocio en Querétaro.



Ilustración 38 Oferta de domingo (Brujería y santería, 2021)

Santería y palo mayombe en Querétaro

La página de Facebook denominada “Santería y palo mayombe en Querétaro” (Ilustración 39), creada el 6 de junio de 2020, cuenta con apenas 81 “me gusta al 20 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 82 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como organización religiosa y presenta la siguiente información: “todo acerca de la regla d[e] osha y palo mayombe” (Santería y palo mayombe en Querétaro, 2021), así como un número de teléfono y un correo electrónico personal de la compañía Google.



Ilustración 39 Portada de página (Santería y palo mayombe en Querétaro, 2021)

Aunque cuenta un número considerable de seguidores, sus únicas publicaciones (además de las relacionadas con la creación de la página y asignación de imágenes de portada y perfil) son dos publicaciones del 12 de junio del 2020, donde se pone a disposición para realizar consultas, limpiezas, registros o misas espiritual, reiterando su número de teléfono como vía de contacto. Si bien se intentó establecer contacto vía Messenger para conocer el costo de la consulta, no se obtuvo respuesta alguna.

Santería querétaro

Por último, se encontró la página de Facebook denominada “Santería querétaro” (Ilustración 40), creada 18 de marzo del 2015, cuenta con 43 “me gusta” al 20 de mayo de 2021. Asimismo, tiene 44 personas que la siguen. Está demarcada por su creador como una comunidad, y presenta la siguiente información: “lectura de cartas caracol. Limpiezas de casas y locales. Tirada de chamalongos. Trabajos seguros” (Santería querétaro, 2021), así como 3 números telefónicos y un id de nextel.



Santeria queretaro

Comunidad

Enviar mensaje

[Inicio](#) [Información](#) [Fotos](#) [Videos](#) [Más ▾](#)

Me gusta



Ilustración 40 Portada de página (Santeria queretaro, 2021)

Desde su creación en 2015, apenas presentó un par de imágenes donde se muestra una bajara española y una ofrenda a un orisha con ángeles, santos y vírgenes alrededor (misma que se muestra como portada en la ilustración 40) y no volvió a compartir nada en la página. Asimismo, su Messenger no presenta actividad de respuesta automática ni de manera personal por su creador y/o administrador ante los mensajes enviados.

6.2 Facebook, ¿un nicho para el trabajo y comercio religioso?

La mecánica de comercio a través de Facebook es un proceso en constante cambio. El flujo de actividad es variable y ciertamente no presenta una regularidad que pueda asociarse a su éxito o fracaso como espacio de promoción de productos y/o servicios –al menos para nuestro tema en particular–. Algo que sí resulta evidente, es que las fronteras geográficas locales, nacionales y hasta internacionales, no son un problema para que estas páginas se promuevan.

Sabemos por autores como Nahayeilli Juárez (2019) que la vía *online* se ha convertido un canal importante para el comercio de enseres, insumos y prácticas en las religiones de tradición orisha. El uso de Facebook, en tanto red social, ha magnificado el alcance territorial de los practicantes y ha hecho posible “hacer *trabajos*⁶⁰ a distancia, compartir material y hacer los arreglos para enviar por paquetería fundamentos materiales” (Juárez, 2019, p. 68). Sin embargo, en los últimos años –posiblemente siendo la actual pandemia por COVID-19 un factor terminante– se ha hecho evidente el contacto con botánicas y practicantes locales, en busca de comprar insumos para sus prácticas habituales, así como de neófitos para comprar y establecer en agenda consultas; ya sea en busca de adivinación o de *trabajo* u *obra*.

Para nuestra investigación en concreto, dentro de los mecanismos que observamos como recurrentes, destaca el compartir publicaciones que expliquen algunos elementos singulares de las prácticas y la mitología yoruba y bantú. Si bien no en todos los casos vienen con los créditos a la fuente de donde se obtuvo dicha información, en otros se opta por compartir directamente de otros posts, en otras páginas de Facebook dedicadas a las religiones de origen afro.

En lo que compete a las mercancías que promueven para su venta, suelen hacer uso de fotografías propias que muestren cada producto. Esta forma de autopromoción resulta en la más recurrente en estos grupos y representa un

⁶⁰ Las cursivas en esta palabra corresponden a nuestra autoría, sirviendo – como ya se señaló antes – para diferenciar el concepto de la idea clásica de trabajo, de los *trabajos* que se realizan como parte de la práctica religiosa afro.

porcentaje significativo de las publicaciones que comparten. Entre los productos que destacan, encontramos los insumos utilizados con más frecuencia por para los *ebbos* de purificación, tales como semillas, raíces, velas, miel de abeja, aceites, destilados, animales, etc. Todo esto en función de la necesidad expuesta por el religioso para cada consultante, y en relación con lo que pida el orisha u ente sobrenatural al que se le consulte.

Los servicios, por su parte, son anunciados principalmente desde el canal de Messenger. En algunas de estas páginas, con solo hecho de abrirla se despliega la ventana de este servicio de mensajería, poniendo a tu disposición una serie de ofrecimientos entre los que destaca la posibilidad de escribir para para concertar una cita para consulta. Una vez establecido el diálogo por este medio, quien atiende la página pone a tu servicio su agenda y, si lo preguntas, te emite un precio inicial para la primera consulta. Cabe destacar que, si bien no se menciona en un primer momento, el resultado de esta conlleva generalmente una serie de pautas de continuidad para “garantizar” la eficacia del trabajo que se pretende hacer. La cantidad de citas desplegadas a partir de la primera consulta está subrogada al problema que presente cada consultante. Sin embargo, una constante es que lo que se busca es generar una continuidad; generalmente bajo la promesa de “mejorar” la calidad de vida del consultante, a la vez que ayudarlo a resolver todo tipo de problemas.

Otra de las tendencias que se muestra a partir de esta recopilación etnográfica de páginas de Facebook, dedicadas al comercio de productos y servicios de índole religioso, es la particularidad de convertirse un espacio que permite establecer redes con los posibles clientes. Dicho de otro modo, el esquema bilateral de Facebook permite al cliente “buscar” a través de filtros las botánicas, centros ceremoniales y religiosos particulares que mejor le convengan, pero también permite a quienes manejan estas páginas –bajo la condición de que les escriban, den “me gusta” o “seguir” a sus páginas– visualizar el contenido de los perfiles de sus clientes, siendo esto una posible ventaja competitiva al momento de “adivinar” a través de la consulta los problemas del cliente-consultante.

Si bien crear una página de Facebook con fines comerciales o de promoción personal resulta relativamente sencillo, los datos arriba presentados arrojan que mantener una continua actividad en estas no lo es tanto. Las páginas que se presentaron muestran, pues, que existe un declive significativo en la actividad de este año. Páginas que fueron creadas apenas hace uno o dos años y presentan abandono en términos de publicación de contenido, así como otras que simplemente fueron creadas y su actividad se remite a una o dos publicaciones iniciales, cayendo en un estancamiento total.

No obstante, encontramos también que todas estas páginas tienen la facilidad de remitir a WhatsApp, ya sea a través de mostrarlo públicamente, o a través de respuesta automática o personal por Messenger. Este nivel de actividad muestra que siguen operando, aunque no en una escala visible que pueda verse reflejada en su actividad en Facebook.

Los precios, por otro lado, oscilan entre los 250 y 500 para las citas presenciales, y encontramos que la consulta o adivinación por la vía *online* – presente en algunas de las páginas como oferta –, se puede encontrar desde los 100 pesos en adelante, dependiendo el recurso de adivinación que se requiera.

Podemos advertir que el espacio de comercio y trabajo religioso afro está ampliando cada vez más sus horizontes. Sabemos que los sitios donde es posible observar estas dinámicas con mayor frecuencia, están íntimamente asociados con mercados, botánicas, templos consultorios y casas o centros religiosos. Y aunque el histórico dicta que no es poco frecuente que desarrollen estas actividades en su domicilio: “uno es rey de su propia casa” (Juárez, 2019, p. 172), nos encontramos con que el panorama resulta ser más amplio.

La proliferación grupos y páginas de Facebook dedicadas a la promoción de bienes e insumos, así como del trabajo que ofrecen religiosos independientes, botánicas y centros religiosos, resulta cada más una constante. Facebook se ha convertido en una herramienta polifacética que ya no es únicamente un espacio recreativo y de interacción social, sino que ahora también funge como catalizador para el comercio y la promoción de oferta de trabajo.

La práctica ritual se convierte en mercancía con sentidos diferenciados según la afinidad, grado de pertenencia y heterogeneidad del trabajador religioso. Los espacios comerciales se reconstituyen y relocalizan, migrando –al menos parcialmente– al entorno virtual. Las consultas y los trabajos pasan a ser también “teleconsultas” y “teletrabajos”. Los anclajes simbólicos se dislocan y se reconfiguran en función del ritmo y las necesidades del mercado – virtual y físico – y las creencias cobran nuevos significados, haciendo posible lo que Nahayeilli Juárez (2019) llama las “heterodoxias y heteropraxis”, refiriéndose los constantes cambios que presentan los “anclajes mexicanizados” de las religiones de tradición orisha.

Facebook pasa a ser una herramienta de socialización a un espacio de trabajo. Aquí se muestra y promociona –cual catálogo– la oferta de productos y servicios. Se explica – a veces hasta con lujo de detalles narrativos y visuales –los pormenores de las prácticas laboral-religiosas: duración, costo, escenario donde se lleva a cabo, elementos que lo componen e incluso testimonios– narrados por los mismos clientes-consultantes – de la eficacia del trabajo o la calidad del producto.

CAPÍTULO VII

NARRATIVAS DE TRABAJADORES DE LAS

TRADICIONES ORISHA EN QUERÉTARO

Para este apartado partimos de la idea propuesta por Nahayeilli Juárez (2019) de estructurar y delinear retratos etnográficos de anclajes mexicanizados que nos permitan determinar, si bien no todo el universo de las prácticas religiosas de tradición orisha en Querétaro, al menos cómo se construyen y reconstruyen en tanto forma de trabajo basado en la comercialización de bienes materiales y simbólicos.

Pienso en la idea de retrato porque de manera similar a lo que sucede en la fotografía, este análisis es una discusión de la individualidad, del ámbito íntimo del sujeto, de sus propias lógicas de elección de credo y de práctica; pero también porque este retrato captura esas lógicas en un momento y en una circunstancia que quizá no sea la misma más adelante y que evidentemente no fue la misma en el pasado (Juárez, 2019, pp. 173-174).

Las historias de vida que se presentan a continuación son producto de la combinación de charlas informales, análisis de su participación en grupos, comunidades y páginas de Facebook, entrevistas particulares donde se profundizó a manera en sus trayectorias religiosas y laboral-religiosas, pero también de una serie de reflexiones e interpretaciones producto del intercambio y acumulación de conocimientos y experiencias.

Estas narrativas “pretende ser en cierta medida representativa de las formas y de los modos más comunes que he observado” (Juárez, 2019, p. 174) sobre las prácticas religiosas afro, así como las condiciones que posibilitan su permanencia en el ámbito laboral y comercial; físico y virtual. Estas narrativas albergan matices que dan cuenta las trayectorias religiosas y laboral-religiosas de 5 entrevistados dedicados no sólo a la práctica religiosa cotidiana, sino al comercio de su fuerza de trabajo y, en algunos casos, de bienes e insumos que resulten necesarios para distintas prácticas religiosas y esotéricas.

Es de destacar que cada uno de estos religiosos presenta un grado distinto de involucramiento con una o varias matrices religiosas de origen yoruba o bantú, de modo que, si bien todos presentan bases similares, las características de su práctica estarán enmarcadas por sus creencias particulares, así como por la o las líneas religiosas en que se desenvuelvan. Si bien podemos advertir que existen

coincidencias en las prácticas de consulta –principalmente las de orden adivinatorio–, sabemos que no existe un lineamiento exclusivo para cada práctica, pues la forma en la que se desarrolla cada trabajo dista entre cada religioso por su naturaleza ecléctica. Dicho de otro modo, la actividad religiosa y laboral-religiosa está subordinada a las formas particulares de cada religioso, en virtud de la orientación que cobren sus creencias, su formación como religioso y trabajador-religioso y sus experiencias particulares.

Destacamos también que en estas descripciones podremos observar sus trayectorias como religiosos, sus experiencias como consultantes y sus estrategias como trabajadores y comerciantes de las tradiciones orisha. Asimismo, se hacen evidentes de manera natural dentro de las narrativas la circulación de conocimientos, experiencias y objetos religiosos, así como la (re)semantización de estos en función de su apropiación simbólica particular.

7.1 Ernesto Sánchez; el precursor

Ernesto Sánchez nació en 1975 en el entonces Distrito Federal; hoy Ciudad de México, donde radicó hasta hace 25 años, cuando migró a la ciudad de Querétaro, lugar donde se encuentra su residencia actual. Su acercamiento con las religiones a las religiones afro data de hace 15 años y se dio en la Ciudad de México, donde realizó todas sus consagraciones. Tiene una notable afición por las motocicletas y por la cultura *biker*, así como por la talla en madera.

Para Ernesto, la historia de las tradiciones orisha tiene un peso muy importante su comprensión. En cada ocasión que se habló con él, se destacó su interés por hacer notar su conocimiento sobre esta.

La cultura yoruba data de Nigeria. Los portugueses cubanos fueron los primeros que empezaron a esclavizar a los nigerianos, antes de 1510, porque ellos compraban esclavos liberados en Brasil desde 1405 [...] En Cuba llega el primer barco negrero en 1510, datado en los Museos de Antropología e Historia en Cuba. Ahí venía una mezcolanza religiosa: venía el Arará, Abakúa Caribali, Locumí. Venían varias regiones étnicas de diferentes culturas, porque en Nigeria cada quien creía en una deidad. De este lado de Saure, del Congo, venía Palo Monte. Venían todas esas mezcolanzas. Se da un registro en Cuba, que Cuba es la cuna de la religión yoruba, pero en sí, la cuna para muchos es Brasil, porque en Brasil comenzaron a comprar los esclavos liberados, donde se practicaba ya el Candomblé, el Vudú, que viene siendo el Vudú la misma de regla de Palo Mayombe, el Candomblé viene siendo la Regla de Ocha (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Su narrativa denota conocimiento sobre el tema de la historia de las tradiciones orisha. Él lo hace notar. Quizás algo que influye en su forma de narrar es la fuerza de la costumbre. Ernesto ha colaborado con periódicos y con otras instituciones de tipo religioso y no religioso para hablar sobre el desarrollo religioso afro en Querétaro.

En una nota del “El Universal Querétaro” del 23 de febrero de 2013, se hace presente una entrevista realizada por dicho medio de comunicación a Ernesto. Entonces lo publicaron con el nombre de “Ernesto Suárez”, según afirmó Ernesto, esto se debió a un error por parte del entrevistador al tomar su nombre. Si bien no intentó corregirlo, en su narrativa hace notar que es un hito importante para él. Se convirtió en un reconocimiento no sólo para el crecimiento religioso yoruba en Querétaro, sino para él, pues da cuenta del estatus que para entonces poseía.

De acuerdo con el reportaje –que rescataremos aquí de manera sintética por formar parte importante de su trayectoria religiosa y laboral-religiosa–, Ernesto daba cuenta de la existencia de al menos 300 adeptos de la religión o cultura yoruba, cantidad que ha crecido vertiginosamente, según nos contó. Por entonces, Ernesto tenía una casa ceremonial en el centro histórico de la ciudad. Hoy día está retirado y dicha casa ya no existe.

Según su narrativa –y siendo un discurso que se repite también en lo reportado al medio ya mencionado en 2013–, él empezó a dar a conocer en Querétaro el Palo Monte, a través de practicarlo y trabajar de ello, junto con 5 personas. Fue en ese momento cuando abrió la antes mencionada casa ceremonial. Sin embargo, según cuenta, fue en parte por la influencia de una plática que dio en el Museo de la Zacatecana, por invitación del entonces Obispo Mario de Gasperín y la UAQ, que comenzó a crecer su casa religiosa.

Empecé yo aquí con 5 personas cuando di a conocer el Palo. Estaba abierto al público [...] aquí en Plaza de Armas. El Sr. Gasperín con la Universidad Autónoma de Querétaro hizo un estudio de religiones paganas. Paganas quiere decir que de campo. Yo di la plática en el museo de la Zacatecana y en ese entonces Gasperín me dio un reconocimiento. Y de ahí empecé a crecer” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Siendo esto lo que él significa como el origen de su fama, lo narra con soltura y, al menos al inicio, gusto. Sin embargo, según nos narró, el camino se volvió más pedregoso a medida que él crecía en fama. Ahijados suyos y personas que él

denomina envidiosos, lo involucraron en situaciones legales que no abordaremos aquí, pero terminaron por ejercer un efecto de hastío y cansancio en él.

Según cuenta Ernesto, actualmente se retiró del trabajo religioso. Es decir, ya no atiende a cualquier persona, únicamente a sus allegados y a quienes él considera necesario, pasando de, en otro tiempo, atender al por mayor⁶¹. Si bien sigue atendiendo a sus orishas y muertos, el tiempo que dedica a consultar disminuyó drásticamente. Ahora prefiere reunirse con sus amigos del club de motocicletas que dirige, a tomar algo y charlar en un espacio que él mismo adaptó para tales fines.

Ernesto aprendió la religión en la Ciudad de México. Sus consagraciones fueron realizadas en dicha ciudad. Cuenta nunca haber visitado Cuba con fines de desarrollo personal en materia de religión, aunque sí ha llevado ahijados a dicho país a que se hagan el santo allá.

Yo todas mis ceremonias de consagración han sido en México. [...] Cuba no he tocado para nada la religión. Si he visitado Cuba, pero no para hacerme religión ahí. Llevo ahijados que quieren hacerse el santo allá, entonces vamos para allá. Es un gasto innecesario, pero vamos para allá (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Para Ernesto –como podemos observar en la narrativa anterior– no es importante, o bien, necesario, ir a Cuba para iniciarse o consagrarse algún orisha [santo]. Sin embargo, no se muestra cerrado a llevar a los ahijados que así lo deseen la isla para fines religiosos. Podemos advertir que existe un cierto orgullo por haber estudiado y haberse consagrado en las tradiciones orisha en la ciudad de México.

Leonel Gámez Céspedes, líder religioso en México, nacido en Bayamo, Cuba, y cuya muerte en el año 2014 estuvo envuelta en duras polémicas, se presenta en la narrativa de Ernesto como una figura que lo marcó. Para Ernesto, Gámez “fue una persona que dio cultura religiosa a muchos yorubas en México. Fue

⁶¹ Según afirma, llegando a recibir a más de 400 personas en un día en busca de consulta.

líder de los yorubas en México” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Dentro de los principales motivos por los que nuestro colaborador afirma haberse alejado del trabajo religioso –aunque, como vimos, no lo dejó del todo–, destacan lo que él denomina las contradicciones entre religiosos. Es tal punto, según narra, su desilusión por esta situación, que señala abiertamente cómo a la luz de estas fue tachado de loco. “Yo tengo 15 años [de religioso]. Me alejé del culto. No del culto yoruba para mí, me alejé para la gente, porque hubo muchas contradicciones, yo saqué un estudio bíblico con los *Oddun* de Ifá que va en un parámetro igual. Me llamaron loco” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

El estudio que Ernesto refiere causó controversia en la comunidad religiosa, debido a que buscaba interpretar preceptos y parábolas de Ifá a la luz de hechos similares presentes en el antiguo y nuevo testamento; en la biblia cristiana. Esto generó revuelo y se le tachó de loco, como él mismo menciona antes. Sin embargo, esto nos permite analizar a nosotros cómo se ha ido conformando sus propias creencias. Incluso encontrar algunas de las posibles razones de su separación – al menos a nivel público – de la comunidad yoruba.

Según narra “hoy en día ya se están dando muchos cuenta que el estudio que yo saqué; la biblia te habla igual que Ifá, yo saqué los versículos de la biblia y los comparé con Ifá, y ahorita muchos dicen: ‘no pues si hay una razón’ o ‘sí hay algo ahí’” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020). Incluso pregona que hay muchos *babalawos* de gama internacional que ahora revisan su texto, aunque al principio –afirma– muchos se rieron.

Si bien seguramente lo antes mencionado tuvo secuelas en su reputación, como lo hace notar, su fama dentro de la comunidad religiosa es innegable. Ernesto narra haber consagrado 600 santos [orishas] y hecho 490 prendas en Palo Mayombe –recordemos que Ernesto afirma ser el iniciador de esta línea religiosa en Querétaro–, lo que significa que ha iniciado formalmente a más de 1,000 personas de diversas partes del país y del mundo. Asimismo, afirma también haber

participado en la formación religiosa de 18 *babalawos*, lo que implica haberlos llevado hasta el grado máximo.

Según narra, y siendo de dominio público que ya había anunciado su retiro tiempo atrás, su influencia en muchos de estos iniciados hasta la actualidad, pues lo buscan cuando requieren consejo sobre qué hacer ante alguna situación de índole religioso. “Muchos como ya son padrinos, ya tienen su pueblo. Muchos agarran su camino y sí vienen cuándo necesitan una ceremonia o concejos y ya yo les digo ‘has esto’ o ‘vamos a hacer esto” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Para Ernesto, otro hito importante para el cese de actividades a gran escala en la práctica religiosa fue la controversia surgida a la muerte de Leonel Gámez. Siendo su padrino un punto de oposición para este líder yoruba, pues fue uno de los precursores de la regla nigeriana en México, él y todos sus ahijados, entre ellos Ernesto, se volvieron objeto de crítica a la muerte de Gámez. “hubo muchas controversias después de la muerte de Leonel Gámez, mi padrino [...] fue el que trajo la regla nigeriana México y nos criticaban mucho por esta situación. Ya luego muchos se hicieron nigerianos” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020). Esta última afirmación se ratifica en el discurso de muchos otros practicantes, pues, actualmente, existe una disputa interna en las tradiciones orisha, donde se dividen en buena medida en quienes practican la tradición nigeriana y quienes la cubana. Aunque, como claramente hemos visto a la luz de lo encontrado en esta investigación, existen quienes tienen visiones híbridas y buscan recuperar aspectos de estas y aquellas.

Esta vuelta a la tradición nigeriana que relata Ernesto, también va acompañada de su interpretación del fenómeno. Para él, el primer rechazo se dio como consecuencia de un *Oddun de Ifá*, “que dice que ‘maldito será el que le de entrada al Ifá nigeriano, porque los negros Ifá han de desaparecer de la faz de la tierra” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020). Sin embargo, la tradición nigeriana presenta una contundente ventaja para los religiosos. En la tradición nigeriana, el *babalawo*, como padre de los secretos, puede hacer todo solo,

sin necesidad de ayuda o apoyo de otros *babalawos*, como es el caso de la tradición afrocubana y caribeña.

Yo conocí un poco o mucho de la cultura nigeriana. Muchos *babalawos* se vuelven nigerianos porque dicen: 'ya lo hago todo solo'. En Nigeria el *babalawo* lo hace todo solo, pero es por no querer repartir el derecho a los demás *babalawos*. Porque nosotros en criollo, para hacer una consagración necesitamos cuatro, cinco o seis *babalawos*, dependiendo la consagración que vas a hacer, y muchos ya no quieren. Dicen: 'no pues yo me aviento solo'. Pero si tú tienes Ifá, no puedes irte al Ifá nigeriano. Muchos dicen: 'me rectificaron'. No tienes que rectificar nada, porque a la deidad que te está entregando se lo da obi, que es el coco, y ahí te están preguntando si está bien o está mal la ceremonia. Muchos en México es lo que tenemos, tendemos por criticar el trabajo de otros (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Este fragmento narrativo nos permite interpretar muchas cosas no sólo sobre él como practicante, sino sobre su visión de las variantes de la tradición. En principio, nos da cuenta de que, para él, la práctica como trabajo conlleva en buena medida una ambición por el dinero. Si bien nuestro colaborador no queda exento esto, pues, como mencionamos antes, él mismo fue un importante trabajador religioso, que tenía listas de espera inmensas para consultar y que lo llevaron también a una obtener una posición social importante dentro de la comunidad, así como una vida sin precariedades aparentes.

Para Ernesto, un vicio en la tradición; particularmente enfatizado en la nigeriana, es la ambición. Esta se ve reflejada en la búsqueda de alternativas que permitan al religioso realizar procedimientos rituales sin mayor ayuda, lo que, como ya vimos en su narrativa, conlleva cobrar el derecho únicamente para sí. Recordemos que el derecho es la cuota que se establece como pago por realizar cada práctica, siendo calculada inicialmente con base en los designios del orisha a través de la consulta, aunque también por otras vías. Sin embargo, de esto hablaremos más adelante.

Otro aspecto importante en la visión de la tradición que narra Ernesto es la contradicción aparente de quienes buscan migrar de una forma tradicional a otra. Para nuestro colaborador, esto resulta inverosímil, pues la vía que emplean para ello lo que él denominó como “ratificación”. Es decir, una aparente corrección de la senda del iniciado en función de pasar de la tradición criolla –cubana o afrocaribeña– a la nigeriana, considerada por sus adeptos la fuente primigenia y la verdadera tradición.

Ernesto es, pues, un religioso con una visión de la práctica que denota estudio previo y un vasto conocimiento demostrable en su narrativa. Para él, la práctica religiosa conlleva una ponderación del conocimiento. Su visión de la religión, que cabe destacar oscila entre distintas tradiciones orisha, e incluso amalgama a ellas una visible incorporación de elementos católicos, da cuenta también de un conocimiento explícito sobre las fábulas mitológicas yoruba, congo y cristianas.

lfá se trata de tener diferentes poderes para poder tener una constelación y poder emanar una energía hacia el consultado [...] Nosotros somos una energía étnica [...] No saben ni lo que es una energía, menos saben lo que pueden pronunciar como brujería la gente [...] Todo es una energía; nosotros en esta cultura tenemos entendido en esta cultura que somos una energía (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

Como podemos apreciar en los fragmentos anteriores, para Ernesto la visión “energética” del mundo es también una constante en su pensamiento y discurso. No sólo concibe lfá como una vía de acceso a energías universales a través de las cuales puede consultar designios de los orishas, sino que concibe como tal a la tradición y quienes la practican como una “cultura de energía”.

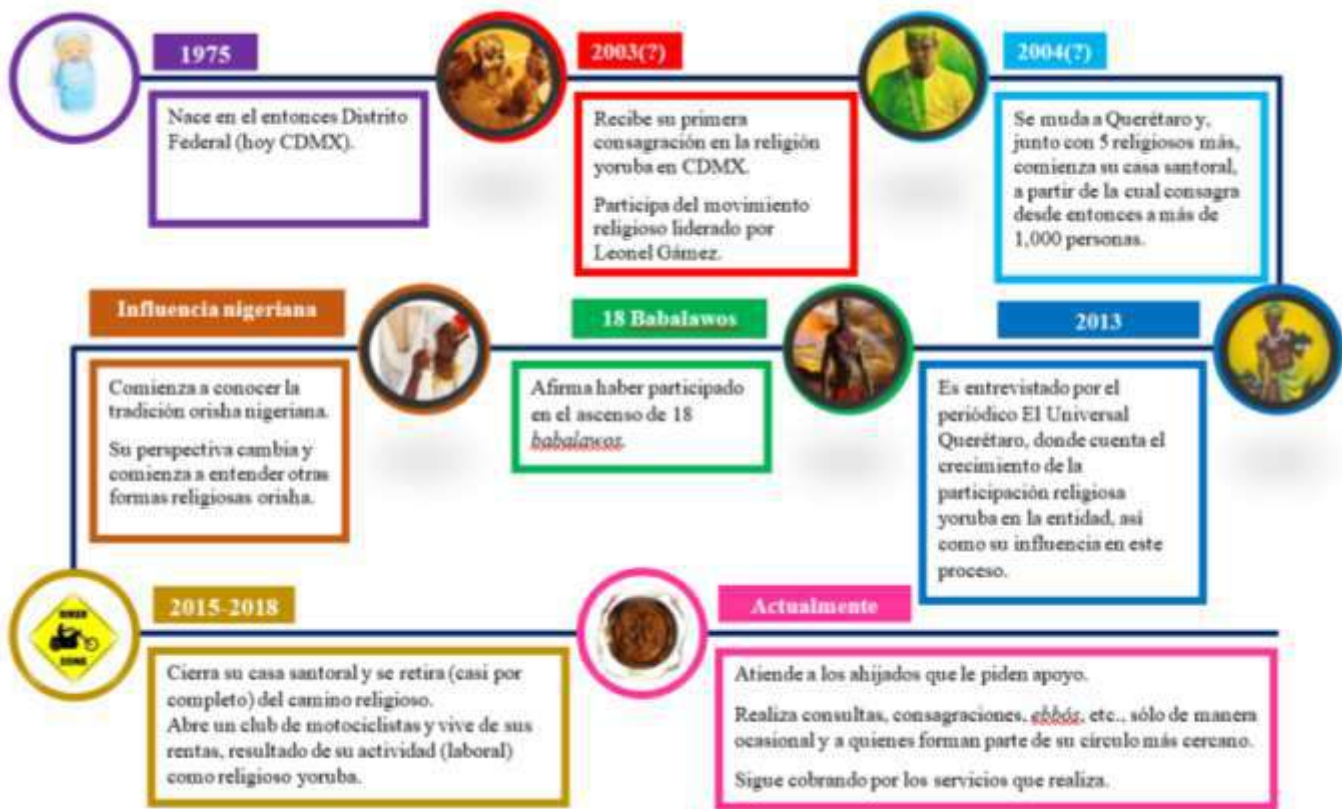


Ilustración 41 Cronología de Ernesto (Elaboración propia)

Si bien, como hemos visto antes (Ilustración 41), Ernesto ya no dedica todo su tiempo a la práctica religiosa como otrora lo hacía, sigue siendo parte importante de su vida y de su quehacer diario. Haciendo alusión a la metáfora con que encabezamos este retrato etnográfico, Ernesto fungió en su momento como un precursor de las tradiciones orisha en Querétaro, siendo además un catalizador que proyectó el desarrollo religioso en la ciudad.

7.2 Azucena; la bruja de las tres tierras

A diferencia del resto de los retratados en esta sección, Azucena se nos presenta más como una vieja conocida, de ahí que buscaremos presentar sus características de una manera no relacionada con una historia de vida o trayectoria religiosa o laboral, sino como el cúmulo de una serie de entrevistas a lo largo de varios años, con distintos niveles de profundidad, que en un primer momento dieron como resultado una tesis de maestría, y que hoy día, a la luz de nuevos hechos y nuevas entrevistas, buscarán constituir un retrato etnográfico vigente, que dé cuenta de una transformación progresiva en su práctica religiosa y laboral.

De tal suerte, y de manera particular, para Azucena usaremos otras estrategias narrativas, buscando reanalizar y reinterpretar los fragmentos narrativos expuestos ya en la tesis antes mencionada, a la vez que apoyándonos en charlas posterior y recientes. Así pues, y habiendo advertido que algunos fragmentos constituyen un corpus de análisis más profundo – aunque menos extenso en relación su vida; que es lo que es lo nos interesa aquí – en otros textos, presentamos a continuación a nuestra –al momento de la primera investigación– autoproclamada bruja de las tres tierras.

Azucena es originaria de la ciudad de Querétaro. Tiene formación a nivel de posgrado y proviene de una arraigada tradición docente. Desde temprana edad, se interesó y vinculó con la tradición y práctica conchera. Aún hoy persiste ese vínculo. Azucena es practicante de las tradiciones orisha. Cuenta con mano orula. Está rayada (iniciada) en Palo Mayombe, tiene coronado su santo (*changó*), está jurada en *ozain*. Tiene, pues, facultad y anuencia para hablar con orishas y muertos. Conoce –aunque afirma ya no practicar– la lectura del tarot, runas y piedras alquímicas. En su línea religiosa cubana, pertenece a la casa de Orlando Prado; su padrino de consagración, y en Querétaro llegó a pertenecer a una casa religiosa que hace tiempo ya no existe (Fernández, 2016).

La vida de Azucena está cargada de simbolismos que ella misma se ha dado la tarea de interpretar. Para ella, la relación con las tradiciones orisha es algo intrínseco a la persona. “Esto ya lo trae uno desde niño, no sé si tenga que ver que

cuando yo tenía 7 años me caí de un tercer piso y no me pasó nada. Yo creo que de ahí me tocó Dios” (Fernández, 2016, p. 56). Las metáforas son una constante en su narrativa. Los significados en torno a estas, por otro lado, es algo que ella misma ha ido construyendo. “Entonces, cuando me hacen el santo [orisha], me dan mi nombre, que es *Araua Baale Ajeborandu*, que significa ‘el espíritu del trueno y el relámpago, auxiliar principal del cielo” (Fernández, 2016, pp. 56-57).

Para Azucena, conjugar las tradiciones orisha con la religión católica; particularmente la visión acuñada desde la tradición conchera queretana resulta en algo natural “En la danza [conchera] me llamo *Tezcatlipoca Yayauhqui; Yayauhqui* que es el fuego y *Tezcatlipoca* es el hijo pródigo de la muerte, y ciertamente coincide con lo que es *Changó*, que es el fuego y *Oyá* que es la muerte, la dueña del cementerio” (Fernández, 2016, p. 57). Incluso ir más allá. Hacer converger en su haber religioso las tradiciones ya mencionadas, con algunas formas aztecas y mayas modernas es digno de mención.

Está tan afín, que cuando a mí me hacen mi Tonal; primero fui consagrada en tierra mexicana, yo soy Ce Ácatl en azteca y en maya, Ce Ácatl Topilzin Quetzalcóatl, porque en realidad es Tezcatlipoca, pero ya en la metamorfosis blanca [...] Todo esto con los muertos (el inframundo) desde niña, siempre he sido así (Fernández, 2016, p. 57)

Recordando que el tonal hace referencia a un designio de nacimiento que se interpreta en el ritual de consagración del que hace mención, podemos observar cómo para ella, en la composición de su discurso, resulta importante dar cuenta de todos los atributos o menciones que ha conseguido en su camino religioso. Para Azucena, todo está relacionado con su historia de vida, pues es a través de su camino religioso que le encuentra significado a los sucesos que marcaron su camino y su vida.

Así pues, a la vez que cobran significado los acontecimientos que la marcaron, también lo hace a la luz de una dialéctica trascendental sus prácticas religiosas. Todo parece cobrarle sentido: la relación entre sucesos de infancia; acontecimientos que pudieran resultar azarosos pero que para ella no lo son tanto;

su afinidad con lo sobrenatural y la muerte; incluso le permite entrelazar en su constructo simbólico tradiciones y religiones que pudieran no parecer nada en común.

Su acercamiento con las tradiciones orisha no puede ser de otra forma. Se le presenta también como un suceso predestinado que dignifica y dota de sentido acontecimientos que de otra manera pudieran presentarse como azarosos.

El acercamiento a los orichas fue muy chistoso, a mí me regalaron primero la muerte grande; *Miquiztli*, y después llega Changó a mi casa, un Changó de bulto. Cuando llega él [Changó], íbamos a ir a Estados Unidos, pero no me dieron la visa, por lo que me dice mi mamá que a dónde quiero ir, y yo le respondo: pues me voy a Cuba. Y me fui sola. Había una agencia de viajes; que ya no existe, de un cubano y su primo, él era *babalawo* y yo le dije: [...] yo quiero ver su religión [...] Quiero recibir mi mano orula, porque yo me puse a investigar (Fernández, 2016, p. 57-58).

Cabe recordar que el changó de bulto hace referencia a un patakí o relato mítico de la tradición yoruba, donde changó debe disfrazarse de mujer para ocultarse *oggún*, de ahí que esta representación del changó tenga atuendo femenino. Aunque la relación entre *Miquiztli* y su relato de la llegada del *Changó* de bulto no queda del todo clara en su narrativa, nos da cuenta de su capacidad de tejer sucesos en virtud de construir un relato que le permita significar eventos que ella considera importantes. Misma situación se hace notar en la cronología de la narración sobre el porqué de su viaje a Cuba. Sin embargo, en otras charlas se advierte que, al no haber cumplido el requisito para la obtener la visa, primero investigó y, a partir de la curiosidad e interés que le generó la tradición orisha en Cuba, decantó por ese viaje y posiblemente buscando por esto una agencia que le permitiera aproximarse a esta.

Una vez en Cuba, Azucena encuentra nuevos sucesos que amplifican aún más su interés por la tradición, a la vez que le permite dotar de significados más profundos su elección de destino y de religión. “Cuando llego a La Habana, lo primero que me dice un señor, un viejito cuando bajo del camión (muy vaciado

porque el señor era *babalawo* [...]); me dice: 'llegó la mujer de la lluvia'. Se agacha y me da la mano" (Fernández, 2016, p. 58). Como veremos más adelante, este suceso resulta en un profundo hito que se graba profundamente en Azucena y que le significa, en un primer momento, un refuerzo al estímulo de internarse en la tradición orisha, y más adelante, en un suceso cuasi mítico que permite dotar de significado su elección. "Y yo así de: ¡este viejito qué onda! Y pues no estaba equivocado, porque [...] son muchas las 'diosidencias', yo digo. Una, primero porque me sacan el nombre: el trueno y el relámpago, que es la lluvia" (Fernández, 2016, p. 58).

A medida que avanzamos con el relato, los significados adyacentes se vuelven cada más profundos. Azucena destaca no sólo por su capacidad religiosa, sino por su fascinación por narrar los sucesos que, para ella, son los más sobresalientes de su vida. Casi todos relacionados con su aproximación al camino religioso, cabe destacar. Es tal su fascinación por estos, que incluso lo denomina "diosidencias", como podemos constatar en su relato.

El interés por la religión en Azucena no para de crecer.

Pues ya pasó, llegó el *babalawo* por mí; uno que se llama Lázaro, me llevan a su casa junto con otra compañera de Guanajuato que no volví a ver; también le dan mano orula, y cuando íbamos a empezar [...] ven que no le pueden hacer nada a esta muchachita [refiriéndose a sí misma en tercera persona]. 'El indio que traes ahí no deja que le hagamos una misa'. Entonces me empiezan a hacer una misa [distinta a la programada], que porque el indio que yo traía (seguramente Don Atilano. Yo lo traía conmigo, yo me vestí de danzante en Cuba). Entonces dicen: es que el indio que trae no quiere que le agarremos la cabeza, a esta muchacha no se le puede agarrar la cabeza. [...] Y entonces empiezan a hacer la misa espiritual y me dice: ¡tú tienes un indio que está ahí contigo! [...] pero también tienes un congo [aludiendo al espíritu de un religioso del Congo]. Y me empieza a decir los muertos que yo tengo. Y tú así de [asombro] [...] me empiezan a decir mil cosas que yo decía: ¡no puede ser! (Fernández, 2016, pp. 58-59)

La narración de Azucena, cabe destacar, resulta fluida y llena de significado para ella. Desde los ya mencionados antes sobre el *babalawo* que le rinde reverencia y le hace notar su linaje místico, hasta en lo visto arriba sobre su afinidad con los concheros. Un dato que no debemos pasar desapercibido es que ella admite haberse vestido de conchera en La Habana, situación que, más allá de aventurar interpretaciones relacionadas con la relación de esto y la postura de los religiosos a los que visitó, nos permite dar cuenta de su arraigo e interés por hacer notar su relación con esta tradición; al punto de hacerla tangible en otro país.

El discurso también nos permite poner sobre la mesa la hipótesis de su naturaleza religiosa: un oscilante péndulo que no termina por elegir una tradición y acaba construyendo un tablero para su péndulo que permita abarcar todas aquellas que le interesan. Las tradiciones orishas, mexicas, mayas y concheras queretanas, entre otras de las que hicimos mención al inicio. Más que un espacio de disputa, parece ser un proceso que nace primero como un albergue para sus creencias y, como veremos más adelante, se convierte en un campo híbrido del cual cosechar distintos frutos en virtud de sus intereses personales.

Por supuesto, Don Atilano es otra figura que no pasa desapercibida en su relato. Recordemos que es un reconocido conchero queretano, mencionado incluso por Valentín Frías en su libro publicado hace más de un siglo sobre leyendas y tradiciones queretanas⁶². Al ser Azucena una asidua practicante conchera, a la vez que conocida en la casa de danza de los herederos de este personaje ilustre, nos permite abrir la posibilidad a la interpretación de que su naturaleza religiosa se presentaba entonces como un campo en disputa. “El indio que trae no quiere que le agarremos la cabeza [...] pero también tienes un congo”.

Azucena muestra, pues, un interés significativo por vindicar su linaje. Por un lado, como ya dijimos, con la figura de “un indio” que ella cree es Don Atilano. Por el otro, con un congo; un negro –como ella suele decir en otras charlas– que la

⁶² Cabe destacar que, dentro del saber popular y las referencias de Frías, era también un conocido brujo y nahual. Recordemos el fragmento de Rivapalacio y Peza (Frías, 1896 - 1898) “Mas era dado el viejo, a diabólicas quimeras. Que con brujas y hechiceros, estaba siempre en consejo”.

vincula ancestralmente con la región bantú del África central y la tradición del Palo Monte. Es decir, afirma tener raíces tanto indígenas mexicanas, como africanas. Esta situación resulta claramente valiosa para su ella y la composición de su discurso, pues le permite conciliar dos grandes culturas que le son afines.

Para nuestra colaboradora, lo sobrenatural siempre ha sido parte de su vida y su desarrollo como persona. La magia y el esoterismo le ha significado de gran agrado y de estrecha cercanía desde su infancia. “Sabía que existían las brujerías y los oráculos, ¡porque a mí siempre me han gustado las cartas y todo eso! Desde niña, siempre he sido así, medio rarita, muy esotérica” (Fernández, 2016, p. 59).

Para cuando recibe su santo u orisha, Azucena ya sostiene una creencia que se desplaza entre muchos caminos esotéricos y asociaciones con lo sobrenatural. “Cuando me dijo [el *babalawo*], tú quién crees que es tu ángel de la guarda, yo le dije que *Changó*. Él pregunta [consulta] y me dice: *Changó*” (Fernández, 2016, p. 60). Aquí es notoria su disposición e incluso su necesidad de entretener los sucesos que se le habían presentado. En esta asignación de santo donde muchas cosas parecen cobrar sentido para Azucena, o al menos así lo hace notar en narrativa.

Una vez conoció sus orisha de cabera: primero *Changó* y posteriormente *Oyá*, se dio el proceso de “bajar su signo”, a lo cual el religioso le asignó el signo de *iroso umbo*. “Cuando me bajan mi signo y me dice: ¡tú eres *iroso umbo*, que significa ‘la cucaracha’. Porque la cucaracha es la hija predilecta de *Olófin*” (Fernández, 2016, p. 59). Este signo es el número 77 en el orden genealógico de Ifá, en particular es conocido por ser altamente afín con el autosacrificio, así como una búsqueda del bienestar en la indigencia, en algunos casos. Un refrán comúnmente asociado a este signo es que “el sacrificio será recompensado”.

Azucena parece encontrar una significación muy particular para su signo, pues menciona lo siguiente en su narrativa: “cuando el planeta estuvo habitado por pura cucaracha pero blanca, bonitas decían que estaban, entonces *Olófin* les dijo que hicieran *ebbo*, *Olófin* les dijo: háganse una limpia y luego vuélvanse a hacer otra limpia. En *iroso umbo* significa la cucaracha que todo mundo te quiere aplastar” (Fernández, 2016, p. 59).

En otro fragmento de su narración hace hincapié en que, durante el proceso de consulta de su signo, también le dijeron sobre su pasado y todo lo que había hecho mal en su vida, lo cual, más allá de lo que de lo textual –recordemos que la manera en que se les dice no es literal, sino alegórica, a través de la lectura de parábolas referidas en los patakís–, resulta plausible a la luz de su necesidad de encontrar significado a los sucesos que la marcaron a lo largo de su vida hasta entonces.

Una vez iniciado ya de lleno el proceso de iniciación religiosa, Azucena narra cómo recibe las predicciones que le son concedidas por los orishas.

Cuando recibí mi mano orula, me dijeron que no podía salir, entonces me fui a comprar un helado. Sola, con dinero en La Habana, me fui a mi hotel, pero a la hora que voy de camino, me encuentro con un *babalawo*, ¡ay dios mío! [relata refiriéndose al impacto que le causó este encuentro] y me saca plástica, me invita un café, me pone unos polvitos y me enamoro perdidamente de él (Fernández, 2016, p. 61).

Nada más terminado el primer paso en el proceso de iniciación y dictado los augurios de los orishas, su pareciera que sale en busca de afianzarlos: “me encuentro con un *babalawo* [...], me saca plástica, me invita un café, me pone unos polvitos y me enamoro perdidamente de él”, nos dice. A partir de ahí, el camino de Azucena parece girar en torno a los designios que le fueron concedidos. Se casa con este *babalawo* y lo lleva tras un largo trámite migratorio a México.

Una vez en el país, Azucena narra cómo es que su vida de casada no fue lo que ella esperaba. Lo que el designio le había señalado. “Fue el infierno más grande que he vivido”; dice en su narrativa de manera explícita. En principio, se advierte que esto fue porque no era lo que ella había pensado que sería, y en segundo, porque –y así lo afirma Azucena– él simplemente quería salir de Cuba usándola como medio para tal cometido.

Me caso, lo saco de Cuba y me lo traigo. [...] Hizo una lana [dinero acumulado a través de trabajar la religión] y me puso un muerto oscuro, yo sentía que

me moría. Su magia es muy poderosa, pero no pudo conmigo. Hasta el grado que lo corrí. De todas maneras, él se iba a ir a Miami (Fernández, 2016, p. 61).

Cabe aclarar aquí la referencia al muerto oscuro, es una suerte de brujería que se realiza en detrimento de una persona a la que se desea dañar. Es una práctica relativamente común en las tradiciones orisha; particularmente cuando se desea realizar un mal o una revancha o venganza. Consiste en literalmente enviar a un muerto para que acose a la persona señalada y le cause malestares de diversos tipos – incluso la muerte, dependiendo el grado de daño que se desee realizar y la fuerza de quien lo realiza.

Pese a toda esta situación Azucena cuenta también cómo esto le trajo consigo al menos el beneficio de aprender de él. “Fue un infierno. Pero me enseñó. [...] Él me decía: cuando yo no esté, este come chiva, este come esto, este come lo otro” (Fernández, 2016, p. 61). Posteriormente también contaría cómo se hizo de algunos de los textos que él había traído consigo y había estudiado primero en secreto, y al no estar él, abiertamente. Esto nos da cuenta en principio de la necesidad de involucrarse a mayor profundidad con las tradiciones orisha; de aprehender todo lo más posible de él; y de construir una base empírica sólida que le permitiera fundamentar su propia forma de ver el mundo hasta entonces.

Si bien en un principio este *babalawo* representó el cumplimiento de un designio por parte de los orishas, Azucena buscó la forma de resignificar este evento a la luz de otros datos. “Yo creí que él era mi felicidad, y *Orula* dijo que, si yo me casaba, tenía que ser con un *babalawo* para ser feliz, pero en *iroso umbo* el hombre abandona a la mujer, y pasó” (Fernández, 2016, p. 62). Para Azucena, el trato que recibió y el que tuviera que echarlo y él irse lejos, se convirtió en un designio aún mayor. Diríamos incluso que un significado que nació a la luz de estos hechos y de cómo se fueron presentado. De tal suerte, el significado se trasladó a su signo y ya no a los designios que le fueron concedidos después de este, al iniciarse.

Su formación como religiosa tuvo alicientes importantes. Ya mencionamos cómo es que el *babalawo* que se convirtió en su esposo jugó un papel importante

en su formación y la construcción de su camino como religiosa y posteriormente como trabajadora religiosa. Fue a tal punto relevante su papel, que Azucena presenta testimonio de cómo, incluso antes de su llegada México, le enseñó vía telefónica – recordemos nuevamente que el proceso de migración post matrimonio duró un par de meses – cómo se debía atender y mantener a los orishas. “El hizo que yo matara animales al [desde el] principio, porque por teléfono me decía: tienes que hacer y esto, tienes que hacer lo otro y lo otro” (Fernández, 2016, p. 62).

Al saber Azucena que debía y podía aprender de su esposo – incluso advirtiéndole, posiblemente, que sería pasajera su relación –, lo hizo con afán y sin miramientos. Él le enseñó también principios religiosos tales como manejar y arrear el muerto: “Cuando el *babalawo* estuvo aquí lo que me enseñó fue a manejar muerto, a arrear, el leer Ifá y yo el *ekuele* y pintaba Ifá, y él me decía que no, que no debía” (Fernández, 2016, p. 62). Recordemos que la lectura de Ifá está prohibida para las mujeres, salvo en contadas ocasiones. Es una práctica reservada para los hombres; particularmente para los *babalawos*.

El *babalawo* –que resulta interesante el hecho de que Azucena siempre se refiere a él bajo este nombre y nunca como su exesposo o por su nombre de pila– fue a tal punto importante en su relato de vida, que, una vez llegado el momento de la ruptura, Azucena ya tenía bases suficientes para continuar su camino sola por el mundo de las tradiciones orisha. Por supuesto, conservó no sólo el conocimiento aprendido directamente de él, ni a través de la observación de las prácticas, sino también, como ya mencionamos antes, por libros que robó a este *babalawo*.

Esto es importante pues demarca la inhibición de Azucena a la hora de adquirir conocimiento sobre la religión. No dudó en tomar del *babalawo* estos textos, aún a sabiendas de que su contenido era prohibido para ella en su calidad de mujer y de recién iniciada. “Le robé su libro y le saqué copias y empecé a estudiar Ifá, porque Ifá es para los hombres, pero yo te escribo Ifá, y lo sé” (Fernández, 2016, pp. 62-63).

El aprendizaje de Ifá representó para ella también un hito importante en su vida, pues alude a significarlo a través de un sueño profético:

Yo en un sueño estuve con *Orula* y me mordió mi mano un cocodrilo. El cocodrilo representa a *Orula*. Luego llegó el cocodrilo que tengo [un lagarto pequeño que entonces tenía en su domicilio], ese es *Orula*. Y eso nada más lo tienen los *babalawos*. Soy privilegiada como mujer, yo tengo el grado más alto; *obá oriaté* (Fernández, 2016, p. 63)

Más allá de la asociación religiosa del cocodrilo y su mordida con *Orula*⁶³, Azucena concibe para ella una metáfora onírica que permite justificar su proceder con Ifá. El resultado es que para ella se convierte en un designio divino que le da potestad sobre los conocimientos adquiridos y por adquirir sobre ese camino o regla. A partir de ese momento, Azucena comienza a zanjarse una autoproclamada autoridad moral en las tradiciones orisha, que posteriormente le servirá también para construirse una reputación con la comunidad y con quienes acuden a ella en busca de ayuda.

Pero sabemos que el proceso de iniciación es largo y requiere distintos pasos. Ya en otros momentos hemos hablado del *yaboraje*, que es el periodo de un año durante el cual se debe purificar el cuerpo y el espíritu. Se viste de blanco y se tienen que cumplir distintas restricciones. Sin embargo, este proceso, relata Azucena, fue sumamente tortuoso para ella.

A mí el santo me lo hicieron aquí porque yo estaba muy mal, entonces llegó Changó y Oyá y me levantaron. Yo estaba muy mal, hasta el grado de irme a dormir a la casa de mi mamá ¿sabes lo que es eso? Y mi hijo sobándome y consolándome. Sentía que me iba en un hoyo negro, vi a la muerte, me agarraba, me cargaba, me decía: ya, ya, ya. Entonces llegó Changó. Me hacen el santo medio mal, me meten al río y cuando me echan al agua en el río me cae un rayo en la cabeza. Son cosas que cómo te las compruebo, pero yo lo viví. Yo lo vi, yo estuve ahí (Fernández, 2016, p. 62).

⁶³ Según la tradición orisha, quienes pueden buscar designios o adivinar a través de *Orula* o *Orunmila* son los *babalawos* que, a su vez, recordemos, son quienes tienen permiso leer Ifá.

Este fragmento narrativo presenta una gran cantidad de información respecto a quién es Azucena. En principio, cabe señalar que la relación con su madre, según nos contó en otras charlas, siempre ha sido difícil. De ahí que su asidero familiar haya sido siempre su abuela (madre de su madre). Recordemos que fue ella quien, en el intento fallido de llevarla consigo de vacaciones a Estados Unidos, terminó por darle dinero para que viajara a Cuba, lugar donde inicia su peregrinaje religioso y posteriormente laboral religioso.

Por otro lado, su padecer también puede asociarse directamente con signo, que como recordaremos es la cucaracha, signo que, según su primer relato al respecto, es siempre despreciado y se le pisa constantemente por repulsión. Vaya, es un ser doliente por su naturaleza propia. De ahí que, en virtud de esta metáfora y el significado construido en torno a ella, no resulte difícil concebir que su proceso de *yaboraje* haya sido tal como lo describe: “sentía que me iba en un hoyo negro, vi a la muerte, me agarraba, me cargaba, me decía: ya, ya ya”.

En este mismo relato de los hechos acontecidos durante su iniciación, encontramos también el fin de este proceso: “me meten al río y cuando me echan al agua en el río me cae un rayo en la cabeza”. Un rayo en la cabeza. Recordemos también su llegada a La Habana, a aquel hombre anciano que Azucena supo que era *babalawo* y que, al inclinarse ante ella, la designó como “la mujer de la lluvia”.

El camino religioso de Azucena es largo y complejo. Su aproximación con las tradiciones orisha se torna cada vez más profunda. “El 17 de julio de 2010 recibo mi mano orula, el 4 de noviembre me rayan en palo con Lucero; era pequeña, van creciendo” (Fernández, 2016: 62). Primero su *mano orula*, luego, apenas unos meses después, se raya en palo. El interés de Azucena por ampliar y reforzar su repertorio de saberes religiosos se hace notar.

Tres años más tarde, vuelve a La Habana donde su padrino; quien entonces la inició en la religión en aquel viaje de turismo y exploración religiosa le trazó la senda con su designio, este la refuerza y la jura en *Ozain*: “Yo duré tres años para volver a ir a Cuba, cuando volví me reforzó mi padrino, me juró con Ozain en el 2013, en julio” (Fernández, 2016, p. 63). En diciembre de ese mismo año, vuelve

por tercera ocasión a La Habana y esta vez se queda un mes. Poco relata de este periodo, por lo que podemos advertir que fue de enseñanza y recordemos que no todo se puede divulgar abiertamente.

En agosto de 2014 vuelve a Cuba por cuarta vez. En esta ocasión le sirvió para resignificar un viejo designio. Recordemos aquel en el que se le dijo que, para ser feliz, debía casarse con un *babalawo*. Es en este viaje donde Azucena resignifica ese designio y, afirma: “fue cuando descubrí que mi romance no es con ningún hombre de Cuba, sino con La Habana y su magia (Fernández, 2016, pp. 63-64). Al trasladar el significado metafórico de este designio de un hombre a todos los hombres – pensando en los *babalawos* que habitan esta parte de la isla –, revitaliza su poder y le da un nuevo aire de romanticismo a su afinidad con la capital cubana y “su magia”.

A partir de aquí podemos comenzar a esbozar a la Azucena trabajadora-religiosa. Si bien ella relata incluso desde el *yaboraje* había quienes se le presentaban inadvertidamente por ayuda; posiblemente debido a que la vestimenta típica de este periodo de tránsito ritual es fácilmente identificado y asociado con las prácticas religiosas cubanas. Es hasta concluido todo su peregrinaje iniciático y estos viajes de refuerzo que comienza a conseguir y poco ampliar su cartera de clientes/consultantes. Pero de esto hablaremos más adelante.

Azucena ha sido una colaboradora de esas que con las que el contacto es sostenido durante un largo periodo de tiempo. Primero para nuestra investigación de maestría y ahora para la de doctorado. De ahí que lo que presentamos antes correspondiera a un periodo de tiempo. Pero ¿quién es Azucena hoy? En el afán de retratar etnográficamente a Azucena, es importante hacerte esta mención para diferenciar de aquella Azucena que en el 2015 y 2016 nos narra su vida y aproximación a las tradiciones, y la que a continuación presentaremos.

Hoy día, Azucena ha cambiado notablemente (Ilustración 42) Incluso su manera de hablar de resiente más reflexiva y menos acelerada, con hubiera sido años atrás. La práctica y tradición conchera sigue siendo parte de su vida, teniendo

ya más de 25 años con ella, y se ha consolidado con un núcleo fundamental de su esencia, al punto de afirmar contundentemente que ella “nació” danzante.



Ilustración 42 Cronología de Azucena (elaboración propia)

Por su parte, las tradiciones orisha siguen también cobrando fuerza en su haber. Recientemente, se consagró en Ifá a través de una ceremonia nigeriana como *iyanifá*, que es considerado el máximo grado (en la tradición yoruba nigeriana) que puede alcanzar la mujer, siendo semejante en jerarquía religiosa al *babalawo*. Sin embargo, “Tuve una ceremonia nigeriana de como *iyanifá* [...] Se supone que cuando te haces de *iyanifá*, no pueden hacértelo si no te ha dado la menopausia.” (Azucena, Comunicación personal, 24 de mayo de 2021). Aunque Azucena deja entrever que ella aún no pasa por este proceso, busca en la tradición nigeriana un refugio para esta salvedad.

Recordemos que Azucena viene de una tradición inicial puramente cubana. No obstante, según nos narró, a partir de ir explorando y conociendo, además de cambios en su vida personal, como el estrechamiento de lazos con un nigeriano que le ha ayudado a profundizar más en esta línea de la tradición, le han valido explorar nuevas rutas religiosas, a la vez que significar eventos pasados. Azucena fue criticada en Cuba, como se hizo notar antes, por saber leer Ifá, de ahí que al ahora pasar por la ceremonia (nigeriana) de *iyanifá*, puede hacerlo libremente, pues encontró en ello una solución.

Sin embargo, no todo es tan claro como este nuevo acontecer en su vida. En su relato busca justificar y explorar el porqué de su nueva consagración aun cuando ella no ha pasado por el periodo de la menopausia (que, cabe destacar, es correspondiente únicamente con la visión tradicional cubana). “Según el hombre – y aquí te voy a explorar y hasta corroborar –, según el hombre, dicen que es la maldición: procrear. Porque a través de la menstruación se ovula y entonces procreas, eso es lo que no se pusieron a pensar” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Como hace notar arriba, Azucena busca significar su proceso a la luz de lo que ella considera incongruente en la prohibición de la tradición cubana a leer Ifá e incluso con la necesidad de esperar a la menopausia para pasar la ceremonia de *iyanifá*. En este fragmento se hace notar, pues, lo que podríamos llamar una distinción de género en la tradición, situación que, como se advierte en la narración, es de total incongruencia con la naturaleza humana y genera disgusto en Azucena.

Estoy de acuerdo en cuestiones espirituales por la gente normal, pero nosotros no somos normales, somos seres de luz que venimos ayudar a la humanidad en esta transición que viene. [...] Por *Orula*, por decreto de *Orula* [...] el espíritu divino de dios; San Francisco de Asís, me hicieron *iyanifá*. Para poder leer Ifá (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Son de destacar varios aspectos de este fragmento. En principio, su crítica a la noma de la tradición yoruba –posiblemente refiriéndose a la tradición cubana–, sin por esto desvirtuarla. “Estoy de acuerdo en cuestiones espirituales por la gente

normal”. Aquí se advierte un rasgo de autopercepción, ella se percibe como alguien que no es normal: “nosotros no somos normales”. Se percibe como “seres de luz que venimos a ayudar en esta transición que viene”. Lo interesante aquí, es esta interpretación en particular de sí y de sus copartícipes de las tradiciones orisha, no encaja del todo con los preceptos, pues el añadido: “en esta transición que viene”, nos da cuenta de un posible trasfondo distinto al de este conglomerado religioso.

De manera similar podemos advertir también el papel que tiene San Francisco de Asís. Si bien sabemos que, históricamente, la religión yoruba afroamericana ha presentado una superposición de santos con los orishas, donde de pronto el significado adyacente a esta necesidad ha sido desdibujado, siendo hoy día, en algunos casos, más bien una necesidad de hibridar preceptos multireligiosos. Lo interesante aquí es el momento en que lo trajo a cuento, pues, quizá, permita entrever la conformación de su identidad religiosa polifacética, donde habitan y coexisten –fluyen al punto de hibridar– distintas tradiciones religiosas.

Su práctica no ha cambiado en lo que corresponde al grado devoción. Azucena sigue dedicando la mayor parte de su tiempo esta. Por supuesto, y si bien la práctica cotidiana conlleva y es un trabajo en sí, la comercialización de sus conocimientos es algo que también sigue presente. Así pues, al preguntarle a nuestra colaboradora sobre el tiempo que dedica a la práctica religiosa, afirma que es un trabajo de tiempo completo.

Todo el día. Es que esto es una forma de vida. [...] Yo no puedo te puedo hablar como las personas que son lucradoras [que lucran con la práctica religiosa]. Hay dos formas de ser religioso: el religioso que vive para/por/con ellos, [...] hacer el bien sin mirar a quien, como dice el decreto de *Orula*. [...] Como ser sacerdote, pues es una práctica religiosa de forma de vida como cultura (Azucena, comunicación persona, 24 de mayo de 2021).

La visión de la tradición y la práctica religiosa de Azucena –al menos en pensamiento– se hace evidente en el fragmento anterior. Si préstamo ojo, podemos notar que su pensamiento ha ido cambiado a lo largo de los años. La Azucena que dice esto, si bien sostiene la línea argumental de “has el bien sin mirar a quien”;

frase proverbial que ya desde las primeras entrevistas hace algunos años hacía mención, su visión de lo que constituye el crecimiento la comercialización de su práctica, presenta cambios. Hoy día, nuestra colaboradora ya no presenta ese ímpetu del que hacía gala otrora tiempo, sobre cómo las personas la buscaban casi a raudales. Hoy, pareciera estar más centrada –reitero, al menos en pensamiento– en su propio desarrollo religioso.

Esto que antes mencioné se reitera con otro fragmento narrativo de Azucena. “Yo soy de las personas que como no me anuncio, ni soy la de la TV, ni nada de eso, la gente llega cuando tiene que llegar” (Azucena, comunicación personal, 10 de mayo de 2021); respondió en una charla etnográfica, donde comentábamos sobre el alcance actual de su trabajo. Asimismo, y siendo algo de lo que hablaremos más adelante, la composición misma de su trabajo ha presentado cambio a la luz de los nuevos paradigmas presentes durante la pandemia por COVID-19.

Recordando las raíces formativas de Azucena, su aproximación a la práctica tradicional religiosa cubana, luego a las formas mexicanas de esta misma y, posteriormente, a su aproximación con la senda tradicional nigeriana, nos da cuenta también de los cambios en sus paradigmas religiosos. Al preguntar directamente hacia cuál de estas se inclina, Azucena reitera nuestra hipótesis sobre la conformación de una senda religiosa híbrida. Nos dice que: “De criollo con nigeriano, es que a mí me tocó así” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021). Al referirse a lo “criollo” en la religión, lo hace desprendiéndolo de la idea de que deviene de la tradición nigeriana, pero que ha ido encontrando nuevos caminos y formas de proceder, primero desde la reconfiguración religiosa en Cuba, y luego a su llegada México: “el criollo es la variante cubana con la mexicano y la otra es Ifá tradicional nigeriana, pero también hay gente que lo tergiversa, dicen que trabajan nigeriano, pero lo hacen a lo chilangón, a lo mexicano” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Dentro de los nuevos paradigmas de Azucena, encontramos también su aproximación actual al estudio y exploración de los *registros akáshicos*. Lo interesante es que ella se permite enlazar sus creencias con las tradiciones orisha,

no siendo los *registros akáshicos* una salvedad. Para ella, “son parte del ser humano”. Dentro de su narrativa, se advierte también la construcción de una narrativa histórica que permite mantener congruencia entre la relación de civilizaciones como las acaecidas en Mesopotamia y Egipto, y las tradiciones orisha oriundas de África. Asimismo, esta misma línea histórica sostenida por Azucena, tiene su relación con las culturas preshipánicas.

Sin afán de tomar postura ante la visión de la historia de Azucena, lo arriba mencionado nos permite formarnos una idea de cómo se ha forjado su pensamiento religioso. La singularidad con que describe su visión del mundo es lo que interesa a este análisis, pues nos permite concebir también un análisis más profundo de su visión del trabajo religioso: de su forma de trabajar con y desde la religión. Si bien Azucena ha moldeado un bastión propio de ideas por demás singulares⁶⁴ y prácticas religiosas que si bien devienen de distintos nichos religiosos, ha sabido hacer converger en el propio, su trabajo ha sido una constante. De esto es que hablaremos más adelante.

⁶⁴ Al punto incluso de advertirse, por momentos, un cierto grado de nostalgia en su narrativa que la llevan a reflexiones más profundas sobre su propia senda y las elecciones que ha tomado en esta. “A veces reniego. Sí, quiero volver a mi desmadre, ser junior, pero ya no tengo 20 años, tengo 45” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

7.3 Jorge Isac; tradicionalismo transnacional

Jorge Isac es un practicante de la religión yoruba, nacido en Cuba. Es descendiente afro y desde niño ha estado involucrado con la práctica religiosa. Su padres y familiares directos, así como sus antepasados, la han practicado también. Creció en un nicho religioso que lo llevó a él también a iniciarse desde joven en las tradiciones yoruba cubanas. A los 16 años, recibió mano orula, a los 30 (2003) consagró su orisha y 8 años después, en 2011, se consagró en Ifá.

Como *babalawo* –grado que ostenta–, ha viajado por México, Colombia y Estados Unidos, promoviendo, enseñando y consagrando en la religión a nuevos practicantes. Actualmente reside en Miami, sin embargo, pasó un periodo de tiempo en Querétaro, donde trabajó la religión y consagró a 3 ahijados, que a su vez practican y trabajan la religión actualmente.

Para Jorge Isac, el papel de la colonización española es fundamental para comprender la práctica religiosa cubana. El sincretismo de las tradiciones orisha con el catolicismo dio lugar a la denominada santería; concepto que estriba del catolicismo, pues, para Jorge Isac, el festejo de los orishas y su vinculación con los santos católicos, es resultado innegable del sincretismo.

Haber existido la colonización español y llevado a nosotros estas tradiciones impuestas [refiriéndose al catolicismo]. Hubo mucha mezcla de todas estas religiones y tradiciones, hubo mucha mezcla en la historia. El sincretismo; sincretizaron a los orishas Yoruba con los [santos] católicos para poder festejar su fiesta, y entonces así se sigue en Cuba la llamada santería, que es la nomenclatura del catolicismo [para] lo Yoruba (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

El orisha de cabera de Jorge Isac; *Changó*, le fue consagrado, como ya mencionamos al inicio, en la tradición cubana –también llamada criolla–, sin embargo, su aproximación al sacerdocio Ifá se dio a través de la tradición nigeriana. Estudió el Ifaísmo siguiendo la tradición nigeriana. Actualmente, se encuentra

estudiando una carrera en la Universidad de Ifá⁶⁵, en Nigeria, en modalidad a distancia.

Para Jorge Isac, el camino debe ser la vuelta a la tradición nigeriana. Él estudia esta forma tradicional y considera que la variante cubana está diluida debido a la colonización y a la desinformación de que es sujeto la isla, por haber estado apartada durante largo tiempo del mundo exterior:

nos convirtieron en personas desconocedoras de todos estos temas por no tener internet [...] muchas cosas se fueron creando de palabra en palabra [...] y el acercamiento a nuestras raíces se fue dando ahora, gracias a que hay un poquito más de información. Hay soltura en estos temas y se está viendo un acercamiento un poco más sobre las tradiciones. Se sabe nueva información porque hay mucho enredo en cuanto a quiénes son los orisha; que alimento lleva cada orisha. Hay mucho enredo con eso. Entonces, mi misión es hacer un trabajo y llevarlo a las américas [...] llevar a las américas un poco más de entendimiento sobre los temas de Ifá, sobre todo los temas de los orishas yoruba y las tradiciones. La cultura y la religión. La misión es en lo que estamos yoruba (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

Si bien deviene de una línea genealógica religiosa avocada a la tradición cubana, él ahora concibe su camino a la luz de instruir a sus hermanos religiosos en la tradición nigeriana. Para Jorge Isac, el regreso a las raíces nigerianas es el camino religioso que quiere seguir. De ahí que se jacte de viajar por “las américas”, como él llama al continente, instruyendo a nuevos y viejos religiosos en la religión yoruba nigeriana y la enseñanza del Ifá tradicional.

Querétaro fue para nuestro colaborador un punto de llegada que le permitió aproximarse al panorama religiosos regional. Aquí habitó por algunos meses y trabajó la religión abiertamente, realizando consultas y, como ya mencionamos, adoptando nuevos ahijados. Asimismo, durante ese lapso de tiempo creó y desarrolló un par de páginas de Facebook que él mismo administra, donde se

⁶⁵ Rfr. <https://oauife.edu.ng/> (Consultado el 15 de noviembre de 2021).

promulgan las tradiciones y los preceptos religiosos fundamentales, a la vez que le sirve de catalizador para darse a conocer y ampliar su alcance como practicante y trabajador religioso.

Dentro de sus particularidades, destaca que él habla la lengua yoruba, situación que le ha permitido transmitir mensajes de los líderes religiosos nigerianos a través de sus redes sociales, así como estudiar la licenciatura en dicha lengua. Se encuentra a tal grado dedicado a la tradición, que él lo considera un trabajo a tiempo completo, donde todo el día está en comunión con la religión; ya sea leyendo y estudiando sobre esta, practicándola, atendiendo orishas o consultando personas.

Jorge Isac concibe en la religión un nicho de aprendizaje y cultivo para la enseñanza de preceptos que él considera universales. Sin embargo, también entiende que las tradiciones nigeriana y criolla presentan grandes diferencias en la práctica cotidiana.

En Cuba somos descendientes de África y hay grandes confusiones; hay muchas y grandes confusiones en el idioma. Por ejemplo, sigo un caso muy específico que yo les digo a las personas: los orishas fueron personas como usted o como yo, que vinieron de las tierras yoruba, ya ve, hay personas en Cuba que esto no lo saben (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

La nación en donde las tradiciones se practican conlleva un papel fundamental en la manera en que se practican. Para Jorge Isac, “los tradicionalistas son originales, hablan esa lengua desde la cuna, es su lengua nativa, y el idioma es algo bien fundamental. Se imagina que estemos hablando inglés y yo no hablo inglés ¿de qué manera nos vamos a entender?” (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021). La remisión a la lengua original yoruba, y la “originalidad” de la tradición, es fundamental en su creencia y práctica.

Para Jorge Isac, la fe con que practica sus tradiciones debe ser sostenida por el conocimiento de estas; por su origen y la manera en que se hacía tradicionalmente. Advierte que la confusión en la práctica criolla deriva del

desconocimiento de la lengua; una vez esta se empezó a perder, el conocimiento se diluyó y la práctica se fue transformando en algo distinto a lo que originalmente era. “Pienso y estoy bien convencido que el idioma, que no se domina en las américas, está muy confundido [genera confusión]. Hay grandes diferencias en los rituales, ya me entiende, en las américas se ha hecho más complejo, más dramático, diría yo, más que un espectáculo, que es simplemente una base” (Jorge, comunicación personal, 8 de abril de 2021).

Si bien admite que también dentro de la denominada tierra yoruba (oeste africano) hay diferencias, considera que, pese a esto, la tradición original persiste. Su visión de la tradición migró junto con él. Pasó de una orientación inicial criolla en su natal Cuba, a una tradicionalista, a la luz de su proceso de aprendizaje de Ifá y de la lengua yoruba. En su experiencia, el camino correcto es la vuelta a la tradición nigeriana.

7.4 Germán; un emprendedor capitalino

Germán es un *babalawo* de 32 años, originario de la Ciudad de México, con 15 años de iniciado en las tradiciones orisha. Se inició como palero, para luego consagrarse en la regla ocha, es decir, en la práctica religiosa cubana. Posteriormente se inició también en el culto de Ifá. Todas sus consagraciones fueron realizadas durante su estancia en la Ciudad de México, previo a su llegada a Querétaro, hace aproximadamente 11 años. Si bien Germán se encuentra en la treintena, cuenta ya con más de 100 ahijados localizados no sólo en Querétaro y CDMX, sino en varias partes del país y del mundo, dando cuenta de un alcance que ha tendido a lo global.

Su primera aproximación con las tradiciones orisha se dio cuando él tenía la edad de 15 años. Sus padres se encontraban realizando una remodelación en su casa. El encargado de hacer dicha remodelación, narra Germán, llevaba consigo unos “collarcitos” que le llamaron especialmente la atención, por lo que decidió preguntarle. Resultaron ser *elekes*⁶⁶. Así, esta persona comenzó a presentarle algunos aspectos de las religiones orisha y el significado de los elementos por los que preguntaba Germán.

Germán narra cómo esto lo enganchó, y a medida que iba preguntando y aprendiendo nuevas cosas, su interés crecía también:

Él me iba explicando. Me dice: es que mira, este collar representa a *Oshun*⁶⁷ [...] Me dice jugando él: así nunca te va a faltar una mami. Y yo me quedé, así como de: bueno, pues ojalá, qué chido, se escucha padre. Me fue explicando de cada divinidad [...] Precisamente él me comentó que *Elegguá* era el que abría las puertas del destino y yo dije: ‘no manches, qué padre’. Y me dice: si tú quieres algo, pídeselo a *Elegguá*. Dije: ¡sale! (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

⁶⁶ Los *elekes* son collares que utilizan los practicantes de la santería en señal de protección y como muestra de comunión con su orisha. Varían en función de distintos factores y del lugar en que se entreguen, pudiendo tener distintos y variados significados adyacentes, además del ya mencionado.

⁶⁷ Orisha del amor y la fertilidad.

El encargado de hacer la remodelación en casa de sus padres despertó el interés en Germán. Fue a tal su curiosidad por lo que le fue contado; particularmente por el orisha *Elegguá*, que una vez se le presentó la oportunidad de encomendarse a él, lo hizo sin dudar.

Pasó el tiempo y, en un examen de prepa, yo dije: no manches, voy a reprobar. Tenías las peores calificaciones, créeme que era no buen estudiante. Dije: voy a reprobar esta materia. Para variar era álgebra; creo que es el coco de muchos. Entonces que digo: pues voy a pedirle a *Elegguá* (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Germán narra cómo pidió a *Elegguá* para pasar la asignatura. Si bien para él era considerado una tarea perdida, dado que juzgaba al profesor como sumamente inflexible y su desempeño muy bajo, no dudó en pedirle al orisha su ayuda.

Si este chavo me dijo que existía *Elegguá* y podía echar paros, tal cual voy a pedirle a *Elegguá*. Le voy a decir: ¿sabes qué *Elegguá*? Échame la mano en esto y si me echas la mano, yo te voy a dar unas guayabas. Porque me decía él que uno de sus frutos favoritos [...] era la guayaba. Entonces yo le dije; así como de cotorreo [...] Y resulta que me dice a mí el maestro: oye Germán, si mañana me entregas este ejercicio –me lo dio hasta resuelto; tal cual– yo te paso (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Al verse incrédulo de su suerte, narra cómo quiso ver si sus compañeros habían tenido la misma oportunidad, pero descubrió que fue el único, siendo el resto reprobados. Una vez entregó el ejercicio al día siguiente y comprobó que había acreditado la asignatura, fue en busca de la persona que había realizado las reparaciones su casa para saldar su deuda con el orisha.

Busqué a este muchacho [...]; tenía su dirección puesto que fue a hacer un trabajo a la casa, y le dije: oye pues es que yo prometí esto [...], échame la mano, no tengo nada de esto recibido [consagraciones u orishas] [...] traje unas guayabas. Y me dice: ¡ah sí! pasa. Pasé a la casa de este chavo. En el

lugar donde tenía su [...] altar, el lugar donde tenía sus divinidades, ahí le dejé las guayabas (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

A raíz de esto, su curiosidad no pudo sino crecer. Terminó la preparatoria y, aunque que venía de un nicho familiar católico que lo arrastraba hacia su epicentro, se aventuró a continuar su aproximación a las tradiciones orisha. Comenzó a acercarse al orisha *Elegguá* de manera particular, sin embargo, su familia lo juzgaba por creer en eso. “Ya te imaginas, estigmatizaban eso. No pues como vas a creer en algo. Y luego pues una cabecita de *Elegguá*, es una cabecita, que no se ve del todo chida y tú dices: oye, pues no manches, es una cabeza con ojos de caracol” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

A medida que se introducía más en el conocimiento del Palo Monte, su familia estigmatizaba más su relación con esta religión. Comenzó a participar en rituales de sacrificio para alimentar orishas o pedir su favor en esto o aquello. “Y luego cuando le hacen ciertos rituales bañada en sangre o en cositas, entonces, pues estigmatizaban mucho eso. A mí la curiosidad me hizo ir investigando cada vez más” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Otro aliciente importante para la preocupación de sus padres se debió a que Germán no terminó una carrera profesional, quedándose únicamente a nivel de preparatoria (misma que sí logró concluir, poco tiempo después del relato de su petición a *Elegguá*). A la par de su interés por el Palo Monte (primer nicho de las tradiciones orishas religioso al que se aproximó), nació también un interés por lo que él denominó la santería; término que actualmente considera incorrecto.

Germán narra cómo, no obstante, su interés por las tradiciones orisha –en este momento, y de manera particular, por la santería–, comienza con el pie izquierdo:

Yo me meto a trabajar, porque nunca me ha gustado o nunca me gustó vivir a costillas de mis padres. Y comienzo lo que es, bueno, comienzo una vida laboral en la empresa. Una vida laboral muy corta, porque saco mi primer sueldo y yo me conozco un padrino que a mí me dice: ¿sabes qué? Te voy a

entregar un collar de no sé qué. Y ya ves al chavo; joven, inexperto y sin haber estudiado nada. Sin saber ese tipo de prácticas. No sabiendo nada. Yo me voy [de la empresa] y pues empiezo a lo que es adentrar un poco [...] desafortunadamente caigo en una situación negativa (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Su experiencia laboral en un contexto no religioso se limitó a un periodo al periodo antes descrito. A partir de aquí, y pese a esta situación negativa de la que hablaremos a continuación, su vida laboral –y su cotidianeidad de paso– se verá inclinada hacia la práctica religiosa afro.

¿En qué situación negativa caigo? Con una persona que a mí me dice: te voy a entregar tal cosa. Y pues resulta que no era así, que me entrega las cosas y pues yo no veía nada; ni resultados ni nada. Yo decía: ¿pues qué *show*? Pues yo creo que me metí en algo, en algo que como decían mis padres: esto no es correcto, no es de Dios. Pasó un poco el tiempo y yo le echaba la culpa a los orishas, a los santos africanos, yo le echaba la culpa a la persona que a mí me entregó el collar, porque a mí me cobra una cierta cantidad de dinero por entregarme ese collar. Y que después me entero [de] que esta persona pues prácticamente estafaba o era charlatán. Y pues sí me deprimí un poco. Dije: ¡No manches, caí en una estafa, confié en una persona que no fue la correcta! (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Esta anécdota resulta importante en la conformación del retrato etnográfico de Germán, pues nos permite identificar y conocer no sólo sus primeros pasos en su camino de inicio en las tradiciones orisha, sino que, confrontado con relatos de retratos etnográficos anteriores, nos permite dar cuenta de lo que Germán llama “charlatanería”; al parecer una constante dentro del mundo religioso y laboral y religioso orisha.

Como se hace visible en el relato de Germán, el hito presentado narrativo presentado anteriormente lo hizo dudar, pero lo interesante es que lo hizo dudar de la eficacia de los orishas. Esto resulta interesante pues, sumado al relato de su primera experiencia con estos en el relato de su primera petición a *Eleggúá*, da

cuenta de la posición que toma desde un inicio Germán. Para él, los orishas tienen un poder que puede constatarse, pero implican también una responsabilidad, pues debe correspondérseles adecuadamente para conseguir su favor.

El tiempo transcurre y tras unos meses, consigue empleo de nuevo en otra empresa. Trabajo que duró poco, pues, según narra, la influenza comenzó a cobrar empleos y el suyo fue uno de ellos. Sin embargo, este lapso, aunque corto, le sirvió para nuevamente conocer a un religioso, quien, ante su inminente despido, le advierte que es consecuencia de una mala praxis religiosa.

Pasan un par de meses; igual no mucho tiempo, y conozco a alguien. Bueno, vuelvo a trabajar en otra empresa, se viene la influenza, hubo muchos recortes de personal y a mí me toca. Yo salgo en ese recorte de personal y digo: ¡no manches, pues qué onda, no tiene mucho que entré! Conozco a un padrino, así les llamamos, [...] y ese padrino me dice: es que tú caíste en una cosa religiosa mal [...] y yo desconfiado. Él me consulta, él me tiró con lo que se llama caracol [...] el me consulta y me dice: ¡tú tienes que hacer esta obra! Entonces pues yo dije: vamos a darle la oportunidad. Yo hago la obra, vamos, la que él me dictaminó hacer, y a mí se me resuelven ciertas situaciones que venía buscando (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

La confianza de Germán en este nuevo religioso se ve recompensada. Si bien al inicio se muestra inseguro ante otra posible estafa, termina por acceder. Como vemos, su interés –que, recordaremos, nace como curiosidad– por la religión es mayor que su miedo y termina incluso creciendo. Si bien no hablaremos de estas situaciones personales que menciona nuestro colaborador, resulta interesante cómo desde entonces comienza a significar las respuestas y correcciones de sus problemas a través de la praxis religiosa. Todo parece cobrar un sentido para él a la luz una intermediación sobrenatural.

Sin embargo, su relación con este religioso no hace más que comenzar. Una vez ve cumplido lo que le fue prometido si realizaba la “obra” encomendada, Germán comienza a estrechar lazos con él. “Dije: creo que voy el camino correcto. Empiezo a platicar mucho con este señor [...] es muy buen religioso. Y a mí me

dice: [...] ¿Por qué no te dedicas a estudiar y trabajar el culto a los muertos [Palo Monte]?” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021). En primera instancia, vemos la admiración que nació por parte de nuestro colaborador hacia este religioso que sí cumplió su expectativa. Asimismo, vemos el comienzo de lo que será su camino como “estudioso y trabajador” de las tradiciones orisha. Primero con el Palo Monte y posteriormente ampliando su repertorio religioso, como veremos más adelante.

Para Germán, el binomio religión-trabajo comienza aparejado. Habiendo apenas conocido algo de las tradiciones orisha a partir de su primer encuentro y el posterior desencanto que sufrió a manos de lo que él llama un charlatán, lo apadrina este nuevo religioso. Pero no sólo lo apadrina en términos de la enseñanza de la práctica religiosa, sino que le ofrece trabajar con él. “A mí me dice mi padrino: oye, a mí me falta alguien que me ayude. Ahí es donde metemos lo laboral” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

La visión de nuestro colaborador sobre las tradiciones orisha nace, como ya vimos, aparejada con la visión de una alternativa de trabajo. A raíz de aceptar “trabajar” con este religioso, comienza en simultáneo a aprehender todos los conocimientos posibles del Palo Monte. Por supuesto, también realizó su proceso de iniciación formal a la religión, sin embargo, su narrativa da cuenta de que un aliciente importante para aceptar trabajar con este religioso –además, claro de la ya mencionada curiosidad por los orishas y su eficacia; que lo impulsó a acercarse a las tradiciones orisha en un inicio y a seguir buscando descubrir en ellas un alcance sobrenatural– fue el hecho de obtener un ingreso propio.

A mí me hacía falta alguien que me ayude [dijo el religioso a Germán]. Y yo pues, como cualquier persona, aunque vivía con mis padres y todo, yo tenía la necesidad [...] de comprarme unos tenis buenos, salir a invitar a una chava a, no sé, comer algo, equis. Yo tenía mis necesidades personales [...] Entonces yo veo esa oportunidad. Me dice: trabaja conmigo, trabaja como de, como le dicen, tráeme esto, pásame aquello. Y yo dije: sale, no importa, es

un ingreso que voy a tener. Entonces yo comienzo a trabajar (comunicación personal, 11 de abril de 2021).

“Entonces yo comienzo a trabajar”; nos narra como parte de significar el comienzo de una trayectoria profesional y laboral en el ámbito de la práctica religiosa orisha. A partir de esta decisión, Germán comienza un proceso de aprendizaje, acompañado de un aliciente económico, de una remuneración por su trabajo. Comienza a empaparse de los rituales, de los insumos y su funcionamiento en la práctica del Palo Monte. “[El religioso] Me decía: pásame *epo* [y Germán respondía] ¿qué es el *epo*? Es una manteca de palma” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Llevando apenas un par de meses de iniciado su camino de aprendizaje y trabajo, Germán decide que lo que quiere es dar el siguiente paso en su camino iniciático. Habla con el religioso que lo acogió y le dice que quiere hacer su prenda de muerto⁶⁸, a lo que el religioso se sorprende por la premura, considerando que, para este paso, se requiere tener un conocimiento sólido de varios principios de la religión, sin embargo, Germán insiste.

Empecé a aprender y tuve la suerte de agarrar tan rápido, de clavarme tan rápido de las cosas. No soy un sabio, pero yo creo que cuando a alguien le gusta lo que hace, lo trata más; es enriquecerse, aprender, retener. Entonces yo empiezo a memorizar cantos, a memorizar rezos. Mi padrino no nada más era o es nada más palero, no claro que no, él es yoruba, es un grado superior dentro del yoruba [...] entonces yo empiezo a aprender, a retener, y un día le digo: ¡quiero recibir mi prenda! Y me dice: ¡Ah chingá! Pues si tienes dos meses (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Pese a mostrarse renuente al principio –nos cuenta Germán–, su padrino termina por acceder. Ahí tiene su fin el relato de cómo nuestro colaborador se inicia

⁶⁸ Mejor conocida como *Nganga*: “es el centro de poder de los paleros, también denominado caldero o prenda, al pie de este objeto se hacen todas las ceremonias en el palo monte” (Castro, 2011, p. 117)

en el camino religioso y laboral religioso. A diferencia de Azucena, no busca significar en eventos previos a su aproximación a la religión, sino que estos eventos en sí se convierten en el parteaguas de un interés que aún hoy se percibe a través de su narrativa y su práctica, pues, sin afán de adelantar la historia, no sólo es un religioso cuya dedicación se puede constatar en la alta integración de elementos religiosos en su espacio cotidiano; aunque cuenta con establecimientos comerciales, sino que es también un habido promotor de su trabajo en redes sociales, cosa de la que hablaremos más adelante.

Una vez concluyó su periodo formativo a manos de este religioso que se convirtió en su padrino, Germán comienza a atender personas para consultarlas. Sin embargo, no pasa mucho tiempo para que decida migrar a Querétaro y formar su propio nicho religioso y de trabajo, llevando ya alrededor de 11 años de haberse mudado a esta ciudad.

Muchos me conocen aquí [...] Yo empiezo a trabajar en el D.F. y yo siempre decía: es uqe yo no quiero vivir en el D.F. [...] yo no quería vivir ahí, nunca me gustó [...] entonces a mí me empieza a caer gente, porque yo tengo familia acá [en Querétaro] yo le decía [a mi papá]: es una ciudad muy tranquila, yo quiero ir allá. [y él me decía] pues cuando tu puedas vete a vivir para allá [...] entonces qué pasa, a mí me empieza a llegar gente. Yo recibí mi prenda ahí [en CDMX] y empiezo a trabajar, empiezo a trabajar en esto como a los tres, cuatro meses [...] entonces le digo a mi prima: ¿sabes qué? ¡sí voy! Voy para allá y empiezo a jalar gente. Yo siempre he dicho que he tenido suerte (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

De manera resumida, el gusto que tenía por Querétaro, sumado al interés de su prima porque la consultara y la invitación que acaeció posteriormente sobre mudarse a Querétaro, resultaron ser un incentivo suficiente. A raíz de esta decisión tomada hace algo más de 11 años, Germán consolidó lo que actualmente es su forma de vida; tanto en lo relacionado con su forma de pensar y vivir, como en el trabajo que le permite sostener una economía familiar.

Sin embargo, la enseñanza que recibió de su padrino ha perdurado en más de un aspecto. Si bien la práctica cotidiana mantiene fresco el conocimiento adquirido a través de su tránsito como ayudante de este religioso, la manera en que lo aceptó y le permitió obtener su prenda que, podemos advertir, lo marcó en su forma de practicar y trabajar la religión.

Querétaro, digamos es muy cerrado [...] si alguien llega a [querer] conocer a mi gente, esa persona debe de saber mínimo un rezo, como levantar una prenda [...] es como un mini examen que yo les hago. Si ya esa persona, en ese mini examen lo pasa, entonces ya le digo: ¿sabes qué? sí, vamos a prepararte tu prenda. Y entonces sí, vamos también enseñándote conforme vas practicando, conforme vas adaptando tu fundamento (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021)

Querétaro se vuelve en principio un nuevo reto para Germán, pero también en un espacio lleno de posibilidades. Comienza a adquirir reputación y a trabajar la religión para personas de buena posición social. “Empiezo a jalar gente, no voy a entrar en detalles, pero empecé a jalar gente importante, por así decirlo” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021). El panorama se vuelve alentador para nuestro colaborador. El sentido de la religión como trabajo se apareja con la espiritualidad presente en la práctica. Con apenas 20 años, su camino como trabajador religioso comienza en Querétaro.

Yo me vengo a vivir a Querétaro y empiezo a trabajar aquí la religión. Para trabajar el palo, estaba yo en la rama [...] palo Briyumba⁶⁹. Pues yo empiezo, vamos, a ganar gente. Muy poquita [al inicio] porque Querétaro es un estado; ¿Cómo le dicen? Muy mocho. Muchos a sus creencias. Entonces a mí se me veían prácticamente como el brujo (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Si bien Germán presenta una clara definición de su práctica como un trabajo –situación de la que hablaremos más adelante, en otro apartado–, resalta también

⁶⁹ Palo Monte Mayombe Briyumba es la variante Congo del Palo Monte.

en su narrativa su visión de la población que habita la entidad queretana, así como la visión que él mismo advierte como la que el queretano tenía de él en un inicio: “me veían prácticamente como el brujo”; afirma enfáticamente en su narración.

Pasado un tiempo, y como ya advertimos antes, su fama crecer y con ella su trabajo como religioso: “yo empiezo a ganar gente, me empiezan a recomendar” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021). Las recomendaciones juegan un papel importante en este ámbito religioso-laboral. Según Germán, en su caso particular, su catera de clientes estriba en un 90/95% en las recomendaciones de quienes lo visitan para ser consultados o para realizar algún trabajo u obra.

A medida que el Germán trabajador-religioso empieza a sobresalir en el medio de las tradiciones orishas en Querétaro, sus ingresos también. Es en este momento que se insta a sí mismo a ampliar su repertorio religioso. Si bien continúa con las tradiciones orisha, busca alternativas que le permitan crecer en el ámbito religioso y, acompasado, mejorar su oferta de servicios religiosos.

Yo a la fecha no he trabajado en una empresa. Yo me dedico nada más ahorita a lo que es palo [...] Es lo que me dedico. Es como yo llego a empezar a laborar [...] una vida religiosa se convierte también en trabajo (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Para Germán el trabajo y la religión; la religión y el trabajo, se convierten en un binomio indisoluble. Él se dedica a trabajar la religión. Para él, “una vida religiosa se convierte también en trabajo”, como nos dice en su narrativa. Pero su avance, como ya mencionamos antes, no se limita a adentrarse en el mundo de Palo Monte. Se hace una coronación de santo en la tradición yoruba, en su variante criolla, he incluso se somete al año de *yaboraje* para ello. “yo hago lo que se conoce como *Kari Osha*⁷⁰ o coronación de santo. Entro en la rama yoruba afrocubana [...] yo me

⁷⁰ Como ya lo hemos explicado antes, la coronación de santo o *Kari Osha* consiste en coronar en tu cabeza el Orisha tutelar – también conocido como ángel de la guarda, dentro de la variante criolla de la tradición –. Es una consagración muy importante en la religión de la Regla de la Ocha (también llamada santería cubana).

hago esa ceremonia y tienes que estar 1 año y 16 días de blanco, con tu cabeza tapada” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

El desarrollo religioso en Germán se hace evidente a la luz de su trayectoria religiosa y laboral. Su implicación con las tradiciones orisha, si bien ya contamos que deviene desde su adolescencia, crece a medida que orienta su línea laboral hacia el plano religioso.

El *yaboraje*, como ya hemos visto en el caso de otros colaboradores, es un proceso de iniciación que, además de involucrar al religioso con las tradiciones, pone a prueba su paciencia. Siendo un periodo considerable de tiempo (1 año y 16 días), el religioso debe mantener ciertas pautas de comportamiento; restringir su manera de vestir, andar, comer y socializar. Es un periodo restrictivo, donde la convicción del religioso se pone a prueba. El *yaboraje* tiene “ciertas limitaciones, ciertos tabús. También dentro de la religión. Como también tabús a tu alrededor, porque la gente te ve como: ¿este es doctor o por qué siempre anda vestido de blanco?” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Apenas habiendo pasado unos cuantos meses de concluir su periodo iniciático, comienza a trabajar la regla ocha: “yo a los 4-5 meses empiezo a trabajar lo que es orisha. Empiezo a involucrarme mucho en lo que es la santería – como se le conoce – afrocubana” (comunicación personal, 11 de abril de 2021). Este tránsito nos da cuenta de cómo la curiosidad juega un papel importante en la construcción de la identidad religiosa de Germán.

Pero Germán no sólo se empapa de otras tradiciones orisha, como en este caso la regla, sino que incluso hibrida su práctica religiosa y laboral. Pasados algunos años, integra otra rama tradicional a su haber religioso: “Habrán pasado unos 5 años más o menos, no menos, 4 años [...] estuve muchísimo tiempo trabajando antes de adoptar lo que fue la rama tradicional del lado orisha” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021), haciendo converger –de manera similar al caso de Azucena– más de una tradición.

La vida familiar de nuestro colaborador no está exenta del insuflor de las tradiciones orisha. Su esposa, tras una seria disputa con su familia por la decisión, se alista también en las tradiciones orisha. Este cambio representó una oportunidad importante en la vida de Germán, pues le permitió introducir, como ya hemos comentado, la práctica religiosa en su hogar. De ahí que su religión y su trabajo se vean absorbidos también por la esfera de la vida cotidiana.

Sin embargo, Germán advierte en su narrativa que a su hija, si bien se le pide respeto para las tradiciones que su esposa y él guardan y practican, no se le imponen como el camino religioso que debe seguir.

Yo tengo una hija también y es como era hablando con mi esposa. Le digo: sabes que no le vamos a inculcar como tal, le vamos a decir que tenga un respeto, una veneración. Le estamos enseñando, pero si ella más adelante quiere tomar otro camino es libre de tomar el camino que ella quiera (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Lo interesante de esto es que, si bien hace manifiesto su interés por que su hija tome el camino que desee –posiblemente debido a que para él la elección fue una posibilidad en su adolescencia–, no deja de hacer presente que se le insta no sólo a respetar, sino a venerar a los orisha y la tradición. Asimismo, da cuenta de que se le enseña el camino religioso. Esto más allá de interesarnos como un aspecto de crianza, nos pone da cuenta de cómo las tradiciones se son parte de su vida cotidiana; incluso en la esfera familiar y doméstica, dejando en claro el desdibujamiento del trinomio religión-trabajo-vida cotidiana.

Germán es un religioso comprometido con su práctica. En su narrativa cuenta cómo tuvo incluso que comprar una casa más grande para dar el lugar que sus orishas requerían en su espacio doméstico. Nos narra como primero, al ser su domicilio de dos habitaciones en aquel entonces, tuvo que mover parte de sus orishas a los locales donde tiene su botánica y realiza consultas, sin embargo, nos cuenta, fue difícil de conciliar esto, ya que las veneraciones implicaban traer de aquí para allá (entre el local y su domicilio) a los orishas. De ahí que prefirieran comprar

una casa más grande, para tener la mayor cantidad posible con ellos, en su domicilio; en su vida cotidiana.

Vivíamos en una casa pequeña; una casa de dos habitaciones. Y yo le digo [a mi esposa]: ¿sabes qué? ya tenemos muchos santos. Tenemos que darle su espacio a cada orisha. Y yo decido rentar un local [...] y llevar cierta cantidad de santos a ese local y [dejar] cierta cantidad de santos en la casa. Fue un error muy grande [...] porque el hecho de que estuvieran en el local, mi esposa no podía venerar aquí a sus santos [...] entonces decidimos cambiarnos a una casa un poquito más grande (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021)

Al no funcionar el reordenamiento de sus orishas en favor de ganar espacio doméstico, optan por mudarse a un espacio más grande, donde los orishas puedan tener una habitación especial, en la cual, a su vez, Germán y su esposa puedan atenderlos y venerarlos adecuadamente. “Entonces le damos un espacio a todos los santos [...] Es este cuarto que te estoy enseñando [...] Y empezamos a venerarlos juntos” (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021); me dice refiriéndose a él y su esposa.

El camino religioso para Germán ha sido siempre una parte importante de su vida. Siempre ha despertado en él la curiosidad por aprender más de las tradiciones orisha. Y sin embargo, resulta interesante que en pocas ocasiones se refiere a los orishas por este nombre, usando siempre su símil cristianizado: santos. Esto resulta interesante puesto que puede dar cuenta de su pasado católico, así como de la visión que tiene actualmente de estas tradiciones. Actualmente, cuenta con una casa santoral que él advierte como de las primeras en Querétaro, dos locales comerciales a manera de botánica y centro de consulta y un espacio doméstico donde cohabitan la religión, el trabajo, la familia y la vida cotidiana.

7.5 Mario Olóbàtálá; sanador de cuerpos y espíritus

Mi nombre es Mario. Tengo consagración en *Obbatalá* hace 8 años. Un placer conversar contigo, las dudas que pueda esclarecerte, porque hay cosas que son secretas de la religión” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Así comenzó el diálogo con nuestro colaborador. La entrevista se llevó a cabo en su domicilio particular; una casa de dos pisos, en un condominio privado en una zona de clase media de la ciudad de Querétaro. El lugar se presentaba limpio a primeras vistas; despejado de cualquier elemento que mostrara que ahí residía un practicante religioso de las tradiciones orisha, o bien, de cualquier otra religión.

El recibimiento fue por demás convencional, aunque cálido; como si lleváramos ya tiempo de conocernos. De inmediato me ofreció asiento en su comedor y se sentó a mi diestra, ocupando una de las cabeceras de su mesa. Tomando las riendas de la conversación, comencé por contarle el porqué de la entrevista; mi interés particular en el tema, y la finalidad que pretendía alcanzar su testimonio. Él accedió cortésmente, no sin antes advertirme –como se hace notar al inicio de este apartado– que no todo lo relacionado con la religión era de dominio público. La advertencia me sonó sensata y bien intencionada. Poco más o menos igual que en otras ocasiones; que en otras entrevistas.

La religión yoruba –como parte de las tradiciones orisha, y de la cual forma parte Mario en su vertiente cubana; lugar de donde es oriundo– se caracteriza por su accesibilidad, pero también por su misticismo. En ella conviven los secretos de la religión, con una necesidad innata por comunicar y ampliar el territorio en que se conocen y practican sus fundamentos. Alberga la peculiaridad de poder desplazarse – y sus límites con ella –, siempre en consonancia con los conocimientos y principios que fungen como columna vertebral de la tradición, pero que también se antojan con cierta resiliencia en función del contexto en que cada practicante habite.

Tras haber expuesto mi interés y Mario los límites de su narrativa, comenzó por contarme su aproximación histórica con la religión.

la mamá de mi hija mayor [...] Yo empiezo mi relación con ella y fue motivado el asunto de la religión, me fue llamando la atención. Ya un día me acerco con ella a la casa de su padrino [...] empezamos a hacer la zona de amistad, entonces, me inquieta salir del país a cumplir mis sueños, todavía no estaba listo, un poco complicado salir. [...] Y entonces me acerco con ese fin a la casa de él (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Mientras Mario me narra estos primeros sucesos de su vida, se hace traslúcida en él en una tenue sonrisa, su voz toma un poco más de celeridad y entonación –apenas perceptible– cuando hace alusión a su sueño de salir de Cuba. Misma situación se presenta, aunque con más soltura, cuando narra haberlo conseguido. Continúa.

Él me consulta por medio del caracol, y me dice: tienes que recibir los guerreros, sé que te gusta la religión, pero tienes que acercarte un poco más porque los santos ven que necesitas avanzar, porque tenemos caminos cerrados, una serie de cosas que te perturban tu otra vida. Y yo digo: okay. Me acerco, recibo los guerreros, logro cumplir la finalidad, que la salida va a cumplir la misión internacional⁷¹, a Venezuela (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

En su narrativa –así como en su entonación de su voz– se hacen traslúcidos significados y matices adyacentes que advierten preocupaciones pasadas o, incluso, presentes. El énfasis parece llevarlo su impaciencia por salir del país: “me inquieta salir del país a cumplir mi sueños, [aunque] todavía no estaba listo, [era] un poco complicado salir.” Si ponemos esto en diálogo con la entonces emergente transnacionalización religiosa; donde, aunque el foco está en la religión, no es esta necesariamente el núcleo, sino la oportunidad de migrar fuera de Cuba; la necesidad de salir del país.

⁷¹ Cabe aclarar que, cuando hace alusión a “la misión internacional”, lo hace aludiendo a su formación como médico, pues es esta la que le permite participar en ese programa y subsecuentemente viajar a Venezuela y luego a México.

De ahí que en Mario se advierta que el proceso y la implicación de “iniciación en la religión” parece pasar a segundo plano en importancia: “sé que te gusta la religión, pero tienes que acercarte un poco más.” Incluso se ve reducido el matiz religioso en favor de cumplir su sueño de salir de Cuba: “logro cumplir la finalidad, que la salida va a cumplir la misión internacional, a Venezuela.” Aquí el trabajo cobra luz por primera vez en su narrativa, pues, aunque no es precisamente el de la religión, su práctica como médico (su entonces único trabajo) se convierte en la clave para migrar primero a Venezuela, luego a Ecuador y por último a México.

Es hasta que comienza a introducirse en los principios religiosos y posteriormente a su residencia temporal en Venezuela, que la religión comienza a afianzarse como un “trabajo” que permite complementar el ingreso, siendo posiblemente ahí donde la tradición comienza a cobrar un nuevo valor para él, pues de ahí se presentan nuevas experiencias que podremos ver más adelante en su narrativa.

“Soy cubano. Tengo dos nacionalidades; soy cubano y ecuatoriano” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Hasta aquí sabemos que nuestro colaborador es de origen cubano. Sabemos también que vivió un periodo de su vida en Ecuador: “5 años en Ecuador [...] mi esposa es ecuatoriana” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021), donde contrajo matrimonio con su actual esposa. Sin embargo, resulta interesante lo que se lee entre líneas en su narrativa. En principio, por la afirmación inicial que parece advertir su identidad patria, para luego enunciar una doble nacionalidad.

Ya hablamos antes también de lo que denominamos como “la necesidad de salir de Cuba”. A decir de esto, su narrativa nos dicta que esta fue en algún momento una necesidad. Sabemos también que fue en Venezuela, donde estuvo aproximadamente año y medio y donde continuó una aproximación que, si bien dio de manera remota, permitió ir afianzando la construcción de su vínculo con la religión.

Estuve un promedio de año y medio, tuve que regresar a Cuba y, ya cuando regreso a Cuba, procedo entonces con lo que es la coronación de mi santo.

Tuve algunos inconvenientes, porque el camino a la religión no siempre es derecho como uno piensa, siempre tiene sus altas y bajas (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Si bien es poco lo que se comentó sobre este periodo de tiempo –no se mostró demasiado dispuesto a contar poco más que lo dicho ya sobre sus vivencias ahí, por no considerarlas “importantes” en su camino religioso–, resulta oportuno señalar que dicho periodo estuvo demarcado por la agenda de la misión (su primera misión internacional). A su regreso, nos cuenta, se encontró con “inconvenientes” que lo instaron a buscar otra casa santoral en la cual iniciarse formalmente.

Tuve un inconveniente con esta persona [el babalawo de la primera casa santoral] y asistí a otra casa religiosa, en la cual tuve una buena acogida y decidí iniciarme en esta religión. Consagrarme en esta religión en esa casa santoral, que actualmente es [la que dirige] mi padrino (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Las metáforas pueden pensarse como mecanismos retóricos que atienden a un propósito particular (Coffey y Atkinson, 2005). Nuestro colaborador, en este caso, no duda en recurrir a este recurso en varios momentos y a distintas escalas. De ahí que resulte interesante su uso en la oración “la religión no siempre es derecha como uno piensa”, pues nos muestra como la experiencia que desarticuló su relación con la primer casa santoral⁷²; a la que, cabe mencionar, se acercó por el vínculo que su exesposa mantenía con esta, resultó en un hito que marcó su apreciación de la religión, rompiendo quizá con una expectativa que tenía inicialmente.

Por otro lado, el discurso también hace evidente un proceso de evolución en su pensamiento religioso. Al final del día, la elección de la palabra “consagrar”, que si bien es un recurso discursivo recurrente de las tradiciones orisha y que se emplea como sinónimo de iniciar/se en la/s religión/es (Esparza, 2002; Cabrera, 2009; González, 2007; 2008; James, 2006, 2009; Juárez, 2011; 2014; 2019), da cuenta

⁷² Recordemos que fue la que lo llevó a aventurarse a Venezuela y que corresponde a un periodo que podríamos marcar como oscuro, pues no quiso hablar mucho al respecto.

de una metáfora común entre sus practicantes, pues el acto de consagrar implica también ofrecer compromiso y hasta servilismo a una entidad sagrada y, subsecuentemente, ante una religión.

A medida que la narración avanza, nos encontramos con la primera barrera. “Entonces yo me consagro santo. Una ceremonia compleja. Tiene sus cosas [muestra un poco de titubeo y, tras un respiro, prosigue]. Es muy místico, muy mágico” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Como es de imaginar, algunos de los rituales en las tradiciones orishas son de naturaleza hermética. Solo quienes se inician en la religión deben saber su naturaleza; su mística; su magia. No obstante, esto más que un impedimento resuena como un dato por demás interesante, pues muestra un poco de la implicación y hasta –posiblemente– compenetración que Mario alcanzó entonces con su práctica. Situación que al inicio de su carrera religiosa no se advertía.

Como hace mención este apartado, el santo –al menos para nuestro colaborador– dicta el camino. Hasta aquí hemos visto ya un poco de la aproximación de Mario con la religión. También hemos dado cuenta de lo que representó para él la ceremonia iniciática. Sin embargo, es de destacar que su segunda aproximación a la tradición; la que lo llevó a consagrarse y a seguir un camino vinculado a la práctica continua, también fue orientada por una cuestión de salud. “Yo cuando me consagré santo [fue] por [un] asunto de salud. Hay personas que llegan a santo por otros motivos [...]. Me enfermé y necesitaba consagrarme santo, entonces me sangro el día 6 de diciembre del 2012. Yo me consagro *Obbatalá*” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Haciendo un paréntesis a lo arriba expuesto, cabe recordar que Mario es médico de profesión. Ejerce la medicina activamente hoy en día, y ya lo hacía cuando recibió su santo. A la luz de esto, podemos plantear la siguiente pregunta ¿por qué alguien que tuvo una formación médica y practica activamente la medicina, “necesita” consagrarse a un santo? Si bien la respuesta es de alguna manera se intuye a la luz de su contexto de origen, lo interesante aquí se presenta en la naturalidad con que lo dijo. “Me enfermé y necesitaba consagrarme santo”. Ante

esta afirmación, la naturaleza de su enfermedad se antoja de orden mágico-religioso, aunque la narrativa no nos permite confirmarlo, por lo que afirmarlo resultaría inverosímil.

La precisión de la fecha de iniciación en la narrativa resulta, también interesante. En el análisis del discurso, el reseñar con precisión una fecha implica brindarle un nivel alto de importancia al acontecimiento acaecido en esta. La consagración es, pues, para el practicante, un proceso de iniciación; un bautismo; una ceremonia que conlleva aceptar lo sagrado, volverse uno con ello (de ahí el uso de la acepción: consagrar).

La consagración, dada su naturaleza iniciática y sus características portentosas, es más que solo el ritual de inicio. La consagración conlleva un periodo denominado *iyaworaje*, donde el santero⁷³, también denominado *iyawó*, debe atender una serie de preceptos de carácter práctico. Debe tener la cabeza siempre cubierta los primeros tres meses, siendo únicamente los *babalawos* quienes pueden verla, y sólo quien le está “rogando” la cabeza, en quien puede tocarlo en esta zona del cuerpo. El iniciado debe también vestir de blanco durante un año. A los tres meses⁷⁴, se le hace una ceremonia ritual, donde los santos le ofrecen sus consejos.

Y entonces, a partir de ahí, empieza lo que ya un poco más cerca⁷⁵. Con un poco más de conocimiento del camino religioso [...] Ya después que se consagra [...], [debo pasar] un año completo y 7 días vestidos de blanco con todos los atributos religiosos [...] Tiene cierta y determinada limitación. Limitaciones que son admitidas en el Ifá; o sea, cuando tú te consagras santo, al tercer día te hacen una ceremonia que se llama Ifá, y la palabra Ifá significa consejo, ahí te dan una serie de consejos (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

⁷³ Referencia para quien está iniciado en la religión yoruba cubana, y que alude su capacidad de enlazarse con los santos u orishas.

⁷⁴ Este periodo de tiempo varía en función del lugar y del *babalawo* que lo realice.

⁷⁵ Refiriéndose a que, a partir de ese punto, el iniciado está un poco más cercano a los principios y dogmas de la religión.

Podemos notar que existen variaciones en el proceso de iniciación con respecto, particularmente respecto a los tiempos. Por un lado, sabemos que, en lo que al estándar se refiere⁷⁶, deben pasar tres meses para que se haga la ceremonia ritual donde, a través de Ifá, se le dictan al iniciado los consejos que cada orisha tiene para él. Sin embargo, Mario narra cómo, en su caso particular, esto se dio a los tres días de iniciado el proceso.

A saber, la situación arriba expuesta no es exclusiva de nuestro colaborador. Sabemos por otros iniciados que esto ha sido una adaptación que se ha venido dando en algunos casos, en función de optimizar el tiempo que este puede pasar con su padrino. De manera particular, es visible en quienes habitan en alguna otra parte del globo y sólo pueden ir a Cuba durante unos días a realizar su iniciación. De tal suerte, podemos abducir que existe la posibilidad de que los tres meses se conviertan en tres días en virtud de mantener la metáfora del tiempo requerido, creando así, posiblemente, un argumento que permita validar la comprensión sustancial del proceso, en beneficio de optimizar el recurso temporal en el proceso iniciático.

Si bien lo antes mencionado resulta en una mera conjetura –pues nos sería imposible a la luz de los testimonios de Mario ratificarla o negarla–, resulta ser de uso común. En charlas con otros colaboradores han surgido inadvertidamente narrativas que cuentan situaciones similares, de ahí que nos atrevamos a presentarla, pues consideramos relevante mostrar al menos algunas de las transfiguraciones que sufre la práctica iniciática con respecto a la tradición, en favor de atender nuevas lógicas, pues es donde emergen –o al menos comienzan a hacerse traslúcidas– las reconfiguraciones metafóricas y los procesos de adaptación a partir del principio de adaptación y la inminente translocalización de las tradiciones.

Retomando el hilo de la narrativa y la condición de este apartado, no hay que olvidar la condición laboral dual de Mario. Por un lado, como ya hemos explorado

⁷⁶ Cfr. Bolívar, 1990; 1995; James, 2006; Cabrera, 2009.

arriba, es religioso. Por otro, también es médico; condición que, como es de esperar, le requiere tiempo y esfuerzo. Sin embargo, según tuvo a bien contarnos, es capaz de combinar ambas cosas perfectamente: “puedo combinar las dos cosas sin lastimar el pensamiento, porque hay personas que son muy dogmáticas a la hora de hablar de religión y no les gusta mezclar las cosas” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Aquí podemos señalar dos cosas que resultan particularmente llamativas: la metáfora a la que recurre al decir que puede combinar ambas cosas “sin lastimar el pensamiento”; y la relación que esto tiene con lo que se advierte una capacidad de sondear a las personas con las que puede hablar del tema y con las que no, advirtiendo en las segundas un carácter “dogmático” y poco flexible a hablar de temas religiosos.

A decir de lo antes mencionado, Mario es un buen ejemplo de la conciliación entre dos formas que pudieran pensarse antagónicas. La ciencia; particularmente la médica, y la religión; particularmente las tradiciones orisha, cuya naturaleza conlleva una relación directa con la asociación de lo sobrenatural con la salud y el bienestar. De acuerdo con su experiencia particular, la vida misma le ha permitido ir zanjando espacio y tiempo para llevar ambas en paralelo.

En Ecuador estaba más en la medicina. Estaba más tiempo, inclusive trabajaba en un sistema 22/8; trabajaba 22 días y descansaba 8 días, en esos 8 días practicaba bastante la religión. Pero ahorita estoy en medio tiempo, o sea, trabajo hasta la 1:00 de la tarde y de ahí en la tarde sigue un poco de la religión (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021)

Su narrativa nos muestra un poco de cómo ha conciliado ambas formas de trabajo: la religión y la medicina. En consonancia con otra parte de su narrativa ya mencionaba antes, nos da constancia también de la conformación de la necesidad de buscar en su jornada diaria tiempo y espacio para realizar su práctica religiosa cotidiana personal.

Otro factor por analizar que podemos advertir en lo contado por Mario son los mecanismos de aproximación al mercado laboral religiosa. En Ecuador, según nos contó, ese vínculo se daba en los días descansaba de la jornada laboral en el

hospital donde trabajó. Por otro lado, a la fecha de la última entrevista que se sostuvo con él, su jornada laboral en Querétaro se vio reducida a una de medio tiempo, por lo que podemos suponer que, quizá por necesidad de complementar sus ingresos, quizá por atender su práctica religiosa en mayor medida o quizá, incluso, por la suma de estos y otros posibles factores que desconocemos, recurrió a construir una página de Facebook de la cual valerse para captar clientes y, posiblemente, generar un nuevo nicho de comunidad religiosa.

“Tengo una página que se llama *Ille Okan Laya*, en la cual las personas me contactan para hacerse ceremonias, para que le entregue algún poder, para hacerse un registro con el caracol; es dependiendo de la cita” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). A través de esta página, Mario ha conseguido comenzar a consolidar un espacio publicitario propio y adecuado para sus necesidades. Nos contó que, si bien aún está captando mercado –y considerando que lleva apenas unos pocos meses en la ciudad y en el país–, ha podido construir una red que le permite adquirir recursos adicionales. “En esta semana que pasó, tuvimos bastante apretado. Casi todas las tardes tenía una persona para consultar o para hacer algún *Ebbó* (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Si bien ha conseguido hacerse de una cartera de clientes que lo buscan para consultarse, nos narró también cómo aún no ha generado del todo una red consolidada de clientes. “pero hay veces que no es así, hay veces que se pasan las consultas. Veo 2 el miércoles, o veo... [...] y acuérdate que también tengo poco tiempo aquí, hasta que me conozcan, confíen en mí” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). La confianza, como podemos advertir, es un factor decisivo para que este tipo de negocios prospere. Pero como señala Mario, esta se construye poco a poco. “Porque también pasa que aquí, como en todos los lugares, hay personas que estafan a los demás religiosos. Y entonces la gente está todavía con miedo, hasta conocer. Es poco a poco” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Para Mario, las redes sociales han constituido un nicho de construcción de redes importante. Dicho en sus propias palabras, los dos mecanismos de los que

se vale para hacerse de clientes y ¿por qué no? ahijados, son “páginas o referencias. [...] alguien que ha venido aquí y dice: ¿sabes qué? Visité a Mario y me fue bien, ve a su casa para que te apoye” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021). Destacan de aquí dos cosas: el uso de sus medios y la importancia que cobra también el boca a boca, por un lado, y – si bien ya lo habíamos mencionado antes – el espacio doméstico como espacio de trabajo: “ve a su casa para que te apoye”.

Por otro lado, la autopromoción en redes sociales también ha implicado para nuestro colaborador –al menos de manera implícita en su discurso– el tomar partido. Como ya bien ya mencionamos en apartados anteriores, existe hoy día una tendencia de realizar consultas no presenciales a través de videollamada. Para Mario, a diferencia de otros religiosos, esto implica un conflicto con la ejecución de la práctica y por consecuencia con los principios regentes de la tradición.

Yo no soy muy partidario de las consultas virtuales [...] El sistema adivinatorio está bien estructurado. Entonces, para consultar una persona tiene que estar presente, por las situaciones que suceden en la consulta [...] tiene que estar ahí, porque hay objetos que se utilizan [...] que la persona tiene que manipular, porque de eso depende el uno sacar el *Iré u Osogbo*⁷⁷ y la conclusión de la profecía, en este caso del signo que le salga regente. Entonces eso no se puede hacer de forma virtual (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Si bien inicialmente se advierte una negativa parcial; no contundente, pronto alude en su testimonio a ejemplificar alguna de las posibles complicaciones que se presentarían al realizar una consulta bajo un esquema virtual. Si bien no clarifica cuáles son particularmente las situaciones que suceden en la consulta a las que se refiere, así como tampoco los objetos empleados, nos deja entrever cómo, al menos para él, la conclusión de la profecía, el resultado que esta arroje respecto a cómo

⁷⁷ Dentro de los preceptos que sostienen la práctica de lectura por caracol o *Diloggun*, se señala los *Odu* o signos que revele el caracol y que dan cuenta del consejo que orisha tiene para el consultante, deben ir seguidos por el *Odu Iré u Osogbo*, que significa “por lo bueno o por lo malo”.

debe o no proceder el consultante, depende enteramente de su interacción directa con el fenómeno que se gesta *in situ*.

Se abordaron en nuestros encuentros con Mario otros temas de interés, sin embargo, consideramos que esto que se ha narrado aquí resulta suficiente para dar cuenta de quién es Mario – al menos en el especto laboral y religioso, que es lo que nos compete –, recordando que este retrato etnográfico – sumado a los otros que se presentan en esta tesis – nos permita sentar las bases para dar cuenta de cómo se construyen y reconstruyen las lógicas laborales y laboral-religiosas en la ciudad de Querétaro hoy día.

7.6 Uso metáforas en la praxis laboral-religiosa cotidiana

Si bien el análisis interpretativo de unas narrativas singulares y aisladas no busca responder grandes preguntas como ¿en qué circunstancias se da el trabajo derivado de la práctica de las tradiciones orisha? o ¿cómo los practicantes construyen y reconstruyen significados a la luz del desenvolvimiento de su quehacer religioso en un determinado contexto sociocultural? Sí podemos advertir, a través de los fragmentos narrativos que se han presentado y los que se presentarán a continuación, la emergencia de categorías y significados inherentes a la vida cotidiana de un religioso orisha en Querétaro.

Este ejercicio permite también dejar de lado por un momento conceptos y categorías sustraídos de marcos analíticos generalistas, que en buena medida reorientan la intencionalidad de la narrativa en función sus propias necesidades explicativas. Permite, pues, enfocarnos en lo que dicen nuestros colaboradores, permitiéndonos realizar una interpretación colaborativa entre sus narrativas, las metáforas inherentes a estas y nosotros; que pretendemos fungir como intérpretes de estas.

Dicho lo anterior, el método empleado para este análisis parte de la necesidad de articular las interpretaciones derivada de la codificación de las narrativas de nuestros colaboradores. Se prestó particular interés a las metáforas empleadas por estos; a saber, se buscó identificar el vocabulario y conocimiento expresado, así como los significados inherentes y adyacentes en la narrativa. Para tal empresa, se partió de un análisis semiótico del discurso, a través del cual se buscó “comprender cómo los signos actúan o transmiten un significado en contexto” (Manning 1987: 25 en Coffey y Atkinson, 2005, p. 99).

Se busca poner en el centro las vivencias, dando pie a una interpretación que transite entre los matices discursivos adheridos a la narrativa, y los significados – que bien pueden ser fluctuantes– que se advierten en esta. Se busca, pues, identificar los significados semióticos a partir del sentido que trasluce en fragmentos de las entrevistas, particularmente elegidos por su abundancia metafórica y de significados inherentes a las palabras.

Partimos de que “los códigos, las categorías de los datos y los conceptos, entonces, se relacionan estrechamente entre sí” (Coffey y Atkinson, 2005, p. 32). De ahí que el análisis propuesto pretenda, a través del análisis de fragmentos narrativos con alta carga metafórica, sustraer etnoconceptos que nos permitan entretejer un diálogo con categorías analíticas como trabajo y práctica religiosa.

Mostraremos algunos fragmentos narrativos ejemplares que, si bien no pretenden formular una generalización (como se advirtió antes), sí buscan mostrar algunas facetas en la construcción, reconstrucción y uso de etnoconceptos derivados de la praxis laboral-religiosa cotidiana. Se pretende presentar y dialogar con estos extractos, buscando extraer las referencias simbólicas en las metáforas empleadas por los colaboradores en su relato, enfatizando también en las potencialidades y limitaciones de esta forma de análisis interpretativo.

Lo anterior en el entendido de que ayuden a esclarecer la importancia intrínseca de ciertas acepciones para nuestros colaboradores, derivando de esto una interpretación de la predominancia de conceptos comunes y afines entre los practicantes de tradiciones orishas en Querétaro; sin importar si sean confesionales a la variante criolla o a la africana.

7.7 El secreto; una metáfora del misticismo religioso

Uno de los principios rectores en las tradiciones orishas, es el secreto. Secreto en el sentido de que existen rituales y prácticas que no son (ni deben ser) de dominio público; es decir, abiertamente expresadas. Recordemos que el *babalawo* es, por definición, el “padre de los secretos”. Con esto no se requiere señalar alguna suerte de carácter prohibido en estas, sino más bien su carácter reservado a quienes participan de la religión y poseen cierto nivel y grado reconocido por sus pares religiosos.

Esto que denominamos secreto, se advierte en principio como una limitante para una investigación del fenómeno religioso *per se*. No todo es susceptible de ser observado y mucho menos contado. Sin embargo, para la naturaleza de nuestra

investigación, que se enfoca en conocer los mecanismos que permiten concebir algunas de sus prácticas adivinatorias y rituales como formas de trabajo. Ya sea en tanto el servicio que prestan, como en la producción y merca de productos con características simbólicas definidas.

Las tradiciones orisha se caracterizan por su accesibilidad, pero también por su misticismo. En ella conviven los secretos de la religión, con una necesidad innata por comunicar y por relocalizar sus fundamentos (Juárez, 2019). Albergan la peculiaridad de poder desplazarse – y sus límites con ella –, siempre en consonancia con los conocimientos y principios que fungen como columna vertebral de la tradición, pero que también se antojan con cierta resiliencia en función del contexto en que cada practicante habite.

“Mi nombre es Mario. Tengo consagración en *Obbatalá* hace 8 años. Un placer conversar contigo, las dudas que pueda esclarecerte, porque hay cosas que son secretas de la religión” (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021) Estas fueron las primeras palabras intercambiadas cara a cara con Mario. En ellas se advierte esta necesidad innata por comunicar, pero también la de posicionarse como un religioso con cierto grado de conocimiento, a la vez que señalarme como un no iniciado a quien no es posible contarle todo.

El velo que construye Mario al inicio sirve también para dotar de misticismo lo que contará a continuación. Lo primero que se advierte en su discurso; una vez expresado el interés particular de mi visita, así como la finalidad de la información, es su propio interés de contar su historia. El secreto se hace presente como mención, pero en ningún momento de esa charla (y cabe destacar que de ninguna otra sostenida con él a lo largo del periodo de investigación de campo) se advierte un corte en el discurso; un silencio reflexivo; o bien, un abrupto corte en la conversación que transmita la necesidad de no continuar expresando algo que pudiera no ser de dominio público. Por el contrario, en todo momento se advierte fluidez y confianza en su discurso.

Ernesto, por su parte, es menos reservado y no presenta complicaciones para charlar en ninguna de las visitas y entrevistas. Por el contrario, se muestra

excesivamente confiado. El peso de autoproclamarse uno de los primeros yorubas en Querétaro, y de haber fundado una de las primeras casas santorales (o religiosas) en el estado, se torna presente.

Ernesto es una persona confiada, habla con soltura y se expresa incluso con un dejo de altivez que se advierte como resultado de sus años de experiencia en la práctica religiosa. En las primeras entrevistas, comenzó siempre narrando fragmentos de la historia de la cultura yoruba. El origen nigeriano de esta y su llegada a Cuba a través de los barcos negreros. “La cultura yoruba data de Nigeria [...] En Cuba llega el primer barco negrero en 1510, datado en los Museos de Antropología e Historia en Cuba. Ahí venía una mezcla religiosa” (Ernesto, comunicación personal, 25 de noviembre de 2020).

No obstante, la soltura de Ernesto para charlar, se advierte también un amplio dominio y regularidad en su discurso. Incluso es posible advertir que está (o estaba) acostumbrado a repetirlo con cierta frecuencia. Recordemos que Ernesto fue incluso entrevistado por el periódico El Universal Querétaro y publicado una nota en febrero de 2013. En esta hablaba de como, por aquel entonces, considera que había alrededor de 300 personas que profesaban la religión yoruba en el estado. Asimismo, se menciona en el artículo su centro religioso, motivo por el cual destacó durante unos cuantos años en la comunidad religiosa local.

En la narrativa de Azucena es quizá donde mejor se aprecie el principio del secreto en la práctica religiosa. Recordaremos que ella estuvo casada con un *babalawo* a quien ayudó a salir de Cuba a través del matrimonio. Mucho de su primer aprendizaje sobre los secretos de la práctica se dieron a través de él. Sin embargo, su condición de mujer también representó una limitante durante este periodo de su vida. “Cuando el *babalawo* estuvo aquí lo que me enseñó fue a manejar muerto, a arrear. El leí y yo veía el *ekuele*⁷⁸, y yo pintaba Ifá y me decía que no, que no, que no. Le robé su libro y le saqué copias y empecé a estudiar Ifá,

⁷⁸ El *ekuele* es una cadena compuesta por 8 medallones de coco. Este sirve para la adivinación y empleado principalmente por los *babalawo*.

porque Ifá es para los hombres, pero yo te escribo Ifá y lo sé” (Fernández, 2016, pp. 62-63).

Como mencionamos en su retrato etnográfico: Azucena se consagró en Ifá a través de una ceremonia nigeriana como *iyanifá*, que es considerado el máximo grado (en la tradición yoruba nigeriana) que puede alcanzar la mujer, siendo semejante en jerarquía religiosa al *babalawo*. “Tuve una ceremonia nigeriana de como *iyanifá* [...] Se supone que cuando te haces de *iyanifá*, no pueden hacértelo si no te ha dado la menopausia.” (Azucena, comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Como pudimos observar, para Azucena los secretos de la religión se han manifestado como un reto de aprendizaje. Incluso en la actualidad esta necesidad de conocer cobra presencia en su narrativa, pues recordemos que su formación religiosa se extendió hacia las variantes tradicionales africanas, ampliando aún más su espectro de conocimientos.

Si bien la recuperación de estas breves narrativas etnográficas apenas sirve para poner sobre la mesa el misticismo que ronda las tradiciones orisha, resulta suficiente para presentar una noción más o menos consistente sobre la existencia de conocimientos que no son de dominio público. Esto, por supuesto, sirve al propósito de mostrar las limitaciones en tanto a la forma de abordar los retratos etnográficos antes presentados, que, si bien sirven como parteaguas para el siguiente capítulo, resultan incipientes en matices de la práctica singular de nuestros colaboradores.

Por otro lado, recordemos que el foco de esta investigación se encuentra la configuración de una praxis laboral-religiosa cotidiana. Entiendo que esta visión de las tradiciones y del saber-hacer de nuestros colaboradores es lo que permite analizar a la luz de un nuevo concepto (no clásico, ampliado y heterogéneo) de trabajo.

7.8 La teodicea yoruba o el mito del encuentro con la religión

La iniciación es una práctica común en las religiones. Generalmente es concebido como un rito que busca la adhesión del neófito a los principios rectores de una tradición, recreando una estructura de carácter arquetípico. Esta puede presentarse bajo distintos matices; desde la recreación del viaje del héroe, como se presume del mito de Odiseo; hasta la iniciación de carácter chamánico, donde el proceso suele ser acompañado de una privación sensorial y un estado de conciencia alterado.

En las tradiciones orisha la iniciación tiene comienzo desde la elección (consciente o inconsciente) de un padrino o madrina. Esto puede implicar afiliarse a una casa de santo (a la que pertenece tu padrino o madrina) o simplemente formar a ser parte de la genealogía religiosa del padrino o madrina elegido. Generalmente, estas figuras suelen ser quienes te guiarán no sólo en el proceso iniciático, sino en toda tu vida religiosa.

Previo al proceso de iniciación, suele manifestarse en el neófito una inquietud por las tradiciones orisha, sin embargo, estas no emergen solas. Las consultas suelen ser la vía de aproximación más común de los nuevos iniciados. Acuden en busca de respuestas o ayuda ante alguna situación o problema que les acontece, a raíz de esto, empiezan a ganar afinidad con el religioso y/o su casa santoral. En el proceso de consulta suelen decirse situaciones particulares del pasado, presente o futuro del consultante, por lo que, de cobrar sentido para este, suelen ser un punto importante para construir afinidad con las tradiciones y con el religioso en particular. Es a partir de esto que, para quienes deciden iniciarse en la religión, comienza la teodicea yoruba.

Cada casa religiosa o incluso cada religioso esquematiza el proceso iniciático de manera singular, aunque, por supuesto, siguiendo los preceptos generales de cada tradición. En algunos casos, se da comienzo al proceso al recibir su mano de orula, en otros el inicio del camino se da cuando se reciben sus primeros *elekes* y guerreros, esto dependerá de las tradiciones que promulguen (y bajo las que se formaron) el padrino o madrina elegidos, así como su respectiva casa de santo.

En el caso de las ceremonias de ocha o Ifá, por ejemplo, recibir los collares o *elekes* suelen ser el primer paso en el camino del iniciado. Estos suelen ser entregados por el padrino o madrina y un *oyugbona*⁷⁹, que se desempeña como asistente en toda la ceremonia. Este acto suele ser comparado con el bautismo católico en términos de importancia para el iniciado, sin embargo, a diferencia de este, la recepción de *elekes* se da por elección propia a una edad adulta.

Estos collares suelen venir en tandas de 5, representando a los orishas: *Elegguá, Obatalá, Yemayá, Changó y Oshún*. Por otro lado, como ya mencionamos antes, hay casos en los que se suelen recibir primero los guerreros, proceso en donde se reciben (en lugar de los mencionados) a *Elegguá, Oggún, Ochosi, y Ozún*, considerados en la tradición los encargados de abrir el camino en la religión para el iniciado, así como brindarle protección.

Otro esquema de iniciación (y para nosotros el más conocido, en relación con las narrativas de nuestros colaboradores) es la recepción de la mano de orula. Este proceso iniciático consta de una ceremonia ritual en la que se determina el ángel de la guarda u orisha de cabera del iniciado. A la par de esto, se obtiene un designio denominado *Ita*, a través del cual los orishas muestran (narran) el camino de vida del iniciado, enfatizando aspectos como su porvenir y estableciendo algunas restricciones particulares que debe seguir el iniciado a lo largo de su vida, en favor de alcanzar una próspero.

Los designios que se establecen a partir del ritual de iniciación suelen ser traducibles a partir de los *patakies*. De ahí que suelen ir acompañados de relatos míticos, donde el designio es más bien una interpretación de las parábolas y metáforas que en este residen. Recordemos la narración de Azucena respecto a uno de los designios que recibió tras su iniciación:

Cuando recibí mi mano orula, me dijeron que no podía salir, entonces me fui a comprar un helado. Sola, con dinero en La Habana, me fui a mi hotel, pero

⁷⁹ También llamada “criada de ceremonias”, es la persona que acompaña el proceso de iniciación junto con el padrino o madrina. Si bien su rol es secundario, su función es vital para el proceso, ya que se dice que es la persona que custodia el camino del *Iyawó* o iniciado.

a la hora que voy de camino me encuentro con un *babalawo*, ¡ay Dios mío! [refiriéndose al impacto que le causa) Y me saca plástica, me invita un café, me pone unos polvitos y me enamoro perdidamente de él. Me caso, lo saco de Cuba me lo traigo [a México] (Fernández, 2016, p. 61).

Más adelante continúa:

Yo creí que él era mi felicidad, y *Orula* dijo que, si yo me casaba, tenía que ser con un *babalawo* para ser feliz, pero en *Iroso Umbo* el hombre abandona a la mujer, y pasó. Y yo me tenía que casar con un *babalawo* para ser feliz, me casé con un *babalawo* y no fui feliz, porque él nada más me usó y yo estaba obnubilada, cegada totalmente (Fernández, 2016, p. 62).

El relato da cuenta fiel de cómo la interpretación del designio que recibió durante su proceso iniciático no fue en un futuro, como ella creyó al inicio, la adecuada. Si bien en su afán de significar los designios recibidos a la luz de condición errante; vacacionando sola, en un país ajeno al suyo, no calculó las consecuencias de sus actos, al final de este fragmento narrativo da testimonio de lo que representó para ella: “me casé con un *babalawo* y no fui feliz, porque él nada más me usó y yo estaba obnubilada, cegada totalmente”.

Por supuesto, sabemos que la interpretación del designio de Azucena no fue del todo negativa, pues a raíz de su matrimonio fallido aprendió distintos aspectos de la praxis religiosa. Esto, por supuesto, significó para Azucena una nueva interpretación (*a posteriori*), donde lo acontecido fue parte del mismo designio que en un principio había interpretado erróneamente. “Volví a ir en agosto del año pasado [2014] y fue cuando descubrí que mi romance no es con ningún hombre de Cuba [fue después de su divorcio], sino con La Habana y su magia” (Fernández, 2016, p. 64).

El tránsito de su esposo por su vida significó un aprendizaje profundo y significativo que, por supuesto, no sólo afectó de manera importante su vida, sino que le ayudo de cierta forma a construir lo que a futuro sería su forma de trabajo. Sin embargo, de este aspecto hablaremos más adelante.

Volviendo al proceso iniciático, encontramos otros ejemplos en nuestros retratados que resultan significados para el análisis de este proceso. Recordemos a Mario, cuyo origen cubano nos permite dar cuenta de otro mecanismo de aproximación a las tradiciones orisha. Para él, estas formas religiosas nunca fueron del todo ajenas dado su contexto de origen, sin embargo, no fue hasta sino por la influencia la mamá de su esposa que comenzó su teodicea.

la mamá de mi hija mayor [...] Yo empiezo mi relación con ella y fue motivado el asunto de la religión, me fue llamando la atención. Ya un día me acerco con ella a la casa de su padrino [...] empezamos a hacer la zona de amistad, entonces, me inquieta salir del país a cumplir mis sueños, todavía no estaba listo, un poco complicado salir. [...] Y entonces me acerco con ese fin a la casa de él (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

La incertidumbre fue el motor que impulsó a Mario a concretar su acercamiento con estas prácticas religiosas. El buscar una respuesta que le diera esperanza de salir del país se convirtió en el lazo que atrajo a la religión.

Él me consulta por medio del caracol, y me dice: tienes que recibir los guerreros, sé que te gusta la religión, pero tienes que acercarte un poco más porque los santos ven que necesitas avanzar, porque tenemos caminos cerrados, una serie de cosas que te perturban tu otra vida. Y yo digo: okay. Me acerco, recibo los guerreros, logro cumplir la finalidad, que la salida va a cumplir la misión internacional⁸⁰, a Venezuela (Mario, comunicación personal, 12 de abril de 2021).

Aquí podemos observar cómo su camino iniciático se dio por la vía de obtener en principio sus guerreros. Encontramos también que existía una afinidad previa con la religión, que fue empleada en el discurso del religioso para afianzar la unión de Mario con esta. Por supuesto, lo que terminó por convencerlo de continuar el camino religioso fue este primer designio informal: “los santos ven que necesitas

⁸⁰ Cabe aclarar que, cuando hace alusión a “la misión internacional”, lo hace aludiendo a su formación como médico, pues es esta la que le permite participar en ese programa y subsecuentemente viajar a Venezuela y luego a México.

avanzar, tenemos camino cerrados, una serie de cosas que te perturban tu otra vida”. Así pues, al cumplir con su iniciación y obtener la recompensa de poder salir a cumplir la misión internacional médica que había esperado, afianza su propia creencia en el designio, en los orishas y en la religión.

Por supuesto, las iniciaciones no son siempre tan melodramáticas. No siempre se encuentra al marido al salir del proceso iniciático, no se logra obtener el permiso y apoyo para una misión internacional que te permita salir del país. Algunas personas encuentran su afinidad con las tradiciones orishas a partir de figuras representativas del medio religioso y una constante búsqueda de significados, como es el caso de Ernesto. Otros, como Jorge Isaac, lo traen en la sangre y desde niños crecieron en un entorno predominante religioso, fomentando de manera casi natural su inclinación hacia el mundo de las tradiciones orisha. Y otros, como Germán, entraron un camino alternativo y construyeron una vocación y un proyecto de vida sólido a partir de la religión.

Para religiosos como Germán, el camino religioso implicó un favor inicial (al igual que para Mario, aunque de una magnitud menor y a la luz de un contexto totalmente distinto). Su teodicea comenzó con el descubrimiento de la religión Palo Monte y fue impulsada por la curiosidad:

Él me iba explicando. Me dice: es que mira, este collar representa a Oshun [...] Me dice jugando él: así nunca te va a faltar una mami. Y yo me quedé así como de: bueno, pues ojalá, qué chido, se escucha padre. Me fue explicando de cada divinidad [...] Precisamente él me comentó que Eleggua era el que abría las puertas del destino y yo dije: ‘no manches, qué padre’. Y me dice: si tú quieres algo, pídeselo a Eleggua. Dije: ¡sale! (Germán, comunicación personal, 11 de abril de 2021).

Por supuesto, esta curiosidad fue alimentada por una situación particular. Como ya comentamos en su trato etnográfico, Germán se encomendó a *Elegguá* durante un examen para el cual, confiesa, no había estudiado nada. Para su sorpresa, el resultado fue favorable pese a las condiciones notoriamente desfavorables que destaca en su narrativa. A raíz de este suceso, Germán busca

a la persona que le contó inicialmente sobre este mundo nuevo que se abría ante él. Retribuyó al orisha según lo pactado, y comenzó a aprender más sobre las tradiciones orisha.

Si bien cuenta que inicialmente su familia se opuso a la senda religiosa que había elegido seguir, él continuó su aproximación al medio hasta que finalmente se decidió a iniciarse. Esto vino acompañado con la nueva senda laboral que se abría a través del camino religioso ante él, sin embargo, lo destacable aquí es cómo el suceso relatado fue el parteaguas para la construcción de su futura praxis laboral-religiosa cotidiana, misma que, como sabemos por su retrato etnográfico, ha sido significativa y prolífera a distintos niveles.

Otro aspecto a desarrollar en lo que compete a la teodicea de nuestros colaboradores, es la resignificación de sucesos previo a su iniciación. Para algunos iniciados existen acontecimientos en su historia de vida que cobran valor y significado a través de su formación religiosa. Azucena es uno de esos casos. Para ella, su camino religioso era algo predestinado. Recordemos, pues, que en su discurso cobran presencia sucesos que otrora no hubieran tenido el profundo significado de que dota tras su iniciación en la religión yoruba.

Según relata Azucena: “esto ya lo trae uno desde niño, no sé si tenga que ver que cuando yo tenía 7 años me caí de un tercer piso y no me pasó nada. Yo creo que ahí me tocó Dios” (Fernández, 2016, p. 56). Para ella, este suceso cobró significado a partir de su adentramiento en las tradiciones orisha. No sólo este, sino incluso sucesos como su viaje a Cuba, del cual se desprende su misma iniciación: “Cuando llego a La Habana, lo primero que me dice un señor, un viejito cuando bajo del camión (muy vaciado porque el señor era *babalawo* [...]); me dice: ‘llegó la mujer de la lluvia’. Se agacha y me da la mano” (Fernández, 2016, p. 58).

Las teodiceas de las que se da cuenta a partir de las narrativas aquí contenidas constatan el proceso de resignificación de eventos que pudieron incluso ser traumático. Permiten al iniciado afianzar su afinidad con las tradiciones orisha que profesen, así como construirse una narrativa que pueda transmitir, a través de sus propias alegorías, significados profundos a personas interesadas en iniciarse.

CONCLUSIONES

La investigación de fenómenos religiosos conlleva una serie de complicaciones inherentes a la naturaleza del tema. Si a esto sumamos abordarlo desde la perspectiva del trabajo y, aunado a ello, en un contexto de pandemia –que derivó en el desarrollo de una metodología multisituada más amplia, que consideró para sus fines el análisis de entornos virtuales (etnografía virtual), dando así cabida a unas formas de aproximación a la realidad– las complicaciones no pueden sino crecer. Hablar por tanto del trabajo religioso en las religiones afro implica no sólo un esfuerzo importante por conseguir una interpretación válida en torno al objeto de estudio, sino también dar cuenta de una serie de disyuntivas que se presentan como escenario de disputa entre la predominancia de un eje sobre otro: lo laboral y lo religioso. De ahí que lo que se precise a continuación intente dar respuesta a las preguntas y objetivos planteados, a través de los resultados obtenidos y presentados en los capítulos anteriores.

El trabajo, en tanto acción que permite producir, conlleva en sí mismo una amplia gama de posibilidades. Es hacer, pero también pensar; construir y transformar; pensar y hasta imaginar. En este caleidoscopio, y afianzado a la luz de la presente investigación, hemos mostrado que existen horizontes más allá de las formas clásicas de trabajo. No sólo el obrero construye el mundo, la práctica religiosa puede ser también un trabajo. La brujería misma, en tanto práctica religiosa –como aquí hemos demostrado– es trabajo; en tanto que puede ser concebida y analizada a la luz de su capacidad de comerciar saberes, haceres y quehaceres.

Las formas de mercantilización y comercialización de la brujería y demás prácticas afro, son parte de un proceso que entreteje tradiciones; saberes teóricos y prácticos, con variadas interpretaciones. A su vez, el consumo de bienes simbólico-mágico-religiosos que de estas manan, permite entretejer relaciones sociales, laborales y comerciales como alternativa para su permanencia y desarrollo en un mercado religioso en crecimiento. Es esto que radica la pertinencia de analizar

procesos de trabajo heterogéneos, diversos, atípicos y no clásicos como lo son las prácticas laboral-religiosas.

Es aquí donde el trabajo no clásico se convierte en puerta de entrada para incluir análisis sobre estos sectores. Poner la praxis laboral-religiosa en las mesas de diálogo. Si bien comprendemos las limitantes de esta teoría, consideramos que su pertinencia radica en que es plausible como base no sólo para la reflexión de estas formas de trabajo, sino porque permite incorporar nuevos elementos en la morfología de lo laboral. Factores como lo simbólico y lo emocional, la producción de bienes simbólicos y hasta inmateriales, cuya relevancia radica precisamente en las reconfiguraciones productivas que se viven actualmente –y desde hace ya algunos años–.

El trabajo no clásico es, por tanto, una alternativa válida para hablar de la proliferación de alternativas laborales en el sector servicios. Más allá de las características heterogéneas y polisémicas de la praxis laboral-religiosa; e incluso más allá de su naturaleza poco estudiada desde los estudios laborales, la religión puede ser presentar, muy a menudo, características compartidas con la semántica del trabajo.

Ahora bien, el universo simbólico de los practicantes que dan forma al trabajo religioso en las tradiciones orisha es basto y poliforme. Se presenta bajo distintas insignias, formas, saberes y métodos. Cada cual recrea la tradición conforme se le fue enseñada. Cada cual trabaja conforme criterios singulares y muy a menudo subjetivos. Sin embargo, hemos encontrado que existen puntos de convergencia que resultan importantes de mencionar para reconocer los factores estructurales y subjetivos que configuran los procesos de trabajo en las religiones afro.

En la narrativa de los cinco informantes clave que fungieron como pilar de esta investigación, podemos vislumbrar distintos niveles de inmersión simbólica. En principio, porque cada religioso adecuó su realidad y su entorno cotidiano a partir de sus creencias y prácticas. Así pues, encontramos que los sujetos que participan de un sistema religioso elaboran estrategias propias que les permiten afrontar o, en su defecto, eludir experiencias sociales, espirituales y hasta mentales. La inserción

a la lógica económica actual no es una excepción. De ahí que el religioso; experto en su propia materia, pueda disponer de sus saber teóricos y prácticos como fuerza de trabajo.

El trabajo, la obra y la brujería, como ya hemos visto, son la principal oferta de quien se dedica a este mercado. Las herramientas, espacios y conocimientos para conformar su hito de realidad, derivan de un dominio teórico y práctico de la religión. La conformación heterogénea de saberes, la condición simbólico-religiosa de su práctica y el principio de eficacia simbólica, son una constante que hay que destacar en los trabajadores religiosos.

El trabajador religioso es también un trabajador de lo simbólico. A partir un despliegue de conocimientos y habilidades, acompañados en buena medida por un prestigio que se construye a razón de la eficacia su práctica, su estatus social y/o religioso y su confianza en sus propias capacidades, manipula un universo simbólico propio: un espacio construido donde puede los significados y significantes religiosos cobran mayor valor; donde el consumidor se siente cómodo a la vez que sorprendido; extasiado a la vez que preocupado; imbuido por la vorágine simbólica que representa el espacio donde se lleva a cabo el trabajo.

Poner nombre al padecimiento es el primer paso para sanarlo. La consulta del religioso permite justo eso: nombrar. De ahí que la consulta misma se vuelva objeto de trabajo, pues conlleva en sí un ejercicio de consumo. Uno acude en busca de respuestas (objeto de consumo) y el religioso es el medio (trabajador) que me permite acceder a ellas (mercancía).

En tanto que el trabajo no clásico se convierte en una puerta de entrada para analizar la práctica religiosa en las religiones afro desde lo laboral. Vemos en esta práctica la capacidad de implicar al consumidor en el proceso de trabajo, el carácter particular e intransferible del producto, su naturaleza simbólica (ya sea material o inmaterial) y la implicación del trabajador religioso con el cliente, en tanto que siempre hay un intercambio (en mayor o menor medida) de conocimiento, valores, sentimientos, razonamientos y discursos.

Para el trabajo religioso, las emociones se convierten en un eje estructurante. Permiten tejer un lazo con el cliente, imbuirlo en el entorno en que la práctica se lleva a cabo. Las emociones en este trabajo promueven una interacción a nivel intersubjetivo profunda, que vincula a los sujetos en lazos que pueden –si se desarrollan adecuadamente– llegar a la adopción simbólica a través del padrinazgo.

Incluso si pusiéramos en duda los efectos que presumen los rituales y prácticas religiosas⁸¹, lo interesante –al menos para esta investigación– es que, a través del análisis de estas prácticas, podemos advertir, incluso, “la extensión de las funciones de la conciencia en las redes culturales que los humanos han tejido” (Bartra, 2019, pp. 7-8). Es decir, las estructuras simbólicas que sostienen la praxis religiosa y que permiten, además, repensarla –e incluso reconocerla– como una forma de trabajo.

Las emociones también puede ser susceptibles de convertirse en mercancía. El amor, la tristeza, el enfado, la sorpresa, la timidez, la frustración, el mal. Todas pueden ser tendidas de cierta forma a través de la orientación (trabajo) del religioso. Recordemos a Hardt y Negri (2017), quienes decían que parte del trabajo inmaterial reside en la interacción y el contacto humano, lo que lo convierte a su vez (al menos parcialmente) en trabajo afectivo. Por supuesto, esto no es exclusivo de las religiones afro. Quien acude a la iglesia en busca de consuelo deja una limosna: la dádiva conlleva retribuir un servicio. El presbítero pregona que esa retribución es para Dios y para la iglesia. El religioso afro cobra un derecho para el orisha, y a través de este se le retribuye también a él, en tanto mediador-trabajador, y al espacio, en tanto que le permite mantener el lugar donde moran y prestan servicio.

Recordemos, pues, que “los límites entre el trabajo y el no trabajo no son naturales o universales, sino [que] dependen de las propias concepciones sociales dominantes” (De la Garza, 2010, p. 18). En este sentido es que podemos advertir una diferencia moral entre el presbítero del ejemplo anterior y el religioso afro: el primero recibe una subvención económica de la iglesia para sus necesidades

⁸¹ Cosa que, como hemos dejado claro desde un inicio, no compete a esta investigación, pues lo que nos interesa es analizar la praxis religiosa afro desde morfología como trabajo.

básicas, de ahí que lo que conciba como trabajo sea el procurar a su rebaño (apelando a la jerga católica). En cambio, el religioso afro percibe el derecho (igualmente, en jerga religiosa afro) una retribución económica que le permite (en gran parte de los casos) mantener y mantenerse.

Recordemos el designio de *Orunmila*: hay que enseñar a la gente que pagar por lo que se recibe no es sólo retribución, sino una forma de gratitud, aprecio y respeto hacia los orishas y sacerdotes. Ya desde aquí, como hicimos notar antes, se emplean conceptos como el de mercadería para referirse al saber-hacer religioso.

En la narrativa de nuestros informantes, podemos advertir la consecuencia antes expuesta. Todos cobran por sus servicios. Todos los ven como una forma de trabajo: algunos primaria, otros complementaria; algunos selectivos a la hora de elegir a quienes atender, otros abiertos a quien los busque. Sin embargo, –y más allá de intenciones particulares– ninguno ajeno a la retribución económica que conlleva este trabajo.

Los símbolos figuran como materia prima para el trabajo religioso, pues es su eficacia la que permite darle valor a la praxis. Estos permiten construir y deconstruir esquemas de pensamiento, presentar nuevas formas de comunicación, reproducir mitos, ritos y creencias. Es a partir de estos que hacer un trabajo, obra o brujería, se observa como una forma plausible de dar solución a una situación particular.

Una de las capacidades de las prácticas religiosas reside en que permiten atribuir características sensibles y hasta tangibles a un padecimiento: darle forma y nombre. De ahí que concluyamos que la brujería afro, por ejemplo, tiene la capacidad de vincular al consumidor con el trabajo, pues lo vuelve partícipe del proceso productivo, más allá de lo que busque realizar: saber, sanar, resolver o maldecir.

De ahí que la brujería, como ya hemos mencionado antes, no puede ni debe ser reducida a la concepción occidental cristiana del término. A lo largo de estas

páginas hemos visto que en las tradiciones orisha forma parte no sólo de un imaginario social, sino de la ingeniería religiosa. El brujo y la bruja son quienes poseen el poder para decir y hacer. Su condición y estatus les permite interactuar con un conocimiento; a la vez tradicional y moderno, sobre los ancestros, las divinidades y la naturaleza de las religiones de origen afro de las que participan.

El concepto de brujería cobra un significado propio en las religiones afro. Recordemos lo expresado por Castro (2011): el trabajo y la brujería abren la puerta a la enfermedad y a la muerte, dramática correlación en la que el sujeto aparece vinculado indisolublemente a una realidad trascendente, a la naturaleza y a la comunidad” (p. 90). De ahí que, para nosotros, la consulta, el trabajo, la obra y la brujería constituyan un nicho de mercado en Querétaro.

Si bien sabemos que hablar de brujería resulta complejo debido al abuso que se ha tenido del concepto desde el pensamiento occidental cristiano, consideramos que aquí emerge a la luz de su propia carga conceptual. La brujería implica conocimiento; implica saber y saber-hacer; teoría y práctica. Así como el psicólogo analiza, discierne y orienta en virtud de su conocimiento, el trabajador religioso hace lo propio, sólo que desde un esquema de pensamiento distinto al hegemónico.

Para nuestros colaboradores, la brujería resuena con distintas voces. Por un lado, hay quienes la presumen como una parte inherente a las religiones afro: “brujo o bruja es el que trabaja con los muertos”, dice Azucena, reafirmando a la vez su posición respecto a la práctica religiosa: “yo soy bruja”. Otro ejemplo son la multitud de anuncios (físicos y en redes sociales) que presumen de hacer trabajos de brujería⁸². Y por el otro, hay quienes como Jorge Isac, la perciben como algo maligno, algo que daña a las personas, aunque no por esto alejada de la práctica religiosa.

Más allá de la condición con que se perciba (buena o mala), resulta indiscutible la apropiación y reconfiguración del concepto. Podríamos decir incluso

⁸² Cfr. Capítulo: Facebook y las religiones de tradición orisha en Querétaro. Un mercado en construcción.

que emerge como una etnoconcepto que nos permite analizar dos cuestiones significativas para el religioso: la carga simbólica que el occidente cristiano a impreso en las tradiciones orisha, y la apropiación y naturalización de un discurso que permite reivindicar la historia de las religiones afro.

La heterogeneidad de interpretaciones respecto al saber y práctica religiosa en las religiones afro, da cuenta la flexibilidad que han ganado las tradiciones, a la vez que muestra una diversidad de procesos de hibridación sociocultural y simbólica. Hablar de religiones afro o tradiciones orisha, implica matizar las condiciones de cada caso particular. Condicionar estos matices a un sitio particular, resulta imposible cuando los conocimientos teóricos y prácticos de los religiosos resultan variados en origen e interpretación.

Por supuesto, lo arriba expuesto no busca invitar a pensar las prácticas religiosas afro como desarticuladas de ejes tradicionales bien definidos. Por el contrario, busca mostrar cómo dentro de estos emergen diversas líneas sucesorias con interpretaciones propias de la praxis religiosa. A gran escala es posible observar esto en las subdivisiones que las grandes religiones afro presentan, siendo las tradiciones orisha una forma de estas. A menor escala, no hace falta sino mirar las narrativas expuestas en esta tesis y observar los distintos matices que cobra para cada colaborador el concepto, su uso e identificación con este⁸³.

Más allá de las distintas posiciones que cada colaborador tomó sobre la brujería, es un hecho que existe. Y como citamos al inicio de esta tesis, la religión es lo que la religión hace (Evans-Pritchard, 1991). De ahí que sea importante entender que la brujería va más allá de la visión reduccionista que en la generalidad de los casos se tiene. La brujería es, hoy en día, una práctica cotidiana, parte de creencias religiosas y una alternativa laboral.

Resulta importante, por tanto, concebirla bajo los armazones simbólico-religiosos que la sostienen. Analizar a la luz de lo que es para los sujetos inmersos en estos universos. Es imperante interpretar estas prácticas desde su propia

⁸³ Cfr. Capítulo: Narrativas de vida de trabajadores de las tradiciones orisha en Querétaro.

naturaleza. Recordando las palabras de Crapanzano (1999) al referirse a la naturaleza de Tuhami: la realidad estaba enmascarada por la metáfora, de ahí que se le antojara al inicio como algo ajeno.

Para nuestro caso en concreto, profundizar y estudiar los procesos históricos a través de los cuales nuestros informantes fueron construyendo sus prácticas religiosas y laborales religiosas, nos permitió identificar la implicación actual de sus prácticas particulares a la luz del trabajo. Ir más allá de la comprensión del fenómeno como meramente religioso y buscar interpretarlo a la luz de un enfoque distinto.

Por supuesto, esto implicó un reto metodológico devenido de dos condiciones únicas. La primera, arriba mencionada, trazar una ruta que nos permitiera comprender prácticas religiosas en tanto forma de trabajo, sin caer en nuestro propio sesgo cultural. La segunda, ajena a la investigación, devenida por las condiciones y restricciones de una pandemia global (COVID-19).

Como todo reto, también trajo consigo nuevas posibilidades. Se plantearon y analizaron directrices que originalmente no habían sido previstas. Las condiciones del trabajo religioso durante la pandemia cambiaron (al menos durante el periodo de confinamiento). Las consultas y los *ebbós*, por ejemplo, comenzaron a hacerse de manera virtual con mayor frecuencia. La brujería, cuya naturaleza ya implica en cierta medida un “hacer a distancia”, se vio también reducida al esquema virtual para ser conjurada.

Las prácticas religiosas cotidianas, no ajenas a la situación acaecida por la pandemia, también se vieron afectadas. Al no abrir las botánicas ni comercios en los que se compran regularmente los insumos, se optó por la compra de estos a través de encargos a domicilio y compras en línea, reconfigurando las líneas de suministros de manera que se adecuaron a las restricciones vigentes.

Si bien el impacto laboral y económico no fue tan grande como en otros sectores productivos, sí se suscitaron cambios importantes. El trabajo a distancia ganó terreno, pero la construcción de lazos intersubjetivos cobró factura. Se comprobó que el trabajo religioso requiere, en buena medida, el contacto directo; el

cara a cara. Una inmersión plena en el universo simbólico-religioso que construye el religioso en su espacio de trabajo que, recordaremos, puede ser también su espacio doméstico.

Es en este sentido que la configuración de un mercado laboral-religioso emergente en Querétaro es una realidad. A través del trabajo de campo (capítulos V, VI y VII) pudimos constatar las condiciones del mercado religioso afro no sólo en la ciudad de Querétaro, sino en la región, se encuentran en constante expansión. El interés por la gente sobre estas prácticas religiosas es cada vez mayor. La afluencia de religiosos afro que se presentan como profesionistas de lo religioso en las redes sociales es una clara respuesta a la demanda de servicios religiosos.

Por su parte, el éxito que advertimos en las narrativas de nuestros colaboradores precisa también su condición de empresarios que atendieron (y atienden) oportunamente un mercado en expansión. Sus experiencias narradas, la cantidad de ahijados, su participación y agencia en redes sociales, dan cuenta del alcance que han construido a lo largo de sus trayectorias laboral-religiosas.

El caso de Germán, por ejemplo, da cuenta de la eficacia del *e-commerce* para el mercado religioso. Mucho de su alcance se debe no sólo a sus locales botánicos, sino a su actividad en redes sociales, siendo los grupos de Facebook y su actividad en WhatsApp una de sus principales estrategias comerciales. Azucena y Jorge Isac, por ejemplo, reafirman esta condición a partir de sus testimonios sobre las consultas y trabajos a distancia; empleando como medios las videollamadas⁸⁴.

Ahora bien, otro punto importante a recuperar es la sacralización del dinero. Como ya mencionamos antes⁸⁵, una de las prerrogativas –e incluso podríamos decir que los mandatos oficiales, pues lo advierte se dice es palabra de *Orunmila*– en las tradiciones orisha es “pagar por el bien que se recibe”. Si bien esto puede advertirse

⁸⁴ Cfr. Capítulo V Trabajar la religión. Apartados: Trabajo y teletrabajo y La adivinación como parte de la tradición.

⁸⁵ Cfr. Capítulo V Trabajar la religión. Apartado: El derecho: un designio lucrativo.

hasta aquí como una práctica estructural; pues deviene de un mandato divino, puede ser analizada también por su condición subjetiva.

El derecho, es decir, el pago que se obtiene por los servicios prestados por el orisha y el religioso es, en principio, una forma de retribución para el orisha; pues es este quien lo designa y quien lo recibe –al menos inicialmente–. Si bien todo esto resulta en apariencia simple, la realidad es que no lo es tanto. En tanto entidad incorpórea, el orisha no tiene posibilidad de administrar el recurso obtenido, de ahí que, bajo esta lógica, es el religioso quien debe hacerse cargo de esta labor. Por tanto, y si bien en la generalidad de los casos –pues no es por regla general– se postra el dinero ante el orisha, inmediatamente después el religioso lo toma a consigna.

Al ser el religioso un mediador entre el orisha y el consumidor, es quien debe no sólo alimentar y mantener al orisha se manifiesta a través de su representación física, sino a sí mismo. Bajo esta lógica es que podemos advertir la naturaleza subjetiva de la práctica, pues al final del día es el religioso quien, a través de su capacidad como mediador, puede determinar el valor de cambio del derecho. Dicho de otro modo, puede instituir el costo en moneda nacional –o extranjera, según sea el caso– que tendrá cada servicio prestado.

Por supuesto, lo antes dicho está sujeto no sólo a la capacidad del religioso como mediador/gestor, sino también al prestigio que ha cultivado a lo largo de los años. Bajo esta lógica, un neófito no está en condiciones de cobrar lo mismo –más allá del designio del derecho– que un *babalawo* de reconocido prestigio. Por ponerlo en contraste, el *babalawo* es depositario, por su mera embestidura religiosa, de un estatus religioso.

Incluso las condiciones de género pueden jugar un rol determinante en cuanto a los costos del servicio. Como ya constatamos antes, una mujer en el marco de la praxis religiosa cubana no puede (ni debe) ostentar las mismas facultades que un varón. Recordemos, por ejemplo, que en este dogma en particular la lectura de Ifá –salvo en contadas excepciones– está prohibida a las mujeres. Si bien en

algunas variantes africanas esto no es así, es de recordar que en México la tradición más difundida es la cubana.

El género en las religiones de inspiración afro es una arena de disputa. El contexto que rodea la praxis religiosa (y por consecuencia la laboral-religiosa) es determinante para el ejercicio de la práctica. La transnacionalización y relocalización religiosa a partir de la migración cubana y en general la caribeña, así como la africana, las condiciones raciales y el nivel educativo, por mencionar algunos ejemplos, influyen ampliamente en la construcción de la identidad religiosa. A razón del cómo se conforme esta, es que la distinción de roles por género –y el género mismo– cobra sentido en la práctica cotidiana.

Casos como el de Azucena, donde la condición de género resultó en una confrontación: inicialmente con tradición y posteriormente con su propio ejercicio religioso y laboral-religioso. Dan cuenta de las disparidades de género a partir de las disposiciones tradicionales en la tradición cubana que, si bien es el bastión más fuerte en México, hemos constatado que no es exclusivo.

Por supuesto, estas limitantes y disparidades revestidas de mandato divino no son exclusivas de las tradiciones orisha. Es advertida en la gran mayoría de religiones cuyo dogma deviene de larga data. Por el contrario, muchas de las religiones *new age*, y todas aquellas cuyo dogma y praxis son de reciente creación (más allá de la recuperación tradicional de la que se valen para su autodefinición), dan cuenta de apertura a la paridad de género constatable en sus principios y valores.

Un ejemplo de lo arriba mencionado podemos advertirlo en el Templo Satánico (TST), constituido como un grupo religioso con actividad política, que, apelando a la primera enmienda, anunció recientemente la apertura de una clínica de aborto en Nuevo México. La naturaleza de esta clínica: "El TST se enorgullece de ampliar las opciones reproductivas para nuestros miembros. Esto es solo el comienzo", declaró Erin Helian, directora ejecutiva de las operaciones de campaña del grupo" (FSSPX.Actualités, 18 de febrero de 2023).

Esta decisión del TST podemos contrastarla para su discusión con la imposibilidad que presentan las mujeres en las tradiciones orisha cubanas para realizar sacrificios animales por su condición de mujer, apelando al argumento de la sangre menstrual y su impureza. Asimismo, el relato de Azucena deja ver cómo en México el estigma de género en la reserva del sacrificio a los varones se ve soslayado por sus necesidades inmediatas.

En un principio, Azucena es instada por su entonces pareja para realizar la práctica del sacrificio animal: “el hizo que yo matara animales al [desde el] principio, porque por teléfono me decía: tienes que hacer y esto, tienes que hacer lo otro y lo otro” (Fernández, 2016, p. 62). Potestad que, posteriormente, tras él mudarse a Querétaro con ella, se vio retirada en consideración a los principios tradicionales.

Sin embargo, como constatamos en la narrativa de Azucena, esta situación se vio desmerecida en tanto que ella continuó aprendiendo sobre el sacrificio ritual y la posterior –tras separarse de su entonces pareja– necesidad de alimentar a sus orishas. Una situación parecida vivió con su tránsito por el aprendizaje de Ifá. Como ya vimos, esto estaba –al menos en la tradición cubana– reservado a los hombres.

No obstante, Azucena no sólo aprendió a leer Ifá, sino que lo puso en práctica. No siendo hasta después pasado un largo tiempo que se consagró oficialmente como *iyanifá* en la tradición nigeriana: “Tuve una ceremonia nigeriana de como *iyanifá* [...] Se supone que cuando te haces de *iyanifá*, no pueden hacértelo si no te ha dado la menopausia.” (Azucena, Comunicación personal, 24 de mayo de 2021).

Si bien una de las bases conceptuales de la que se partió para esta investigación en lo que compete al género precisa que este “es también una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1990, p. 44), valdría la pena añadir a la discusión que, como tiene a bien mencionar Buttler (1988), el cuerpo; en tanto depositario del género, “no es una realidad material fáctica o idéntica a sí misma; es una materialidad cargada de significado [...] el cuerpo no es simplemente materia sino una continua e incesante materialización de posibilidades” (p. 299).

Entretejiendo las ideas anteriores, el cuerpo y el género en sí mismo son parte esencial de la praxis religiosa y laboral-religiosa en las religiones afro. Por tanto, lo que precisamos en esta investigación es apenas la punta de la lanza; el punto de partida para investigaciones futuras que aborden esta discusión de manera puntual y precisa. En tanto, podemos argüir que el trabajo religioso afro se vale de mecanismos diversos; de una polisemia semántica resiliente en tanto a la comprensión del género y el cuerpo.

Si bien el cuerpo en sí mismo precisa parte esencial del proceso trabajo, no podemos reducir su comprensión su accionar dentro de la praxis. Aludiendo nuevamente a los planteamientos de Buttler (1988),

el cuerpo no es simplemente materia, sino una continua e incesante materialización de posibilidades [...] uno se hace un propio cuerpo y, de hecho, uno se hace su propio cuerpo de manera distinta a como se hacen sus cuerpos sus contemporáneas y a como se lo hicieron sus predecesores y a cómo se lo harán sus sucesores (p. 299).

Si bien esto apenas sirve como parteaguas para el análisis de la comprensión del género y el cuerpo en las religiones de inspiración afro, es, en definitiva, un punto de partida en un análisis a mayor escala de su implicación en y para los religiosos afro en su saber, hacer y quehacer cotidiano, ya sea desde las condiciones de la mera praxis religiosa o desde sus condiciones como forma de trabajo.

En cuanto a la brujería como forma de trabajo, es de destacar que se la presente investigación tiene los elementos necesarios para constatar su pertinencia. Podría decirse, incluso, que el análisis sobre este fenómeno puede fungir como catalizador para análisis posteriores sobre otras formas de brujería (no afro) en tanto formas de trabajo no clásico.

Como ya mencionamos en el marco teórico de esta investigación,

el poder de la brujería y los elementos psíquicos y materiales de los que se vale para su accionar, tienen una existencia material localizable, por ejemplo,

en la sangre o la sombra proyectada por el cuerpo humano; los efectos de ese poder son igualmente materiales y se miden por la palidez o el debilitamiento de la supuesta víctima, por desvanecimiento y hemorragias – se trata siempre de manifestaciones que pueden preceder, anunciar o acarrear la muerte– (Augé, 1996, p. 20).

Si bien Augé no analizó la brujería en el contexto nacional como nosotros, su investigación refleja una condición predominante en las religiones de inspiración afro (objeto de estudio del que derivó su reflexión). Asimismo, Roger Bartra, antropólogo mexicano, emplea igualmente el andamiaje conceptual provisto por los clásicos para hablar de la práctica de la brujería y sus facultades coercitivas y curativas. Para él, “la creencia o la fe en un acto que se inscribe en el ritual oficiado por un brujo, un sacerdote o un médico, quienes tienen el poder de la palabra y de la simulación, producen efectos curativos placenteros” (2019, p. 19)

Por otro lado, la facultad de emplear dinero propiamente dicho como “derecho”, precisa igualmente un factor decisivo al hablar de la brujería en tanto forma de trabajo. Recordando lo planteado por Argyriadis (2005):

más allá de su potencial de abstracción, el dinero, como instrumento de negociación con las deidades y “sustancia fluida e inmanente que aviva el movimiento de intercambio”, constituye un elemento que forma parte integral del culto y de su cosmología (p. 38).

Esto nos permite constatar no sólo el valor del dinero en el proceso de trabajo-religioso, sino las condiciones que determinan a la brujería, el *trabajo* y la *obra*, ofertado por los religiosos inscritos en las tradiciones orisha, como parte de un mercado emergente en el contexto regional, nacional y hasta global, lo cual no sólo permite mostrar no sólo el control que tienen los religiosos practicantes sobre el mercado laboral-religioso, sino sobre el proceso de trabajo, dando cuenta de los factores estructurales y subjetivos en la praxis laboral-religiosa.

REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1989[1946]). *La población negra de México: estudio etnohistórico*. México: FCE/UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- Aguirre Beltrán, G. (1980[1963]). *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: INI/SEP.
- Aguirre Beltrán, G. (2005). La presencia del negro en México. *Revista del CESLA*, Sin mes, 351-367.
- Álvarez, L., L., M. M. Thylefors, J. Wedel, editores (2009). Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas. *Stockholm review of latin american studies* Issue no. 4, march 2009.
- Antunes, R. (2007). *El caracol y su concha: Ensayo sobre la Nueva Morfología del Trabajo*. II Conferencia Internacional La Obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI.
- Antunes, R. (2009). *Diez tesis sobre el trabajo del presente (y el futuro del trabajo). Trabajo, empleo, calificaciones profesionales, relaciones de trabajo e identidades laborales*. Vol. I. Buenos Aires, Argentina: CAICyT CLACSO.
- Ardèvol, E.; Bertrán, M.; Callén, B. & Pérez, C. (2003). "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea", en: *Athenea Digital*, primavera, 72-92. <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=53700305>.
- Argyriadis, K., (2005). El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (18), 29-52.
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez, C., Aguilar, A. Coordinadores (2008). *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos*

translocales. México: El Colegio de Jalisco, CEMCA, IRD, CIESAS, ITESO, Temas de estudio.

Arias, P. & Durand, J. (2009). Migración y devociones transfronterizas. *Migración y desarrollo*, (12), 05-26. Recuperado en 24 de abril de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992009000100001&lng=es&tlng=es.

Báez-Jorge, F. (2003). *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Veracruz: Biblioteca Universidad Veracruzana.

Bartra, R. (2016). Chamanes y robots. Reflexiones sobre el efecto placebo y la conciencia artificial. Barcelona, España: ANAGRAMA, Argumentos.

Bastide, R. (1971[1967]). *African Civilizations in the New World*. Nueva York: Harper and Row Publishers.

Bastián, J.P. (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.

Barrére-Maurisson, M.A. (1999). *La división familiar del trabajo. La vida doble*. Buenos Aires: Lumen/Humanitas.

Beck, U (2009). *El dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. España: Paidós, Estado y Sociedad, 162.

Berger, P. L. y Luckmann, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Bolívar Aróstegui, N. (1990). *Los Orichas en Cuba*. La Habana, Cuba: Unión.

Bolívar Aróstegui, N. (1995). *La regla de Ocha o Santería*. Bosquejo histórico, Temas (La Habana) No 4, diciembre.

- Bourdieu, P. (1989). El espacio social y la génesis de las "clases". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, III(7), 27-55.
- Bourdieu, P. (1993). *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, Chicago.
- Bourdieu, P., (2009). *La eficacia simbólica. Religión y Política*. México: Editorial Biblos, Pensamiento Social.
- Bueno S., A. E. (2014). *El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangó de Recife: la ciudad de las mujeres que no será*. [Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Antropología Social, leída el 19-09-2014]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/27967/>
- Buttler, J. (1988). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory And Theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990.
- Cabrera, L. (2009). *El Monte*. Cuba: Editorial Letras Cubanas.
- Carrillo, J. (2010). Retos y Prácticas de la Sociología del Trabajo en México: Entre paradigmas globales y desarrollos locales. *Observatorio Laboral*, revista Venozalana, julio-diciembre, 2010 / Volumen 3. No. 6, Universidad de Carabobo, Venezuela.
- Castro Ramírez, L. C. (2008) Tecnologías terapéuticas: sistemas de interpretación en la Regla Ocha y el Espiritismo bogotano. *Revista Antípoda*, No. 6, enero-junio, pp. 133-151.
- Castro Ramírez, L. C. (2010), Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes, Bogotá, Colombia.

- Castro Ramírez, L. C. (2011), "Arrear el muerto": sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá. *Maguaré*, Vol. 25, No. 2, julio-diciembre, pp. 89-119.
- Castro Nogueira, L. y Castro Nogueira, M. A. (2001). Cuestiones de metodología cualitativa. *Revista EMPIRIA, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, Número 4, pp. 165-190.
- Coffey, A, Atkinson, P. (2005). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Madrid, Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Cohn, N., (1975). *Los demonios familiares de Europa*. España: Alianza Editorial.
- Correa, H. y González, J. (2013). Análisis del devenir del concepto del trabajo inmaterial. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Cortés, F. (2000). Algunos aspectos de la controversia entre investigación cualitativa e investigación cuantitativa. *Argumentos* 36, agosto de 2000, pp. 81-108.
- Crapanzano, V. (1999). *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De la Garza, E. (1992). *Crisis y sujetos sociales en México*. México: Editorial M.A. Porrúa.
- De la Garza, E. (1993). Los Estudios Laborales en México. *Ciencia*, No. 44, México: Academia de la Investigación Científica.
- De la Garza, E. (1997). "Trabajo y mundos de vida" en León, E. y Zemelman, H. (coords.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Editorial Anthropos, Barcelona, España.

- De la Garza, E. (2001). La epistemología crítica y el concepto de configuración. *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, año LXIII, enero-marzo.
- De la Garza, E. (2006). Del Concepto Ampliado de Trabajo al de Sujeto Laboral Ampliado, pp. 7-22; en De la Garza, E. (Coord.), *Teorías Sociales y Estudios del Trabajo: Nuevos enfoques*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- De la Garza, E. (2009) Los estudios laborales en América Latina al inicio del siglo XXI. *Revista del Trabajo*. Año 3, No.4. Buenos Aires, Argentina.
- De la Garza, E. (2010). *Hacia un concepto ampliado del trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. México, D.F.: ANTHROPOS, Universidad Autónoma Metropolitana, Cuadernos, Temas de Innovación Social.
- De la Garza, E. (2011). Más allá de la fábrica: los desafíos teóricos del trabajo no clásico y la producción inmaterial. *Nueva Sociedad*; Caracas, Tomo 232, Marzo-Abril, pp. 50-71.
- De la Garza, E. (2013). ¿Innovación tecnológica sin trabajo?, Ponencia presentada en *Congreso AMET*, León, Gto. Noviembre.
- De la Garza, E. (2017), Flexibilidad e identidad laboral en el trabajo: problemas teóricos y resultados empíricos, en *2º Foro de Análisis de Políticas en Seguridad y Salud en el Trabajo*, Universidad de Guadalajara, 28 de abril.
- De la Garza, E. (2018). La metodología configuracionista para la investigación. México: GEDISA / UAM-I.
- De la Garza, E. y Neffa, J. C. (2001). Modelos económicos, modelo productivo y estrategias de ganancia: conceptos y problematización. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N° 39, CLACSO, febrero. Publicado en La Jornada de México, Página 12 de Argentina y Le Monde Diplomatique de Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, España y Perú.

- De la Garza, E. *et al* (2009). *Hacia un concepto ampliado de trabajo, de control, de regulación y de construcción social de la ocupación: los "otros trabajos"*. Grupos de Trabajo CLACSO.
- De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. Coordinadores (2007). Atlas de la diversidad religiosa en México, Congreso del Estado de Jalisco.
- Di Meo, G. (1999). "Geografías tranquilas de lo cotidiano: Un análisis de la contribución de las ciencias sociales y la geografía al estudio de las prácticas espaciales", *Cahiers de Géographie du Québec*. Volumen 43, núm. 118, abril de 1999, pp. 75-93.
- Durand, J. (2014). Coordinadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas, en Oehmichen, Cristina (Ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, pp. 261-284, México: UNAM.
- Escobar, A. (2005). "Bienvenidos a Cyberia. Notas para una antropología de la cybercultura", *Revista de Estudios Sociales*, No. 22, pp. 15-35.
- Esparza, J. C. (2002), "El sistema Ocha-Ifá, producto de importación garantizado", (Pp. 4175) en *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Colima, México: Alttexto.
- Evans-Pritchard, E. E. (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1997), *Brujería, magia y oráculo entre los Azande*. Editorial Barcelona, España: Anagrama.
- Fernández M., J. J. (2016). "La brujería como forma de trabajo". Mercantilización de eficacia simbólica y conformación de redes. [Tesis inédita de Maestría de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía].

- Fernández M., J. J., González J., M. T. (2017). Las manifestaciones del mundo mágico. Un análisis del trabajo de la brujería en Querétaro. En González J., M. T. y Salinas G., R. J., *Panóptica de la realidad laboral. Ensayos sobre estudios del trabajo Vol. 1*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, Editorial Universitaria, Colección Academia, Serie Nodos.
- Fernández M., J. J., González J., M. T. (2019). Exhortaciones sobre el trabajo de la brujería. Uso y comercialización del prestigio como forma de canalización simbólica, *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, Vol. 3, No. 5, Enero/Junio 2019.
- Fernández M., J. J. (2019). Aproximaciones a la Brujería Afro de los Estudios del Trabajo no Clásico. *Academus*, Año 11, No. 21, Segundo semestre 2019, pp. 31-50.
- Fernández M., J. J. (2022). Investigar en tiempo de la hipercomunicación. El enfoque etnográfico multisituado como alternativa para la investigación en/desde las artes. En Granados V., J. Coord. *Enseñanza e investigación artística*. México: INFINITA.
- Fitó, M. (2009). Las religiones y culturas de origen africano (Brasil, Cuba, Venezuela) a prueba de políticas turísticas y rivalidades ¿Un desarrollo sostenible?, *Études caribéennes* [En ligne], 13-14 | Août-Décembre 2009, mis en ligne le 15 décembre 2009.
- Franco O., J. A., (2006). El no lugar de la multitud: el papel del trabajo inmaterial en la creación de un nuevo "no lugar" en el imperio. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, (4), 60-71.
- FSSPX.Actualités (18 de febrero de 2023). E l Templo Satánico abrirá una clínica de abortos en Nuevo México. FSSPX., Actualidad, Noticias y análisis de la vida religiosa. <https://fsspx.news/es/news-events/news/el-templo->

sat%C3%A1nico-abrir%C3%A1-una-cl%C3%ADnica-de-abortos-en-nuevo-m%C3%A9xico-80192

Galán-Castro, E. A., Martínez T., C. C. (2016). Religión y trabajo: acercamientos teóricos a una relación emergente. *El Cotidiano*, No. 197, mayo-junio, 2016, pp. 82-93 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Guanche, J. (2020). Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet, en Alonso, A. (Compilador), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. CLACSO.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.

Geist, i. Comp. (2008). *Antropología del Ritual. Vítor Turner*. México: CONACULTA- INAH.

Geschiere, P. (2012). *Política de la pertenencia: brujería, autoctonía e intimidad*. FCE: México.

Ginzburg, C., (1991). *Historia nocturna*. España: Muchnik Editores S A.

Giordano, P. M. y Montes C., J. S. (2012). Diez tesis sobre el trabajo inmaterial; Universidad de Santiago de Chile; *Revista Gestión de las Personas y Tecnología*; 5; 14; 8-2012; 17-31.

Grillo, O. (2019). Etnografía multisituada, etnografía digital: reflexiones acerca de la extensión del campo y la reflexividad. *Etnografías Contemporáneas*, año 5, N° 9, pp. 73-93.

- Glick Schiller N., L. Basch y C. Blanc-Szanton (1995), From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration, *Anthropology Quarterly*, núm. 68, pp. 48–63.
- González T., Y. (2007). “La santería en México”. *Diario de Campo*, Religiosidad Popular México-Cuba. 44: 56-67.
- González T., Y. (2008). Las religiones afrocubanas en México, en Alonso, A. (Comp.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Madrid, España: Ed. PAIDÓS.
- Grillo, O., (2019). Etnografía multisituada, etnografía digital: reflexiones acerca de la extensión del campo y la reflexividad. *Etnografías Contemporáneas*, año 5, N° 9, pp. 73-93.
- Gross, J.y Stren, R. (2001). Knowledge networks in global society: Pathways to development, en Gross, J., Estren, R.y Maclean M., *Networks of knowledge*, Canada, IPAC, IAPC, University of Toronto Press, pp. 3-28.
- Guadarrama, R. (2003a), Algunos aspectos de la controversia entre la investigación cualitativa y la investigación cuantitativa, en A. Canales, & S. Lerner, *Desafíos teórico-metodológicos en los estudios de población en el inicio del milenio*, pp. 131-157, UdeG, COLMEX y Sociedad Mexicana de Demografía, México.
- Guadarrama, R. (2003b), “Las paradojas actuales de la investigación cualitativa en ciencias sociales” en Alejandro I. Canales y Susana Lerner Sigal, *Desafíos teórico-metodológicos en los estudios de población en el inicio del milenio*, México: El Colegio de México/Universidad de Guadalajara/SOMEDE.
- Guadarrama O, R.; Hualde A., A.; López E., S. (2012), Precariedad laboral y heterogeneidad ocupacional: una propuesta teórico-metodológica. *Revista*

Mexicana de Sociología, vol. 74, núm. 2, abril-junio, 2012, pp. 213-243
Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal, México.

Guba, E. G. y Lincoln, Y. S. (2000). Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa, en Catalina A. Denman, Jesús Armando Haro (compiladores), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, pp. 113-145, El Colegio de Sonora, México.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Colombia: Grupo Editorial Norma.

Guber, R. (2005), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

Guber, R. (2014). "Introducción", en: Guber, R. (Ed.), *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires, IDES Miño y Dávila.

Gutiérrez Z., C. y De la Torre, R. (2016). *Religión en el censo: retos para visibilizar y analizar el nuevo paisaje de la diversidad religiosa en México*. SOMEDE, junio, 2016.

Hammersley, M. y Atkinson, P. (1995). *Ethnography: Principles in Practice*, London, Routledge.

Hardt, M. Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, MA.

Hardt, M. Negri, A. (2017). *Imperio*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, Surcos 3.

Hernández, A. y Rivera, C. (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, México: COLEF/CIESAS/COLMICH.

- Hine, C. (2004). *Etnografía Virtual*. Barcelona: Editorial UOC- Universitat Oberta de Catalunya.
- Hine, C. (2007). "Multi-Sited Ethnography as a Middle Range Methodology for Contemporary STS", *Science, Technology, & Human Values*, Volume XX, pp. 652-671.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London, Bloomsbury Academic.
- Hoffmann, O. (2017). "Lo afro", el necesario equilibrio entre singularidad y banalidad, *Desacatos*, No. 53, enero-abril 2017, pp. 90-95.
- Holbraad, M. (2002). "Ifá y el dinero. ¿Por qué dice Olofin que el dinero está maldito?", ponencia presentada en el evento *Antropología 2002*, 20 de noviembre, La Habana.
- [INEGI] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (México) (2011). Panorama de las religiones en México 2010 / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Secretaría de Gobernación, México: INEGI, c2011.
- [INEGI] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015), Clasificación de religiones 2010, MÉXICO: INEGI, c2015.
- [INEGI] Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020), Clasificación de religiones 2020, MÉXICO: INEGI, c2020.
- James F., J. (2009). *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*. La Habana, Cuba: Ediciones Unión.
- James F., J. (2006). *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

- James F., J., José M. y Alexis A. (2007). *El vodú en Cuba*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- Jaramillo, P. (2013). "Etnografías en transición: escalas, procesos y composiciones", *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, N°16, pp 13-22, documento electrónico: <http://www.scielo.org.co/pdf/antpo/n16/n16a02.pdf>.
- Jiménez, Isabel (Coord.) (2012). *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI editores.
- Juárez H., N. B. (2009). Transnacionalización y relocalización de la santería cubana: el caso de la ciudad de México, en Álvarez, L., L., M. M. Thylefors, J. Wedel, editores (2009). Representaciones y expresiones religiosas afrolatinoamericanas. Stockholm review of latin american studies Issue no. 4, march 2009, pp. 85-94.
- Juárez H., N. B. (2010). Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México, en Cunin, E., *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*. México: INAH, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe e Instituto de Recherche Four le Development.
- Juárez H., N. B. (2011). "Redes transnacionales y reafricanización de la santería en la ciudad de México". Pp. 299-329 en *Mestizaje, diferencia y Nación*. Lo 'negro' en América Central y el Caribe, INAH, CEMCA, UNAM, IRD
- Juárez H., N. B. (2013). "Santería y New Age: interacciones, límites y complementariedades". Pp. 191-208 en *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, México: Publicaciones de la casa chata, CIESAS/COLJAL
- Juárez H., N. B. (2014a), Un pedacito de Dios en casa: circulación transnacional, relocalización y praxis de la santería en la ciudad de México, CIESAS -

Universidad Veracruzana - El Colegio de Michoacán, Publicaciones de la Casa Chata, México.

Juárez H., N. B. (2014b). Religiones afroamericanas en México: hallazgos de una empresa etnográfica en construcción. *Revista Cultura y Religión* Vol. VIII/ N°1/enero-junio 2014/pp.219-241

Juárez H., N. B. (2017). Religiones de "origen afro": algunos indicadores censales de su presencia en México, *Punto de encuentro, ichan tecolotl*, diciembre, 2017.

Juárez H., N. B. (2019). *Dos narizones no se pueden besar. Trayectorias, usos y prácticas de la tradición orisha en Yucatán*. México: UNAM - CIESAS, Ensayos 24.

Juárez H., N. B. y Rinaudo, C. (2017). Presentación: Expresiones "afro": circulaciones y relocalizaciones. *Desacatos*, (53), 8-19. Recuperado en 24 de abril de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000100008&lng=es&tlng=es.

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, 1986, pp. 173-198 Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México.

Lazzarato, M. y Negri, A. (1991), *Travail immatériel et subjectivité, Futur Antérieur* n.6, Editions L'Harmattan, Paris, pp. 86-99.

Lazzarato, M. y Negri, A. (2001), *Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad*. Río de Janeiro, Brasil, DP&A Editora.

Lefebvre, H. (2013 [1974]). *La producción social del espacio*. Madrid, España: Capitán Swing Libros, S. L., Colección Entrelíneas.

- Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona, Buenos Aires, México: PAIDOS.
- Levi-Strauss, C. (2014). *Todos somos Caníbales*. México: FCE.
- Lima S., D. (2016). Yorubas y Bantúes: apuntes de las tradiciones africanas en las obras de Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella. *Revista Brasileira do Caribe*, São Luís - MA, Brasil, v. 17, n. 33, jul./dez. 2016, p. 75-100
- López A. A. (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de Cultura*, Náhuatl 7:87-118.
- Manero B., R. (1995). El análisis de las implicaciones, trabajo presentado para el *III Foro Departamental de Educación y Comunicación*, UAM-X, junio.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in /of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, en Marcus, George E. (1998) *Ethnography through Thick and Thin*, New Jersey, Princeton University Press: 79- 104.
- Marcus, G. E. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.
- Marcus, G. (2008). "The End(s) of Ethnography", *Cultural Anthropology*, 23(1), pp. 1-14.
- Marcus, G. (2012). "Foreword", en: *Boellstorff, Nardi, et. al., Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton, Princeton University Press, documento electrónico: <http://www.jstor.org/stable/j.cttq9s20>.
- Marcus, G. E. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000, *Etnografías Contemporáneas*, 4 (7), pp. 177-95, ISSN 2451-8050.

- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Argentina: Katz editores, conocimiento.
- Martínez M., L. M. (1995). *El exilio de los dioses. Religiones afrohispana*. España: Autor.
http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205 (consultado en agosto de 2015).
- Marx, K. (1980). *Teorías sobre la plusvalía* (Wenceslao Roces, trad.). México: FCE.
- Marx, K. (1995 [1867]). *El Capital*. Tomo 1, México: FCE.
- Massó G., E. y Santos F., S. (2017). Etnografías multisituadas en la era global: propuesta sobre episteme y métodos, *XIV Congreso de Antropología, Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, 5-8/9/2017, Valencia, España.
- Maza, O. (2006). *Las Ventas Multinivel*. Aguascalientes: UAAC.
- Menéndez, L. (2002). *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Meta. (2022, noviembre, 10). *Política de privacidad de Facebook*:
<https://www.facebook.com/privacy/policy>
- Michelena, M. (2010), *Diccionario de Términos Yoruba*, Lectorum Publication [ebook].
- Mondragón R., R. (1998). *Descripción y análisis de las representaciones y prácticas respecto de la brujería entre curadores espiritistas de Cintalapa, Chiapas*, [Tesis inédita del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social]

- Morgan B. Josefina (2009), *Identidad y cultura en una empresa del sector alimenticio*. [Tesis inédita de la Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía].
- Motta G., N. (2008). Territorios de Frontera e Historias Locales: una etnografía multilocal, *Revista Historia y Espacio*, Vol. 4, No. 30, ISSN-e 0120-4661.
- Murdock, G. P. (1994). *Guía para la clasificación de los datos culturales*. UNAM, 2a ed. Biblioteca de ciencias sociales, Colección de antropología social, Serie Manuales.
- Moruzzi, J. (s/f), Una perspectiva multilocal. Hannerz: cosmopolitismo y fronteras, (Inédito).
- Odgers O., O. Coord. (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS.
- Ocaña, E. (1997). *Sobre el dolor*. Valencia, España: Pretextos,
- Olmos, J. G. (2008). *Los brujos del poder. Ocultismo en la política mexicana*. México: Editorial DEBOLSILLO.
- Ortega y Gasset, J. (2005). El espectador I (1916) en *Obras II*. Madrid: Aguilar-Taurus.
- Ortiz M., M. J. y Castro R., L. C. (2014). “Esta tierra no es de ocha, esta tierra es de palo: redefiniciones identitarias y género en la regla vriyumba”, *Revista Maguaré*, vol. 28, núm. 1, pp. 139-173.
- Oyewumi, O. (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourse*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Pardines, F. (2005). “Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales”. México, D.F.: Siglo XXI.

- Penalva, C., Alaminos, A. F., Francés, F. J., y Santacreu, O. A. (2015). La investigación cualitativa, en, *La investigación cualitativa: técnicas de investigación y análisis con Atlas. Ti.*, pp. 31-65, Madrid, España: Alianza Editorial.
- Pérez, S. (2012). Proceso de trabajo y proceso de valorización, *L'aperiódic virtual de la Sección*, Clínica de Barcelona, NODVS XXXVI, Marc de 2012
- Quezada R., N. (1989), *Enfermedad y Maleficio. EL curandero en el México Colonia*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Quezada R., N. (2002). Prácticas terapéuticas y de magia amorosa en San Luis Potosí. *Estudios de cultura otopame*, 3.
- Quiroz T., J. O. y Méndez y Berrueta, L. (1993). Breve historia de la sociología del trabajo en México: Rutas en su constitución, Sociológica, *Revista del Departamento de Sociología*, UAM, Vol. Año 8, No. 23, septiembre-diciembre 1993.
- Raffestin, C. (1986). "Ecogenèse territoriale et territorialité" en Auriac F., Brunet (dir.), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard, p. 173-185
- Reiznik, P. (2001). Trabajo, una definición antropológica. Dossier: Trabajo, alienación y crisis en el mundo contemporáneo, *Razón y Revolución* nro. 7, verano de 2001, reedición electrónica.
- Rivas, M. (1999). "La entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad" en Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México: El Colegio de México, pp. 199-223.
- Rossi, P. (1958). Introducción, en Weber, M., *Ensayo sobre metodología sociológica*, pp. 9-37. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

- Rubiera C., D. (2007). La Iyánifá: un problema de género en la Regla de Ocha/Ifá, *Afro-Hispanic Review*, Vol. 26, No. 1, Spring 2007.
- Rubiera C., D. y Argüelles M., A. (2007). Lo femenino y lo masculino en la Regla Conga o Palo Monte, *Afro-Hispanic Review*, Vol. 26, No. 1, Spring 2007.
- Ruiz M., M. R. y Aguirre A. (2015). Genaro Etnografía virtual, un acercamiento al método y a sus aplicaciones. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XXI, núm. 41, pp. 67-96, Universidad de Colima Colima, México.
- Sbardelotto, M. (2014). La reconstrucción de lo “religioso” en la circulación en redes socio-digitales. *La Trama de la Comunicación*, vol. 18, enero-diciembre, pp. 151-170 Universidad Nacional de Rosario Rosario, Argentina.
- Scott, J. W. (1990), El género: una categoría útil para el análisis histórico, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, en James y Amelang y Mary Nash (eds.), Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valencina d Estudis i Investigació.
- Somohano, L., (2013). *Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales*. México: Fontamara.
- Stim, R. (2019). What Is Fair Use? - Copyright Overview. Stanford Copyright and Fair Use Center. <https://fairuse.stanford.edu/overview/fair-use/what-is-fair-use/>
- Pritchard, E. E., E. (1984). *Las teorías de la religión primitiva*. México: Siglo XII.
- Pritchard, E. E., E. (1976). *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity. A particular history of the senses*. New York – London: Routledge.

- Taussig, M. (1993). *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Thomas, N., D. (1974). *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo Zoque*. México: SeptSetentas.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid, España: Editorial Siglo XXI.
- Turpo, W. (2008). "Netnografía: Un método de investigación en Internet", *Revista Iberoamericana de Educación*, 47(2), 1-10. Recuperado de <http://www.rieoei.org/deloslectores/2486Gebera.pdfpolitano.pdf>.
- Uribe F., M. L. (2014). La vida cotidiana como espacio de construcción social. *Procesos Históricos*, núm. 25, enero-junio, 2014, pp. 100-113 Universidad de los Andes Mérida, Venezuela.
- Yorubas 'invaden' la entidad, afirman. (23 de febrero de 2013). *El Universal*, México. Recuperado de <http://www.eluniversalqueretaro.mx/portada/23-02-2013/yorubas-invaden-la-entidad-afirman>
- Vasapollo, L. (2005). O trabalho atípico e a precariedade. San Pablo: Expressão popular.
- Vázquez, A. (2010). Ciberantropología: Desentramando la sociedad 2.0 desde la región del software libre, en: *Revista de Estudios Extremeños*, 66(1), 51-72. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3234165>.
- Wharton, A. S. (2005). *The sociology of gender: An introduction to theory and research*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Weber, M. (1958). *Ensayo sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

GLOSARIO

Aché: (yoruba) gracia o poder divino.

Alaafin Oba Odeyami III: (yoruba) refiere a Lamidi Olayiwola Atanda Adeyemi, llamado después Lamidi Adeyemi III en honor a su cargo. Líder del estado yoruba, de origen nigeriano que gobernó de 1970 (Sucedió a Alaafin Gbadegesin Ladigbolu II) hasta su muerte en 2022, a la edad de 83 años.

Até: (yoruba) tablero de la regla de Ifá.

Ayé: (yoruba) caracol empleado en las prácticas religiosas.

Babá: (yoruba) forma de referirse al padre.

Babalawo: (yoruba) puede ser interpretado como “hombre sabio” o “sacerdote de Ifá”.

Babalu-Aye: (palo mayombe) también conocido como Babalu aye. Orisha o santo de los enfermos. Se asocia directamente con la salud. Está sincretizado con San Lázaro.

Bajar al santo: (yoruba) se hace en diversas ceremonias, siendo la más conocida la de asentar el santo. Está relacionado con la posesión del adepto por parte de un orisha.

Candomblé: forma religiosa afrobrasileña de tradición orisha, de carácter totémica y animista, practicada en América Latina y el Caribe; principalmente en Brasil.

Capitán: (conchero) es quien dirige y organiza cada mesa de danzantes. Se dice que es quien conoce y guarda la tradición: los cantos, pasos de la danza y, en algunos casos, conocimiento sobre rituales de sanación y consulta de los espíritus, así como el manejo hierbas, velas, etc.

Chamalongo: (yoruba) son cuatro pedazos de coco mediante los cuales se consulta con el muerto.

Changó: (yoruba) orisha relacionado con los truenos, relámpagos y la danza, entre otras cosas. Es considerado el rey de los orishas. Está sincretizado con Santa Bárbara.

Changó de bulto: (yoruba)

Concheros: grupo de danzantes que resguardan una tradición sincretizada. Cuentan con una serie de fiestas anuales donde se realizan peregrinaciones danzando en honor a algún santo o virgen de su devoción.

Bilomgo: (yoruba) Brujería donde se utiliza algún muerto para matar a otra persona.

Dilogún: (yoruba) caracoles usados generalmente en los rituales de la Regla de Ocha o Santería.

Ebbó: (yoruba) ofrenda que se hace a los orishas. Un ejemplo de esto son los paraldos. Se utilizan para diversos rituales.

Eggún: (yoruba) muerto, culto a los difuntos o espíritus de los difuntos.

Ékuele: (yoruba) refiere a una cadeneta o brazalete que consta de ocho piezas. Estas pueden ser trozos de coco seco, semillas o carapacho de jicotea, entre otros materiales.

Eleddá: (yoruba) ángel de la guarda o santo que protege la cabeza.

Elekfes: (yoruba) collares que utilizan los practicantes de la santería en señal de protección y como muestra de comunión con su orisha. Varían en función de distintos factores y del lugar en que se entreguen, pudiendo tener distintos y variados significados adyacentes, además del ya mencionado.

Nganga: (yoruba) también conocida como enganga o prenda. Es un muerto o espíritu que suele estar depositado en una cazuela de barro. Este muerto obedece a quien lo posee y realiza las tareas que se le pidan.

Epó: (yoruba) manteca de corajo (palma).

Eshe: (yoruba) suerte.

Eshú: (yoruba) también llamado Èsù o Exu. Es un orisha de tipo guerrero y se caracteriza principalmente por regir las manifestaciones de todo aquello que se considere malvado o malévolo. También es considerada como la primera partícula del todo creado por Olorun. En sí, la palabra yoruba Èsù representa la infinitud y el movimiento perpetuo a través de una esfera. Este orisha es considerado el mensajero e intermediario entre los demás orishas y los seres humanos.

Ifá: (yoruba) sistema de adivinación donde se consultan los orishas. Según la creencia popular, es a partir de Ifá de donde nacen todas las religiones.

Ika fun: (yoruba) odun o signo de Ifá que hace referencia a cambios, migraciones, peregrinaje y otros sucesos que van de la mano con cierto sacrificio. Fue el signo regente durante el año 2021 para la Asociación Cultural Yoruba de Cuba.

Infumbi: (palo mayombe) muerto. También denominado mfumbi, nfunde o infumbe.

Iré u Osogbo: (yoruba) dentro de los preceptos que sostienen la práctica de lectura por caracol o Diloggun, se señala los Odu o signos que revele el caracol y que dan cuenta del consejo que orisha tiene para el consultante, deben ir seguidos por el Odu Iré u Osogbo, que significa “por lo bueno o por lo malo”.

Iroso umbo: (yoruba) también llamado Iroso Ogbe, e Iroso Agbe. Representa el signo 77 de Ifá, de acuerdo con el orden genealógico establecido por este sistema. Es la combinación entre Iroso y Ogbe y se caracteriza por ser un designio donde Orunmila preveé en la persona a quien se le asigna, un porvenir bueno, advirtiendo a través de este cierto poder, siempre y cuando se cumplan los sacrificios demandados por Eshu.

Iyanifá: (yoruba) refiere a una mujer facultada para realizar adivinación de Ifá, Este término también refiere a que una mujer ha pasado por un proceso iniciático Itefa o itelodu.

Iyalocha: (yoruba) refiere a una sacerdotisa de las tradiciones orisha.

Iyawó: (yoruba) persona iniciada en la religión que aún no completa el año de haber asentado la ocha en su cabeza.

Kari Osha: (yoruba) coronación de santo Osha. Consiste en coronar en tu cabeza el Orisha tutelar – también conocido como ángel de la guarda, dentro de la variante criolla de la tradición–. Es una consagración muy importante en la regla de la ocha o santería cubana.

Mano orula: (yoruba) también denominada mano de orula. Es una de las ceremonias más representativas de la religión yoruba, pues es a través de esta que se inicia a la persona en la religión. En esta ceremonia, el iniciado recibe a sus orishas guerreros y se determina cuál es su orisha guardián o de cabecera.

Mesa: (conchero) espacio donde se deposita un altar con objetos sagrados o que poseen cierto poder. También se denomina al grupo de personas que participan de la danza bajo un emblema y nombre, dirigidos por un capitán.

Miquiztli: la muerte en la cultura Nahuatl. También puede representar el vacío y el silencio en esta misma cultura, sin mencionar que es uno de los conceptos más representativos del México prehispánico.

Montar, monta, montada: En el argot religioso se emplea el término (montar, monta o montada) para referir la posesión de una persona (generalmente mujer) por un orisha o muerto. Este concepto en particular deviene de la práctica de andar a caballo (también se le denomina caballo a la persona que recibe en su cuerpo al orisha o muerto), donde el jinete (en este caso el orisha o muerto) “monta” al caballo.

Mpungus: (palo mayombe) ancestros.

Nanán Baruqué: también conocido como Nanú Buruku o sólo Nanú. Es un orisha relacionado con madre y su capacidad de dar a luz. Su nombre proviene directamente del yoruba “naná”, que significa madre.

Nsambe: (palo mayombe) es considerado el dios creador. En Cuba es conocido como Nsambi.

Nfumbe: (palo mayombe) se dice del muerto que ejecuta los trabajos que le pida el ngangulero o palero. También denominado “el mensajero de la prenda”.

Nfunde: (yoruba) deidad muerta en la palería.

Nikisi: (palo mayombe) espíritus. También pueden ser nombrados así los objetos que habitan/poseen espíritus.

Oba: (yoruba) rey.

Obatalá: (yoruba) es el orisha más importante, es quien se dice creó la tierra y a los seres humanos.

Obba: (yoruba) rey.

Obá oriaté: (yoruba) también conocido como obba eni ori ate. Este concepto puede traducirse como: “rey absoluto de las cabezas en la estera” y hace referencia a la capacidad y autorización para dirigir y realizar ceremonias de culto. Esto debe ser generalmente respaldado por un designio Ifá, que lo o la acredite como una persona capacitada para ello.

Obí: [con o sin acento] es el principal oráculo o fuente de adivinación empleado en la santería cubana.

Obbi: (yoruba) rogar, rezar.

Ochosi u oshosi: (yoruba) orisha de carácter guerrero, está asociado con la caza y la protección. Representa la justicia divina. Es dueño del arco que lleva su mismo nombre.

Ochún: (yoruba) orisha relacionado con la feminidad y la espiritualidad. Representa el fervor religioso y a su vez el castigo. Está sincretizada con la señora de la caridad del cobre.

Oddun, Oddu, Odu: (yoruba) Signo o letra usado en la adivinación por *diloggún*, *obbi* y *ekuele*, presente en el corpus literario de Ifá.

Odudwa: (yoruba) también conocido como Odùdúwà u Odúa. Es un orisha asociado la creación del universo. En la santería, es concebido como uno de los orishas principales, pues es asociado con el Jesucristo por su naturaleza y potestad.

Ogun: (yoruba) el guerrero.

Olófin: (yoruba). Es el orisha creador del mundo y patriarca en la tradición yoruba. También es llamado Ọlọfin ayé, que significa: creador del mundo.

Olokún: (yoruba) orisha relacionado con el océano. Representa el mar en un estado puro e incluso aterrador, pues se le concibe como dueña de las profundidades. Se le suele representar como hombre o como mujer, pues se considera de naturaleza andrógina. Es considerada antagonista de Yemayá.

Oludumare: (yoruba) dios sin identidad de género y creador de todo en la cosmovisión yoruba.

Oriaté: (yoruba) refiere al maestro de ceremonias de la Regla de Ocha.

Orisha: (yoruba) también llamados *Orichas*, son las deidades –también llamados santos– de las religiones yoruba.

Orula: (yoruba) También conocido como Orunmila y Orúnla, es el orisha identificado con los atributos de la adivinación y la sabiduría. También es reconocido en las tradiciones orisha como el “testigo de Dios”, pues se dice que estuvo presente cuando este ideó y construyó el universo.

Oya: (yoruba) orisha hija de Yemaya y de Orangun. Se dice que es la dueña de los cementerios. Forma parte del grupo de las tres mujeres de Changó.

Oyugbona: (yoruba) refiere al “criada de ceremonias”, que es la persona que acompaña el proceso de iniciación junto con el padrino o madrina. Si bien su rol es secundario, su función es vital para el proceso, ya que se dice que es la persona que custodia el camino del iyawó o iniciado.

Ozain: Es considerado el espíritu sagrado de las hierbas y del futuro.

Padrino: (yoruba) es quien le baja el santo al iniciado y genera una condición filial no sanguínea con este. Generalmente este lazo es permanente y conlleva la formación de un lazo de reciprocidad que los une.

Patakí: (yoruba) historia antigua de corte mitológico-cosmogónico, que narra las experiencias en vidas de orishas y reyes que aparecen en los oddun de Ifá y el diloggún.

Rayar o rayamiento: (yoruba) iniciarse en la religión del Palo Monte.

Registro akáshicos: se dice de los archivos donde se almacenan las memorias de vidas pasadas o memorias del alma. La palabra “akáshico”, proviene del antiguo sánscrito ākāśa (akasha) que significa alma, espacio y cielo.

Vudú: también llamado *voudou*, por su fonación criolla del francés. Es una forma religiosa de África occidental con presencia y variantes en América Latina, tales como la haitiana, dominicana, cubana y la de Luisiana. Se caracteriza por su culto a los antepasados y una adoración y uso simbólico y práctico de los muertos.

Yaboraje: (yoruba) también llamado Ìyaboraje, es un periodo de carácter iniciático en el cual el neófito se encuentra en Iyawó. Este proceso dura poco más de un año, dependiendo del orisha de cabecera en el que haya sido consagrado de acuerdo con el designio. Durante este proceso, el iniciado debe seguir una serie de normas establecidas y previamente explicadas a detalle por su padrino y/o madrina. El proceso tiene comienzo con la coronación de la Osha, siendo a partir de este momento considerado un iyawó (persona en proceso de iniciación).

Yemayá: (yoruba) también conocida como Yemayah. Orisha asociada con el mar. Se le considera la reina de los mares. Es antagonista de Olokún.

Yorubaland: región cultural delimitada y habitada por el pueblo yoruba en África occidental. Dentro de esta se encuentran los territorios de Nigeria, Togo y Benín.

ANEXOS

Anexo 1: Guía de observación y registro (espacios físicos)

Espacialidad

- * *Lugar geográfico (mapa)*
- * *Dimensiones del espacio dedicada a la práctica religiosa/laboral*
- * *Características generales del espacio*

Vida cotidiana - religiosa

- * *Prácticas y/o rituales diarios*
- * *Prácticas y/o rituales esporádicos y/o eventuales*
- * *Prácticas direccionadas por género*

Creencias religiosas

- * *Características de la o las religiones*
- * *Cosmología y/o mitología*
- * *Seres sobrenaturales y deidades*
- * *Suerte y azar*
- * *Objetos sagrados*
- * *Lugares sagrados*
- * *Dogma*

Prácticas religiosas individuales

- * *Experiencia religiosa*
- * *Prácticas cotidianas*
- * *Prácticas adivinatorias y/o proféticas*
- * *Prácticas rituales especiales*
- * *Prácticas purificadoras*
- * *Prácticas mágico-religiosas y/o brujeriles*

Prácticas religiosas colectivas

- * *Experiencia religiosa*
- * *Prácticas ceremoniales cotidianas*
- * *Prácticas ceremoniales especiales*
- * *Prácticas purificadoras*

- * *Prácticas proselitistas y/o misionales*
- * *Prácticas mágico-religiosas y/o brujeriles*
- * *Prácticas rituales especiales*

 **Prácticas religiosas-laborales**

- * *Prácticas adivinatorias y/o proféticas*
- * *Prácticas de maleficio, trabajos y/o brujeriles*
- * *Prácticas de sanación, obra y/o brujeriles*
- * *Comercialización de prácticas y/o rituales de cualquiera de los tipos anteriormente mencionados*
- * *Producción, reproducción y uso de símbolos mágico-religiosos*
- * *Construcción y uso de redes (capacidad de agencia)*

Anexo 2: Guía de observación y registro (entornos virtuales)

Espacio virtual

- * *Características del espacio virtual*
- * *Particularidades visuales de la página*
- * *Información proporcionada por el administrador*

Nivel de actividad

- * *Frecuencia de publicaciones*
- * *Nivel de participación e interacción con los comentarios en las publicaciones*
- * *Tiempo de respuesta (comentarios o preguntas en publicaciones y Messenger)*

Publicaciones de carácter informativo

- * *Características las publicaciones*
- * *Cosmología y/o mitología*
- * *Seres sobrenaturales y deidades*
- * *Suerte y azar*
- * *Objetos sagrados*
- * *Lugares sagrados*
- * *Dogma*
- * *Experiencias religiosas particulares*
- * *Experiencias religiosas colectivas*
- * *Ceremonias*
- * *Noticias de interés relacionadas con religiones de tradición orisha*
- * *Producción, reproducción y uso de símbolos mágico-religiosos*
- * *Construcción y uso de redes (capacidad de agencia)*

Comercio de bienes e insumos

- * *Venta de bienes o insumos para prácticas cotidianas*
- * *Venta de bienes o insumos para prácticas adivinatorias y/o proféticas*
- * *Venta de bienes o insumos para prácticas rituales especiales*
- * *Venta de bienes o insumos para prácticas purificadoras*

- * *Venta de bienes o insumos para prácticas mágico-religiosas y/o brujeriles de índole no asociado con las religiones de tradición orisha*

 **Comercio de servicios**

- * *Experiencia religiosa*
- * *Prácticas ceremoniales cotidianas*
- * *Prácticas ceremoniales especiales*
- * *Prácticas purificadoras*
- * *Prácticas proselitistas y/o misionales*
- * *Prácticas mágico-religiosas y/o brujeriles*
- * *Prácticas rituales especiales*
- * *Prácticas adivinatorias y/o proféticas*
- * *Prácticas de maleficio, trabajos y/o brujeriles*
- * *Prácticas de sanación, obra y/o brujeriles*
- * *Prácticas de índole mágico-religioso no relacionados con religiones de tradición orisha*

Anexo 3: Guía de historia de vida con énfasis en trayectorias laborales⁸⁶

Nombre:

Edad:

Sexo:

Lugar de origen:

Lugar de residencia actual:

Afinidad étnica:

filiación(es) religiosa(s):

1. ¿De qué religiones se considera creyente?

A) Descripción de en qué consiste cada una:

B) ¿Cuáles de estas practica con regularidad?

C) ¿Dónde las practica? (c/u)

D) ¿Cómo las practica? (c/u)

2. ¿Cómo concibe su práctica religiosa?

A) ¿Cuánto tiempo le(s) dedica (horas x día/semana/mes)?

3. ¿Cómo llegó a conocer estas prácticas?

A) Origen:

B) Personas que lo iniciaron:

C) Tiempo de conocer a estas personas:

D) Tiempo de practicar su(s) religión(es):

E) ¿Todas las conoció por la misma persona o lugar?

F) ¿Esta persona o lugar concibe más prácticas y/o religiones a las que realiza usted?

4. ¿Cuáles son las beneficios y desventajas de realizar estas prácticas religiosas?

5. ¿Viene gente a verla/o para que le ayude a realizar algún tipo de práctica religiosa?

A) ¿Cuál/es?

B) ¿Cómo las denomina?

⁸⁶ Los códigos de color que se presentan tanto en esta herramienta como en los siguientes, corresponden al siguiente orden: a) Rojo para trabajo, b) Gris para religiones, c) Café para vida cotidiana y d) Morado para género. Todos corresponden a la nomenclatura señalada en la Tabla 4, en la página

- C) ¿Hay alguna retribución de por medio?
 - D) ¿De qué tipo?
 - E) ¿Con qué constancia?
 - F) ¿Cuántas personas recibe (día/semana/mes)?
6. ¿Sabe qué es la brujería?
- A) ¿La considera buena, mala o neutral (depende de la persona)?
 - B) ¿Considera lo que usted hace como brujería?
 - C) ¿Cómo piensa que son consideradas sus prácticas?
7. ¿Conoce gente que se dedique a comerciar con estas (u otras) prácticas religiosas?
- A) ¿Quiénes?
 - B) ¿Consideraría que esto es un trabajo?
 - C) ¿Por qué?
8. Actualmente, ¿Cuál es su trabajo?
- A) ¿Cuánto tiempo le dedica (horas x día/semana/mes)?
 - B) ¿En qué consiste (descripción)?
 - C) ¿Cómo conlleva el trabajo con su práctica religiosa diaria? (en caso de que sean distintos).
 - D) ¿Cómo conlleva su práctica religiosa cotidiana con aquella que ejecuta como trabajo? (en caso de que comercialice su práctica religiosa).
9. ¿Conoce grupos de alguna o varias de sus afinidades religiosas?
- A) ¿Cómo son?
 - B) ¿Participa de alguno o varios?
 - C) ¿Comparten las mismas creencias y prácticas?
 - D) ¿Qué piensa de ellos?
10. ¿Existen redes de practicantes que ponen a disposición sus servicios a otras personas?
- A) ¿Cómo son?
 - B) ¿Participa de alguna o varias?
 - C) ¿Comparten las mismas creencias y prácticas?

D) ¿Tienen acuerdos respecto a lo que deben cobrar o cómo cobrar?

E) ¿Qué piensa de ellos?

11. ¿Podría pasarme el contacto de algún otro practicante de cualquier religión afro?

A) Enlace con otros.

Anexo 4: Entrevista Cliente/consultante

Nombre:

Edad:

Sexo:

Lugar de origen:

Lugar de residencia actual:

Afinidad étnica:

filiación(es) religiosa(s):

1. ¿Se considera creyente de una o varias religiones?

A) ¿Cuál/es?

B) ¿En qué consiste/n?

C) ¿Cuánto tiempo (horas por día/semana/mes) le dedica a esta/s práctica/s?

D) ¿Considera que alguna/s se contraponen con otra/s?

2. ¿Realiza prácticas cotidianas de alguna o varias de estas religiones?

A) ¿En qué consiste/n?

B) ¿Cuáles de estas practica con más regularidad?

C) ¿Dónde las practica? (c/u)

D) ¿Cómo las practica? (c/u)

3. ¿Cómo llegó a conocer estas prácticas?

A) Origen:

B) Personas que lo iniciaron:

C) Tiempo de conocer a estas personas (familia, amigos):

D) Tiempo de practicar su(s) religión(es):

E) ¿Todas las conoció por la misma persona o lugar?

F) ¿Esta persona o lugar concibe más prácticas y/o religiones a las que realiza usted?

4. ¿Cuáles son los beneficios y desventajas de estas prácticas religiosas?

A) ¿Requiere de elementos especiales para su realización? ¿Cuáles?

B) (De ser afirmativa la primer pregunta) ¿Cuál es el costo promedio de estos elementos?

C) (De ser afirmativa la primer pregunta) ¿Se consiguen con facilidad? ¿Dónde se obtienen?

5. ¿Visita con frecuente a religiosos para la realización de estas prácticas?
- A) ¿Por qué tipo de prácticas lo visita?
 - B) ¿Entrega alguna retribución de por medio?
 - C) ¿De qué tipo?
 - D) ¿Con qué constancia?
8. ¿Podría describirme su experiencia con estas prácticas?
- A) Descripción de la práctica.
 - B) Opinión.
 - C) Valoración o impacto en algún eje de su vida.
9. ¿Conoce grupos de alguna o varias de sus afinidades religiosas?
- A) ¿Cómo son?
 - B) ¿Participa de alguno o varios?
 - C) ¿Comparten las mismas creencias y prácticas?
 - D) ¿Qué piensa de ellos?
10. Actualmente, ¿A qué se dedica?
- A) ¿Cuánto tiempo le dedica (horas x día/semana/mes)?
 - B) ¿En qué consiste (descripción)?
 - C) ¿Cómo conlleva el trabajo con su práctica religiosa diaria? (en caso de que sean distintos).

Anexo 5: Sondeo

Consideran que la brujería es:

- a) Mala (es ajena a los principios)
- b) Buena (forma parte de los principios de la religión)
- c) Neutral (depende de quien la use y para qué)
- d) Agregar otra opción

Anexo 6: Entrevista semiestructurada para practicantes en Querétaro, Qro.

Edad: Sexo H / M

Lugar de origen:

1. ¿Cuál es su escolaridad?

Sin estudios formales Primaria Secundaria
Preparatoria Licenciatura Postgrado

2. ¿Cuál es su ocupación?

Empleado Patrón o empresario Ama de casa
Estudiante Trabajador independiente Trabajador
religiosos Otro_____

3. Aproximadamente, ¿Cuáles son sus ingresos mensuales totales?

1 a 4,000 4,001 a 8,000 8,001 a 12,000 12,001 a
16,000
16,001 a 20,000 20,000 a 30,000 Más de 30,000

4. ¿Ha viajado y/o vivido en otro país?

Sí (Cuál_____) No

5. ¿De qué religión/es se considera creyente? (Puede ser más de una)

Santería Palo Yoruba Vudú Candomblé Católica
Protestante Otra_____

6. En caso de ser más de una ¿cuál es con la que más se identifica?

Santería Palo Yoruba Vudú Candomblé Católica
Protestante Otra_____

7. ¿Eres representante de tu institución religiosa?

Sí, soy líder (en algún nivel) Sí, sirvo en algún nivel Predico,
pero no tengo responsabilidades de liderazgo No, no soy un líder
reconocido

8. ¿Te consideras comprometido con tu/s práctica/s religiosa/s?

Mucho Suficiente Poco Nada

9. ¿Cuánto tiempo dedicas a la semana a tus actividades y/o prácticas religiosas?

Más de 20 horas Entre 15 y 20 horas Entre 10 y 15 horas
Entre 5 y 10 horas Menos de 5 horas

10. ¿Cómo llegó a conocer estas prácticas religiosas?

Recomendación Redes sociales Búsqueda por internet
Búsqueda personal Otra _____

11. ¿Cuántas veces asistes a servicios o ceremonias religiosas en tu lugar de culto?

A diario o casi a diario Al menos una vez a la semana Al menos
una vez al mes Al menos una vez al año Nunca

12. ¿Cómo se llama el recinto religioso a donde acudes regularmente?

13. Si usted tiene un altar personal en casa, ¿a quién lo tiene dedicado?

14. ¿Qué beneficios has obtenido de realizar estas prácticas religiosas?

15. ¿Ha acudido gente a verte para que le ayude a realizar algún tipo de práctica asociada con alguna de tus creencias religiosas?

Si (Cuales _____) No

16. ¿Con qué frecuencia acude/n?

Al menos una vez a la semana
una vez al año

Al menos una vez al mes

Al menos

17. ¿Cuál/es son las prácticas más comunes en que le solicitan ayuda?

Obra

Brujería

Otra _____

18. ¿Hay alguna retribución de por medio?

Sí

No

19. ¿De qué tipo?

Económica

En especie

Otra _____

20. ¿Conoce gente que se dedique a comerciar con estas (u otras) prácticas religiosas?

Sí

No

21. ¿Consideraría que esto es un trabajo?

Sí (Por qué _____)

No (Por qué _____)

22. ¿Ha pertenecido a alguna otra religión en el pasado?

Sí (Cuál _____)

No