



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

“LA BRUJERÍA COMO FORMA DE TRABAJO”

MERCANTILIZACIÓN DE EFICACIA SIMBÓLICA Y CONFORMACIÓN DE REDES

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestría en Estudios Antropológicos en Sociedades Contemporáneas

Presenta:

José de Jesús Fernández Malváez

Dirigido por:

Dra. Marja Teresita González Juárez

Dra. Marja Teresita González Juárez
Presidente

Dr. Gaspar Real Cabello
Secretario

Dr. Eduardo Solorio Santiago
Vocal

Dr. Luis Carlos Castro
Suplente

Dr. Nicanor Rebolledo Recéndiz
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Director de Investigación y
Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Octubre, 2016

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

En el universo de los estudios sobre el trabajo se han esquematizado diversas formas en que se presenta el mismo, no obstante no se ha profundizado en los que se valen de un esquema simbólico para su realización. De tal suerte, esta investigación está centrada en el análisis de la brujería como forma de trabajo, donde el sujeto que la comercializa se vale de elementos simbólicos para conformar su producto, mismo que se manifiesta a partir de una serie de rituales que son como tal el servicio/producto que ha ido a buscar el consumidor. En esta investigación se partió de dos casos de estudio; un danzante conchero que realiza sanaciones espirituales y una bruja que utiliza elementos diversos de las religiones afro-cubanas, haciendo hincapié en que esta última vende sus servicios de manera directa, en contraste con el primero quien lo hace de forma indirecta. En conclusión, esta investigación denota los límites no estudiados de las prácticas mágico-religiosas como forma de trabajo – entendiendo este en dos sentidos: como forma de sustento, y en el tenor de la brujería, donde se entiende como la realización de un mal ejercicio mediante símbolos, rituales e insumos que ejercen un efecto negativo en la persona a quien se le realiza – y a su vez cómo conforman sus redes de comercio y difusión de su práctica.

PALABRAS CLAVE: Brujería, eficacia simbólica, redes, ritual, trabajo.

SUMMARY

In the academic universe of the studies about work, we have outlined various forms in which it presents the same however it has not been deepened in the utility as a symbolic schema for its realization. Therefore this research is focused on the witchcraft analysis as a type of work. There for this research is focused on the analysis of the witchcraft as a form of work , where the tasks that he markets will be worth of symbolic elements to shape his product, same as the manifests from a series of rituals that are namely the service/product that has gone to look for the consumer. The study is divided in two particular cases, in one side a dancing conchero that performs spiritual healings and in the other a witch who uses various elements of afro-Cuban's religions, emphasizing that this last, sell its services directly, in contrast with the first one who does it indirectly. In an overall, the presented investigation remarks the limits of the non studies on magic-religious practices as a way of work- understanding this as two concepts : as a way of earning a living while in the other as the tenor of the witchcraft, where it is understood as the realization of a bad done by symbols, rituals and inputs that have a negative effect on the person to whom it performs - and at the same time how to make up their trade networks and dissemination of its practice

KEY WORDS: Symbolic efficiency, nets, ritual, work witchcraft.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres y amigos por todo su apoyo incondicional, por tolerar mi carácter y seguir apoyándome pese a todo.

A aquellos olvidados del mundo del trabajo que se valen de los símbolos para operar y cuyo labor no debe ser menospreciada.

A CONACYT por la beca que me otorgó para la realización de mis estudios de maestría y sin la cual no hubiera podido dedicar el tiempo y esfuerzo necesario para culminarla.

Un especial agradecimiento al Dr. Carlos Alberto Uribe Tobón, quien lamentablemente por cuestiones de incompatibilidad de tiempos no pudo sumarse al esfuerzo de esta tesis. De igual forma agradezco a Marja González, mi siempre guía y amiga por dirigirme en esta investigación al margen de rayar en los límites de la línea de estudio en que se engarza, así como a Luis Carlos Castro por su apoyo en la definición de conceptos del universo de la brujería afro-cubana, así como su compañerismo y guía constante. De igual forma extiendo un cordial agradecimiento al Dr. Gaspar, Eduardo y Nicanor por apoyo al leer y comentar este trabajo.

A aquella persona que de alguna forma inconsciente siempre me alienta a continuar. Donde quiera que estés, que la vida te llene de todo aquello que valga la pena ser vivido.

Alea Jacta Est

INDICE

<u>INTRODUCCIÓN</u>	7
METODOLOGÍA	11
MÉTODOS	11
EL INVESTIGADOR Y SU OBJETO	13
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	15
OBJETIVOS	15
<u>MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL</u>	17
PROLEGÓMENOS	17
LA NOCIÓN CLÁSICA DE BRUJERÍA	18
EL CONCEPTO DE BRUJERÍA	19
UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DE BRUJERÍA	21
EL CONCEPTO CLÁSICO DE TRABAJO	23
EL TRABAJO DESDE LA BRUJERÍA	25
EL TRABAJO SIMBÓLICO	27
PRODUCCIÓN INMATERIAL	29
EFICACIA SIMBÓLICA	32
RITUAL	35
REDES	37
ALGUNAS CONSIDERACIONES	40
<u>LA BRUJERÍA COMO FORMA DE TRABAJO: DOS CASOS DE ESTUDIO</u>	41
LAS PRÁCTICAS DE SANACIÓN DE UN CAPITÁN CONCHERO	42
UN ESBOZO DE LAS RELIGIONES DE ORIGEN AFROCARIBEÑAS	51
LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN MÉXICO	54

LA BRUJA DE LAS TRES TIERRAS	56
UN MUNDO MÁGICO, UN LUGAR DE TRABAJO	68
<u>ANÁLISIS, INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES</u>	<u>77</u>
LA MAGIA ENTRE CONCHEROS	77
LA MAGIA DEL SINCRETISMO AFRO-MEXICANO	81
DONDE SE CRUZAN LOS OPUESTOS: LA BRUJA Y EL CONCHERO	87
PROPUESTA DE INTERVENCIÓN	90
<u>GLOSARIO</u>	<u>94</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>97</u>

INTRODUCCIÓN

Los actos simbólicos suponen siempre actos de conocimiento y de reconocimiento, actos cognitivos por parte de quienes son sus destinatarios
Bourdieu en Jiménez Coord., 2012

Desde que se constituyó el concepto de brujería, ésta ha constituido uno de los principales cánones para la configuración cultural de todas las sociedades del planeta. Se ha visto cómo el rol social del brujo ha influido en los modelos de crecimiento, economía, reproducción, las dinámicas sociales y familiares, y hasta en cuestiones como la guerra o el desplazamiento, puesto que esta figura ha sido una de las bases que soportan la conformación y mantenimiento de las sociedades.

El trabajo del brujo ha sido siempre de vital importancia en la historia de los tratados etnológicos, no obstante, cabe destacar que,

Desde que principió el siglo XX, los etnólogos adoptaron la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-medicina, hechicero o mago para designar a determinados individuos dotados de prestigios mágico-religiosos, y reconocidos en toda sociedad “primitiva” (Eliade, 2009:21).

Para poder referirnos a la práctica de la brujería en el siglo XXI en contextos bajo el esquema que se desarrollará a lo largo de esta tesis, es necesario dar cuenta de la producción de actividades de esta índole dentro del territorio mexicano. Dentro de este esquema, podemos encontrar otras prácticas mágico-religiosas con las que comparte elementos, tales como el chamanismo y la curandería, mismos que, de manera preliminar, nos permiten ejemplificar el proceso sincrético de prácticas de esta índole que se ha venido gestando en contexto urbanos y semi-urbanos, así como la conformación coloquial del término brujería.

Para entender la connotación de esta categoría de análisis, hay que partir de diferenciar sus particularidades, ya que si bien son usuarios de magia,

herbolaria y rituales propios afines a sus creencias, hay que destacar que esto parte de una construcción mágico-religiosa perfectamente elaborada y refinada cuya finalidad no sólo es lograr procesos de cura que pueden oscilar desde lo corpóreo hasta lo espiritual o emocional, sino articular y vindicar una serie de creencias a partir de la difusión de su conocimiento, no siendo en este aspecto ajena del método empleado por cualquier religión, es decir, el uso del carisma para ejercer una *dominación simbólica* (Bourdieu en Jiménez, 2012).

Si bien hay que destacar que el término tiene sus orígenes en occidente y es vinculado con la característica de ser una práctica ligada con el demonio por el cristianismo de la Alta Edad Media – lo cual supuso un cambio de paradigmas para la iglesia –, actualmente la connotación brujo o bruja se encuentra preñada de sincretismo y su conceptualización da lugar a múltiples características que entremezclan raíces occidentales, prehispánicas y prácticas mágico-religiosas surgidas como respuesta a problemas de la vida moderna.

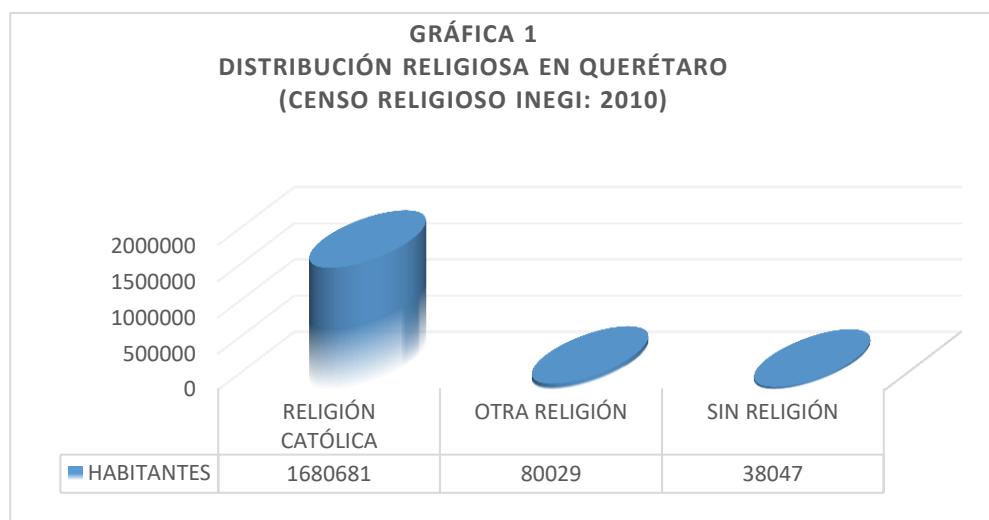
Por su parte, podemos encontrar una larga tradición en México de prácticas que, según la tradición cristiana, se encuentran asociados con la brujería¹, siendo uno de los principales representantes el chamán: entendido como “una construcción para la que se tomaron en cuenta determinados elementos, entre ellos técnicas del éxtasis, capacidad de trance, ingestión de psicotrópicos, vuelo mágico, mediación entre dos mundos, liderazgo ritual, papel de curador, utilización de espíritus auxiliares, control del fuego, etc.” (Bartolomé y Barabas, 2013:36), del cual el brujo moderno toma algunos elementos, añadiendo a su vez otros, tales como el uso de elementos cristianos y la profundización en la herbolaria.

Cabe destacar que “una de las conductas que diferencia a curadores de chamanes es el papel que estos últimos suelen desempeñar en la vida ritual y política de sus comunidades” (Bartolomé y Barabas, 2013:40), no siendo diferente con los brujos en contextos urbanos, quienes, por el contrario, no son aceptados

¹ Aquí resulta indispensable hacer un paréntesis para destacar que estamos hablando en cuanto a los paradigmas establecidos por la tradición cristiana de asociar las prácticas que denominan heréticas con la brujería, sin con esto determinar que tengan o no relación precisa con la misma.

socialmente de manera abierta, no obstante que, tras bambalinas, son autores de una práctica que se mantiene mediante la conformación de redes que figuran como un secreto a voces que se transmite a partir de quienes han acudido en su auxilio.

Querétaro ha sido lo largo de la historia un estado asociado al pensamiento religioso, principalmente católico (ver gráfica 1), así como también a los procesos de sincretización religiosa, principalmente para el caso de las religiones minoritarias y nuevas formas de religiosidad, tales como las prácticas *new age*, adoración a la Santa Muerte, prácticas orientales occidentalizadas, etc.



Existe una notoria influencia de las prácticas mágico-religiosas en los procesos ideológicos de sus habitantes de Querétaro (Fernández, 2013), por lo que resulta pertinente analizar dichos procesos desde una perspectiva que permita articular los referentes simbólicos con el ejercicio económico que representa realizar dichas prácticas, considerándolos como un trabajo que encarna una actividad económica a la par que se vale de elementos simbólicos cuya eficacia resulta ser el producto que se comercializa.

Cuando nos referimos a prácticas mágico-religiosas y más particularmente a la brujería (entendiéndola como un concepto mucho más amplio que el común denominador), cabe destacar que en muchas ocasiones se apela a relacionarla con una dualidad de malestar-sanación, no obstante que su característica más

representativa es la utilización de elementos simbólicos para ayudar al consultante a solucionar problemas que figuran dentro del orden de lo espiritual y/o emocional, apelando a los supuestos dones del consultado para representar un estado ritual, mediante el cual se busca alcanzar el bienestar. Este proceso generalmente utiliza elementos religiosos, de diversas índoles, mezclados con el uso de herbolaria y herramientas particulares a cada práctica, empleando generalmente un ritual que promete al consultante una sanación, o en su defecto, el conocimiento para solucionar sus problemas.

Esta investigación está centrada en el análisis del rol que cumplen algunas formas de brujería derivadas del sincretismo religioso derivado de dos universos simbólicos; los concheros y las religiones afrocubanas en Querétaro. Para esta investigación, se analiza un objeto de estudio de cada forma de pensamiento y se ha generado un análisis y una discusión en torno a sus prácticas y la conformación simbólica de estas como una forma de trabajo remunerado. Se aborda la forma en que se desplaza el conocimiento de estas formas de ejecución mágico-religiosa, como los medios de difusión de los que se valen para generar redes de comercialización para mantenerla vigente.

La pertinencia de este texto radica en la vindicación de una forma de trabajo que no se ha tomado en cuenta para cavilar sobre los cánones de este tópico, y que no sólo es necesario introducir este análisis para entender mejor las teorías sobre el trabajo, sino que es uno que presenta gran complejidad de elementos para su desenvolvimiento. Partiendo de que su principal fuerza es la eficacia simbólica, la brujería genera no sólo una fuente de trabajo para quienes la ejercen, sino una forma de difusión cultural que articula conocimientos antiguos (y modernos) sobre el uso de hierbas, aromas, sonidos, rituales, cánticos, etc., y que permiten combinar la eficacia médica que puede obtenerse del uso de plantas, etc., con la eficacia simbólica devenida de la fuerza que se ejerce sobre el subconsciente para conseguir el efecto de cura al que se quiere llegar.

METODOLOGÍA

La antropología social se vale de la investigación etnográfica como principal forma de obtención de información. Esta consiste en una variedad de métodos como son la observación directa y participante, el levantamiento y análisis de testimonios e historias de vida, así como entrevistas de diversos tipos. Mediante estos métodos empleados durante el proceso del trabajo de campo, el antropólogo busca conseguir llegar al entramado de la problemática estudiada, acotando y refinando sus herramientas a partir de las necesidades que se sobrepongan.

Para esta investigación se utilizó como herramientas principales la historia de vida, entrevista a profundidad y la observación directa, puesto que, dada la naturaleza y complejidad del tema elegido, fueron las que mejor se adecuaron y las que permitieron alcanzar una mayor profundidad en la obtención de datos. De tal suerte, las pesquisas se realizaron durante un periodo de dos fases intensivas, donde se acompañó a los sujetos de estudio a lo largo de sus prácticas y se realizó la indagación pertinente, así como la recopilación de historias de vida y entrevistas a profundidad (siendo estas últimas pieza clave para completar los relatos de vida en relación con sus prácticas).

Los principales problemas presentados a lo largo de la investigación de campo y clasificados de datos, se presentaron debido a la poca proximidad inicial con los conceptos y jerga empleado por los sujetos de estudio, puesto que, principalmente para el caso de las prácticas derivadas de religiones afro, se utiliza un vocabulario sumamente amplio que busca describir santos/deidades, prácticas religiosas, experiencias, herramientas, plantas, etc., lo cual se ve reflejado en un breve glosario al final del texto que busca apoyar al lector en su entendimiento.

MÉTODOS

Para la realización de esta investigación y lograr los objetivos planteados, se utilizaron los siguientes métodos y técnicas de corte etnográfico:

- a) *Observación directa*: como herramienta básica de la antropología sirve para identificar factores y roles determinantes en el proceso estudiado, permitiendo identificar los hilos que entretiejen el proceso cultural observado, por lo que figura una herramienta básica para determinar los elementos simbólicos y los recursos materiales que emplea el sujeto de estudio durante el proceso ritual, por lo que:
- a. Se utilizó para determinar los pasos del proceso, así como las herramientas empleadas durante la realización de los rituales a partir del acompañamiento de los sujetos de estudio.
 - b. Se empleó como técnica clave para identificar a los actores que desempeñan un rol dentro de ese oficio, así como su predisposición o no a los rituales, permitiendo dar seguimiento e identificar los factores que sostienen la práctica como forma de trabajo, así como permitiendo dar énfasis a los datos más relevantes obtenidos a partir de los siguientes métodos.
- b) *Entrevistas a profundidad*: esta herramienta permitió obtener datos sustanciales para articular la realidad observable con los discursos generados en torno a la práctica, por lo que nos ayudó a argüir sobre la composición de la eficacia simbólica en torno a este trabajo y sostener su validez dentro de la investigación, así como generar un puente entre la práctica del brujo y la interpretación/acción del que adquiere sus servicios.
- c) *Historias de vida*: siendo una herramienta que permite generar una mayor profundidad en el análisis de los discursos y las prácticas, la historia de vida nos permitió indagar en cuestiones particularmente importantes, como lo son el proceso de transmisión del conocimiento y la conformación de las redes que sostienen esta práctica a partir del prestigio. De los datos obtenidos de esta herramienta se conformó el grueso del apartado etnográfico, priorizando los datos que permiten sustentar las particularidades de las prácticas analizadas y su inserción en el esquema

general de los estudios del trabajo, así como la validez de la teoría de la eficacia simbólica como punto de partida para la interpretación de datos.

EL INVESTIGADOR Y SU OBJETO

Dado el carácter científico social de esta investigación, resulta pertinente argüir en un primer término sobre la relación que se genera entre el investigador y su objetivo de estudio, puesto que dado el carácter cultural de la investigación es importante definir una perspectiva clara bajo la cual se trabajó a lo largo de la construcción del caso de estudio.

Esta investigación busca dar cuenta de la brujería desde una perspectiva, que, si bien rescata los principios mágico-religiosos de estas prácticas terapéuticas, así como sus características rituales y simbólicas, tendrá su centro conductor en la investigación antropológica de las formas no clásicas del trabajo (De la Garza, 2010), por lo que compete esclarecer en un primer término los principios epistémicos de la investigación en directa correlación con su objeto de estudio.

En este tenor, y bajo el entendido común de que dichas prácticas resultan inasequibles y de difícil acceso para las ciencias exactas e incluso para la medicina, hay que considerar que cuando se busca abonar al análisis de la realidad social,

...no existe un sólo método y/o aproximación metodológica que asegure la independencia ideológica del investigador respecto al sujeto de investigación. Necesariamente se debe de tomar en cuenta la existencia de los paradigmas existentes y las características del problema de investigación. En algunos casos la combinación es adecuada en función de los aspectos que de acuerdo a la naturaleza de la investigación se deban considerar, por un lado, la parte explicativa y por el otro la comprensión e interpretación (Morgan, 2009:9).

Es por tanto que resulta por demás necesario articular una noción clara que pueda dimensionar a los sujetos de estudio desde las características que se pretenden analizar, sin por esto olvidar las particularidades de sus respectivas prácticas terapéuticas ni sus características individuales como sujetos vinculados a una cosmovisión propia y a la vez constructo de su entorno social y religioso.

Por tratarse el tema de un planteamiento de características complejas, a partir actores sociales que intervienen en el proceso, parte de la postura de Berger y Luckmann (2006), quienes plantean que la realidad se construye socialmente y que es necesario conocer los procesos simbólicos mediante los cuales esto sucede en la relación realidad-conocimiento, ya que:

La realidad se establece como consecuencia de un proceso dialéctico entre relaciones sociales, hábitos tipificados y estructuras sociales, por un lado, e interpretaciones simbólicas, internalización de roles y formación de identidades individuales, por otro; el sentido y carácter de esta realidad es comprendido y explicado por medio del conocimiento. (Berger y Lukman, 2006:11).

En este sentido, las particularidades de la investigación dan cuenta de las limitaciones con las que el investigador tiene que luchar, siendo una de las principales la propia subjetividad del mismo. Así pues, hay que considerar que “lo que el investigador tiene en su registro es la materialización de su propia perspectiva de conocimiento sobre una realidad determinada y no esa realidad en sí” (Guber, 2005:166).

Para el caso de esta investigación en concreto, las limitaciones planteadas por Guber (2005) se mantienen, puesto que, tratándose de un tema cuya limitante es la propia interpretación no sólo del investigador, sino del sujeto de estudio y más de allá de él de todo su entorno inmediato (y si se profundiza más, del no inmediato), hay que dejar en dicho que los datos que se presentarán se encuentran preñados de la subjetividad del objeto de estudio, no siendo por esto menos válidos que su contraparte en los libros consultados y donde se manifiestan formas de entendimiento propias de las prácticas en su contexto determinado.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

La pregunta central que guía esta investigación gira en torno a cómo en la brujería genera una cultura de trabajo a partir de la celebración de rituales de sanación y maleficio, que surge en respuesta a la necesidad de las personas que buscan significar aquellos elementos culturales, sociales y emocionales inasequibles a su entendimiento, así como los mecanismos que emplea el trabajador para que dicho esquema se posicione como socialmente necesario.

Partiendo de esta cuestión central, las preguntas base son las siguientes:

- ✓ ¿Cuáles son los recursos empleados por el brujo para realizar su trabajo?
- ✓ ¿Cómo se articulan los elementos simbólicos dentro de estas prácticas?
- ✓ ¿Cómo se genera el proceso de difusión de esta práctica y cuáles son las características que debe tener para insertarse en el mercado laboral?
- ✓ ¿Cómo se gesta el proceso de transmisión del conocimiento?
- ✓ ¿En qué nivel operan y cuáles son los alcances de las redes conformadas a partir de estas prácticas?

OBJETIVOS

El objetivo general que guía este trabajo se plantea como:

- ❖ Analizar la brujería como forma de trabajo a partir del uso y manejo de rituales de sanación y maleficio, en dos formas de creencias practicadas en Querétaro”

Como objetivos particulares se plantean los siguientes:

- Identificar los elementos simbólicos en torno las prácticas mágico-religiosas de los sujetos de estudio.
- Explorar los recursos empleados por estos para realizar sus prácticas.

- Explicar la utilización de eficacia simbólica como catalizador para la comercialización de su forma de trabajo.
- Determinar el proceso de transmisión del conocimiento dentro de este trabajo.
- Examinar los procesos de difusión y conformación de redes que giran en torno a estas prácticas.

MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL

En toda sociedad pueden coexistir dos tipos de concepciones de la enfermedad, la racional-empírica y la personal sobre-sobrenatural

De la Peña, 2000

PROLEGÓMENOS

Hoy día, la proliferación de la oferta religiosa y el proceso de laicidad que se gesta en la mayor parte del mundo, exige voltear la mirada hacia los procesos terapéuticos ajenos a las normativas impuestas por el estado y la medicina occidental, puesto que se encuentran en un proceso de creciente demanda por parte de la sociedad en general. Así pues, la brujería, el chamanismo, la curandería, la herbolaria y todas aquellas formas terapéuticas alternas a lo que asumimos como convencional, han cobrado gran fuerza en lo cotidiano y pueden ser analizadas desde una amplia gama de ópticas científicas, no siendo ajena la que compete a los estudios sobre el trabajo.

Dado que el eje central de esta tesis es la configuración de la reproducción de sistemas mágico-religiosos como medio de subsistencia total o parcial para los dos casos de estudio que se presentarán en el siguiente capítulo, resulta necesario articular un marco conceptual que permita problematizar en torno al objetivo de estudio.

A lo largo de este capítulo se analizan las categorías que fungen como pilar teórico para sustentar la problemática que tiene por objeto esta investigación. Se realizan una serie de reflexiones discursivas sobre las prácticas culturales; particularmente las religiosas y sus concomitantes simbólicas, así como las que competen a los estudios sobre el trabajo dentro de las ciencias sociales, principalmente bajo los estudios realizados desde la disciplina antropológica.

LA NOCIÓN CLÁSICA DE BRUJERÍA

Cuando viene a la mente la palabra *brujería*, generalmente tendemos a asociarla con *la gran caza de brujas* llevada a cabo en Europa. Sin embargo, esta palabra como concepto tiene una riqueza mucho mayor, puesto que apela a diferentes formas, tiempos y lugares en el uso de prácticas tanto de apariencia hostil y dañina, como terapéuticas.

Si nos remitimos a la bruja europea asociada con la escoba y los *malleificum*, podemos remontarnos a los orígenes de esta en el siglo II, “cuando los griegos y los romanos paganos la asociaron a las pequeñas comunidades cristianas del Imperio” (Cohn, 1975:12). Adversamente a la creencia popular, este concepto nace para discriminar a las minorías que para los primeros siglos eran nada menos que los cristianos. Se les acusaba de celebrar reuniones donde sacrificaban niños y practicaban el canibalismo ritual, así como otros muchos actos que para los paganos resultaran atroces (Cohn, 1975; Ginzburg 1991; Michelet, 2012).

Para estos fines, el estereotipo de la bruja como una mujer concebida como pactada con el diablo, fue adoptado por la cristiandad durante los siglos siguientes para designar a aquellas mujeres que vivieran solas y que a su vez practicaran el paganismo y que “se urdió en los siglos XIII y XIV y ha de atribuirse 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, 1975:13). Ya para el periodo de la gran caza de brujas, este concepto fue renovado y comenzó a tacharse de practicar brujería a toda clase de personas, desde la burguesía y el clero mismo, hasta estudiantes y niños (Cohn, 1975; Ginzburg 1991; Michelet, 2012).

Para los siglos XVII y XVIII, el concepto cobró nueva vida para explicar algunos aspectos de las prácticas religiosas de las poblaciones minoritarias, principalmente para las afro-caribeñas que se consolidaban en ese momento a partir de la herencia de sus prácticas religiosas en África, principalmente bantú, de

la cual deriva el palo monte, cuyo nacimiento se sitúa a finales del siglo XVI y principios del XVII en Cuba (James, 2009).

Por su parte, para el siglo XIX (Frazer, 2011), las entonces emergentes etnografías comenzaron a teorizar sobre este concepto de una manera más profunda. Sin embargo, para principios del siglo XX “los etnólogos adoptaron la costumbre de emplear indistintamente los términos chamán, hombre-medicina, hechicero o mago para designar a determinados individuos dotados de prestigio mágico-religioso y reconocidos en toda sociedad ‘primitiva’...” (Eliade, 2009:21), no siendo ajena a esta argamasa conceptual: la brujería.

EL CONCEPTO DE BRUJERÍA

Dentro del orden de la investigación etnográfica, el concepto de brujería ha sido empleado en diversas obras de gran prestigio para las ciencias sociales y humanidades. Para Evans Pritchard (1997), la brujería² referida no celebra ritos ni se encarga de pronunciar conjuros o efectuar curación, sino que la concibe como un mero acto psíquico. Pritchard afirma que los Azande perciben una distinción entre bruja/os y hechicera/os a partir de que éstos últimos sí realizan ritos y usan la medicina mala. A esto añade otras dos categorías que dan coherencia y contrapeso a las primeras, que son los oráculos cuya función es adivinar el origen del mal y pronunciarse contra éste.

Para los Azande, la brujería es una cuestión hereditaria y que se concibe dentro de un órgano específico del cuerpo cerca del hígado. De igual forma, hay que señalar que para esta sociedad la brujería se presenta como algo común y fuera del ámbito sobrenatural, puesto que se presenta sucesos diarios.

² Cabe destacar que cuando nos referimos a esta obra no perdemos de vista el contexto en el cual realizó su investigación Pritchard, si no por el contrario, los Azande que él estudió sirven como un claro ejemplo para comprender la desvirtuación del concepto a partir de las particularidades de un caso aislado.

Por su parte, para Turner (1999) la brujería se articula con referencia a los procesos de salud y enfermedad, vinculándose de manera directa con la tasa de mortalidad que se encuentran en las sociedades tribales. Para él, las creencias se conciben como “intentos de explicar lo inexplicable y controlar lo incontrolable en aquellas sociedades que no disponen de la capacidad tecnológica para enfrentarse con un entorno natural hostil” (Turner, 1999:126).

Turner, a diferencia de Pritchard, está convencido de que la brujería y la hechicería forman parte de un mismo sistema y se percata de la ausencia de un consenso en la articulación de una definición para estos términos. Para él la mayoría de las sociedades “reconocen tan amplia variedad de técnicas místicas para hacer daño, que sería positivamente erróneo imponer sobre tan variado muestrario una clasificación dicotómica” (Turner, 1999:138).

A partir de estos dos ejemplos, podemos dar cuenta sobre los orígenes antropológicos del concepto de brujería en contextos ajenos al del cristianismo en su gran cacería, pudiendo notar la basta influencia de este proceso en la construcción del mismo, así como la notoria intención de ambos investigadores por superar esa frontera con sus investigaciones.

Un último ejemplo sobre la conceptualización en torno a la brujería; particularmente sobre hechicería, nos lo brinda López Austin (1967), quien refiere un tomo completo sobre, nada menos que cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl, mostrando notorio interés por la influencia ejercida por la conquista y más particularmente por las ideas religiosas que ésta instituyó, dentro de la asociación de características específicas con estas clases de magos, haciendo principal hincapié en la asociación en la adquisición del vínculo entre maldad y hechicería a partir del proceso de conquista ideológica por parte de las órdenes cristianas.

UNA RECONCEPTUALIZACIÓN DE BRUJERÍA

Partiendo de que la brujería no se limita a la concepción griega y romana sobre los primeros cristianos, o a la articulada posteriormente por la iglesia cristiana y sus representantes para referirse primero a las mujeres que practicaban religiones paganas y realizaban acciones terapéuticas de algún tipo, y posteriormente a cualquiera que no comulgara con sus intereses político-religiosos, ni tampoco enteramente a las consideraciones expuestas en las obras clásicas por autores de la talla de Pritchard, Turner, López Austin, etc. Para esta investigación se pretende analizar la brujería como “un proceso de creación cultural, como una totalidad constituida en la correspondencia entre elementos sociales, simbólicos, lingüísticos, prácticos, literarios, imaginarios, etc.” (Guasch, 2009:2)

En este entendido, para la investigación antropológica, las acciones realizadas por la bruja o el brujo se consideran de vital importancia para el análisis de las distintas sociedades manifiestas a lo largo de los tratados etnográficos conocidos, puesto que rinden cuenta de los diversos papeles que juegan estos sujetos para el mantenimiento del orden social. Desde la esfera terapéutica, hasta la representación como figura de poder político, económico y social que conlleva su cargo³.

Resulta por tanto necesario resaltar que la brujería, para estos fines, se remite al uso de rituales que permiten la intervención de seres sobrenaturales, santos, muertos, demonios, deidades, etc., y cuyos intermediarios ostentan poseer un poder que les permite realizar mediante estos seres, proceso terapéuticos de sanación, enfermedad, manejo de distintas energías, clarividencia (conocer el

³ Este poder es principalmente observable dentro de los denominados chamanes en diversas sociedades a lo largo del planeta. Sin embargo, aunque existen brujas y brujos contemporáneos en las grandes ciudades que no figuran dentro del orden político, económico o social público, juegan un papel primordial en la toma de decisiones de quienes ostentan estos cargos. Para conocer más al respecto, una obra recomendable es la presentada por José Gil Olmos “Los brujos del poder. Ocultismo en la política mexicana”, publicada en 2008 por la editorial DEBOLSILLO.

pasado, presente y futuro del o los interlocutores) y hasta producir males que lleven a la muerte en contra de quien se pronuncien.

Es por tal que la brujería en los términos que tratamos de presentar, debe pensarse como “una construcción para la que se tomaron en cuenta determinados elementos, entre ellos técnicas del éxtasis, capacidad de trance, ingestión de psicotrópicos, vuelo mágico, mediación entre dos mundos, liderazgo ritual, papel de curador, utilización de espíritus auxiliares, control del fuego, etc. (Bartolomé y Barabas, 2013:36)⁴.

Hay que destacar que, 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” (Berenzon, 2001:2).

Es por tanto que la eficacia de sus prácticas se encuentra íntimamente vinculada a la pertenencia o, en su defecto, inmersión del o los sujetos a un espacio íntimamente vinculado y enraizado en una tradición cultural (Berenzon, 2001; Campos, 1992; Desjarlais *et al*, 1997; Kleinman, 1973; Vargas y Casillas, 1993).

Expuesto lo anterior, cuando nos refiramos en adelante a la brujería, hay que tener en consideración que dicha práctica es el resultado de un proceso

⁴ Esta conceptualización es usada por Bartolomé y Barabas para referirse al chamanismo, sin embargo, me parece igualmente apropiada para explicar algunos de los procesos de la brujería en contextos latinoamericanos. Puesto que ésta es una mezcla de elementos chamánicos, curanderiles, etc., es por tanto que me resultan útiles sus palabras para explicar sus cualidades.

sincrético⁵ donde se entrelazan distintos métodos devenidos de un proceso largo y complejo de composición para llegar a las prácticas que componen los cuerpos terapéuticos y contraterapéuticos de las diversas religiones y creencias en diversos entornos culturales.

Considerando a la brujería bajo los esquemas presentes en esta investigación, es decir, como una forma de intercambiar un servicio por una remuneración económica, resulta necesario articular los conceptos que nos permitan diferenciarla de otra actividad económica cualquiera con estas características. Sin embargo, anticipándonos a posibles futuras dudas, haremos un paréntesis para realizar una diferenciación entre los conceptos de trabajo y *trabajo*, ambos presentes a lo largo del texto de manera recurrente y que es oportuno esclarecer en este punto.

EL CONCEPTO CLÁSICO DE TRABAJO

Históricamente, el trabajo era concebido “como algo propio de la actividad humana, es decir, como un atributo específico de la acción el hombre dirigida a asegurar y crear las condiciones de su propia vida de un modo único y que le es propio” (Rieznik, 2001:2). De tal suerte, podemos argüir que el trabajo como tal no se encontraba relacionado de manera directa con la riqueza material, sino por el contrario, la riqueza era algo inmanente a tierra misma, por lo que no podía ser creado o reproducido, sino únicamente extraído y consumido.

Así pues, el trabajo era algo una cuestión obligatoria a todo ser humano. Bíblicamente fue considerada durante largo tiempo como una cuestión relacionada con la degradación del hombre al salir del paraíso. Para los griegos, el trabajo era

⁵ Asumo el sincretismo en concordancia con el concepto de mezcla cultural. “Como un resultado de elementos que se regulan, con un sentido de permanencia más o menos prolongado; o mejor dicho, relativamente prolongado” (James, 2009:14).

una cuestión ajena al hombre, apenas apta para los esclavos. Incluso gramaticalmente, no existía una palabra en griego que denominara tal acción, siendo lo más parecido las palabras *labor*, *poiesis* y *praxis*, de las cuales la más cercana a nuestro concepto sería *labor*, aunque en esta tampoco existe una correlación íntima, ya que, aunque nos remite a la realización de tareas concernientes a mantener básicamente el sustento para vivir, “excluye una actitud activa y un propósito propio de transformar la naturaleza o de conformarla a las necesidades humanas” (Rieznik, 2001:4).

Otra característica particular del trabajo, es que su origen se deriva del latín *tripalium*, que es una herramienta que consta de tres puntas afiladas y que es empleada para herrar caballos y triturar el grano, así como instrumento de tortura, por lo que su significado se comparte con el de torturar, ya que “identifica el trabajo con la mortificación y el sufrimiento” (Rieznik, 2001:6).

Así podríamos continuar buscando y encontrando polisemias sobre el trabajo, sin embargo, lo que nos concierne es dar cuenta de la conformación de éste como forma de obtención de una riqueza que permita la subsistencia diaria, es decir, pensándolo en términos marxistas, concebir al trabajo como una fuerza que modifica y adecúa la naturaleza para el bienestar del hombre. Abocado a nuestro tema, también es posible reflexionarlo como uno de los ejes que facilitó la evolución de la capacidad de abstracción en el hombre, donde una de sus aplicaciones se vertió en la construcción de principios religiosos vinculados a los procesos terapéuticos y contraterapéuticos.

EL TRABAJO⁶ DESDE LA BRUJERÍA

Para entender el concepto de *trabajo*, hay que pensarlo en los términos de las religiones afrocubanas, donde las ideas de *trabajo* y brujería resultan consustanciales. “El término *trabajo* hace referencia a la manipulación de sustancias y de fuerzas que permiten transformar la realidad” (Castro, 2011:89).

En términos de uso práctico, hay que esclarecer que el “hacer brujería” – o como ya destacamos: *trabajo* – se refiere a la realizar procesos que provoquen la enfermedad o hasta la muerte⁷, puesto que es la culminación de un proceso ritual que tiene como meta producir daño a otro mediante el uso de los muertos (o en algunos casos orichas) que el brujo tiene bajo su control.

Para realizar este proceso, se emplean sistemas de adivinación e interpretación derivados de cada variante religiosa. “En el caso de la santería, obi, diloggún e Ifá 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, 2011:96).

En cuanto al palo monte, se utilizan la *nganga* y el *nfumbi*, ambos “mecanismos para afrontar procesos de salud-malestar” (Castro, 2011:97). Para el caso de las prácticas paleras, el tiempo varía de acuerdo a si se aplica mediante la regla de *ocha* o de *Ifá*, siendo igualmente variante la respuesta y el modo en que afecta a la persona que lo consulta.

En el caso general de las religiones afro, el malestar “nos lleva al encuentro de un sujeto que no puede ser comprendido por fuera de sus relaciones con una

⁶ A lo largo de la tesis se utilizará la palabra *trabajo* (en cursivas) para referirse al término asociado con la brujería y que se explicará en este apartado, haciendo diferenciación del término “trabajo” como actividad relacionada con la generación de ingresos, de la cual se hablará más adelante a detalle.

⁷ Resulta importante aclarar que, si bien en las religiones afrocubanas este es el significado, para nuestra investigación la brujería se aplica en un ámbito mucho más amplio, como ya se especificó en el apartado anterior.

realidad trascendente, natural y comunal" (Castro, 2011:97). De tal suerte, el término de *brujería* es empleada de manera genérica como *trabajo*, puesto que esta idea

encierra la idea de un "hacer" a distancia, es la posibilidad de producir, sostener o modificar situaciones que, en su mayoría, adquieren una connotación negativa [...] para su realización es necesaria la intervención de oricha, mpungo, eggún, nfumbi o muerto; ninguna acción puede ser realizada sin la autorización de ellos (Castro, 2011:98).

Para poder comprender cómo funciona el *trabajo*, es necesario entender que si un religioso de cualquier sistema religioso de inspiración afro decide hacerlo contra otro sin el consentimiento de su respectiva divinidad o del muerto, corre el riesgo no solo de fallar, sino de ser castigado por intentarlo, puesto que "la necesaria autorización del *muerto* o del *santo* para la realización del *trabajo* emerge como precepto religioso y, al mismo tiempo, deviene en precepto ético y moral por parte de los *religiosos*" (Castro, 2011:98). Sin embargo, si alguien realiza un *trabajo* en contra de otra persona, existe la posibilidad de contrarrestarlo y que el efecto resulta adverso para quien mando dicha brujería.

Por otra parte, cuando nos referimos a *obra* estamos haciendo alusión al proceso que sigue tras el diagnóstico, es decir, "es el cómo afrontar el malestar, que es referido por los religiosos en general como las *obras*" (Castro, 2011:102). De tal suerte, la distinción entre *trabajo* y *obra*, vendría a ser que el primero tiene una connotación negativa, ya que mediante este se busca causar un malestar o un desajuste a otro. En cambio, la *obra* hace referencia una situación de defensa, de limpieza y despejo de la brujería que se le ha sido impuesta.

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, 2011:103).

En síntesis, podemos argüir una clara diferencia entre el trabajo y el *trabajo*⁸ y *obra* y *trabajo*, conceptos que resultarán regularmente suscritos en las páginas venideras de esta investigación.

EL TRABAJO SIMBÓLICO

Durante la mayor parte del siglo XX predominaron los estudios sobre el trabajo asalariado, de manera más concreta los relacionados con las fábricas. Se analizaron sus procesos, la regulación, la producción y el futuro de estas. Actualmente, existen una amplia gama de estudios sobre otras formas del trabajo, como son el informal (Rendón y Salas, 1991) y estándares (Reglia, 2003), así como otra amplia gama de trabajos que no habían sido considerados dentro de esta categoría (De la Garza, 2010).

Para nuestro caso en concreto, resulta pertinente volver un poco la mirada atrás, partiendo de la concepción marxista clásica sobre el trabajo, dentro de la cual “... no queda restringido al asalariado, se reconocía a toda actividad relacionada con la riqueza material de la sociedad, no solo con la generación de valores de cambio” (De la Garza, 2010:16). De tal suerte, esta concepción más amplia nos sirve como punto de partida para discernir sobre nuestro objeto de estudio: la brujería.

⁸ Para profundizar más en estos conceptos se sugiere consultar las siguientes obras: Abaroa, 2013; Cabrera, 2009; Castro, 2011, 2014; 2009; James, 2001.

Partiendo de esto, De la Garza (2010) nos permite dar cuenta sobre los trabajos considerados como no clásicos, así como las particularidades que los rigen. Para este caso, se torna necesario traer a escena las condiciones que este autor demarca para el análisis de estas formas de trabajo:

- a) *Para procesos de servicios en los que el cliente, derechohabiente, usuario está implicado en el propio proceso de producción y, por tanto, el control sobre el proceso introduce a un tercer agente que no es obrero ni empleador en el propio proceso de producción (De la Garza y Nefta, 2001, en De la Garza, 2010).*
- b) *Los trabajos desterritorializados, como la venta a domicilio, que subvierten los conceptos de jornada de trabajo y de espacio productivo y, por tanto, de cómo se controla (Maza, 2006, en De la Garza, 2010).*
- c) *La producción meramente de símbolos, como la generación de espectáculos públicos o de software no sujetos históricamente a una etapa taylorista-fordista y que siguen dependiendo en buena medida de la calidad del trabajador (David y Foray, 2002 en De la Garza, 2010).*

Teniendo en cuenta estas tres premisas, para nuestro caso en particular me permito agregar una cuarta condición para su análisis y comprensión:

- d) La realización de prácticas mediante las cuales se busca que el sujeto trabaje en su propio beneficio, apoyado en la eficacia simbólica empleada por el prestador del servicio como catalizador para la creación del beneficio buscado, mismo que generalmente alude a un carácter inmaterial (como lo son para este caso los estados del terapéuticos y contraterapéuticos devenidos en el cuerpo y/o condición anímica).

Para comprender mejor este último punto, resulta interesante abordar los estudios recientes referentes al trabajo simbólico y a la producción inmaterial, donde se

dilucida la intersección de la dimensión simbólica a la par de la productiva como aspectos igualmente importantes para la conceptualización del trabajo en la actualidad (Reygadas, 2002).

En este tenor, Bourdieu esboza un esquema de análisis sobre el capital simbólico, el cual entiende como “una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica … (Bourdieu en Jiménez, 2012:87). He ahí donde se abre la puerta que conecta con la interpretación realizada por Levi-Strauss en su propuesta sobre la eficacia simbólica(1995)⁹. Misma que Bourdieu utiliza como parteaguas para su análisis de los bienes simbólicos (2012).

PRODUCCIÓN INMATERIAL

Para el caso de la producción inmaterial, podemos encontrar que, si bien dicho concepto no ha sido teorizado a profundidad por muchos autores, podemos encontrar pinceladas de este en obras que van desde Marx (1867), quien, en palabras de De la Garza (2010), la presenta como:

⁹ En una concepción clásica, Levi-Strauss hace referencia a la eficacia simbólica como “la manipulación del órgano enfermo” (1995), haciendo principal hincapié a la necesidad de introducir al sujeto en un discurso mítico para, mediante este, alcanzar el entendimiento o llegar a un estado de sanación por parte del doliente. Para dejar más en claro su postura, pone el siguiente ejemplo: “en la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura chamánica, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones (Levi-Strauss, 1995:224). No hay que olvidar que Levi-Strauss construye el concepto entorno al proceso chamánico que rodea la labor de parto, no obstante tanto él como diversos autores (Bourdieu en Jiménez, 2012; González, 2009; Mauss, 2009; De la Peña, 2000) han evolucionado el concepto y generado una apertura para incluir otras prácticas de características similares. De este concepto se hablará más adelante a profundidad.

Aquella en la que de manera comprimida se dan las fases de producción, circulación y consumo [...] en que el producto no existe independiente del productor y del consumidor, (donde) no es posible almacenarlo y no se puede generar sin la presencia del cliente en el acto de la producción (De la Garza, 2010:131).

Hasta posteriormente, de manera más esquemática, con autores como Berger y Luckmann (1979), quienes lo retoman desde el análisis de las *intersecciones simbólicas*, arguyendo que los símbolos “no pueden acumularse excepto en la conciencia del consumidor” (De la Garza, 2010:132).

Siguiendo el esquema planteado originalmente por Marx, podemos encontrar autores prolíficos en el tema de la producción inmaterial, tales como Lazzarato, Hardt y Negri; este último siendo quien, desde principios de los noventa, asomaba escritos dedicados a la explicación de este concepto¹⁰, llegando junto con Hardt a desarrollar diversos trabajos sobre las formas de producción inmaterial y la subjetividad devenida de esta.

A partir de sus diversas obras donde se brindan diversas concomitantes de la producción inmaterial, resulta necesario destacar la sistematización de la misma expuesta por Hardt y Negri (2000:293), quienes la dividen en tres tipos:

1. *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.*
2. *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.*

¹⁰Negri publicó en 1991 su primer artículo titulado “Trabajo inmaterial y subjetividad”, del cual se desprende su obra en conjunto con Lazzarato en 2001, titulada “Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad”.

3. *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.*

Es importante reconocer que, si bien su tipificación del trabajo inmaterial nos da cuenta de factores importantes que permiten delimitar el concepto, hay que subrayar que su investigación parte del trabajo en las empresas, por lo que habría que dar cabida a una cuarta categoría donde se articulen las particularidades de trabajos como la prácticas terapéuticas como medio de subsistencia, donde el sujeto que las realiza oferta un trabajo que apela a la producción simbólica y en su defecto a la adquisición de un bien inmaterial.

Por su parte, Lazzarato (2001) nos da cuenta de la importancia de entender la mercancía resultante del trabajo inmaterial como un móvil suficientemente fuerte como para no centrarse en la obtención de un producto, sino en la capacidad de reproducir su propia subjetividad a partir del consumo de éste. “Es decir, el trabajo inmaterial construye al consumidor, éste es su producto y su valor económico...” (Lazzarato, 2001:21).

Hay que comprender que el trabajo que se presenta en nuestra investigación, tiene la capacidad de vincular al comprador del servicio con la práctica en sí, articulándolo como parte de la misma y poniéndolo como soporte para generar una reproducción ideológica de la pertinencia de esta, puesto que no hay que olvidar que “la producción también es reproducción social” (Barrère-Maurisson, 1999 en De la Garza, 2001:114).

Pensando en términos de la producción inmaterial, los productos que se mueven dentro del orden de lo simbólico, tienen la particularidad de generar “nuevas estratificaciones de la realidad, nuevos modos de ver, sentir, que piden nuevas tecnologías y nuevas tecnologías que piden nuevas formas de ver y sentir” (*Idem*), en el entendido de que estas tecnologías, para el tema que nos atañe, se

presentan en la capacidad del brujo de recrear y hasta innovar en sus prácticas, añadiendo nuevos elementos que le generen un valor adjunto.

Ahora bien, no hay que olvidar que las propuestas planteadas por Lazzarato y Negri fueron construidas con base en las relaciones dentro de la fábrica, como ya se mencionó anteriormente, por lo que su relevancia figura dentro del sistema capitalista. Cabe reiterar entonces que no todos los elementos que encontraron corresponden a las prácticas que esta investigación busca abordar, por lo que, para nuestra suerte, esta categoría se nos presenta con plasticidad para determinar y abundar en el concepto a partir de los datos obtenidos de esta investigación.

EFICACIA SIMBÓLICA

Como bien escribió Levi-Strauss al referirse a las prácticas chamánicas dentro de los indios Cuna, “Quesalid 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;207). Apelando a la misma premisa, el brujo no se convierte en bueno porque su magia sea efectiva; su magia es efectiva puesto que acuden a él.

Para de Levi-Strauss, el poder de la brujería residía en la creencia que se infunde en quienes la practican, entendiendo dicha creencia como un factor intrínseco a la tradición cultural que los envuelve, y cuyo bagaje simbólico es común a ambas partes (Levi-Strauss, 1995; Guasch, 2009). Sin embargo, hay que delimitar el contexto cultural que antepone Levi-Strauss como requisito, no siempre se encuentra previamente instaurado en la cultura del sujeto que acude con el o la practicante de brujería, ya que la semilla de esta afinidad cultural puede ser sembrada durante la consulta, ritual o simplemente a partir de la influencia ejercida por alguien más que haya comprobado la viabilidad de estas prácticas.

Si bien este aparato simbólico común que coacciona a una sociedad determinada puede resultar en pieza clave para comprender el proceso de las prácticas de brujería, no necesariamente implica que no pueda adquirirse y reforzarse con la práctica y el tiempo.

Hay que entender que la capacidad de simbolizar para enfrentar la realidad innata en el ser humano, es lo que le permite construir y deconstruir esquemas de pensamiento, tales como la adquisición de un nuevo lenguaje o simplemente la apropiación y reproducción de un mito, rito o religión.

Es a partir de estos fundamentos básicos que para autores como Turner (1999), Cassirer (1968), Geertz (2003), Rappaport (2001) y el mismo Levi-Strauss (1995) resulta pertinente e imperante conceptualizar al ser humano como un animal dotado de capacidad simbólica, cuyo atributo principal es la capacidad de imaginar y conversar consigo mismo.

La categoría propuesta como eje angular para esta investigación, es decir, la *eficacia simbólica*, sirve como parte aguas para explicar la validez de las prácticas brujeriles que se pretenden analizar a lo largo de estas páginas, puesto que aun cuando esta categoría se forja al calor de la explicación del fenómeno de la eficacia que corona al chamán durante la resolución de complicaciones en los partes de las mujeres cune, nos permite argüir sobre la necesidad humana de usar elementos simbólicos en los procesos terapéuticos y contraterapéuticos.

Para poder comprender a profundidad el significado que presta Levi-Strauss para desprender las características que despliega un hechicero, hay que considerar tomar a consideración tres aspectos:

- *La creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas.*
- *La del hecho en sí mismo.*
- *Y la confianza y las exigencias de la opinión colectiva (Levi-Strauss, 1995:196).*

Estas tres características constituyen el *corpus* del hechicero, puesto que “forman a cada instante una especie de campo gravitatorio en cuyo seno se definen y se sitúan las relaciones entre el brujo y aquellos a quienes él hechiza (Levi-Strauss, 1995:196).

Por otro lado, hay que tener en consideración que no en pocas ocasiones la credibilidad del brujo o bruja y la de sus prácticas en sí mismas, deviene de factores ajenos al grupo donde este se sitúa, teniendo en consideración que, como menciona Levi-Strauss “pensamiento patológico y pensamiento normal no se oponen, sino que se complementan” (Levi-Strauss, 1995:2007). Para entender mejor la aplicación de esta frase en nuestro contexto, no hace falta sino pensar en que muchas de las personas que acuden en auxilio de estos sujetos, lo hacen también con médicos alópatas y posiblemente con otra clase de sujetos con capacidades terapéuticas o contraterapéuticas.

No pocas veces olvidamos que dentro de la brujería figura también la capacidad de atribuir características tangibles y sensibles a la enfermedad, mismas que pueden ser expulsadas al capturar lo que Levi-Strauss (1995) denomina *el alma de la enfermedad*, y que puede ser presentada bajo diversas formas, tales como vómito negro, gusanos sanguinolentos, sueños premonitorios, alucinaciones, etc¹¹.

Es por tanto que el concepto de *eficacia simbólica* que será empleado como eje angular para esta investigación no debe ser entendido de modo metafórico. Por el contrario “el hecho inapelable de la curación en la medida que tiene lugar, obliga a dar a estos términos un sentido literal” (González,

¹¹ Para conocer más sobre algunas las distintas formas en que puede ser expulsada la enfermedad de manera tangible, Henri F. Ellenberger presenta una amplia gama de técnicas dentro de civilizaciones no occidentales con estas características en el primer capítulo de su obra “El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatría dinámica”, publicado en 1976.

2009:9). He de ahí que podamos comprender los procesos simbólicos a partir de la recreación del mito mediante el rito, proceso que para nuestro tema de interés permite desbloquear el proceso fisiológico de cura, fungiendo como catalizador terapéutico o en su defecto como contraterapéutico, cuando se busca la enfermedad o la muerte.

La virtud que carga este concepto, es su versatilidad para analizar y comprender los procesos simbólicos terapéuticos en sus múltiples facetas, ya que permite, tanto al sujeto que la realiza como al que la consume, “volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptable para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar” (Levi-Strauss, 1995:178).

RITUAL

Al considerar el elemento simbólico dentro del trabajo de la brujería, resulta necesario recordar la propuesta por Turner (1999) a lo largo de su análisis sobre las prácticas que realizan los Ndembu en Zambia, puesto que nos da cuenta no solo de las concomitantes sociales de esta cultura, sino que nos muestra un complejo entramado de elementos simbólicos dentro de una estructura definida en un contexto ritual.

Dentro de estas cavilaciones expuestas en papel y datos por Turner, destaca su diferenciación de los símbolos, misma que retomaremos en este capítulo por resultar necesaria para conferir de un significado más profundo el concepto levistraussiano que empleamos aquí. Así pues, Turner nos presenta dos sub-categorías de análisis:

- *Símbolos dominantes*: no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los propósitos de un ritual determinado, sino que se refieren a valores que considerados como fines en sí mismos, es decir, valores axiomáticos.

- *Símbolos instrumentales*: medios para el cumplimiento de los propósitos de un ritual determinado (Turner, 1999).

En una primera instancia los que competirían a esta investigación de acuerdo con el análisis de Turner serían los símbolos instrumentales. No obstante, no hay que olvidar también que los símbolos cumplen una función unificadora por lo que es preciso dar cuenta no solo del símbolo como tal, sino como una parte de un todo cultural que se manifiesta en un constante ir y venir con la realidad del sujeto, puesto que

...el símbolo continúa la dialéctica de la hierofanía, transformando los objetos en otra cosa que lo que parecen ser para la experiencia profana: una piedra se convierte en el símbolo del “centro del mundo”, etc., por otra parte, al hacerse símbolos, es decir signos de una realidad trascendente, estos objetos anulan sus límites concretos, dejan de ser fragmentos aislados para integrarse en un sistema; más aún, encarnan en sí, a despecho de su precariedad y de su carácter fragmentario, todo el sistema en cuestión. (Eliade, 1979:404)

Para poder entender en su complejidad la reproducción de los rituales que componen uno de los ejes de la brujería, es necesario destacar que estos “van más allá de lograr efectos convencionales mediante procedimientos convencionales. También establecen las normas por las que se obtiene dichos efectos” (Rappaport, 2001:192-193), siendo esta capacidad uno de los principales atributos que debe adquirir el aprendiz para ser receptor de los conocimientos del brujo.

A su vez, hay que comprender que, en el ritual,

... la aceptación y la existencia se suponen mutuamente, ya que un orden litúrgico se acepta por fuerza en la realización, esto, es, en la ejecución que le da sustancia. Puesto que la obligación está implícita por la aceptación, y la ruptura de la

obligación es per se inmoral, la existencia, aceptación y moralidad de las convenciones se reúnen de forma indisoluble en los rituales; son, de hecho, virtualmente uno y el mismo (Rappaport, 2001:207)

Puesto que el ritual es “un conjunto de sucesos específicos y culturalmente reconocidos, cuyo orden se adelanta a su práctica, y que están separados, espacial y temporalmente, de la rutina de la vida diaria” (Kepferer citado por Rappaport, 2001:59), y que para nuestro caso representan una de las principales herramientas tanto para la ejecución del trabajo de la brujería, como para la transmisión de sus conocimientos.

De tal forma, los rituales que se valen de la eficacia simbólica, nos presentan a través de esta un modelo que permite comprender algo de la complejidad del trabajo de la brujería como forma de construcción cultural, misma que se abre paso a través de las religiones hasta las acciones terapéuticas, fungiendo como un catalizador de las virtudes y vilezas de los seres humanos, así como una catarsis y un camino en la búsqueda de darle sentido a algo que en muchas ocasiones no parece tenerlo.

REDES

Un último concepto que resulta igualmente importante para comprender la brujería como un trabajo, es la construcción de redes. No hay que olvidar que dentro de la producción, especialmente la inmaterial, se reproducen las relaciones sociales, por lo que para entender la transmisión del conocimiento y la difusión de esta práctica resulta necesario abordar este concepto, mismo que debemos entender en términos generales 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”(Gross, *et al*, 2001), así como permitiendo a través de la significación de la práctica, la transmisión de saberes mediante un proceso de alienación de la práctica en concreto.

Partiendo de esta definición base, es necesario diferenciar tres tipos de redes que se articulan dentro de esta práctica: las redes de conocimiento, la redes de difusión o sociales y las redes de comercialización, siendo en su conjunto quienes permitirán dar cuenta de la complejidad de la práctica como actividad productiva.

Las redes de conocimiento, a menudo difusas y producto de agregaciones de individuos y organizaciones, frecuentemente autónomas, se encuentra íntimamente ligadas a los intereses compartidos que giran en torno a un problema común que puede trascender fronteras políticas y sociales (Gross, *et al*, 2001). Desde nuestra perspectiva, estas redes logran consolidarse mediante el intercambio entre un conjunto de actores con intereses comunes por la aplicación del conocimiento tradicional, así como por la eficacia encontrada de manera directa o indirecta en prácticas de esta índole.

Estas redes puedes concebirse como un proceso de transacción de conocimientos (Mitchell, 1973), que si bien no necesariamente se encuentran vinculados con una práctica económica, gran parte de este conocimiento que fluye dentro de estas redes es tácito y no se efectúa mediante la compra-venta del mismo, por lo que se convierte en un acto de reciprocidad, que se significa a partir del propio prestigio del brujo y que se ve reflejado tanto en su carisma como en su credibilidad.

El imbricamiento social hace que la red de conocimiento se torne sensible a la existencia de relaciones que trascienden los vínculos de parentesco y de un compartir de valores sociales y culturales (Grandori, 1995), donde el brujo se encuentra posibilitado para transmitir sus conocimientos cuando y con quien lo

considere pertinente, apelando también a que quien herede su práctica, debe ganarse un lugar dentro de la red a la que se pretende integrar.

Un punto de interés para comprender el funcionamiento interno de estas redes, consiste en observar en qué elementos se apoya para organizar las relaciones internas de la misma, puesto que en este sentido no existe ningún reglamento escrito ni estipulado al que tengan que acogerse los miembros de la misma, algo lógico cuando se parte de una base de relaciones personales como elemento esencial en la construcción y desenvolvimiento de estas redes. Sin embargo, esto no quiere decir que no existan pactos tácticos sobre los cuales se construye (Rodríguez, 2010).

La red de difusión generada a partir del trabajo de los brujos, se encuentra por tanto limitada por ellos mismos, considerando que el punto en el que se limita esta competencia se centra en las personas que articulan esta red, ya que se apela a la confianza personal de cada miembro para generar una adecuada difusión, así como para el caso específico del aprendizaje de las prácticas, de una confianza explícita. Por lo tanto, el mercado laboral dentro de la red encuentra sus límites a partir del valor mismo de la lealtad de sus miembros (Rodríguez, 2010).

En este tenor, hay que advertir que este pacto no escrito no garantiza la nula movilidad de los miembros que lo conforman, siendo la permanencia en la red la que permite a sus integrantes tener acceso a información que, para el caso de los brujos en particular, logre consolidarse como una actividad económica, donde la libre competencia de mercado se vea mediatisada por la permanencia lograda a partir de los resultados que imponen los miembros de la red.

Para el caso de las redes de comercialización, hay que entender que están constituidas por nudos y conexiones que pueden articularse desde lo micro; individuos, grupos, colectividades; hasta lo macro; gobiernos, relaciones internacionales, etc., donde pueden articularse vínculos de toda naturaleza:

informacionales, relaciones de respeto, amistad, poder y dominación (Dussuc, 2000)¹².

Cabe destacar que estas redes se sustentan a partir de los lazos personales entre los individuos que la conforman, puesto que dan nacimiento a formas de organización social que van más allá de los marcos institucionales, los grupos formales, las clases socio-económicas y a dinámicas diferentes, mismas con las cuales es esencial contar para poder comprender una formación social y, sobretodo, su evolución y su transformación (Bertrand, 2011), así como el andamiaje que la sostiene.

ALGUNAS CONSIDERACIONES

Partiendo de la preocupación de Bourdieu (2012) sobre las dicotomías en el plano de los bienes simbólicos y la incapacidad de alcanzar las problemáticas situadas en lo espiritual por los investigadores desde una perspectiva científica, debo señalar, aunque de manera preliminar, que esta investigación se sitúa dentro del orden de las ciencias antropológicas, por lo que busca sus fundamentos en la búsqueda de interpretaciones de la realidad. Cómo diría Evans Pritchard (1986),

A un antropólogo, en cuanto tal, no le concierne la verdad o falsedad del pensamiento religioso. Según lo entiendo, no tiene posibilidad de saber si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema (1986:35-36).

¹² Un caso en concreto que nos sirve como referencia para este nodo, son los brujos de Catemaco, Veracruz, donde no sólo se gesta una comercialización de la práctica de la brujería a gran escala, sino que trasciende fronteras y es posible localizar vínculos que oscilan, como lo puntualizamos arriba, desde lo micro a lo macro, articulando una extensa red de conocimientos y difusión de la práctica, pero también generando un estatus social dentro del grupo a partir de los alcances individuales de cada brujo, sin por esto dejar de lado su articulación como parte de un grupo selecto.

Si bien Pritchard articula su premisa en torno a los fenómenos que rodean el pensamiento puramente religioso, las prácticas terapéuticas derivadas de este se encuentran en el mismo cabildo, puesto que “debe existir un procedimiento convencional *aceptado* con un cierto efecto convencional, un procedimiento que incluya la expresión de ciertas palabras (o la ejecución de ciertos actos simbólicos) por ciertas personas en determinadas circunstancias” (Austin, 1962:14 en Rappaport, 2001:190-191) para justificar la viabilidad de este trabajo.

LA BRUJERÍA COMO FORMA DE TRABAJO: DOS CASOS DE ESTUDIO

Para el antropólogo, la religión es lo que la religión hace
Pritchard, 1986

Este capítulo se encuentra dedicado a presentar los datos etnográficos recabados para esta investigación, que versa sobre dos cuestiones que se encausan en el mismo eje; el de la brujería¹³ como un trabajo que permite ayudar (u ocasionalmente perjudicar) a otros, y que a su vez permite acceder a una remuneración económica para el que realiza las diversas prácticas que componen estos trabajos.

La primera parte de este capítulo gira en torno a las prácticas de sanación empleadas por un líder danzante de una de las mesas¹⁴ más importantes de Querétaro, nuestro informante Don Miguel Martínez, quien tiene amplia

¹³ Para entender a qué nos referimos con brujería, revisar el capítulo II.

¹⁴ Se le denomina “mesa” a un espacio donde se deposita un altar con objetos sagrados o que poseen cierto poder. Existe una gran variedad de variantes sobre este concepto a lo largo de América Latina (Sharon, 2011:217-228), no obstante, para este caso en concreto hace referencia tanto al lugar donde se deposita dicho altar, como al grupo de personas en torno al mismo.

experiencia en la danza y cuya mesa; de la cual es capitán, tiene amplia fama en la región. Dicho esto, cabe resaltar que, si bien se abordará de manera general la cuestión de la danza por no poderse desvincular de sus prácticas de sanación, no se profundizará en el tema, puesto que el objetivo de esta investigación es profundizar en esta actividad poco reconocida y cuya práctica deriva igualmente de una herencia enraizada en la tradición de su familia y que deviene desde uno de los brujos más emblemáticos de la literatura queretana.

Por el otro lado, y enconando una mayor profundidad por su diversidad de prácticas, se presentará en una segunda parte del texto los testimonios de una danzante conchera por tradición y practicante de las religiones afrocubanas, nuestra informante Azucena, quien actualmente realiza prácticas derivadas de las religiones afrocubanas como forma de sustento, por lo que es necesario enfatizar que trabaja en virtud de sus conocimientos y recibe una remuneración por su trabajo. De tal suerte, se profundizará en la viabilidad de sus prácticas como forma de trabajo, así como en la eficacia de sus prácticas dentro del mercado laboral.

En síntesis, estas líneas comprenderán el grueso de la información que sustentará la viabilidad de este texto, así como el punto de abordaje para la sustentación de conclusiones afines a los planteamientos preliminares de esta tesis.

LAS PRÁCTICAS DE SANACIÓN DE UN CAPITÁN CONCHERO

Don Miguel Martínez Cardona es originario de Querétaro, Querétaro, hijo de José Martínez Aguilar y Ma. Del Pueblo Cira Prisca Cardona Ríos, heredero, junto con sus hermanos, de la tradición de la danza por al menos cuatro generaciones. Capitán de una de las mesas más reconocidas del barrio de San Francisquito, ubicado en la zona centro de la ciudad de Querétaro, y delimitado por las avenidas Zaragoza y Constituyentes y las calles de las artes y 20 de noviembre, zona

también conocida como “el barrio brujo”, por su tradición en diversas prácticas donde la danza figura como una de las más reconocidas.

Don Miguel, líder de la mesa *Danza Aguilar Azteca Hermanos Martínez Cardona*, realiza prácticas de curación asociadas al ritual de velas y las limpias, a lo que él interpone que “se necesita mucha sabiduría para hacer estas [prácticas], saber la magia, se tiene que conocer todo lo que tiene poder” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). Afirma que el agua, no obstante sus diferentes usos rituales, tiene diferentes sustancias y por ende distintos usos y efectos, al igual que la tierra, sin embargo utiliza principalmente el conocimiento sobre el efecto de las plantas, por lo que para realizar una curación es necesario “conocer todo lo que es la naturaleza, la herbolaria, todas las sustancias que tiene cada tierra en cada parte, de acuerdo a su color [igual para el caso de las aguas], también desarrollar su mente, pero ya es llevar a otro nivel elevado, porque dentro de todo está el Nahual¹⁵; no es que se droguen con las plantas mágicas y que vean al Nahual, sino que se convierte en Nahual, el ser tiene esa capacidad de convertirse en eso” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

En el párrafo anterior es posible observar algunos de los elementos esenciales que utiliza Don Miguel, quien afirma la validez de sus prácticas a partir de los elementos esenciales que utiliza, a la vez que critica la idea de las brujas y sus prácticas, refiriéndose a ellas como aquellas que “...andan en escoba y son una gran mentira, [ellas] son seres que también saben mover su energía, convertirse en una luz que se puede desplazar libremente, pero eso de las escobas es nada más un cuento” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015), aquí podemos cómo asocia a las brujas con personas capaces de *move su energía*, mediante lo cual pueden *desplazarse libremente*, apelando al hecho de la idea popular de la bruja en escoba, o para el caso de

¹⁵ Persona que, dentro de las creencias mesoamericanas, se desempeña como brujo con capacidades sobrenaturales tales como la transformación en animales. Para profundizar más en el concepto se sugiere revisar a López Austin, Alfredo (1967), Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl, Estudios de cultura náhuatl, México, UNAM, pp. 87-117.

Querétaro, de las “bolas de fuego”, que se encuentra igualmente representado en la idea de la bruja, lo que reafirma diciendo que “son gente que mueve su energía, pero eso es ya para un chamán, un verdadero chamán, no un charlatán”¹⁶ (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Para realizar las prácticas de sanación, afirma que es necesario tener mucha disciplina, ayuno y los rituales correctos. Se vale del uso de plantas, velas y se invoca a los espíritus de los abuelos, así como a la esencia divina de Dios. Afirma que el ser nace libre, pero que cuando esta libertad se inclina hacia el mal, es cuando se cae en “las rondas de la magia o la hechicería, pues de igual manera si su misión aquí es para hacer daño a los demás, lo hace, y no tiene ningún problema, porque son personas libres que no tienen ataduras, no se dejan llevar por la ideología de las religiones, de la religión” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). Aquí podemos observar que, en primera instancia, Don Miguel asocia la magia y la hechicería con cuestiones negativas, así como la confirmación de su devoción al catolicismo, del cual dice lo siguiente: “Porque son muchas ideologías, pero nada más es una religión” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Volviendo al tema de sus prácticas, para el caso de las limpias sostiene que es a través de la ayuda de los líquidos y las plantas que tienen la medicina que puede realizar los rituales para sanar. “Dentro de nuestro universo tenemos todo para darle bienestar a quien lo necesita” ” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). También se vale de huevos de rancho para realizar una parte del ritual, donde este se frota a lo largo del cuerpo de la persona para que

¹⁶ Durante la mayoría de las conversaciones y entrevistas sostenidas con Don Miguel, demuestra explícitamente su postura ante lo que él llama *los charlatanes*, mismos que considera que han socavado la idea sobre las tradiciones de ídole mágico-religioso. “Desgraciadamente hay mucho charlatán que vive del as necesidades de nuestro pueblo de creer en algo y en alguien, y entonces lo único que hacen estos charlatanes es enfermar más la mente de nuestro pueblo (este aspecto se comparte con los practicantes de las religiones afrocubanas). Pero eso es el común de todos, lo hacen para sacar un provecho económico.... A mí mis abuelos me enseñaron que eso no es para lucrar” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

absorba el mal, lo cual a su vez se ve reflejado al romper el huevo, puesto que sale de color rojo o negro, dependiendo el problema que presente la persona.

En cuanto a cómo se adquiere la enfermedad, afirma que muchas veces puede ser simplemente por estar en la calle cuando hay mucha energía negativa de la gente que transita por ahí.

Luego andas fuera en la calle y no es necesario que nadie te deseé un daño o que te hagan un daño, sino que, en la misma calle, como flota todo [lo relacionado con] los espíritus, ahí flota todo el mal, de repente lo agarra uno, luego hasta te empiezas a vomitar y andas mal. Agarras los malos vientos, entonces para esos son las aguas, para esos son las velas, el huevo. Tiene que ser huevo de rancho, pero aparte lleva unos líquidos y [con] eso te limpia todo así bien, todo, todo. Y eso no es que sea puro choro, si no que sí es verdad. Aparte las plantas, hay planas que tienen la medicina, pero tiene que ser en día y noche [respectivamente a la naturaleza de la planta] (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Aquí podemos observar cuál es su explicación con respecto al origen de algunas enfermedades que él atiende, así como su cosmovisión con respecto a la capacidad de los espíritus tanto en el aspecto negativo; concerniente al proceso de obtención del mal, como positivo; la capacidad de los espíritus para sanar a partir del uso de velas para invocar su auxilio, así como el uso de elementos naturales como las plantas y los huevos, unido a su comprensión de los mismos y la ritualización de los procesos curativos. Es igualmente importante resaltar esto como elemento imperativo para entender el proceso de trabajo que implica la producción del ritual.

Para curar por la vía de las velas, asegura que es necesario tener una capacidad espiritual elevada. “La persona debe saber interpretar, se invoca a los espíritus y les da luz [a las personas] y entonces eso es lo que se tiene que interpretar” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). Para dicho ritual utiliza velas comunes de cebo, y la interpretación se realiza en parte a través del fuego de dichas velas.

Dentro de ambas prácticas, podemos encontrar el papel que juegan los elementos religiosos, así como la cuestión de lo sagrado para llegar al estado de sanación. “Yo creo que todo es sagrado, en todo está Dios; [todo] es la esencia divina que es Dios. A veces se sataniza mucho lo que es la serpiente, todo lo que nos daña, por ejemplo, los alacranes, las arañas, pero todo es creación divina, es parte de nuestro universo, de nuestro reino” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). En su concepción de lo sagrado, podemos encontrar rastros también su ideal sobre el pasado prehispánico y la conquista,

nada más que cuando llegaron los invasores españoles todo lo satanizaron, porque, por decir, la víbora de cascabel aquí para nosotros es algo sagrado, algo que tiene relación con la madre tierra, con la nantzin [madre venerada] tonantzin [nuestra madre venerada] Coatlicue [madre de Huichilopochtli y diosa de la fertilidad, patrona de la vida y de la muerte, guía del renacimiento y considerada madre de todos los dioses, igualmente se relaciona con la serpiente], nuestra madre tierra, la de la falda de serpientes, tiene su falda llena de serpientes, es lo representativo aquí en nuestro México que representa la tierra, la víbora de cascabel, y está representada por la osamenta del cuerpo; un cráneo, por eso es Coatlicue, por su falda de serpiente, eso representa la tierra, al sol lo representa un águila y así a cada elemento hay un animal que lo representa. Cuando llegaron los españoles empezaron a satanizar lo que era la serpiente, después llegó el clero y también los satanizó, que porque muerde, causa mucho daño, pero es parte de un equilibrio, y todo, “todo”, por decir las gallinas, se utilizan (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

En cuanto a cómo las personas supieron que él realizaba prácticas de curación, afirma que mucha gente relaciona la danza con estas prácticas, por lo que empezaron a acudir a él como capitán¹⁷ de mesa. No obstante, nos dice que también hay personas que lo buscan esperando que pueda ayudarles con otro tipo

¹⁷ El título de capitán se confiere al líder de la mesa y tiene en apariencia un origen militar, para conocer más al respecto sobre esta definición de título revisar González Torres, Yolotl (2005), Danza tu palabra, CONACULTA – INAH Plaza y Valdés Editores, México, D.F.

de prácticas, como son las maldiciones y hasta quitar la vida, cosa que, para él, es deleznable.

Yo en lo que puedo sí les ayudo. Fíjate que hay gente que se atreve a pedir hasta que quites la vida, se les hace muy fácil. Yo creo que es mucho el rencor que traen en su corazón, quizás la avaricia de uno por el dinero puede hacerles cualquier tontería o engañar a la gente nada más con tal de obtener el dinero, pero todo se puede utilizar, una caja de muerto, un clavo, la tierra, todo eso. Pero pues cada quien tiene su misión o su ambición (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Un punto que resulta importante para el análisis, es la especificidad de horarios en los que Don Miguel realiza sus prácticas, puesto que afirma que hay determinadas horas y días en que es más fácil acceder a la ayuda de los espíritus de los antepasados, lo cual le permite sanar con mayor facilidad, así como alejar a los males que aquejan a las personas que lo consultan.

El día que me piden ese día le ayudo, pero es determinados días y determinadas horas y no es cualquier día. No a todas horas los espíritus andan libres. De 6:00am a 12:00pm, a veces hasta las 2:00pm, de igual manera en la tarde igual [6:00pm a 12:00am]. Son las horas en que la esencia divina les permite a los espíritus andar. Siempre uno que los invoca hay que pedirle permiso primero a Dios para que les permita a ellos auxiliarnos y presentarse aquí. De hecho, nuestra esencia, cuando acabamos nuestra existencia en este mundo, nuestro espíritu sigue aquí, lo que se acaba es nuestro cuerpo, es lo que le entregamos al vientre de nuestra madre [refiriéndose a Cuatlicue] y ni así le llegamos, porque el cielo es una realidad física. No es algo que esté en nuestra mente o como dicen los católicos, que cuando uno muere va a llegar al cielo, no, el cielo nos lo ganamos desde ahorita, es una realidad física. Los días que yo recibo son lunes, miércoles y viernes, son los días en que esa divinidad les permite a ellos estar, y es cuando uno los puede invocar para que bajen a auxiliar. (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

De igual forma, se puede observar en estas líneas la diferenciación que realiza de manera tácita sobre “los católicos” y su forma de adoración a Dios, donde si bien ellos se denominan igualmente como “católicos”, no profesan su fe de la misma manera que lo hacen los no danzantes, puesto que, por lo menos en la mayoría de los casos, podemos observar una mezcla en las danzas de elementos religiosos prehispánicos y creencias modernizadas con el catolicismo, que es posible diferenciar por el culto que se realiza a los muertos.¹⁸

En cuanto a la transmisión de las enseñanzas que utiliza, Don Miguel afirma haber recibido por herencia estos conocimientos, teniendo la misma línea de tradición que la misma danza.

Mis abuelos se lo enseñaron a mis padres y mis padres a nosotros, pero no es para el común de todos. Normalmente nuestros abuelos seleccionaban a determinada persona viendo sus capacidades y su sensibilidad, porque es algo que no puede estar en las manos de cualquiera; si sabiendo un poquito hay mucha maldad y a veces hace demasiado daño a los demás, entonces por eso eran muy selectivos nuestros abuelos (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Para realizar la sanación, hay que tener en cuenta factores como la procedencia del mal. Para el caso de Don Miguel, asegura que es posible realizar daño incluso con la mirada, no siendo necesariamente una cuestión de mala voluntad o de buscar dañar a quien se le infunde ese mal, como es el caso de los niños a los cuales sus madres llevan ocasionalmente para que los sane del mal de ojo.

Es más fácil hacer el daño que hacer bien, digo porque pocos son los que saben curar, y para hacer daño, hasta con la mirada puedes hacer daño. A veces la mirada es muy fuerte, por ejemplo, a un niño, cuando ven a un niño que le hicieron mal de

¹⁸ Para conocer más sobre el culto y la idea que se tiene en México sobre la muerte revisar Lomnitz, Claudio (2006) *La idea de la muerte en México*, FCE, México. En esta obra el autor realiza un recorrido histórico sobre la idea y culto a muerte en México durante las distintas épocas desde los panoramas social, político y cultural, donde enfatiza la utilización en el proceso de asimilación de estas creencias en la cultura mexicana y su “deuda” con los antepasados.

ojo; y no siempre lo hacen con mala intención, sino... por la pesadez de la vista. Hay que cuidarla [refiriéndose a los niños]. Los [ojos?] de venado no es una charlatanería, es verdad, o protegerlos con algo. No es muy complicado en sí... cuando vienen algo mal, luego luego siente uno la energía, por eso las protecciones. Hay varios elementos que se pueden utilizar como protección, pero la mayor protección es uno mismo, la fortaleza, no desearte mal a nadie y cuando le desean a uno mal, desearte que Dios lo bendiga, que le vaya bien, porque es lo que necesita esa gente, estar bien (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Un elemento que obliga a realizar un paréntesis, es el hecho de que, según afirma nuestro informante, las mismas personas que realizan las sanaciones son susceptibles a enfermarse con mayor facilidad, puesto que “atraen” las malas energías de la enfermedad con la que llegan las personas a verlos. “Porque también luego la gente que trabaja se enferma mucho y termina en condiciones muy malas” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Para realizar sus rituales, Don Miguel únicamente les pide los materiales que va a requerir a las personas que lo visitan en busca de ayuda, sin embargo, nos dice que mucha gente, a manera de reciprocidad, le dan 50 o 100 pesos mexicanos, dependiendo de quién sea la persona que lo visita y sus capacidades económicas, aunque afirma tajantemente que sus prácticas no las cobra y que su mayor pago es ver a la gente sana y bien consigo misma, aunque recibe lo que le den para no faltar a la reciprocidad de la gente.

...hay gente agradecida también hay gente mal agradecida. Yo creo que en la vida hay que dar nada más por dar, sin esperar nada a cambio.... Mi mamá lo que nos enseñó [a él y a sus hermanos] es a nada más pedirle lo que ocupara, si no era mucho [refiriéndose al mal que traía la persona] normalmente les pedía romero, unos claveles rojos y una veladora para prendérsela a Dios, al santo de su devoción o al espíritu de sus abuelos; las ánimas. Y si veía que estaban un poco mal, sí les pedía otra cosa, les decía: sabes qué, vas a necesitar una o dos o tres [visitas]. Si no era necesario les decía: con una estás bien. A veces le decían a mi mamá:

¿cuánto le debemos? Y mi mamá les decía: no, nada. Pero la gente de repente también tiene la voluntad de dar, por decir, 50, 100 pesos (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

En esta parte de la entrevista, Don Miguel nuevamente hace hincapié en la necesidad de ser recíproco con los otros. Por el contrario, también menciona que existen personas que aparentemente realizan sanaciones con la finalidad de cobrar en desmedida, incluso a personas que no cuentan con los recursos.

A veces los acepta uno también por no hacer sentir mal a la persona, que de alguna manera también por ahí trata [refiriéndose a la gratitud]. Luego les cobran algo por una limpia, les cobran dinero y a veces la gente no tiene, apenas tiene para comer o para mal comer, entonces cómo se va a sentir uno quitándole aquello que necesita (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Otras de las actividades que realiza para la gente es ir a desalojar casas donde haya malos espíritus y limpiar casas de energía negativa, cosa que, según nos cuenta, para sorpresa de la gente que se lo pide, no les cobra. “De repente me decían [vamos a] desalojar una casa, limpiar una casa, hacer limpias, todo eso. Y luego como les cobran mucho dinero me decían: oye, ¿cuánto te debo? y yo les decía: no manches, como que cuánto me debes, yo lo hice de buena voluntad” (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

En cuanto a la fama con la que cuenta el barrio de San Francisquito como “barrio brujo”, Don Miguel nos cuenta que es debido en gran parte a sus abuelos, ya que era gente de mucho conocimiento y renombre que poseían un gran poder.

Nuestros abuelos si eran unos grandes sabios, eran chamanes, no chimenes ni charlatanes [refiriéndose a quienes se aprovechan de la gente]. De los últimos [grandes sabios], en paz descansen mi tía Margarita y mi tía Victoria. El precursor es el abuelo Atilano Aguilar, es nuestro árbol, nuestra raíz, él es de 1805. Fíjate que falta mucha historia acerca de él, por ejemplo, se habla de él en 1872 y yo pienso que en ese momento él llegó a su destino final dentro de este mundo. Mi abuelo

Atilano Aguilar... se vino a establecer en este punto.... era una persona que se acomodaba a todo, era nahual, tenía la capacidad de convertirse en cualquier animal (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Aquí podemos observar cómo es que rememoran a Don Atilano Aguilar, personaje referenciado también por Valentín Frías y a quien refiere como una persona de genio fuerte y mucha presencia, que se codeaba con ricos y pobres, políticos y campesino y a quien presenta en su leyenda como “un indio de raza pura” (Frías, 1986-98:35). De tal suerte, podemos observar a la luz de la leyenda de Frías y la historia transmitida a Don Miguel por vía de la transmisión oral en su familia, como es que es considerado “la raíz” de la familia de nuestro informante. De igual forma, así como Don Miguel lo describe como un nahual capaz de convertirse en cualquier animal, Valentín Frías inaugura su leyenda con la siguiente frase en forma de verso: “Más era tan dado el viejo, a diabólicas quimeras, que con brujas y hechiceros, estaba siempre en consejo” (V. Rivapalacios y J. D. Peza, citado por Frías, 1896-98:35). También lo describe como el “el padre de todos” y hace referencia a las reuniones donde realizaban danzas y cánticos, lo que actualmente sería similar a las que realizan los concheros en las velaciones, pues también describe que se invocaba mediante esto a los espíritus. Sus danzas eran, según la descripción de Frías (1896-98), eran libres y para todo el que quisiera participar y verlas.

UN ESBOZO DE LAS RELIGIONES DE ORIGEN AFROCARIBEÑAS

Las religiones afro descendientes se caracterizan por el uso de los muertos y una serie de divinidades asociadas a las fuerzas de la naturaleza denominadas *orichas* o santos, los cuales se determinan por representar los elementos de la tierra. Estos seres giran en torno a la visión de un lugar sagrado donde convive la naturaleza y sus diversas fuerzas, es decir, el monte.

Estas religiones, cuya raíz proviene de África, principalmente de Nigeria, el Congo, Dhomey, Benin, entre otros, y se expandió principalmente mediante el tráfico de esclavos al Caribe y a América, se centran en la veneración de ancestros y un vasto panteón de espíritus divinos, mejor conocido de manera general como *orichas*¹⁹, nombre popularizado por la santería cubana, mejor conocida como religión yoruba²⁰. Así pues, estas religiones se componen ramas derivadas de las regiones de África esclavizadas y mandadas al Caribe, donde resalta la santería, el palo monte y el vudú. De estas ramas se desplegaron posteriormente otras más, como son el Candomblé, la Quimbanda, el abakuá, el vudú Haitiano, el espiritismo, etc., la mayoría sincretizados actualmente con la religión católica (Martínez, 1995).

Dentro de la vertiente yoruba cubana asociada a México, donde se asocian términos y variantes de las diversas religiones englobadas en una sola, hablaremos bajo la premisa de generalizar algunos términos sin especificar su raíz tal cual se ha venido haciendo hace unos años en la mayoría de las casas de santería y palo (predominantes en México). Esto para evitar tergiversar la forma en que nuestra informante clave asume y vive su religiosidad, abonada de términos de todas las variantes de las religiones afro, así como sincretizaciones católicas contemporáneas.

En cuanto a la composición de los *orichas*, se cree que existen 201²¹, aunque en América se consideran aproximadamente a treinta como principales, siendo los más conocidos en México y a los que se les emplea más a menudo *Elegguá*, *Oggún*, *Ochosi*, *Oko*, *Ayé*, *Changó* y *Allágguna*, entre otros. Se considera que todos viven en el monte y se utilizan escritos llamados *patakies*, que son historias míticas de las cuales deriva el conocimiento sagrado de cada

¹⁹ Aunque para el caso del Vudú su nombre correcto es *loas* o *iwas*, no obstante, la notoria correspondencia con los *orichas* otras religiones caribeñas de origenes similares.

²⁰ Que aunque actualmente se utiliza como sinónimo, tiene una connotación distinta.

²¹ En referencia a la cantidad de huesos que hay en el cuerpo. A su vez, la lectura del *Ifá* se basa sobre la lectura de 16 signos u *odun* reyes o *mejis*, los cuales producen 216 signos, son las posibilidades de caída del *ékuele* en el caso del *ifá* cubano o del *ópele* africano, es la misma cadena solo cambia su composición, y también de los signos que se presentan a través de la lectura de los *inkines*.

oricha. En estas historias se cuenta a manera de mitos las vidas de los *orichas* y sus enseñanzas a manera de alegorías.

El sacerdote de la religión yoruba es también conocido como *babalawo* y se dice que son “muertos vivientes”, ya que poseen el poder y la capacidad de leer la regla de *Ifá*, siendo un espacio exclusivamente masculino (dentro de la variante cubana. Para el caso de la mujer, el grado más alto que puede ostentar es el de *apetebí*. Sin embargo dentro del *ifá* nigeriano la mujer adquiere el grado de *Iyanifá*, es decir, de madre en *ifá* y en este sentido se encuentra en un status similar al del *babalawo*, con lo que se le entrega el cuchillo sacrificial, aunque no puede hacer uso de este bajo esas reglas, puesto que la religión yoruba se consolida como una religión patriarcal, donde es el hombre quien puede ostentar el mayor poder, principalmente debido al carácter de “hacedora de vida” de la mujer, donde la menstruación juega un papel importante en la definición de los roles dentro del marco de la religión (Cabera, 2009; Rubiera 2007; Rubiera y Argüelles, 2007; Castro y Ortiz, 2014; Bueno, 2015). Con este nombramiento la mujer tiene la capacidad de ser la principal ayuda del *babalawo* durante los rituales más importantes.

Por otro lado, dentro de la creencia de estas religiones, el monte juega un papel primordial, puesto que “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 adversa, suministrándole los elementos de protección –o de ataque– más eficaces” (Cabrera, 2009:21).

De tal suerte, la magia es una cuestión prioritaria dentro de la cosmovisión de los practicantes de las religiones afrocubanas, siendo a la vez cuna de un proceso sincrético particular donde se desdibujan muchas líneas de las diversas religiones que llegaron de África por sus abuelos, así como por la imposición del catolicismo como religión absoluta. Para el caso, Lydia Cabrera nos muestra una Cuba donde lo mágico es de primer orden, “Brujos son nuestros negros, muchas veces, en el sentido individual que repreuba, teme y condena la magia ortodoxa,

cuyas prácticas y ritos se encaminan a obtener el bien de la comunidad" (Cabrera, 2009:23).

Para el creyente, la brujería produce enfermedad, crisis, problemas emocionales, físicos, económicos, familiares y de todo orden. La brujería sólo se puede curar con una brujería más fuerte, con una magia de mayor poder, pues es el principio y el fin, es parte del orden y la cosmovisión, aunque no por esto se descartan los factores biológicos de las enfermedades.

LAS RELIGIONES AFROCUBANAS EN MÉXICO

Para el caso particular de México, Aguirre Beltrán (2005) primero y posteriormente Yolotl González (2008), realizan un arduo análisis sobre la posible permanencia de estas religiones a partir de la llegada de esclavos de origen africano. González afirma que se dio principalmente por bantúes en el siglo XVI y XVII, destinados a las minas, milicia y sobre todo a las plantaciones de caña (González en Alonso Comp., 2008). De tal forma, reitera que serían escasas las posibilidades de la permanencia de sus prácticas en México por esa vía, dado el proceso inquisitorial y la resolución de la iglesia sobre la soberanía y absolutismo de la religión católica, atentando contra la vida de quien no la practicaba como única forma de culto.

De tal suerte, y bajo la presión de la Santa Inquisición; en la cual, a diferencia de los indígenas, no se exentaba a los negros por herejía, siendo la principal causa de que una enorme cantidad de mujeres negras fueran acusadas y sometidas a juicio bajo el cargo de hechicería, donde se les obligaba a confesar bajo el método inquisitorial que adoraban al demonio y, en ocasiones, que mantenían relaciones sexuales con el mismo (Alberro, 1988, González en Alonso Comp., 2008).

Para comprender el origen de esta forma de religión en México, hay que voltear la vista a tiempos más recientes, principalmente a la relación que se sostiene con el Caribe, con el intercambio cultural pudo ser la pauta para importar

estas prácticas, lo cual dio lugar a la diversificación de elementos constitutivos que dieron cimiento a su masificación, uno de estos elementos pudo haber sido la creación de canales de difusión, tales como fundación de la Sociedad de Folklore Cubano y la creación de la revista Archivos del Folklore Cubano, por Fernando Ortiz en 1924, donde se daba cuenta sobre las virtudes de esta religión y sus diversas prácticas (Barnet, 1983, González en Alonso Comp., 2008).

De tal suerte, no fue hasta hace unos treinta años que comenzó a diversificarse la oferta religiosa en México, sobre todo para el caso de las religiones de origen afrodescendiente, particularmente las cubanas. “Hace 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” (González en Alonso Comp., 2008:266). Por su parte, esta autora afirma que la principal causa de la aceptación de estas religiones coincide con el incremento de la afluencia turística a Cuba, así como con la migración de cubanos a territorio mexicano (González en Alonso Comp., 2008).

Para nuestro caso, una cuestión que resulta sumamente importante es el hecho de que la mayoría de los practicantes de estas religiones en nuestro país no presentan un fenotipo similar al de los creyentes o practicantes cubanos (generalmente basado en un estereotipo racial. Así pues, son principalmente mexicanos importadores de estas prácticas quienes sostienen este mercado religioso. Cabe denotar que, a mi entender, esta razón resulta en la causa principal de la sincretización de las diversas religiones afrocaribeñas ya no sólo con el catolicismo; que por tradición ya se encuentra sincretizado desde su raíz cubana, sino entre ellas mismas. Esto es un fenómeno de tal magnitud, que actualmente se encuentran desdibujadas las líneas divisorias de esta religión para la sociedad que no conoce a profundidad estas prácticas, siendo casi igualmente imperceptible para quienes la practican.

LA BRUJA DE LAS TRES TIERRAS

Azucena es originaria de Querétaro, Qro., es de tradición docente por su familia y desde pequeña ha estado vinculada con la danza de los concheros, teniendo ya más de 20 años dentro de la mesa de Don Miguel. Así mismo, lleva 5 años inserta en el mundo de las religiones afrocubanas, teniendo diversas consagraciones en algunas de ellas.

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 chandalongo, caracol, runas, piedras de la alquimia. Pertenezco a la casa en Cuba de Orlando Prado Fontecilla [su padrino], en Querétaro mi casa es Munanso²² Animal (Azucena, comunicación personal, 31 de noviembre de 2015).

Adicionalmente a su nombre en yoruba-lucumí: *Araua Baale Ajeborandu*²³, tiene sembrado su nombre²⁴ en azteca; *Tezcatlipoca Yayahqui*²⁵ y maya; *Yolih Nah*.

Azucena asume que el origen de su relación con prácticas mágico-religiosas lo tiene desde pequeña, puesto que incluso genera una relación entre sus nombres en las diversas lenguas y culturas, cosa que se ve reflejada en las traducciones de sus diversas consagraciones y las divinidades de las cuales recibe atributo.

...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. Entonces, cuando me hacen el santo, me dan mi nombre, que es Araua Baale

²² *Munanso* o cabildo es el nombre atribuido a las casas –templo de los paleros, donde se congregan para realizar adoración y culto, etc.

²³ El espíritu del trueno y del relámpago, el auxiliar principal del cielo.

²⁴ Dentro de la cosmovisión de los pueblos mexicas, era necesario identificar el nombre del recién nacido a partir de la posición de las estrellas, para así determinar sus características. Actualmente se realiza en varias regiones de México el rescate de esta tradición, la cual se denomina “siembra de nombre”.

²⁵ Espejo humeante de fuego.

Ajeborandu, que significa “el espíritu del trueno y el relámpago, el auxiliar principal del cielo”. Y en la danza 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. Está tan afín, que cuando a mí me hacen mi Tonal²⁶; primero fui consagrada en tierra mexicana, yo soy Ce Ácatl en azteca y en maya, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, porque en realidad es Tezcatlipoca, pero ya en la metamorfosis blanca; el que es puro, el que es divino, el que es bueno.... Todo esto con los muertos (el inframundo) desde niña, siempre ha sido así (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

En cuanto a cómo tuvo el acercamiento con las religiones afrocubanas, nos cuenta que en una primera instancia fue a partir de un viaje que haría con su madre a Estados Unidos y que, por una negativa al visado, no pudo acudir, a lo que su mamá le dio libertad de escoger a donde fuera, prefiriendo Azucena a Cuba como destino.

...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 bulto²⁷. Cuando llega el, 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 aparte de su viajecito de ocho días, donde me van a llevar 3 días a varadero y 4 días en la habana. Quiero

²⁶ Hace referencia al alma y al designio solar con el que se nace, se dice que es la luz y la energía. Es un término empleado dentro del ritual de Siembra de Nombre en la tradición Mexihka.

²⁷ Cuenta un patakí que a Changó lo estaba persiguiendo Oggún porque estaban peleándose por el amor de Oyá, como te digo, todos los santos fueron vivos y cuando mueren es la representación de Eggún sobre la tierra, “el muerto pare al santo”. Entonces cuando Changó estaba pelando con Ogún, Oyá le presta su vestuario, le pone las trenzas de cabello y todo y él se va en el caballo. Es una representación de Changó, pero se llama Irete Ansa. Irete Ansa es oddun de ifá, en donde dice: “el Changó falso”, porque se viste de mujer. Entonces ese Changó de bulto llega a mi casa, tiene senos y está sentado. Changó es el rey de reyes, es el fuego, la pasión y la justifica (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

recibir mi mano orula, porque yo me puse a investigar. Ya cuando llegue a Cuba, la primera impresión de fue: es un país muy pobre, la gente es muy pobre y muy necesitada. Fuimos a Varadero, ahí no me había percatado de muchas cosas, pero 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; el que trae una manilla verde con amarillo es babalawo) me dice: llegó la mujer de la lluvia. Se agacha y me da la mano. Y yo así de: ¡este viejito qué onda! Y pues no estaba equivocado, porque.... son muchas “diosidencias”²⁸, yo digo. Una, primero porque cuando me sacan el nombre: el trueno y el relámpago, que es la lluvia (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015)²⁹.

En este relato poder observar como la eficacia simbólica se hace presente por medio del viejo que le atribuye un estatus a nuestra informante, donde ella asume su papel de manera inconsciente y lo asocia con la lectura que, como veremos, le dará otro babalawo. De igual manera es notorio su interés por esta religión, cosa que la llevó a determinarse ir a conocer no solo la Cuba turística, sino alguna casa de *palo* en la Habana.

...pues ya pasó, llegó el babalawo por mí; uno que se llama Lázaro, me llevan a su casa junto con otra compañerita de Guanajuato que no volví a ver; también le dan mano Orula³⁰, 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 trae ahí no deja hasta que le hagamos una misa³¹. Entonces me empiezan a hacer una misa, 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

²⁸ Hace referencia a coincidencias mandadas por dios.

²⁹ Es importante señalar que existen diferencias entre las variantes de los patakís, no obstante sólo se menciona este como dato señalado por Azucena.

³⁰ Para dar mano Orula, se necesitan tres babalawos, aparte hacen los guerreros que son elewua, ogun ,oshosi, osún y orula, entonces, cuando hacen lo de mano Orula, te ... (tiran?) con unas semillas que se llaman ikines el signo, a mí antes de hacerme todo eso; y se compone también por un espiritista, que es la que te hace la rogación de cabeza, y eso es rogarle a tu ángel de la guarda dándole de comer tu Ori (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

³¹ Hace referencia a una misa espiritual de espiritismo cruzao.

la cabeza. Cosas que dices: ¡ay, no puede ser! Y entonces me empiezan a hacer la misa espiritual y me dicen: ¡tú tienes un indio que está ahí contigo! ...pero también tienes un congo. Y me empieza a decir los muertos que yo tengo. Y tú así de [asombro]...me empezaron a decir mil cosas que yo decía: ¡no puede ser! (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Resulta pertinente puntualizar la importancia que tiene para ella la figura de Don Atilano, bisabuelo de Don Miguel y también reconocido como un brujo y nahual poderoso en Querétaro, del cual ya hablamos previamente. Para Azucena parece representar su conexión con la familia Aguilar y su tradición conchera. Por otro lado cabe señalar que cuando se refiere a *un congo*, alude a uno de los espíritus del cordón espiritual que ella tiene, si bien hay que aclarar que es un congo del Congo, no con esto se refiere al Congo de África³² ni a la tradición religiosa del lugar, al menos no en un sentido estricto., en su encuentro con esta religión, así como con su despertar y sus antepasados y tradición. Su asociación con lo sobrenatural, con la magia y con cuestiones esotéricas, nos cuenta, deviene desde pequeña, por lo que le resulta pertinente asociar su historia personal con su afinidad por las religiones afrocaribeñas.

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. ...entonces cuando me bajan mi signo y me dicen: ¡tú eres iroso umbo, que significa "la cucaracha". Porque la cucaracha es la hija predilecta de Olofi, cuando el planeta estuvo habitado por pura cucaracha pero blanca, muy bonitas decías que estaban, entonces Olofi les dijo que hicieran Ebbó, Olofi les dijo: háganse una limpia y luego vuélvase a hacer otra limpia. En iroso umbo significa la cucaracha, que todo mundo te quiere aplastar (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

³² De donde proviene la tradición del *palo monte*. Para conocer más al respecto se puede consultar la obra de Cabrera, Lydia (2009), *El Monte*, Editorial Letras Cubanias, La Habana, Cuba, Castro R., Luis Carlos (2011), "Arrear el muerto": sobre la noción de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá, Maguaré, Vol. 25, No. 2 (Julio – Diciembre), páginas 89-119, entre otras.

Para comprender la afinidad que asume con “la cucaracha”, hay que profundizar los patakís y contraponerlos con sus relaciones personales, ya que ella al descender de una familia de profesores afines a las ciencias sociales, que se caracterizan por su ortodoxia en el método tanto de enseñanza como dentro de sus mismas investigaciones de corte social, no encuentra respaldo familiar para realizar sus prácticas (de aquí que relacione a la cucaracha mencionada en el patakí consigo misma, en afán de autodeclararse como “desagradable” o “no querida”) por lo que la inmersión de Azucena en las cuestiones mágico-religiosas-esotéricas les resulta por demás desagradable y, según charlas sostenidas con Azucena y con algunos conocidos de la familia, no lo aprueban. He de ahí que podamos interpretar que su relación familiar no es lo suficientemente sólida. De ahí podría conjeturarse de manera apresurada que ha influido en su aparente asociación de este personaje mítico de la religión afrocubana con su persona.

Cuando me dijo [el babalawo], tú quién crees que es tu ángel de la guarda, yo le dije que Changó. Él pregunta [refiriéndose a la consulta con el oricha o muerto por vía de los caracoles] y me dice: Changó. Y yo les dije que mi mamá era Oyá [aquí se refiere a que también predijo quien era su madre espiritual y nuevamente adivino tras la lectura del caracol]. Orichas conocidos son como veinte, pero en realidad son como trescientos cincuenta y seis o cincuenta y siete orichas., eran más, pero los orichas son como los encargados de ciertos elementos, por ejemplo, Changó es el fuego, Oyá es la de los muertos, ...cada uno tiene su elemento. Y pues a mí me tocó ese día Changó (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

De manera aventurada, podríamos interpretar que aquí el papel de la predisposición presentado al anunciar sus posibles orichas con base en su conocimiento previo de estos y la capacidad del babalawo de interpretar la voluntad de los orichas, así como posiblemente la de la misma persona que lo están consultando, sin con esto querer argüir la verdad o falsedad del fenómeno religioso más allá de su misma representación, que para el caso es lo que nos

conciérne. De igual forma, es importante resaltar que dicha lectura de su vida le pareció enteramente impresionante, pues “me dijeron mi pasado, y todo lo que yo hice mal me lo dijeron” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Otro aspecto clave para entender su proceso de inserción dentro de estas prácticas y su interiorización en las mismas, es la predicción que le realiza el babalawo con respecto a su futuro, al cual ella se precipita irremediablemente y del cual termina aprendiendo una multitud de cuestiones prácticas para la realización de su trabajo.

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]. Fue el infierno más grande que he vivido. Pero me enseñó. Hizo una lana y me puso un muerto obscuro [refiriéndose a una brujería para que perdiera la energía y, según se cree, incluso hasta la vida si no se atiende], 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 ir a Miami. Él me lo decía: cuando yo no esté, esto come chiva, este como esto, este come lo otro³³, me dijo todo (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

³³ Aquí se refiere al sacrificio de animales para alimentar a los orichas, aunque tradicionalmente se cree tanto en palo como en santería e ifá, que las mujeres no pueden sacrificar animales de cuatro patas, pues al ser montadas, es decir, poseídas por el muerto o la divinidad, resultaría por demás peligroso, entre otras cuestiones de interpretación de género en las religiones afrocubanas. Hay que resaltar también que no todos los babalawos pueden matar cuatro patas, solo matan quienes hayan pasado por la ceremonia de cuanaldo, de cuchillo. Para mayor detalle, consúltese Cabrera, Lydia (2009), *El Monte*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba, Castro R., Luis Carlos (2011), “Arrear el muerto”: sobre la noción de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá, Maguaré, Vol. 25, No. 2 (Julio – Diciembre), páginas 89-119, entre otras.

En estas líneas podemos observar cuál fue su proceso de aprendizaje fuera de Cuba, así como cuál fue el papel que jugó su ex esposo para consagrarse y posteriormente reafirmarse como alguien con un poder particular, así como con la capacidad para realizar prácticas que por lo general no le serían permitidas en el contexto cubano con tanta facilidad, como el acto de sacrificar animales. “El hizo que yo matara animales al principio, porque por teléfono me decía: tienes que hacer esto y esto, tienes que hacer lo otro y lo otro” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). De tal suerte, podemos encontrar también que ella realiza una lectura mítica del por qué para la ruptura de su matrimonio, lo que le permite reponerse y continuar.

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 el nada más me usó y yo estaba obnubilada, cegada totalmente.... 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 llega Changó. Me hacen el santo medio mal, me meten al río y cuando me echan el agua en el río me cae un rayo en la cabeza. Son cosas que como te las compruebo, pero yo lo viví. Yo lo vi, yo estuve ahí (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Posteriormente a la realización de su santo, ella empieza a profundizar su contacto con las prácticas de otras religiones afrocaribeña y a desempeñar desde lectura de caracol, hasta otras actividades como realizar sus propios Élegguás.

Empecé con las cartas en el 2010, pero ya antes hacía mis velas [ritual realizado con los concheros]. El 17 de julio de 2010 recibo mi mano orula, el 4 de noviembre me rayan en palo con Lucero; era pequeña, van creciendo. 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, [está prohibido] porque ifá es para

los hombres, pero yo te escribo Ifá, y lo sé. 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 mostrare en fotos más adelante], ese es Orula. Y eso nada más lo tienen los babalawos. Soy privilegiada como mujer, yo tengo el grado más alto; obá oriaté (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Podemos observar cuál es su representación de cómo llegó a leer ifá, así como, asociado con los párrafos anteriores, cómo se significa ella misma dentro de la religión, con sus atributos y principalmente como una “privilegiada”, puesto que asume que tiene la capacidad y la autorización de los santos para realizar ese tipo de prácticas. Igualmente nos cuenta cómo es que ha escalonado tan rápido dentro de la religión, puesto que, según nos cuenta, es capaz “avanzar” a partir ir trabajando. Hay que aclarar que, aunque no lo menciona tal cual, es posible argüir que es capaz de atefar, es decir, identificar y hacer las marcas sobre el tablero o até que se hacen y que corresponden a los 256 odu de ifá.

Por mi signo tengo que estarme haciendo limpias constantemente, por otra parte, soy muy privilegiada, porque yo me hago los egus y avanzo. Para cinco años que tengo en la religión, si yo sopeso a veinte años en la danza, donde nunca me dijeron nada, ni qué era, ni cómo era, con los cinco años que llevo en la religión soy doble reina, porque Changó es rey y Oyá es reina. A mi mí padrino me lo dijo, tú tienes doble corona, ¿te vas a quitar una corona por cualquiera? No. Aquí te puso Orula, porque tú estabas hasta abajo, porque soy mala cabeza (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Para volver a Cuba pasó un tiempo, sin embargo, aprovechó dichas visitas para reforzarse y aprender algunas otras cosas.

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 (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Habiendo completado con sus ceremonias de iniciación y con cierta trayectoria recorrida en el ámbito de las prácticas mágico-religiosas, Azucena comenzó a relacionarse y a adoptar una cartera de clientes que la visitan con cierta regularidad. Entre sus clientes regulares destacan personas cuyas profesiones y trabajo se encuentran vinculadas a los negocios, personas con empresas y algunas otras que se dedican a comercializar servicios o bienes materiales. Sus edades varían notablemente, sin embargo, es posible observar que, por lo general, se compone de gente mayor de 30 años y menor de 55, aunque sus ahijados son generalmente jóvenes. La regularidad con la que la visitan es determinada por el problema o la necesidad que presentan “tengo ahijados del [mercado] de abastos, a esos tengo que estarles haciendo ebbó³⁴ cada tres meses... como un doctor, no doy de alta hasta que ya está hecho” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Otro factor que se considera clave para determinar la regularidad de las visitas es la cantidad de tiempo que pasen en las calles o con grandes cantidades de personas, a quienes afirma que hay que realizarles limpias continuas, puesto que la energía negativa con la que están en contacto es mayor y por ende son más susceptibles.

Para el caso de sus ahijados, quienes reciben guerreros³⁵ tienen que visitarla por lo menos cada tres meses, aunque afirma que con algunos puede

³⁴ Los ebbó son los sacrificios de animales que requieren mediante diversos modos los santos para que se cumpla la petición de la persona. Para mayor profundidad consultese Cabrera, Lydia (2009), *El Monte*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba, Castro R., Luis Carlos (2011), “Arrear el muerto”: sobre la noción de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá, Maguaré, Vol. 25, No. 2 (Julio – Diciembre), páginas 89-119, entre otras.

³⁵ Aquí cabe aclarar que los guerreros dentro del complejo ocha-ifá son entregados por babalawos, las mujeres cuando entregan guerreros solo podrían según la ortodoxia

pasar hasta 4 a 6 meses como máximo, ya que a dichos entes hay que alimentarlos, puesto que “son los que te están defiendo” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Una de las premisas que es necesario destacar, es que dentro del trabajo que Azucena realiza juega un papel primordial la reciprocidad (Mauss, 2009), puesto que muchas personas generan un vínculo con ella, lo cual reafirma su eficacia. Por el otro lado, hay quienes tras sentir un poco de mejoría ya no vuelven, lo cual, según la religiosa, les ocasiona problemas a largo plazo.

Mucha gente obtiene lo que quiere y ya no vuelve. Por ejemplo, tres muchachas fueron a verme [solo atendió a una], le receté tres ebbos, de los cuales solo se hizo uno. Tras obtener lo que quería: regresar con el marido, ya no volvió a hacerse el resto. La cosa es que si no terminan se les cae todo y luego vuelve más fuerte, entonces vuelven llorando (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Más adelante, podemos observar cómo se reafirma la eficacia de su trabajo siempre y cuando esté completo.

...Si haces lo que te dice el santo, porque no soy yo si no el santo.... [verbigracia, a un cliente] se le cayeron las ventas de su bodega de fruta y verdura, ya la iban a perder cuando fueron conmigo, les hice una limpia y se empezaron a levantar y a elevar cada vez más, al grado de vender, por ejemplo, setenta kilos de naranja al día. Claro que ellos se mueven, se levantan a las seis de la mañana, nada es tan gratis (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Entre sus ahijados³⁶ figuran personas de varios municipios de Querétaro, tiene tres ahijados de Michoacán, del Distrito Federal y de Guanajuato, entre otros. Dichos clientes son también de diversos estratos económicos, obreros, profesionistas, empresarios, políticos, etc. Sin embargo, afirma Azucena que es

religiosa entregar Elegguá, Oggún y Ochosi, Osun tendría que ser elaborado por el babalawo.

³⁶ Normalmente esos ahijados son sus clientes más recurrentes.

sumamente difícil su trabajo como consecuencia de varios factores. El primero y quizás más notable para esta investigación es el origen y profesión de su familia más cercana, quienes se encuentran inmersos en el ámbito de la docencia y a la par dentro del mercado de la oferta de instituciones educativas “cuando vienes de una familia que es cuadrada, que son maestros, que son estudiosos y catedráticos, es muy difícil, porque esto para ellos no existe. Además, o te tienen miedo o se burlan. Y eso sí, todos te tienen envidia” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Dentro de este mismo discurso, ella reafirma su trabajo destacando que su labor es ayudar a todos, puesto que ese es su camino, pero que no obstante hay quienes por no obedecer los señalamientos de los santos que ella les transmite han incluso fallecido.

Mi ahijado que en paz descanse se le rayó. Me lo llevé a Cuba que le dieran su mano Orula, pero él no dejó de beber y como no comía, se fue matando lentamente. Yo lo rayé en marzo y en septiembre, tras seis meses sin comer y tomando puro alcohol, murió. Porque comida que se comía se llevaba a la boca, comida que vomitaba. Como te explicas que duró tanto tiempo. Si él hubiera dejado de beber un poco y hubiese comido, aquí anduviera, pero él ya se quería morir, tú sabes cuando alguien ya se quiere ir gratis (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

La forma en que la contactan nuevos clientes por lo general se debe a las redes que quienes ya han sido partícipes de su trabajo han ido construyendo a partir de las afinidades de problemas y la confianza que han generado en torno a la viabilidad y veracidad de las prácticas de Azucena, así como a la cercanía que tengan con las personas a quienes les se les va a recomendar. Por su parte, Azucena afirma que las personas las encuentran bajo el beneplácito del designio de los santos, considerándose muy agraciada en su trabajo.

Yo no me doy cuenta, pero de repente llegan y llegan, luego tardan en venir, pero siempre llegan. La verdad es que yo he sido muy agraciada porque desde que empecé han venido a mí. Al tercer día de haber salido del santo³⁷, llegó la primera persona; cuando haces la ceremonia del santo estás en yaboraje, por lo que Dios te ve todo el tiempo, ya que te está cuidando puesto que acabas de nacer. No puedes salir después de las siete de la noche, tienes que vestir siempre de blanco, etc.... Muchos hacen la ceremonia por enfermedad, pero no para trabajar. Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

A lo largo de sus testimonios, podemos observar repetidamente la absoluta creencia que tiene en su trabajo, así como en la credibilidad que ha logrado entre sus clientes. De igual forma es relevante hacer énfasis en su afirmación sobre que no todos los que realizan la ceremonia trabajan a partir del conocimiento adquirido, lo cual presenta un dato importante para comprender la viabilidad de sus prácticas como forma de búsqueda de remuneración económica y poder engarzarla como trabajo no clásico, de lo cual hablaremos en el siguiente capítulo.

Lo que yo hago es magia, y una magia muy fuerte. Esta magia ha sido muy satanizada, primero porque proviene de los negros y segundo porque la gente objetiva y el mundo capitalizado en el que vivimos consideran que esto no es comprobable científicamente, pero entonces cuando empiezan a pasar cosas fuera de su entendimiento no lo creen (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

También es posible notar cuál es su percepción sobre sí misma como portadora de un conocimiento mágico-religioso, anteponiendo que su trabajo es en aras de salvar personas y que hay personas que obstruyeron su camino antes que llegara a donde está.

Cuando me dijeron: tú vas a tener tu pueblo y vas a salvar gente, yo dije: ¿si no puedo ni conmigo, ¿cómo voy a salvar a otras personas? Pero cuando yo recibo mi

³⁷ Usualmente al iyawó le es prohibido trabajar durante su periodo de yaboraje.

Mano Orula me cambia la vida, porque entonces ahora sí, todos aquellos que me deseaban males empezaron a caer (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

UN MUNDO MÁGICO, UN LUGAR DE TRABAJO

La casa, que a su vez es su lugar de trabajo, se encuentra dividida por la cotidianeidad de un espacio domiciliar y un recinto de trabajo mágico-religioso, donde convergen multiplicidad de elementos simbólicos de las diversas religiones y doctrinas que rigen la vida de Azucena. En este espacio, compuesto por un patio de entrada y un pequeño jardín de asfalto donde reside un perro; su mascota, un árbol delgado y algunos elementos de trabajo. Ya dentro del domicilio podemos observar que consta de una sala-comedor adecuada para recibir a sus clientes, donde conviven lo yoruba, lo congo, lo cristiano y la tradición conchera y elementos de antiguas religiones prehispánicas mexicanas. Consta además de una cocina, un pequeño patio de lavado, dos habitaciones y dos baños completos, uno al interior de una recámara, siendo este último residencia de lo que Azucena denomina “un demonio”.

Comenzando por la entrada del domicilio, podemos observar un *Eshu Elegbara*³⁸ dentro de una maceta acompañado de diversos frutos y juguetes.



Eshu Elegbara es el que abre y cierra las puertas del destino, él es el más chiquito de la religión, es un niño y es el que salva a Dios. Cuenta el patakí que estando Elofi muy enfermo, de todos los orichas nadie pudo salvarlo más que Elegua. Eshu es el que desbarata la casa, pero Elegua es el que te la arregla, por lo que tienes que estar bien con él, pues es al primero que se le pide todo. Si voy a trabajar con

³⁸ Eshu es una deidad yoruba asociada con lo maléfico de la mente del hombre. Elegguá es el oricha asociado con los caminos, es el guardián de la fuerza vital, es el más pequeño de los orichas y se le considera bromista, pícaro y caprichoso (Cabrera, 2009; Castro, 2012).

Changó o con Ogún, primero debo pedirle a Elegua el permiso y las puertas abiertas para que todo esté bien (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Junto a este oricha se encuentra otro elemento asociado al espiritismo cruzao³⁹, que es una muñeca que representa a *Francisca Siete Rayos*⁴⁰, colocada sobre un chac-mool tolteca.



Francista Siete Rayos es la encargada del mar, del agua y es una de los guardianes. El otro de abajo es chac-mool. Ahí está la fusión yoruba-cubana-lucumi⁴¹, porque esa muñequita viene de cuba y el tótem es chac-mool, deidad a quien se le pone el corazón (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Ya dentro del domicilio, resaltan a la vista diversidad de objetos religiosos. Colocado a la derecha sobre una mesita justo a la entrada de la

casa, podemos observar una tina con agua, un oricha y algunos otros elementos como una sonaja hecha a partir de una vaina seca⁴² con semillas en su interior, así como poni rosado, rocas y conchas.

Estos son Oyá y Oshun, porque no hay Oya sin Oshun ni Oshun sin Oya. Oya es la dueña del cementerio y Oshun es la dueña del agua dulce, el agua de río. Oya yansa es la dueña del cementerio, la vida de los muertos y es la que



³⁹ El espiritismo cruzao es una de las variantes cubanas de espiritismo que toma elementos del kardeianismo, del catolicismo, del palo monte y de la santería.

⁴⁰ Francisca Siete Rayos no es sólo una muñeca, sino una de los muertos del cordón espiritual de Azucena que se encuentra asociada con una muerta conga.

⁴¹ En términos ortodoxos esta afirmación es incorrecta.

⁴² Esa vaina seca es una suerte de “campana” o “maraca” cuando se le habla a Oyá o se le ofrenda algo se hace sonar, cada oricha tiene unos atributos.

corta y de tajo te quita a los enemigos de encima. Ella es candela pura, es la mujer perfecta. Con Changó son pareja perfecta. Yo soy hija de Changó con Oya, mi cabeza es de Changó, pero Oyá es mi mamá. Oshun es todo amor, toda dulzura, es la dueña del dinero, pero cuando se enoja no hay quien la pare (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).



Al costado izquierdo, a la altura de esta tinaja azul, podemos observar dos recipientes que contienen a los orichas Oggún y Ochosi, así como un trozo de papel encerado con restos de chivo y otros pequeños platos que contienen restos diversos.

Olofín condenó a Oggún por peleonero a estar despierto siempre, por lo que es el guardián de las puertas, al igual que Elegua. Oggún es el que se encarga de la brujería, de las cosas malas que te lanzan. Por el

contrario, Ochosi es la justicia. Elegua está sincretizado con el ánima sola, con el Santo Niño de Atocha y con San Antonio de Padua. Oshun está sincretizada con la Virgen de la Caridad del Cobre y en México con la Virgen de Guadalupe. Oyá es la Virgen del Carmen, la Virgen de Santa Teresa y la Candelaria. Oggún es San Pedro o San Miguel Arcángel y Ochosi San Norberto. Oggún y Ochosi se encargan de todo lo que sea



brujería y discusiones, cosas que te mandan los enemigos, babalawos, paleros o macumberos. Oggún es quien se encarga de eso, él es el que para toda brujería que venga y Ochosi es la justicia, la flecha (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Dentro del resto del espacio próximo a la entrada, figura un sofá a manera de sala y un espacio de aproximadamente metro y medio cuadrado donde colocar su estera. En el espacio concerniente al comedor se encuentra un altar con diversos elementos.

Del lado izquierdo se encuentran algunos muertos, está Huhuetéotl, Miquiztli, la Virgen de Juquila con Santa Teresa y San Charbel y Santa Bárbara Bendita. Es toda el área católica. Abajo podemos observar a Yemayá. Debajo de la mesa están todos los muertos, hasta el fondo sale el diablo, pero aquí representa a Abita; lo tengo ahí, pero no lo utilizo. Junto a la fotografía hay varias potestades, la más grande es Miquiztli, que representa al lugar, al rumbo de los descarnados, de los muertos. Esto representa también a México, por eso soy tres tierras y una cabeza. A muchos no les gusta esto, porque dicen que está mal, que lo uno está peleado con lo otro y que a los muertos de allá no les gusta lo que hacen los muertos de acá, pero la unión hace la fuerza. Cuando te llega todo y ni siquiera lo estás buscando, entonces quiere decir que deben estar en unión.... No es lo mismo diez que uno.

Al lado de Miquiztli, que vendría a ser Ikú dentro del complejo ocha-ifá, está Orula, quien hizo pacto con Ikú para que sus hijos que trajéramos su iddé en la mano no fueran tocados por ella y no nos llevara. Por eso están Orula y ella juntos, por su pacto... La muerte se maneja por envío de Dios mismo, el único que decide cuando mueres y cuando regresas a esta vida se tiene entendido que es Dios, por eso están juntos.

Abajo está Changó, está Orula y Olokun; el de las profundidades del mar. Orula está sincretizado con San Francisco de Asís y Changó con Santa Bárbara Bendita, Olokun no tiene sincretismo porque él vive en el fondo del mar, es como el Kraken de los griegos. Orula viene a ser el peyote para los huicholes, por eso debajo de él está la planta consagrada, porque Orula tiene que tener todo. Orula es el mago, el

adivino, con el que te consultan al igual que los caracoles a través de los oráculos, chamalongos, conchas de mar, dilogun, ekuele, cocos, etc.

Del lado derecho están San Lorenzo, Oduduwa; primer rey de los yoruba-locumi y fiscal de la religión, es quien se encuentra en el cementerio. Está Babalú Ayé, está Nanú o Naná Buruku. Abajo, al lado del altar, rumbo al norte, está el Mictlampa, junto con el Cihuatlampa, lugar del xipe totec. (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).



Esta larga descripción corresponde a la mayor parte de los elementos que se pueden observar en este altar principal que abarca todo el espacio que comprendería al comedor. Podemos observar en la descripción que realiza Azucena una amplia gama de elementos católicos, prehispánicos mexicanos, de la santería, del palo monte y un singular culto a la muerte.

En la parte trasera de su domicilio, en un pequeño patio, podemos encontrar su espacio de culto asociado a la tierra bantú de donde deriva el palo monte. En dicho espacio convergen sus muertos y una variedad de elementos que los caracterizan y les rinden homenaje.

Aquí están Zarabanda, Robelino, José Siete Rayos, Lucero Viramundo, Mamá Chola la dorada, al lado está Centella Patibamba, Angela Jau; un lucerito que hizo ella. La de azul es Madre de Aqua o Francisca Siete Sayas. Todos ellos forman el panteón yoruba⁴³. Atrás al fondo está cómo se enterraba a nuestros abuelos, como se guardaban, se les ponía el perro, la obsidiana, el jade y las guarniciones para el camino que tenían que llevar para los nueve inframundos. Tenían que pasar por varias pruebas para llegar al Mitlán (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

A través de estas descripciones podemos dar cuenta nuevamente de la sobreposición de elementos de diversas religiones y creencias, por lo que resulta importante destacar que, aunque el panteón yoruba y bantú⁴⁴ se encuentra sumamente sincretizados, pertenecen a dos regiones originarias y dos tipos de prácticas distintas, que, debido a la intensificación de la creencia de las religiones afro, se han ido entremezclando y se han desdibujado muchas de sus diferencias (Cabrera, 2009; Castro, 2012).

Pasando a otro punto, hay que considerar que, en relación a la asignación de los precios de los diversos servicios que presta, nos relata que se elige a partir de los designios del santo que emplea para realizar tal o cual trabajo, así como de un sistema que deriva de la numerología referente a dichos santos. “Yo no sabía, yo me rijo por el santo, por ejemplo, Elegguá es tres, entonces por consultar con él

⁴³ Aunque ellas los remite como tales, lo más probable es que haya una confusión, puesto estos elementos se engarzan con el palo monte y el espiritismo cruzao (en el mejor de los casos).

⁴⁴ Al referirnos al término yoruba o bantú fundamentalmente se refiere al complejo cultural que cobija varia etnias o pueblos pertenecientes principalmente a las regiones de Nigeria y del Congo. Yoruba es una generalización, ya que dentro de Nigeria hay aproximadamente 70 pueblos pertenecientes al complejo cultural yoruba, algunos de estos pueblos comparten rasgos, no obstante no es así con todos.

yo decidí cobrar trescientos. También le pregunto al santo y él me dice si está bien. A mí nadie me enseñó eso" (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Igualmente narra que decidió no encomendarse a ningún babalawo o santera para preguntarles sobre ese tema, sino que prefirió usar el método ya descrito por su propia cuenta, tomando en consideración también el nivel socio-económico de cada cliente, ya que, según su discurso, lo que hace es una cuestión que, si bien es una forma de trabajo, el conocimiento se le fue dado para ayudar con este a los demás. "Lo más que yo he cobrado por un trabajo son siete mil pesos.... No puedo cobrarle eso a todos, si alguien tiene un sueldo de cuatro mil quincenales no le voy a cobrar mil quinientos por cada *ebbó*" (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). Así pues, comenta que existe personas dentro de este trabajo que asustan a las personas con tal de cobrarles cantidades descomunales, abusando de su buena fe y lucrando con lo que ella denomina un falso conocimiento. No obstante, afirma que ella siempre ha tratado de regirse por el camino correcto y decirles realmente lo que tienen que hacer "yo me la trato de llevar por lo derecho y les digo lo que es, sin embargo a veces me tiran de loca, y aun cobrándoles y haciendo que vean las cosas" (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Para el caso de la difusión de su trabajo, afirma haber sido bendecida por los santos desde que comenzó a trabajar, puesto que al término de su *yaboraje* comenzaron a llegar a buscarla para que les ayudara. Otro medio del que se ha valido es el uso de tarjetas de presentación, mismas que una de sus ahijadas le regaló para que se promocionara. Para el caso, Azucena afirma no haber tenido que pagar por difusión nunca, ya que es la misma gente quien se le acerca. "Un día un señor me vio con mi quilla y me dijo: oye, ¿tú eres espiritual verdad?, a lo que le respondí que sí, que era santera. Acto seguido el señor me preguntó dónde podía localizarme y le di mi número. Esto fue de carro a carro. Elegua es el que los pone en el camino" (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Entre los múltiples servicios que presta en su trabajo, ella afirma haber realizado *paraldo*, es decir, quitar a un muerto obscuro⁴⁵, aunque por regla las mujeres no pueden realizar dicha tarea, que se considera exclusiva de los *babalawos*. “Yo he realizado dos *paraldos*, pero cada uno me ha costado mucho, al día siguiente estoy muy molida” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015). A la vez que esto, también afirma haber sido capaz de realizar dos exorcismos en el tiempo que lleva trabajando.

Todos los insumos que requiere para trabajar los compra en el mercado de Sonora y con “Doña Mago” en el mercado Escobedo, ya que para visitar el primer sitio requiere que un ahijado sea quien la lleve y juntar una cantidad considerable de dinero para poder comprar bastantes cosas, ya que muchas cosas son muy caras aún allá, por el proceso de importación. Para el caso de los *eleguas*, ella prefiere comprarlos sin carga simbólica en el mercado de Sonora, ya que le cuestan alrededor de cien pesos y ella misma los activa, ya que es una de las virtudes que le confiere su ángel de la guarda. “Mi signo es “hacedor de elegguás”, y conmigo caminan porque caminan” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Algunos de los insumos que se requieran para realizar sus servicios, son el melao de caña, hierbas varias, salsa parrilla, guataca, algunos animales como la jutía, la gallina de guinea, etc. Normalmente los animales son usados el mismo día y los sobrantes se arrojan en algún lugar asignado por el mismo santo. “Voy por los animales con el señor que me los surte, los sacrifico y se los doy al santo. Él mismo me dice que hacer con ellos, si van al cementerio, a una manigua, debajo de una palma, un crucero, un río, el mar, ahí se avientan” (Azucena, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

Así pues, para cerrar este apartado, hay que destacar que esta forma de trabajo es su principal fuente de ingreso, a lo que ella afirma que sus santos nunca

⁴⁵ Se denomina “muerto obscuro” a aquella entidad procedente de un muerto que se utiliza para dañar a otras personas. Se dice que se caracterizan por ser muertos completamente sometidos por el palero.

la dejan sin dinero, cuando está por terminársele, afirma, siempre le mandan más clientes y nunca se ha visto desprovista de nada.

ANÁLISIS, INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES

LA MAGIA ENTRE CONCHEROS

Las prácticas de sanación realizadas por algunos danzantes, principalmente jefes de mesas, se basa en una cuestión de tradición, ya que el conocimiento que desprenden fue adquirido a partir de la herencia de sus antepasados, quienes han ido enseñando, generación tras generación, las técnicas y procedimientos que conlleva cada uno de los rituales que son necesarios para cada necesidad.

Uno de los principales motivos de que estos conocimientos se encuentren depositados principalmente en los líderes de las mesas, se debe al orden jerárquico que las componen: las mesas constan de un general⁴⁶, malinche sahumadora, capitanes de marcha, sargento, flechero, tropa y conquista, aunque este orden puede variar y/o tener algunos grados menos o que no siempre son usados (Galovic, 2002; González, 2005). De igual forma, existen jerarquías de orden semi-divino, cuya referencia a las ánimas de los antiguos y más importantes representantes de la danza, tales como el jaguar y el águila.

Las mesas, de las cuales ya se habló en el capítulo anterior, cuentan con elementos de suma importancia, como son la reliquia o árbol: que se dice fueron otorgadas a las principales mesas en la época de la Colonia por los misioneros. El estandarte sagrado: en este se encuentra reflejado el santo de su devoción. El nombre del capitán y de la mesa y la fecha de su fundación (Galovic, 2002; González, 2005; Bohórquez, 2014).

La jerarquía de capitán representa una serie de responsabilidades, por lo que quienes los ostentan lo asumen generalmente como un servicio. No obstante, es también el capitán quien, al poseer el conocimiento sobre los rituales, la danza, la música y la historia que los precede, es reconocido como una persona con

⁴⁶ Cabe aclarar que existen dos clases de generales: “de conquista por sangre y por méritos, reconocidos por el consejo de capitanes por las conquistas realizadas” (Bohórquez, 2014).

poder para sanar (aunque no siempre sea el caso). Así mismo, este poder se encuentra plenamente relacionado con la capacidad de convocar a las ánimas o espíritus de sus antepasados, mediante los cuales puede canalizar la energía para sanar o, en su defecto, para conocer el origen del malestar del consultante.

En este sentido, juega un papel importante la denominada “palabra” (Bohórquez, 2014), que se traduce como el compromiso que generan los danzantes, principalmente los que cuentan con una larga tradición dentro de la danza y un grado importante dentro de la misma. Este compromiso autogenerado permite granjear la confianza de sus compañeros y generar lazos de afectividad con estos, lo cual fortalece la capacidad de influir en el proceso de sanación cuando estos acuden en su auxilio.

Otro factor que ha jugado un papel importancia es la historia misma de los concheros, especialmente la de su formación y subsistencia dentro del barrio de San Francisquito. Originalmente, existía un particular desdén manifiesto por la iglesia católica sobre las prácticas de sanación con hierbas y conocimientos tradicionales, por lo que eran calificadas de supersticiones y llevaban consigo una serie de fuertes acusaciones ante el Santo Tribunal de la Inquisición (Quezada, 2002; Bohórquez, 2014).

Ninguna de las acusaciones formuladas sobre personas de este lugar tuvo mayor impacto en lo particular, sin embargo, generó una fama alrededor del barrio, misma que se mantuvo vinculada a la tradición conchera. Algunos de los exponentes más famosos en las prácticas de sanación se encuentran, Don Atilano Aguilar, Gervesia Ramírez o el “ánima María Graciana”, de la cual se cuenta que es venerada en Juventino Rosas, Guanajuato, municipio colindante con Querétaro y ampliamente conocido por albergar hierberas, curanderas y brujos (Frías, 1989; Bohóquez, 2012).

En el caso particular estudiado, la base de los rituales de sanación se encuentra íntimamente asociado con los empleados en las velaciones de los danzantes, compartiendo algunos elementos y técnicas, sin embargo, la mayor

afinidad se encuentra en la invocación de las ánimas de los antepasados para obtener su ayuda en diversas formas, por ejemplo, para adivinar el origen del malestar. Es este el sentido, el ritual de velas, cuya preparación se realiza a partir del uso de una o más velas (dependiendo el caso) acompañado de una serie de rezos y oraciones donde se implora a las ánimas la purificación o sanación de la persona, o en su defecto se busca conocer mediante la luz de la vela el origen del malestar.

Si bien el símbolo de la Santa Cruz es el referente más importante para los concheros, dentro de las prácticas de sanación existen otros más que cuentan con una importancia tangible dentro del proceso. Retomando el uso de velas, estas constituyen un elemento de suma importancia, ya que, el acto de prender las velas constituye no sólo la acción de invocar las ánimas de los antepasados, sino hacer manifiesta la solicitud del permiso para valerse de estos.

El agua, por su parte, es un elemento mediante el cual se purifica y en conjunto con determinadas plantas, sirve como un canal de conexión con las ánimas, así como para el nahual que posee cada persona. "...es elevar a otro nivel, porque dentro de todo está el Nahual; cabe aclarar que no es que se droguen con las plantas mágicas y que vean al Nahual, sino que se convierte en Nahual, el ser tiene esa capacidad de convertirse en eso" (M. Martínez, comunicación personal, 26 de septiembre de 2015).

La referencia a la cruz que se encuentra sincretizada dentro de estos rituales, podemos argüirla bajo diversas aristas: La Santa Cruz y el acto persignación destinado a la misma y la consagración a los cuatro elementos, que constituyen una reminiscencia del pasado prehispánico de estas tradiciones renovadas. No obstante, en ambos casos este símbolo y la acción que lo constituye juega un papel vital para la realización de cualquier ritual, sea una sanación espiritual, un ritual de velas, una velación previa a alguna danza o hasta alguna ofrenda o agradecimiento tanto a la Santa Cruz, como a los cuatro elementos y hasta a los espíritus o ánimas de sus antepasados. Hay que recordar que este es un símbolo clave para la realización de los rituales de sanación que se

llevan a cabo durante las velaciones al resto de danzantes, así como a personas ajenas a la danza por petición de los mismos, lo cual es su vez el tema que compete a esta tesis.

Para Don Miguel la comercialización de su conocimiento para generar un proceso de sanación o cura, no se encuentra necesariamente regido por las pautas del vendedor-consumidor promedio, ya que, como mencionamos en el apartado etnográfico, él afirma no cobrar sus servicios. No obstante, hay que recapitular y hacer hincapié en que, si bien no los cobra de una manera directa, existe un sentido de reciprocidad preestablecido que obliga al consumidor a una o varias de las siguientes acciones:

- a. El consumidor emite una dote en calidad de pago que, si bien no se presenta como tal, se genera a manera de cumplir en reciprocidad con el servicio obtenido.
- b. Se genera un compromiso tácito entre el prestador del servicio: Don Miguel, y el consumidor, lo cual obliga a cumplir con un compromiso adquirido en algún momento determinado a futuro.
- c. Se genera una relación de aparente confianza donde el consumidor, en su afán de pagar su deuda, se autoimpone una serie de votos que debe realizar para con el prestador del servicio. Normalmente los lazos se fortalecen y se genera una relación de compadrazgo.

Podemos observar claramente que existe una serie de normas tácitas mediante las cuales se beneficia el prestador del servicio, variando del sistema común de pagar con dinero o bienes, hasta la generación de un compromiso o un don (Mauss, 2009; Godelier, 1998), puesto que “donar supone transferir voluntariamente alguna cosa que nos pertenece a alguien que creemos no puede negarse a aceptarla” (Godelier, 1998:11), lo cual genera una serie de compromisos de reciprocidad que se expresan de manera tácita.

En este sentido, hay que destacar las características de la población que acude en busca de estos servicios, ya que esto juega un papel importante en la forma de cobro inherente a la práctica que realiza. Hay que considerar que, dado que la mayoría de las consultantes y clientes que acuden cuentan con un poder adquisitivo limitado, esa misma condición juega un papel determinante para el método y magnitud del pago.

Si consideramos que “en un contexto de miseria y de pobreza endémicas donde la precariedad es estructural, las organizaciones religiosas sirven de redes de solidaridad, de espacio de protección y de vínculos comunitarios renovados y reformulados” (Bastián en Odgers, 2011:29), no podemos demeritar que esta situación sea igualmente evidente tanto para el caso de Don Miguel como para una parte del mercado potencial de Azucena.

LA MAGIA DEL SINCRETISMO AFRO-MEXICANO

Los sistemas mágico-religiosos cubanos se encuentran divididos en cuatro grandes vertientes, como ya hemos mencionado con anterioridad. La santería o regla ocha, el espiritismo cruzao, el vudú cubano y el palo monte o regla conga (James 2001; Castro, 2010). Todas estas religiones nacen como adaptaciones culturales en Cuba, donde actualmente prosperan y han generado un esparcimiento a lo largo de toda la región caribeña.

Para comprender el mundo de los adscritos a estas diversas creencias, hay que partir de que, para estos, existe una profunda densidad de símbolos e imágenes que se fortalecen a medida que el creyente se adentra en los principios impartidos por estos sistemas religiosos. A su vez que el adepto profundiza y echa raíces en estas religiones, su impacto suele ser mayor en quienes acuden en su auxilio.

Dentro de esta narrativa, podemos observar la importancia que tiene para nuestra informante la creencia en sus propios métodos, ya que en la medida que

estos se desarrollan también de manera eficiente, también lo hace su credibilidad ante el consultante. Es por tanto que hay que precisar que “los sujetos inmersos en los distintos sistemas culturales elaboran estrategias para afrontar y/o rehuir amenazas producto de experiencias que puedan sobrepasar los umbrales que cada cual pueda tolerar en el nivel social, cultural, físico, espiritual y mental” (Castro, 2008:135). Estos niveles son fundamentalmente la pauta que permite introducir los símbolos del sistema mágico-religioso en la abstracción que el consultante tiene sobre su malestar.

A partir este despliegue de habilidad manifiesta para controlar el universo simbólico que rodea el espacio inmediato en el que están envueltos, es como el brujo consigue introducir sus conocimientos sobre la situación que acontece al consultante. Otra de las características que facilita este tránsito de universos simbólicos es “el ejercicio de nombrar, de localizar” (Castro, 2008:135).

El caso particular de Azucena nos permite demostrar la viabilidad de estas prácticas, siendo una persona que goza de un carisma y el conocimiento teórico-práctico para introducir a sus consultantes en su universo simbólico, nombrando, localizando y volviendo asequible el malestar que este padezca. Para este caso remitiré un ejemplo basado en nuestros datos.

Durante una de las visitas realizadas, ella se encontraba con un consultante, a la cual nombraremos *María* con la finalidad de mantener su confidencialidad. María se encontraba realizando una consulta con respecto a problemas de envidia en su trabajo, lo cual, a su percepción, estaba afectando su salud y su capacidad adquisitiva. Para comprender mejor el contexto, diremos que se dedica a los bienes raíces, siendo una persona asalariada y con un ingreso medio-bajo, es la principal fuente de ingresos de su familia y cuenta con un nivel de estudios de licenciatura.

Al ingresar al espacio de trabajo de Azucena (que a su vez es su residencia), Azucena solicitó a María se me permitiera observar el proceso, preguntar al respecto y de manera breve entrevistarme con ella. La consulta duró

aproximadamente 45 minutos, durante todo ese tiempo hubo música que logré identificar como cánticos religiosos cubanos, posiblemente yoruba.

Al comenzar la ceremonia de consulta, ambas (Azucena y María) se colocaron sentados en el suelo uno frente a otro, Azucena lo hizo encima de una estera⁴⁷ y comenzó diciendo que el santo habla y lo dice todo. Tras esto, comenzó a realizar una serie de rezos a la par que movía sus manos en palma con unos caracoles entre ellas, haciendo señales en forma de cruz y arrojándolos de vez en cuando sobre la estera, para luego recogerlos y volver a realizar el mismo proceso. Tras un corto tiempo, me explicó que ahora mismo pasaría María a realizar sus consultas o preguntas, ya que habían empezado hace un rato y era en la parte que se habían quedado. María dispuso una serie de preguntas relacionadas con personas de su trabajo, familia y amigos, haciendo hincapié en si alguno de estos había generado envidias hacia éste o si le habían realizado algún trabajo. Azucena respondía las preguntas que se le hacían de manera directa con sí, no o cosas como “eso tú lo sabes”. Si María realiza alguna pregunta sobre su familia, le responde que debe venir ese familiar directamente para saberlo. Al finalizar, le paga poniendo el dinero bajo un oricha de Changó y Azucena le dice qué debe hacer y cuándo debe volver para realizar las siguientes etapas.

Dejaré hasta aquí esta breve descripción ya que lo que me interesa es destacar algunos de los puntos que pasan este suceso. Para comprender como trabajo los procesos que realiza nuestra informante con quienes acuden a ella, podemos encontrar un par punto clave dentro de esta narración:

- *Vende un servicio:* al realizar la consulta y generar un intercambio de servicio por dinero, esta actividad se enmarca en la categoría de trabajo, puesto que existe una relación de mutuo beneficio.
- *Promueve su trabajo:* podemos observar que incita a que el consultante invite a familiares y amigos a que acuden a consumir el

⁴⁷ La estera es un tapete de aproximadamente 1 x 1.5 mts que se utiliza en la regla de ocha e ifá. Se emplea para realizar múltiples rituales en las religiones afrocaribeñas.

servicio prestado por Azucena, generando así una red de difusión de la práctica que realiza.

- *El proceso de sanación se genera en etapas:* la recuperación del consultante se encuentra íntimamente ligada a la inserción parcial o total a las prácticas mágico-religiosas que realiza, puesto que no se limita a una sesión por persona/malestar, sino que es necesario acudir en considerables ocasiones dependiendo la gravedad del asunto para alcanzar el estado de bienestar deseado.

El proceso terapéutico que realiza nuestra informante, así como el de cualquier otro sujeto cualificado por una o varias de las variantes de las religiones afrocubanas, tiene como principio fundamental la creencia de que el consultante se encuentra afectado por una pérdida o desequilibrio de energía que puede ser resultado de diversas causas. Esta fuerza divina es denominada comúnmente como *aché*, la cual puede además ser entendida como una energía que se encuentra presente en toda la naturaleza (Castro, 2008; Cabrera, 2009).

Las consultas que realiza Azucena son generalmente a partir de dos sistemas:

- *Obí:* se utilizan cuatro trozos de coco que se lanzan sobre el suelo para terminar la causa del padecimiento. Se cree que a partir de estos trozos de coco los orichas y *eggun* (muerto) le hablan al consultante, respondiendo por este medio las preguntas que realiza el paciente.
- *Diloggún:* en este sistema se lanzan 16 caracoles que representan 16 *odu* o letras, mismas que se encuentran vinculadas con los

*patakís*⁴⁸, donde se busca determinar la causa y resolución al malestar que padezca el paciente⁴⁹.

Tras haber realizado las consultas pertinentes, se manda una serie de ordenanzas que deben realizarse para completar el proceso de sanación, entre los cuales pueden estar incluidos el derramamiento de sangre animal para efectos rituales, el uso de ciertas plantas, velas, rezos, acciones de cambio en la vida diaria, etc.

Para conseguir las herramientas e insumos necesarios para estos procesos, Azucena recomienda visitar el mercado Escobedo, donde es posible encontrar un par de pasillos llenos de comerciantes dedicados a la venta de estos productos. A su vez, advierte que existen algunos cuya peculiaridad los convierte en más difíciles de obtener, por lo que ella misma se encarga de conseguirlos, ya sea con proveedores de su confianza o acudiendo al mercado de Sonora, en la Ciudad de México; lugar ampliamente abastecido de todo tipo de insumos para los rituales de las religiones afro-cubanas.

Un caso en particular que nos menciona Azucena y que nos resulta importante manifestar para comprender las redes que giran en torno a ella, es el de doña Mago, locataria del mercado Escobedo y una de sus principales proveedoras de insumos afines a su trabajo. “Con doña Mago encuentro velas, aceites, mezclas, la mayoría de lo ocupo ella lo tiene. Siempre mando ahí con ella a que compren las cosas que se necesitan. Luego también acude gente a preguntarle: doña Mago, fíjese que ocupo esto, con quien puedo ir, y ella luego me los manda para acá y yo los atiendo” (Azucena, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015).

⁴⁸ Narraciones mitológicas sobre los orichas donde se cuentan fábulas y se manifiestan moralejas con respecto a cómo se debe proceder dentro de la religión. Estas historias se han transmitido a lo largo de la historia como fuente de sabiduría.

⁴⁹ Cabe mencionar que, según menciona Azucena, para utilizar este sistema el consultante debe poseer el máximo nivel de especialización en la santería, aunque no necesariamente es así en la práctica general.

A partir de esta corta narración podemos determinar uno de los procesos de construcción y conservación de redes informales de cooperación no sólo para beneficio de Azucena, sino de la misma doña Mago, generando una especie de acuerdo tácito que beneficia el trabajo de ambas. De tal suerte, hay que entender estas redes como una serie de conexiones que se articulan a diversos niveles, partiendo de lo micro a lo macro, siendo posible su articulación debido a la naturaleza de los lazos de quienes conforman esta red: *informacional, relaciones de respeto, amistad, poder y hasta dominación* (Dussuc, 2000).

Otro tipo de redes que son visibles a partir del análisis de los datos, son las referentes al legado del conocimiento. Para comprobar esta hipótesis tenemos dos casos particulares que narra Azucena: el primero referente al cómo ella fue introducida en el universo simbólico de las religiones afro-cubanas, desde su primera visita a Cuba y la manifestación de los símbolos que le fueron expuestos de una manera por demás eficiente. La segunda referencia la podemos observar cuando nos habla sobre la consolidación de su propio linaje, recordando que ha acogido e instruido algunos ahijados, quienes a su vez han construido su propia red de conocimiento y algunos de difusión y comercialización.

Ante estos hechos, podemos argüir que la construcción de redes por parte de nuestra informante no solo es un acto necesario, sino inherente a la propia naturaleza de sus prácticas y de todo el universo simbólico-religioso que las conforman. No obstante, la fortaleza de estas redes, no hay que olvidar que para que sobrevivan, “debe existir un procedimiento convencional aceptado con un cierto efecto convencional, un procedimiento que incluya la expresión de ciertas palabras (o la ejecución de ciertos actos simbólicos) por ciertas personas en determinadas circunstancias” (Austin, 1962:14 en Rappaport, 2001:190-191).

Esta norma aplica tanto para el caso de Azucena, ejemplificado con la lectura de caracol, donde utiliza los patakíes como mitos que sustentan su práctica y que sirven como engarce para mantener una coherencia argumentativa que el consultante sea capaz de creer y volver, hasta cierto punto, propio. Este fenómeno se repite con la misma fórmula para don Miguel, quien utiliza el universo mítico-

simbólico heredado por sus antepasados y la credibilidad del consultante con respecto a la práctica conchera para hacerlo partícipe de sus creencias y sustentar su práctica.

DONDE SE CRUZAN LOS OPUESTOS: LA BRUJA Y EL CONCHERO

El principio de la eficacia simbólica aplicado en contextos de religión y/o religiosidad, nos permite demostrar (acompañado de la complejidad de los datos aquí presentado) la riqueza de su uso para la consolidación de las prácticas brujeriles, chamánicas, curanderiles y todas aquellas que conlleven el uso de elementos simbólicos valorados por el consultante para la recuperación de su salud.

Para nuestro caso en concreto se manifiesta en diversos universos simbólicos, desde las múltiples vertientes religiosas de Azucena que se manifiestan tanto diferenciadas como a veces bajo un velo de sincretismo que las engulle a todas, como con don Miguel y sus prácticas donde la danza, la magia y la religión se entrevén en todo momento.

En este entendido, es necesario comprender que “el sujeto religioso debería entonces manifestarse como un consumidor que incluso debe construir su propio universo de creencias” (Bastian en Odgers, 2011:29), dentro del cual se posiciona no solo como afín a un sistema simbólico complejo, sino como partícipe de este. Es en este contexto donde se manifiestan “...las redes de solidaridad, de espacio de protección y de vínculos comunitarios renovados y reformulados” (Bastián en Odgers, 2011:29).

El aparato simbólico que regula las diversas religiones que adoptan y fusionan nuestros sujetos de estudio, representan un reto para el etnógrafo, ya que presentan y representan una compleja telaraña de símbolos con

características que oscilan entre lo resiliente y lo mutable. No obstante, hay sin lugar a dudas un hito que los une como objetos de estudio, y es la eficiencia de sus símbolos para ejercer una forma de dominio sobre sus consultantes, siendo Azucena un claro ejemplo de esto.

Para comprender estos complejos armazones simbólico-religiosos hay que partir una simple conjetura: para los sujetos inmersos en estos universos, *todo aquello que presentan y representan no es otra cosa que la verdad*. Olvidemos un momento las narrativas de Azucena y don Miguel y recordemos las cavilaciones de Crapanzano sobre la complejidad de su objeto de estudio, donde manifestaba la vulnerabilidad de perder la objetividad tras el escudo de esta misma, “Tuhami había estado diciendo la verdad desde el puro comienzo, pero yo había estado escuchado lo real malinterpretado como verdad, lo real estaba para mí enmascarado por la metáfora, ese fue mi sesgo cultural” (Crapanzano, 1999:130).

En esta investigación se manifiestan de manera tangible las mismas cavilaciones de Crapanzano, nuestros sujetos de estudio muestran una interpretación propia pero inherente a los principios religiosos que ostentan, a su vez que el que suscribe realiza otra interpretación basada en los datos proporcionados por estos. Aquí es donde podemos resaltar la importancia de que para ambos casos hay que considerar como real lo que argumentan, puesto lo es para ellos y por ende compete a la investigación dar cuenta de esto como una verdad dentro del margen explicativo.

En este sentido, hay que partir de que la eficacia simbólica ejercida por nuestros sujetos de estudio representa la manifestación de su propia verdad, de su creencia en un sistema mágico-religioso que puede o no manifestarse para aliviar a la persona que busca su auxilio. No hay que olvidar que “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” (Báez-Jorge, 2003:578-580).

La capacidad del brujo para realizar sus prácticas de manera eficiente, se basa no sólo en una mínima creencia en los símbolos que este utiliza, sino, en mayor medida y pudiendo incluso sustituir enteramente a lo anterior, en la creencia en el brujo en sí mismo, en el hecho de cuenta con una capacidad para realizar el proceso que se le está pidiendo. En este sentido, no hay que dejar de lado que la brujería se vale de este principio para poder articularse como un trabajo, ya que la credibilidad es su principal producto a vender.

Los símbolos representan el contenido de la o las religiones que sirven como bandera de presentación y a la vez como contenedor de las prácticas que se realizan en su nombre, articulando y reglamentando los principios por los que debe regirse cada sujeto inmerso en esta. Es por tanto que al antropólogo no le concierne la verdad o falsedad de estas creencias, puesto que, desde el principio, sólo “podemos saber la retórica de los símbolos, pero no podemos saber, excepto hipotéticamente, cómo los símbolos son experienciados” (Crapanzano, 1999: XI).

Los grupos religiosos actuales, tienen la capacidad de comerciar con sus parámetros simbólicos, de construir un panorama óptimo a partir de estos para las personas que sufren de una u otra forma la inmediatez de los problemas diarios, la particularidad de las experiencias negativas y la vulnerabilidad que esto genera en el individuo. “Las organizaciones religiosas se volvieron empresas que desarrollan estrategias de comercialización y de distribución multilaterales de bienes simbólicos de salud” (Bastián en Odgers, 2011:28).

Al ser estas organizaciones empresas que comercian bienes simbólicos principalmente avocados a la salud, no es de cuestionar que en las múltiples vertientes que estas registran, los individuos más cercanos a los principios mágico-religiosos que profesan se inscriban en la creciente oferta de trabajadores de la producción simbólico e inmaterial. De tal suerte, la brujería dentro de los parámetros compuestos en el apartado teórico, no es otra cosa que una de estas múltiples ramificaciones del mercado religioso de comercialización y distribución de bienes simbólicos de la salud.

El sujeto que trabaja en el universo de lo mágico-religioso es quien a su vez se convierte en un prestador de servicios que se vale de una serie de conocimientos – la eficacia simbólica entre estos – para hacer valer su práctica adivinatoria, curativa o incluso hacer notar su aparente poder sobre otros sujetos. El sujeto religioso es por tanto “un consumidor que incluso debe construir su propio universo de creencias” (Bastián en Odgers, 2011:29).

PROPIEDAD DE INTERVENCIÓN

Si pensamos en los parámetros planteados por De la Garza (2010) sobre las nuevas formas de trabajo, podemos introducir los valores planteados en esta tesis como un nuevo y emergente análisis sobre una muy antigua y poco estudiada forma de trabajo en términos capitalistas. Hay que subrayar que “el mercado se ha trastornado y las empresas independientes de salvación se multiplican” (Bastián, 1997:12). He de ahí que resulte necesario su estudio e inmersión dentro del campo de acción de los analistas del trabajo desde las ciencias sociales.

En este sentido, esta investigación esboza los primeros trazos para la inserción de modelos de análisis nuevos en el marco del concepto ampliado del trabajo (De la Garza, 2010). Partiendo de la premisa de que los símbolos sólo pueden ser acumulados y transferidos por la vía de la conciencia, hay que considerar que para que esta condición se manifieste y perdure su impacto, es necesario un claro conocimiento del sistema mágico-religioso que alberga dichos símbolos, de tal suerte que puedan ser usados como herramientas para generar un servicio.

Podemos argüir que existe un evidente paralelismo en los escenarios religiosos y económicos, “al crecimiento de la economía informal parece corresponder un crecimiento de las religiones informales⁵⁰” (Bastian, 1997:12). Así

⁵⁰ Si bien Bastian no especifica a qué se refiere con informales, es claro que hace referencia a todas aquellas religiones minoritarias cuyos argumentos no parecen sólidos

como de la oferta de servicios de sanación tanto física como espiritual a partir de un esquema volcado a lo simbólico. Aunque no comparto por completo la idea de Bastian, ya que las religiones que forman parte de la presente investigación, aun siendo minoritarias en México, contienen dentro de sí un bagaje propio y un corpus sólido con fundamentos propios que las sostiene, no obstante que parecen estar engarzadas igualmente al crecimiento de la economía informal y en general a la diversificación de la oferta tanto laboral como religiosa.

Dicho lo anterior, estableceré una serie de hitos que me parecen necesarios para ampliar el análisis hecho por De la Garza (2010) y fecundar en el estudio de las formas de trabajo vinculadas al campo religioso y la eficacia simbólica de los servicios presta.

- ❖ *Para el análisis de instituciones religiosas de amplio impacto:* considerando la magnitud de las grandes religiones monoteístas, hay que tener en consideración que, a la par de su aparente decrecimiento exponencial, o mejor dicho, la diversificación de sus dogmas en América Latina, se está gestando un considerable incremento en la fecundidad de algunas de sus prácticas más antiguas. Un claro ejemplo lo tenemos en el constante aumento de exorcismos dentro de la religión católica y las variantes cristianas – siendo algunas incluso proclives a parecer como único aspecto conocido esta tarea –. Estas prácticas se encuentran en constante renovación y pueden ser analizadas como una forma atípica de trabajo, puesto que cumple con las características básicas de ser un servicio que se actualmente se comercializa y, en muchos casos, genera una rentabilidad.
- ❖ *Para el caso de los adivinos, brujos, oráculos, chamanes, etc.:* la particularidad de sus prácticas, así como su esquela de símbolos, resultarían de particular interés para los estudios del trabajo, puesto

ni de original creación, puesto que derivan y se valen de otros dogmas religiosas para fundamentarse.

que presentan un amplio espectro de posibilidades. La capacidad de generar símbolos, renovarlos y volverlos asequibles al consumidor no difiere demasiado del esquemático modelo de mercadotecnia utilizado por las corporaciones, por lo que esta forma de trabajo es una veta importantísima si se busca comprender la mentalidad del consumidor moderno, así como identificar algunos de los eslabones que componen la esfera del trabajo informal: cómo adquieren su conocimiento y lo ponen en práctica, cuáles son sus redes, por qué consiguen llegar al corazón del consumidor, cuándo comenzaron a generar un impacto importante en las mentalidades, quiénes adquieren estos servicios.

- ❖ *Para el caso de las religiones minoritarias, filosofías de sanación espiritual, modelos de sanación o maldición no institucionales o sectas:* todos estos modelos comparten la vitalidad de ser el resultado de una fusión entre aspectos religiosos, filosóficos y económicos, donde convergen muchos de los aspectos más versátiles de los modelos hegemónicos. Aquí es donde se inscriben cuestiones como las clases de yoga, zen, modelos de relajación oriental (occidentalizados), religiones *new age*, cultos a la muerte y una diversidad de religiones con nueva esencia pero principios viejos. Para el análisis de los servicios que ofrecen, podemos usar el ejemplo del modelo eclesiástico establecido por la Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada por Edir Macedo en Río de Janeiro, Brasil, quien tomó elementos de modelos económicos y de mercadotecnia revestidos de principios religiosos para formar una iglesia-mercado donde uno puede adquirir bienes simbólicos, curaciones y obtener ciertos privilegios religiosos (principalmente aquellos que prometen un beneficio después de la muerte) a un determinado costo (Bonfatti, 2000).

Para establecer los márgenes de nuestra propuesta, hay que resaltar que estas formas de trabajo y sus respectivos referentes simbólicos, establecen una forma de dominación basada en el desconocimiento del consumidor, misma que se sustenta en el reconocimiento del brujo y su capacidad de realizar tal o cual acción en su favor o en contra de quien se deseé. Estos actos representan en toda medida una forma de dominación simbólica (Bourdieu en Jiménez Coord. 2012).

En síntesis, no sólo deben ser entendidos como un entramado de símbolos derivados de creencias mágico-religiosas, sino también como una fuente económica y a veces hasta catalizador político que articula lo material con lo simbólico dentro de un proceso curativo-terapéutico, y que funge en muchos casos como principal actividad generadora de ingresos, por lo que es menester reivindicarla como una forma de trabajo en ocasiones atípico, pero que cumple con todos los cánones establecidos para dárselle una lectura desde los estudios económicos, políticos y sociales que actualmente desentraman el concepto de trabajo en sus diversas connotaciones.

GLOSARIO⁵¹

Aché: (afrocubana) gracia o poder divino. Es la energía vital que habita en todo el universo y que se encuentra en todo lo existente en la naturaleza.

Até: (afrocubana) tablero de la regla de Ifá.

Ayé: (afrocubana) caracol.

Babá: (afrocubana) padre.

Babalawo: (afrocubana) hombre sabio, padre de los secretos, sacerdote de Ifá.

Babalú-Ayé: (afrocubana) dios menor o santo de los enfermos. Está sincretizado con San Lázaro.

Bajar al santo: (afrocubana) 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 oricha.

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: (afrocubana) son cuatro pedazos de coco de la corteza mediante los cuales se consulta con el muerto y es empleado dentro del palo monte.

Changó: (afrocubana) oricha relacionado con los truenos, relámpagos y la danza, entre otras cosas. Es considerado el rey de los orichas. Está sincretizado con Santa Bárbara.

Concheros: (conchero) 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.

Billomgo: (afrocubana) Brujería donde se utiliza algún muerto para matar a otra persona.

⁵¹ En este pequeño apartado se integran algunas palabras de uso común a lo largo de la tesis, por lo que se aclara de antemano que no necesariamente se encuentran formalmente inscritas en una u otra religión de origen afro, siendo algunas particularmente empleadas por nuestra informante y cuya definición deviene de la misma. De tal suerte, la referencia entre paréntesis es en afán de volver más claro la relación con la religión o práctica a la que se atribuye, por lo que se emplean los términos concheros para referirse a la práctica danzante de San Francisquito, Querétaro, y afrocubana para el caso de las múltiples vertientes religiosas adquiridas por Azucena.

Diloggún: (afrocubana) caracoles que se usan en el sistema adivinatorio del mismo nombre de la Regla de Ocha o Santería.

Ebbó: (afrocubana) ofrenda que se hace a los orichas. Un ejemplo de esto son los **paraldos**. Se utilizan para diversos rituales.

Eggún: (afrocubana) muerto, espíritus de los difuntos.

Ékuele: (afrocubana) cadena con ocho piezas que pueden ser pedazos de coco seco, carapacho de jicotea, semillas procesadas, etcétera.

Eleddá: (afrocubana) ángel de la guarda o santo que protege la cabeza.

Enganga o Nganga: (afrocubana) es un caldero contenedor del muerto (nfumbi) y otra serie de elementos asociados a las fuerzas de la naturaleza, es el centro de poder dentro del palo monte, en frente del cual se realizan todas las ceremonias dentro de este sistema religioso. También se le denomina **prenda**.

Eshe: (afrocubana) suerte.

Echú: (afrocubana) deidad yoruba asociada con lo maléfico de la mente del hombre. Eleguá es el oricha asociado con los caminos, es el guardián de la fuerza vital, es el más pequeño de los orichas y se le considera bromista, pícaro y caprichoso.

Estera: (afrocubana) tapete utilizado para crear el espacio sagrado de Ifá y el ritual de adivinación.

Ifá: (afrocubana) sistema de adivinación donde se consultan al oricha Orula. Según sus seguidores, en Ifá nacen todas las religiones y creencias.

Iyalocha: (afrocubana) Madre de santo, una santera que tiene ahijados de santo dentro de la religión se le considera una iyalocha.

Iyawó: (afrocubana) persona que aún no completa el año de haber asentado la ocha en su cabeza.

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.

Nfumbe o Nfumbi: (afrocubana) se dice del muerto que reside en la nganga y que ejecuta los trabajos que le pida el palero o ngangulero. Este es el mensajero de la prenda. También fumbi o fumbe.

Obatalá: (afrocubana) es uno de los oricha más importante, es quien se dice creó la tierra y a los seres humanos.

Obba: (afrocubana) rey.

Ochosi u oshosi: (afrocubana) oricha 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: (afrocubana) oricha 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: (afrocubana) Signo o letra de adivinación en el diloggún, el obi y ékuele.

Oggún: (afrocubana) el guerrero. Oggún es uno de los orichas guerreros junto con Eleguá Ochosi y Osun

Oriaté: (afrocubana) maestro de ceremonias de la regla de ocha.

Oricha, Orisha: (afrocubana) deidades de la santería.

Orula: (afrocubana) santo.

Oya: (afrocubana) oricha hija de Yemayá y de Orongun. Se dice que es la dueña de los cementerios. Forma parte del grupo de las tres mujeres de Changó.

Padrino: (afrocubana) es quien inicia a la persona dentro de uno de los varios sistemas religiosos de inspiración afro.

Paraldo: (afrocubana) exorcismo para quitar la muerte, espíritus enviados u oscuros. Generalmente se utiliza ebbo.

Patakí: (afrocubana) historia antigua de los orichas y reyes que aparecen en los oddun de Ifá y el diloggún.

Rayar o rayamiento: (afrocubana) iniciarse en la religión palo monte.

Yaboraje o Iyaworaje: (afrocubana) Se denomina así al tiempo (un año y dieciséis días) en que el iniciado en la religión yoruba tiene que cumplir con una serie de restricciones para completar su periodo de transición después de su consagración en la regla osha.

Yemayá: (yoruba) oricha asociada con el mar. Reina de los mares.

BIBLIOGRAFÍA

Abaroa Boloña, Leonel (2013), "Bóvedas Espirituales: A Theological Study of Cuban Family Religions". Tesis doctoral. Toronto: University of St. Michael's College, Faculty of Divinity, Trinity College and the Theology Department of the Toronto School of Theology. Visitado 23-09-2013.
<http://hdl.handle.net/1807/43412>.

Aguirre Beltrán, Gonzalo; (2005). La presencia del negro en México. Revista del CESLA, Sin mes, 351-367.

Alberro, Solange (1988), Inquisition et société au Mexique 1571-1700, México, D.F., Centre d'Etudes Mexicaines et Centre-Américain).

Baez-Jorge, Felix (2003), *Los disfraces del diablo*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Barnet, M. (1983). Gallego, Letras cubanas, La Habana, Cuba.

Bartolomé y Barabas Coords. (2013). "Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. IV Pueblos Nahuas y Otomíes", Instituto Nacional de Antropología e Historia, Etnografía de los pueblos indígenas de México, México, D.F.: CONACULTA, INAH.

- (2013). "Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual. V Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacas y purépechas", Instituto Nacional de Antropología e Historia, Etnografía de los pueblos indígenas de México, México, D.F.: CONACULTA, INAH.

Bastián, Jean-Pierre (1997), La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, FCE, México.

Berger, Peter L. y Tomas Luckmann (2006), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

Berenzon Gom, Shoshana (2001), Percepciones y creencias en torno a la salud-enfermedad mental, narradas por curanderos urbanos de la ciudad de México, *Gazeta de Antropología*, 17, artículo 21.

Berger, Peter L. y **Luckmann**, Thomas (2006), "La construcción social de la realidad", Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.

Bertrand, Michel (2011), Introducción: ¿En qué punto se encuentra el análisis de redes en la Historia?, *REDES-Revista Hispana para el análisis de redes sociales* Vol. 21, #1, <HTTP://REVISTA-REDES.REDIRIS.ES>

Bohórquez Molina, Gerardo (2014), Los concheros en el siglo XXI. El espíritu y el cuerpo del barrio de San Francisquito, Editorial UAQ-FFI.

— (2012), Los "verdaderos" concheros. La danza en torno al poder. *Diario de Querétaro*, consulta online.

Bonfatti, Paulo (2000), La expresión popular de lo sagrado: Una visión sicoantropológica de la Iglesia Universal del Reino de Dios, editorial Sao Paulo, Paulinas.

Bolívar Aróstegui, Natali, (1990), Los Orichas en Cuba (La Habana: Unión).

- (1995), La regla de Ocha o Santería. Bosquejo histórico, *Temas* (La Habana) No 4, diciembre.

Boissevain, J.; **Mitchell**, J.C. (ed) (1973). *Networks Analysis: Studies in Human Znteractions*. The Hague: Mouton.

Bourgois, Philippe (2010), En busca del respeto. Vendiendo crack en el Harlem, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina.

Bourdieu, Pierre (2009), La eficacia simbólica. Religión y Política, Editorial Biblos, Pensamiento Social, México.

Bueno S., Aída Esther (2015), El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangó de Recife: la ciudad de las mujeres que no será, tesis inédita, UCM, Madrid, España.

Cabrera, Lydia (2009), El Monte, Editorial Letras Cubanas.

Campos, R. (1992), Generalidades conceptuales sobre la salud y la enfermedad en el curanderismo: Un estudio de caso en la ciudad de México, en E. Menéndez y J. García comps. (1997), Prácticas populares, ideología médica y participación social. México, CIESAS: 69-86, Nosotros los curanderos, México, Nueva Imagen.

Cassirer, Ernst (1968), Antropología filosófica, introducción a una filosofía de la cultura, FCE, México.

Castro R. Lui Carlos (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.

— 2010, Narrativas sobre el cuerpo en el trance y la posesión. Una mirada desde la santería cubana y el espiritismo en Bogotá. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Ediciones Uniandes.

Cohn, Norman (1975), Los demonios familiares en Europa, Alianza Editorial, España.

Correa, Horacio y **González**, Julio (2013), Análisis crítico del devenir del concepto de trabajo inmaterial. Una revisión del concepto en el pensamiento de Negri, Lazzarato y Hardt, Buenos Aires, Argentina.

Crapanzano, Vincent (1999), Tuhami. Portrait of a moroccan. Chicago: The University of Chicago Press.

Desjarlais, R. (1997), Salud mental en el mundo: problemas y prioridades en poblaciones de bajos ingresos, Wáshington, Oxford University Press.

De la Garza, Enrique (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.

— (2001), La epistemología crítica y el concepto de configuración, *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, año LXIII, enero-marzo.

De la Peña, Francisco (2000), Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis, Cuicuilco, vol 7, 18, enero-abril, 2000, p. 0. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Dussuc, B. (2000), Une vision processuelle des réseaux d'entreprises, paper presented at the neuvième conférence internationale de management stratégique, Montpellier, 24-26 May. Dyer, J.H. and Singh, H. (1998).

Eliade, Mircea (2009), El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, México: FCE Antropología.

- (2000) Aspectos del mito. Mito y realidad, Ed. Paidós Orientalia, México.

Ellenberger, Henri F. (1976), Historia y evolución de la psiquiatría dinámica, México: Gredos.

Fernández M. José de Jesús (2013), “El azote del diablo” Exorcismos en Querétaro; sentido y significado, tesis inédita, FFI-UAQ.

Frazer, James George (2011), La rama dorada: magia y religión. Nueva edición a partir de la versión original en 12 vols. México: Fondo de Cultura Económica.

Frías, Valetín (1986), Leyendas y tradiciones queretanas, publicada en “El Tiempo Ilustrado” de México.

Galovic, J. (2002). Los grupos místico-espirituales de la actualidad. Plaza y Valdés.

Geertz, Clifford (2003), La interpretación de las culturas, Gedisa editorial, España.

Ginzburg, Carlo (1991), Historia Nocturna, Muchnik Editores, España.

Girard, Rene (1986), El chivo expiatorio, Editorial Anagrama, Barcelona.

- (2005), La violencia y lo sagrado, Editorial Anagrama, Barcelona.

Godelier, Maurice (1998), *El enigma del don*, Editorial Paidós, España.

González Torres, Yolotl (2005), *Danza tu palabra*, CONACULTA – INAH Plaza y Valdés Editores, México, D.F.

- (2008), *Las religiones afrocubanas en México*, en publicación: *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Buenos Aires.

González Requena, Jesús (2009), *La eficacia simbólica*, T&F, Universidad Complutense de Madrid.

Grandori, A., & **Soda**, G. (1995). *Inter-firm networks: antecedents, mechanisms and forms*. *Organization studies*, 16(2), 183-214.

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.

Guasch, Isabel (2009), *El cuerpo de las brujas*, INCORPORARE escenario del cuerpo, Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Guber, Roxana (2005), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Editorial Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Hardt, M. **Negri**, A. (2000), *Empire*. Cambridge, MA.

James F. Joel (2009), *Sistemas mágico-religiosos cubanos: principios rectores*, Ediciones Unión, La Habana, Cuba.

— (2006), *La brujería cubana: el palo monte. Aproximación al pensamiento abstracto de la cubanía*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Jiménez, Isabel (Coord.) (2012), *Pierrre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*, Siglo XXI editores, México.

Kleinman, A. (1973), *Some issues for a comparative study of medical healing*, *Journal of social psychiatry*, 3-4:159-165.

Lazzarato, Maurizio y **Negri**, Antonio (2001), Trabajo inmaterial. Formas de vida y producción de subjetividad, Río de Janeiro, Brasil, DP&A Editora.

Levi-Strauss, Claude (1995), “Antropología Estructural”, ediciones PAIDOS, Barcelona, Buenos Aires, México.

Lomnitz, Claudio (2006), La idea de la muerte en México, FCE, México.

López Austin, Alfredo (1967), Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl, Estudios de cultura náhuatl, México, UNAM pp. 87-117.

Martínez Montiel, Luz María (1995), El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas

http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205
(consultado en agosto de 2015).

Mauss, M. (2009). Ensayo sobre el don (Vol. 3063). Katz editores.

Maza, Octavio (2006), Las Ventas Multinivel, Aguascalientes: UAAC.

Menéndez, Eduardo (1994), La enfermedad y la curación ¿Qué es medicina tradicional?, Revista Alteridades 4(7), Págs. 71-83.

Michelet, Jules (2012), La bruja. Un estudio de las supersticiones en la edad media, Akal / básicos de bolsillo, Madrid, España.

Morgan B. Josefina (2009), Identidad y cultura en una empresa del sector alimenticio, tesis inédita, FFI-UAQ.

Odgers Ortiz, Olga coord. (2011), Pluralización religiosa de América Latina, El Colegio de la Frontera Norte / CIESAS, México.

Olavarrieta, Marcela (1989), Magia en los tuxtlas, Veracruz”, INI / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F.

Olmos, José Gil (2008), Los brujos del poder. Ocultismo en la política mexicana, Editorial DEBOLSILLO, México.

Ortiz Martínez, María José y **Castro** Ramírez, Luis Carlos (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.

Pardines, Felipe (2005), “Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales”, Siglo XXI, México, D.F.

Quezada Ramírez, N. (2002), Prácticas terapéuticas y de magia amorosa en San Luis Potosí. Estudios de cultura otopame, 3.

Rappaport, Roy A. (2001), Ritual y religión en la formación de la humanidad, Cambridge.

Reglia, Ido (2003) “Lavori Atipici, Nuovi, Non Standard”, Sociología del Lavoro, 97, p.38.

Rendón, T. y C. **Salas** (1991) El Sector Informal Urbano. (México, D.F.: STyPS).

Reygades, Luis (2002), “Producción simbólica y producción material: metáforas y conceptos en torno a la cultura del trabajo”, Nueva Antropología, febrero, vol. XVIII, número 60. Nueva Antropología, A. C. D. F. México, pp. 101-119.

Rieznik, Pablo (2001), Trabajo, una definición antropológica, Dossier: Trabajo, alineación y crisis en el mundo contemporáneo, Razón y Revolución Nro. 7, verano de 2001, reedición electrónica.

Robertson, R. (2003). «Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad». Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización. Madrid: Trotta.

Rodríguez Lozano, Iván (2010), Redes y empresarios mexicanos en España, México: MAPorrúa,

Rubiera Castillo, Daisy (2007), La Iyánifá: un problema de género en la Regla de Ocha/Ifá, Afro-Hispanic Review, Vol. 26, No. 1, Spring 2007.

Rubiera Castillo, Daisy y Argüelles Mederos, Aníbal (2007), Lo femenino y lo masculino en la Regla Conga o Palo Monte, Afro-Hispanic Review, Vol. 26, No. 1, Spring 2007.

Sharon, Douglas, (2011), “El chamán de los cuatro vientos”, Siglo XXI editores, México, D.F.

Somohano, Lourdes (2013), “Los seres que surcan el cielo nocturno novohispano. Brujas y demonios coloniales”, Fontamara / UAQ, Querétaro México.

Pederson, D. (1989), Curanderos, diinidades, santos y doctores, América Indígena, XLIX: 4-9.

Pritchard, E. E. Evans (1984), Las teorías de la religión primitiva, Ed. Siglo XII.

- (1976) Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande, Editorial Anagrama, Barcelona.

Taussig, Michael (1993), Mimesis and Alterity. A particular history of the senses, Routledge, New York – London.

- (1993), El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica, Editorial Nueva Imagen.

Tolosana, C. Lisón (2004), Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia, Akal / Básica de bolsillo, Madrid, España.

Turner, Víctor (1999), La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu, Editorial Siglo XXI, Madrid, España.

Vargas, L. y **Castillo**, L. (1993), La herbolaria ante los organismos oficiales de salud, en La investigación científica de la herbolaria medicinal mexicana, México, Secretaría de Salud: 247-254