

## **Transnacionalización y relocalización de la santería en Veracruz.**

**AUTORA : DRA. KALI ARGYRIADIS**

Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, París, Francia)

Instituto de Investigaciones para el Desarrollo (IRD, UR 107, Francia)

Este trabajo se realizó además con el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México) dentro del marco del programa *Identidades y Movilidades* (IRD / CIESAS, véase

[www.idymov.com](http://www.idymov.com) )

Desde al menos cincuenta años, la santería cubana es difundida fuera de Cuba, a la vez que recibe, directa o indirectamente, la influencia de diferentes discursos sobre prácticas religiosas que son muy cercanas, como el candomblé nagó en Brasil o el culto a Ifá en Nigeria, las cuales se reivindican de un mismo origen : el yoruba. A la circulación de ideas, amplificada por los medios de comunicación modernos, se une la circulación física de las personas. Artistas, investigadores e intelectuales fueron, en un primer momento, los mediadores que enlazaron espacios geográficos muy alejados (Argyriadis, 2006; Capone, 2005 : 108-113; Hagedorn, 2001; Knauer, 2001). Las principales olas de emigración cubanas y la apertura de la isla al turismo han contribuido a desarrollar este fenómeno de manera significativa. Hoy en día la santería se encuentra presente en numerosos países vecinos (Estados Unidos, México, Puerto Rico, Panamá, Venezuela, Colombia...) y también en grandes ciudades de Europa (Paris, Madrid, Barcelona, Roma, Amsterdam...). Los practicantes efectúan múltiples desplazamientos entre estos diferentes lugares, privilegiando a Cuba como lugar de iniciación ideal, al menos que no se desprendan de la tutela cubana y prefieran en este caso los « yoruba de Africa » u otras modalidades, inscribiéndose de esta forma dentro de redes más amplias. En sus trayectorias, estas redes cruzan otras prácticas globalizadas, entre ellas las que pertenecen al movimiento *New Age*.

La santería cubana participa, en efecto, de un proceso de transnacionalización que abarca el conjunto formado por las llamadas religiones afroamericanas (Capone, 2001-2002; 2004). Para poder abordar este objeto de estudio en toda su amplitud, un acercamiento en términos de redes y no en término de área cultural de tipo « Américas negras » (Bastide, 1967 ; Mintz 1984) parece ser la opción más operativa<sup>1</sup>. Cabe subrayar también que las estructuras básicas que organizan a mi entender el

mundo religioso en La Habana son las familias rituales, que considero precisamente como redes básicas que conforman a su vez una red de redes y que transversalizan otras instituciones y otras redes nacionales e internacionales (Argyriadis, 2005).

La encuesta etnográfica, cuando concentra su atención en los enlaces de los actores, revela un tejido complejo de individuos y de grupos ligados entre ellos por uno o varios intermediarios. No obstante y a pesar de las numerosas alianzas puntuales (en constante recomposición) y de los discursos que insisten en la cohesión y el origen común, este fenómeno permanece fundamentalmente acéfalo. Multilocalizado, se encuentra transversalizado por problemáticas culturales, étnicas, raciales y políticas fuertemente ancladas dentro de sus respectivos contextos nacionales. Pero los diferentes anclajes locales deben también ser estudiados tomando en cuenta las interacciones existentes entre ellos, ya que frecuentemente las rupturas y los acercamientos que se efectúan dentro de un marco dado, terminan por repercutirse de un lado al otro de la red<sup>2</sup>. Los conflictos y las rivalidades, lejos de comprometer el funcionamiento de la red a gran escala, contribuyen al contrario a su incesante reconfiguración.

En esta ponencia trataré de ilustrar este fenómeno de transnacionalización / relocalización (Appadurai, 1996) apoyándome en la investigación que realicé en el puerto de Veracruz estos últimos dos años.

Cabe aclarar antes que todo que como lo demostró Nahayeilli Juárez Huet (2004), las llamadas religiones afrocubanas se difundieron en México de manera muy restringida a partir de finales de la década de los 40, siguiendo las huellas de las giras de los artistas de ambos países, y prosiguieron su implantación modesta en la capital durante la década de los 70 mediante los contactos establecidos entre mexicanos y cubanos de la isla y de Estados Unidos. Actualmente existen en el D.F. familias rituales santeras que cuentan con 3 o 4 generaciones y cuyas iniciaciones se realizan en la ciudad sin necesidad de ir a Cuba (aunque muchas se realicen también de este modo). Existe también una corriente llamada « tradicionalista », que cuenta con una vertiente de « reafricanización » (con iniciaciones en Nigeria), lo cual no significa que refleje la actitud de la mayoría de los practicantes pero sí subraya

---

<sup>1</sup> Es la que fundamenta el enfoque del *Centro de investigación sobre las culturas y religiones « afro-americanas »* (CERCAA), coordinado actualmente por Stepania Capone (CNRS, Université de Paris-X Nanterre), al cual estoy asociada.

<sup>2</sup> Sobre esta propiedad intrínseca de la red véase Firth, 1954.

claramente la inserción de las redes santeras capitalinas en las redes transnacionales de la « religión de los *orisha* » (Juárez Huet, 2006).

Hace tan sólo unos quince años que la santería<sup>3</sup> llegó al estado de Veracruz y en el puerto del mismo nombre, en parte gracias a los viajes turísticos y/o profesionales realizados por veracruzanos a Cuba sobre todo a partir de la década de los 90, en parte gracias a los intercambios culturales que se incrementaron en el mismo período, en parte gracias al despliegue de redes rituales provenientes de la ciudad de México y en fin gracias a la reciente apertura de México en general hacia nuevas prácticas religiosas. Actualmente en Veracruz la santería se inserta dentro de un mercado religioso « popular » extremadamente rico, similar al que se encuentra en todas las ciudades de México : el culto a los santos y a las vírgenes en primer lugar, que parece constituir una especie de base común o « puente cognitivo » (Frigerio, 1999) esencial en la implicación santera de los mexicanos; el espiritismo en sus diversas variantes locales; las prácticas llamadas de “brujería” o “curanderismo”; el culto a la Santa Muerte, de la cual uno de los avatares (“la joven muerte encarnada”) lleva el nombre de Yemayá en Veracruz; o también las múltiples prácticas neo-esotéricas presentes. Contrariamente a lo que ocurre en la ciudad de México, el movimiento “yorubacentrista” no parece haberse desarrollado en Veracruz, a pesar de los vínculos que han establecido los santeros del Puerto con los miembros de las redes de santeros que residen en La Habana o en el mismo D.F.

El caso de Veracruz resulta muy interesante porque los santeros del Puerto, que son poco numerosos pero sobre todo muy discretos, se encuentran, de alguna manera, al margen de la red de los practicantes de la religión de los *orisha*. Ellos no conocen, desde luego, la actualidad del movimiento (los congresos mundiales, las principales polémicas...) y no utilizan de manera frecuente las oportunidades que ofrece internet para mantenerse informados. Lo más asombroso todavía es que ellos no funcionan localmente en redes rituales, ni tampoco en redes de interconocimiento (excepto algunos practicantes cubanos), movilizando esta forma de organización solamente a escala regional (Veracruz – La Habana – Ciudad de México), cuando necesitan la ayuda de otros santeros para realizar los rituales que les resultan más complejos. De igual manera, cuando los santeros de Veracruz se encuentran en la Habana, se insertan en la lógica de las redes rituales (demostrando

---

<sup>3</sup> Este término genérico, el que se usa más comúnmente en México, abarca en realidad muchas veces un conjunto más amplio de vertientes religiosas, como el palo-monte o el espiritismo, al igual que el término “religión” en Cuba (Argyriadis, 1999).

un buen conocimiento de la genealogía o del tipo de relación que se debe adoptar dentro de su(s) propia(s) familia(s) ritual(es) según el estatuto de cada miembro). Pero ya una vez de regreso al Puerto, los santeros de Veracruz tienden a conformarse con el modelo altamente jerárquico de los curanderos locales, que concentra la autoridad, los conocimientos rituales y el poder en un solo personaje, alrededor del cual gravitan clientes o « hermanos » (que se supone no adquieran grandes conocimientos rituales) y eventualmente algunos asistentes que son mantenidos en un estatuto de subordinados. Entre los diferentes especialistas rituales con cierta autoridad (ya sean santeros, espiritistas, chamanes, devotos de la Santa Muerte...) la competencia es total y la colaboración excepcional.

Sin embargo, a mi entender este funcionamiento no pone en duda la noción misma de red. En efecto, el análisis no debe conformarse con la observación de la ampliación de los lazos de parentesco ritual. Estos no son los únicos en permanecer activos : se puede relacionar cada uno de los protagonistas con los demás a través de lazos de colaboración, de rivalidad, de desconfianza, de interconocimiento activado o desactivado, los cuales complican aún más la tarea de desenredar este tejido o simplemente de describirlo. Con respecto a lo expuesto anteriormente cabe señalar que cuando empecé esta investigación, aprendí mucho más sobre los santeros de Veracruz en la Habana que en el Puerto, y esto debido a la competencia tan aguda que ejercen entre ellos junto con el cuidado que ponen en eludir elementos de sus historias o del estado de sus relaciones mutuas. En consecuencia era imposible evadir una reflexión sobre el tema del conflicto y de la competencia como formas de enlaces sociales. De igual manera la investigación etnográfica ha demostrado que el análisis del intercambio mercantil resulta capital sobre todo dentro del contexto de la ciudad de Veracruz como gran puerto comercial.

La santería forma literalmente parte del paisaje mercantil del Puerto y esto a través de todos los objetos, imágenes, símbolos, nombres, canciones que la mencionan y que circulan en el mercado, entendido aquí tanto en un sentido propio como en un sentido figurado. En los principales mercados de la ciudad (mercado Hidalgo, mercado viejo, mercado Malibrán), los puestos de yerberos provisioningan los practicantes con todos los ingredientes necesarios para la práctica religiosa descrita anteriormente. Una gran cantidad de objetos elaborados en México (copias conformes de productos fabricados en Miami, Los Angeles, Caracas y en un menor porcentaje en La Habana) evocan a la santería y al palo-monte declinando el

nombre de los orichas y de las hierbas rituales cubanas<sup>4</sup> bajo la forma de jabones, lociones, sprays, polvos, pomadas, aceites, velas, tarjetas de rezos, o paquetes surtidos ya listos para su empleo.

Cabe precisar que cuando un santero hace un pedido de plantas en los puestos de yerbas, los yerberos no saben suministrar la planta requerida, aunque sabemos que la vegetación local veracruzana y la vegetación de la parte occidental de Cuba son muy similares. Ciertas plantas son por cierto utilizadas en las *limpias* (a veces de manera diferente o a veces de manera similar) tanto en la Habana como en Veracruz, pero ningún yerbero ha establecido hasta hoy en día alguna relación entre los diferentes nombres que designan dichas plantas de un lado al otro del golfo de México. Muchos santeros de Veracruz traen consigo de sus viajes a la Habana plantas que podrían recoger en cualquier jardín o terreno abandonado de la ciudad de Veracruz.

En cambio los diversos especialistas locales utilizan de manera cotidiana los productos manufacturados de evocación santera en sus rituales de curación. Efectivamente, es bien la dimensión simbólica que se emplea en este caso, siendo los objetos, imágenes y nombres resemantizados para su integración lógica dentro de la oferta local de las prácticas terapéutico-religiosas no institucionalizadas, reunidas dentro de un mismo conjunto a pesar de su gran heterogeneidad, de un lado por parte del cliente que la consume de manera acumulativa y del otro por una iglesia católica que la combate y la rechaza hacia el campo de la superstición y el satanismo.

La santería o mejor dicho la referencia a la santería (por los especialistas que poseen un conocimiento parcelario adquirido al azar de encuentros y contactos rituales puntuales con santeros que residen siempre al exterior de la ciudad) es utilizada dentro de este marco como una herramienta ritual suplementaria que se une a las otras herramientas (culto de santos y de vírgenes locales, espiritismo, chamanismo, reiki, culto a la santa muerte...) para alimentar las luchas de poder locales entre los curanderos, que tienen como objetivo principal y final más bien el de forjarse una reputación de sabiduría (y por lo tanto de potencia) que el de convertirse en practicante de la santería como tal.

---

<sup>4</sup> Cuyas apelaciones mismas precisan de entrada el modo de empleo : *abre camino, vence batalla, ven a mi...*

Es el caso por ejemplo de la relación establecida por los devotos de la Santa Muerte en Veracruz con el oricha del mar y de la maternidad Yemayá: la imagen de la diosa, proveniente del *umbanda* brasileño, en un principio integrada en los centros espiritistas del puerto de Veracruz bajo el nombre de *Lucero de la mañana* (estrella asociada a la muerte), fue retomada luego como estandarte, hace unos diez años, por una devota de la Santa Muerte que enfatiza también su estatuto de alumna de danza y discípulo de un “chamán” de México. Declinada en productos estampillados « Yemaya, la flor del universo », dicha imagen pasó a ser copiada para convertirse en productos estampillados « Yemayá, la joven muerte encarnada » por todos los yerberos del puerto de Veracruz.

Actualmente la iniciadora de este movimiento pretende asentar su legitimidad apoyándose de un lado sobre su práctica del transe de posesión (las dos entidades que ella desarrolla serían Yemayá en persona y el espíritu de una negra cubana difunta) y por otro lado sobre sus conocimientos y grados rituales adquiridos *a posteriori* con un santero de Veracruz iniciado en la Habana y residiendo en Cancún. Sus rivales se esfuerzan en demostrar que ellos son los únicos poseedores de un saber ritual serio sobre la cuestión : mientras uno señala que el oricha ligado a la muerte y al cementerio no es Yemayá sino Oyá y exhibe sus atributos rituales entregados por algunos de sus contactos santeros cubanos del D.F., otra propone la variedad más amplia de productos santeros dentro del mercado Hidalgo, propiciada por sus contactos en el mercado de Sonora (ciudad de México) y con una amiga brasileña santera; otro afirma practicar el culto de la Santa Muerte original, es decir “tal y como se practica en Cuba” y recibir cada mes en proveniencia de la isla el agua ritual que guarda dentro de su altar.

En fin de cuenta parece ser que, al igual que el espiritismo kardecista en el siglo pasado, la santería goza hoy de un estatuto de sabiduría y que el hecho de hacer referencia a la cubanidad confiere un cierto prestigio, el cual permite deslindarse de la acusación de brujería y de charlatanería de la cual son objeto frecuente los yerberos y los curanderos de Veracruz. Dicho estatuto no fue adquirido desde un principio. Resulta probablemente, entre otros factores, de la acción de algunos intelectuales y artistas locales a favor del reconocimiento de la herencia cultural africana en Veracruz.

Se podrían caracterizar las redes de familias rituales que se despliegan hasta Veracruz de « rizomas que no se enraizan » o mejor aun que mutan y se adaptan al

contexto local, siendo esto muy significativo debido al aislamiento tan fuerte que padecen los santeros del Puerto. Sin embargo este análisis debe de ser tomado en cuenta de manera moderada debido a la corta duración que ha tenido este fenómeno. Alejandro Frigerio (2004) ha demostrado que uno de los aspectos más significativos del proceso de transnacionalización de dichas religiones es que la posición social que ellas han adquirido dentro de su país o lugar de origen como herencia cultural legítima debe de ser nuevamente conquistada cuando estas se desplazan hacia nuevos contextos.

En Veracruz, los santeros (cubanos y mexicanos) pasan, en efecto, un tiempo considerable en explicar a sus clientes (y de vez en cuando a los medios de difusión locales) que la santería es por un lado una “religión tradicional cubana de origen yoruba”, con una historia “que remonta a varios milenios” y que por otro lado dicha religión no es un satanismo sino que se inscribe al contrario dentro de un espíritu cristiano de tolerancia y de amor hacia el próximo, siendo su práctica compatible con la práctica de la religión católica. Desde hace aproximadamente unos quince años los santeros se han visto ayudados directa o indirectamente en esta tarea por los discursos y las representaciones positivas de la santería vehiculados a través de espectáculos, talleres de música y de danza, conferencias, festivales y fiestas locales diversas inscritas dentro del movimiento de la « tercera raíz »<sup>5</sup>.

Los artistas/actores de este movimiento en Veracruz son, en su mayoría, percusionistas y bailarinas provenientes de la ciudad universitaria y capital del Estado: Xalapa. Ellos beneficiaron, desde fines de los años ochenta, de la enseñanza de artistas negros-americanos y cubanos (estos últimos siendo invitados gracias a la sugerencia de los primeros). También fueron quienes iniciaron los programas de intercambios regulares entre Cuba y México y se convirtieron, entre otras cosas, en especialistas de la ejecución de los tambores rituales de la santería: los tambores batá. Sin embargo su implicación queda exclusivamente estética, aun cuando ellos son solicitados para tocar los batás en las ceremonias santeras. Sus profesores cubanos, por el contrario, cumulan práctica artística y práctica ritual. Los que viven o residen de manera regular en México llegaron incluso a crear sus propias familias rituales, expandiéndose de forma frecuente entre Cuba, México,

---

<sup>5</sup> Movimiento académico que se inspira del trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán (1946) y que reúne investigadores y artistas mexicanos en la militancia por el reconocimiento, el estudio y la valorización del aporte africano a la identidad mexicana. Este movimiento forma parte a su vez de una amplia red transnacional de intelectuales afroafrocentristas. Véase al respecto el estudio realizado por Odile Hoffmann (2005).

Estados Unidos y Europa. Actualmente los artistas cubanos, sus alumnos y/o ahijados extranjeros (incluyendo los mexicanos) mantienen lazos estrechos y permanecen en contacto regular a pesar de la distancia geográfica. Ellos se conocen muy bien entre sí, se mantienen informados continuamente de las actividades de los demás, circulan constantemente de un mundo al otro y de un lugar al otro sin dejar de regresar regularmente a Cuba. Cabe analizarlos como una red transnacional propia, la cual atraviesa y alimenta la red de practicantes de la religión de los *orisha*.

Dentro del Estado de Veracruz, los artistas implicados en la « red de promotores de la cultura afro en México » – como ellos mismos gustan autoproclamarse –, enfatizaron sobre todo el repertorio musical y coreográfico « afrocubano », incluso cuando se trataba de ilustrar los aportes africanos a la cultura regional local. Una de las pistas que permitirían aclarar esta particularidad puede ser el estudio de la construcción identitaria *jarocho*, que insiste claramente sobre la caribeñidad y más específicamente la cubanidad de la región (en oposición con las otras regiones del país). Mientras que los fenotipos asociados a la negritud permanecen estigmatizados, la referencia a un posible ancestro africano que permita hacerla explícita es frecuentemente « corregida » por la referencia a un ancestro cubano (cuya oscuridad de piel sería entonces aceptable)<sup>6</sup>. De manera general, “Africa” o los demás aportes migratorios o artísticos de la región no son muy valorizados (excepto los de España) mientras que los aportes cubanos (numericamente mínimos según las fuentes históricas disponibles, García Díaz, 2002) son constantemente resaltados. Los universitarios subrayan los lazos que han unido por mucho tiempo los dos puertos (La Habana y Veracruz), “las dos orillas de un mismo mar mediterráneo” y refugios recíprocos de independentistas y revolucionarios de los dos países (García Díaz y Guerra Villaboy, 2002; Sorhegui, 2002), o la noción de “Caribe afro-andaluz” que los abarca a ambos (García de León, 1992). Ellos recuerdan, igualmente, la importancia de la influencia de la música cubana en Veracruz, cuyos habitantes escuchaban la radio de la isla y se reapropiaron el *danzón* y el *son*.

De hecho, fue gracias a los intercambios artísticos entre los dos países que la *santería* se introdujo en México en los años cincuenta (Juárez Huet, 2006), si no en

---

<sup>6</sup> Este fenómeno recubre a su vez una ambigüedad : es cierto que la cubanidad es valorada a través de todo el imaginario positivo que acarrea (sensualidad, elegancia, aptitudes por el arte y la fiesta, inteligencia, valentía), pero en la realidad cotidiana los cubanos residentes en Veracruz son frecuentemente víctimas de actitudes racistas y xenofobas, independientemente del color de su piel. El estereotipo se invierte entonces, y se les acusa de luxuriosos, presumidos, depravados, deshonestos y violentos.



las prácticas rituales, al menos como universo familiar (a través de filmes, canciones y grupos carnavalescos). Igualmente, los santeros del puerto de Veracruz, a la hora de presentar la historia de su implicación santera, nunca omiten la evocación del papel, para ellos esencial, de los foros titulados *Ritos, magia y hechicería* a los cuales la población asistió estupefacta, a fines de los años noventa, en el marco de los primeros *Festivales internacionales afrocaribeños* organizados por el Instituto Veracruzano de Cultura (IVEC). Para la ocasión, santeros cubanos invitados oficialmente compartieron con los “brujos” y “curanderos” locales<sup>7</sup> tanto el escenario del evento como los espacios destinados a las prácticas consultatorias y a las ceremonias (incluyendo en el caso santero sacrificios de animales). La referencia a la “tradicción bruja”, siempre localizada fuera de la ciudad, en los ranchos vecinos o en los Tuxtla<sup>8</sup>, tanto como la referencia a la “tercera raíz” como parte integrante de la identidad *jarocho*, es utilizada por ciertos santeros de Veracruz para destacar sus lazos “ancestrales” con la santería, de la cual practicaban, desde siempre según ellos, una especie de variante local.

Estas afirmaciones son también interesantes ya que más allá de la afirmación de la cubanidad de los *jarocho*s, alimentan el cuestionamiento de las relaciones de autoridad en el seno de las redes de santeros cubano-mexicanos, siendo de esta forma fuertemente cuestionada la mayoría ritual de los cubanos (a diferencia del caso de la ciudad de México donde la estrategia preferida muchas veces es la conexión con ritualistas yorubas nigerianos, Juárez Huet, 2006). La práctica efectiva de la “videncia” y del “extasis” (posesión) por los espíritus de los difuntos apoya también los santeros y “muerteros” *jarocho*s en su lucha por conquistar una posición ritual reconocida dentro de su red. Así, en un mismo tiempo, las aspiraciones de los militantes por el rescate del aporte africano a la cultura nacional mexicana, declinada en una versión cubano-centrada dentro del estado de Veracruz, se unen a las de los curanderos locales en búsqueda de legitimidad y a las de los santeros que intentan demostrar su autenticidad tradicional relocalizada. La santería se encuentra también ennoblecida del estatuto de práctica de personas cultas (“gente estudiada”). Además es una religión que cuesta caro y que alimenta regularmente las acusaciones entre

---

<sup>7</sup> La mayoría de los contactos entre santeros cubanos y ritualistas *jarocho*s diversos fueron generados en el marco de estos eventos. Los protagonistas no pierden la ocasión de subrayar con orgullo su participación al Festival, y los que por diferentes razones no participaron acusan toda la iniciativa de mercantilismo.

<sup>8</sup> Sobre todo en la famosa ciudad de Catemaco, que invierte desde varios años en una original estrategia turística ecológico-bruja cuyo evento clave es la celebración del « día de brujos » el primer viernes de marzo.

adversarios políticos en México : al parecer y poco a poco la santería es asociada a una práctica de clase social elevada, potente. Esto contrasta con el caso del culto a la Santa Muerte que permanece asociado a las clases sociales bajas y marginadas y cuya estrategia de legitimación en la ciudad de México parece pasar por una valorización como práctica cristiana ancestral<sup>9</sup>.

A través de este breve esbozo etnográfico quise mostrar como la red transnacional de la religión de los *orisha* se divide en sub-redes minimales (familias rituales), instituciones, cofradías y grupos familiares que interactúan entre ellos y que son a su vez influenciados por redes específicas (migratorias, artísticas, intelectuales, comerciales, imaginarias). Quise demostrar también que el peso de cada contexto local – y nacional – y de cada contexto de elocución configuran también de manera específica, pero jamás azarosa, la evolución de la red y de todos sus sub-conjuntos.

En fin quisiera brevemente hacer énfasis sobre la necesidad de distinguir por un lado las escalas geográficas clásicas (micro-local, nacional, regional, transnacional...) y por el otro lado los espacios de relaciones (intra-red, inter-redes y trans-redes, véase al respecto Colonomos, 1995) que pueden, desde el más pequeño nivel (por ejemplo una familia ritual santera o el conjunto formado por un curandero y su clientela) desbordar todos los límites territoriales y en este sentido ser calificados de transnacionales.

---

<sup>9</sup> En este caso, los sacerdotes de la Iglesia Católica Tradicional, que integraron el culto a la Santa Muerte en su liturgia hace cuatro años, se declaran descendientes de un legítimo linaje ritual ortodoxo ruso.

**BIBLIOGRAFÍA CITADA**

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, La población negra de México. Estudio ethnohistórico. México: Fondo de Cultura Económica. 1989 [1946]
- APPADURAI, Arjun, 1996, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis / London, Minnesota UP.
- ARGYRIADIS, Kali, 1999, *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaises*, Paris, Editions des Archives Contemporaines.
- 2005, « *Ramas, familias, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)* », *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, p. 153-183.
- 2006, « *Les batá deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine* », *Civilisations*, vol. LII, n° 1-2, janvier, p. 45-74.
- BASTIDE, Roger, 1969 [1967], *Las Américas negras*, Madrid, Alianza Editorial.
- CAPONE, Stefania, 2001-2002 (comp.), « *Les pratiques européennes des religions afro-américaines* », *Psychopathologie africaine* XXXI.1.
- 2004 (dir), « *Religions transnationales* », número especial, *Civilisations* ns° 1-2, vol L1, enero, Bruselas.
- 2005, *Les Yoruba du nouveau monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala.
- COLONOMOS, Ariel, 1995 (comp.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, l'Harmattan.
- FRIGERIO, Alejandro, 1999, « *Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur* », *Alteridades*, 9.18 julio-diciembre, p. 5-17.
- 2004, « *Reafricanization in Secondary Religious Diaspora: constructing a World Religion* », *Civilisations* ns° 1-2, vol L1, janvier, pp. 39-60
- GARCIA DE LEON, Antonio, 1992, « *El Caribe Afro-andaluz : permanencias de una civilización popular* », *La Jornada Semanal*, 12 de enero, p. 27-33.
- GARCIA DIAZ, Bernardo, 2002, « *La migración cubana a Veracruz 1870-1910* », in *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, García Díaz, Bernardo, Guerra Vilaboy, Sergio (coord.), México, Universidad veracruzana, p. 297-319.
- GARCIA DIAZ, Bernardo, GUERRA VILABOY, Sergio (coord.), 2002, *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, México, Universidad veracruzana.
- HAGEDORN, Katherine J., 2001, *Divine Utterances. The performance of Afro-Cuban Santería*, Washington & London, Smithsonian Institution Press.

- HOFFMANN, Odile, 2005, « Renaissance des études afro-mexicaines et productions de nouvelles identités ethniques, *Journal de la société des américanistes*, n° 91-2, p. 123-152.
- JUAREZ HUET, Nahayeilli, 2004, « La santería dans la ville de México : ébauche ethnographique », *Civilisations* ns° 1-2, vol L1, janvier, p. 61-79.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli, ARGYRIADIS, Kali, 16 de mayo de 2006, « Santería y africanía. Procesos de relocalización en la Ciudad de México y el Puerto de Veracruz », jornadas de estudio *Translocalización y relocalización de lo religioso (México, Cuba, Colombia)*, Idymov (IRD / CIESAS / ICANH), México-DF, 15-16 de mayo de 2006.
- FIRTH, R., 1954, « Social organization and social change, *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXIV.
- KNAUER, Lisa Maya, 2001, « Afrocubanidad translocal : la rumba y la santería en Nueva York y La Habana », in Rafael HERNANDEZ y John H. COATSWORTH (coord.), *Culturas encontradas : Cuba y los Estados Unidos*, La Habana, CIDCC Juan Marinello / University of Harvard (DRCLAS), p. 11-31.
- MINTZ, Sydney W., 1984, "L'Afrique en Amérique Latine : quelques réflexions impromptues" in Manuel Moreno Fraginals (comp.), *L'Afrique en Amérique Latine*, Paris, UNESCO, p. 317-332.
- SORHEGUI, Arturo, 2002, « La Habana-Veracruz. El Mediterraneo Americano y el circuito imperial hispano (1519-1821), in *La Habana / Veracruz, Veracruz / La Habana, las dos orillas*, García Díaz, Bernardo, Guerra Vilaboy, Sergio (coord.), México, Universidad veracruzana, p. 23-43.