



Reflexiones

ISSN: 1021-1209

reflexiones.fcs@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

Saldívar Arellano, Juan Manuel

VIVIENDO LA RELIGIÓN DESDE LA MIGRACIÓN, TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA
SANTERÍA CUBANA EN LIMA, PERÚ; LA PAZ, BOLIVIA Y SANTIAGO, CHILE (1980-
2013)

Reflexiones, vol. 94, núm. 2, 2015, pp. 133-144

Universidad de Costa Rica

San José, Costa Rica

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=72946471010>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

VIVIENDO LA RELIGIÓN DESDE LA MIGRACIÓN, TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA SANTERÍA CUBANA EN LIMA, PERÚ; LA PAZ, BOLIVIA Y SANTIAGO, CHILE (1980-2013)

LIVING RELIGION FROM MIGRATION, TRANSNATIONALIZATION OF CUBAN SANTERIA IN LIMA, PERU, LA PAZ, BOLIVIA AND SANTIAGO, CHILE (1980-2013)

Juan Manuel Saldívar Arellano¹
jsaldivar@uta.cl

Fecha de recepción: 3 junio 2015 - Fecha de aceptación: 31 agosto 2015

Resumen

Las religiones afroamericanas en la actualidad están experimentando diversas formas de ser y pertenecer, pues los nuevos contextos de anclaje se encuentran diseminados a partir de los establecimientos de comunidades migrantes, de la difusión de sus prácticas culturales y la legitimación/institucionalización de las mismas entre locales. La santería en sus procesos de transnacionalización religiosa está manifestándose como una ola mística contra geográfica que propone una serie de particularidades desde el interior de sus prácticas rituales, sobre todo entre mentores/participantes es decir, padrinos/ahijados quienes se involucran de manera creciente permitiéndoles extender sus redes religiosas. En lo que concierne al contexto sudamericano, la singularización de la santería se erige como un fenómeno religioso que se ha vinculado estrechamente con procesos históricos, culturales y políticos propios de lugares como Lima, Perú, La Paz, Bolivia y Santiago, Chile a partir de la llegada de los emigrados cubanos y el auge de sus tradiciones culturales.

Palabras clave: *Antropología, Religión transnacional, Migración internacional, Santería cubana, Perú/Bolivia/Chile.*

Abstract

The afroamerican religions are currently experiencing various forms of being and belonging it is because the contexts of anchor are spread from the establishment of migrant communities as well as their cultural and legitimation/institutionalization among local. Santeria in their process religious transnationalization is manifesting like a non-placed mystic wave with proposes some particular features from their practices mainly among mentors/participants godparents/godchildren who are increasingly involved, this allow them extend their religious networks. With regard to the South American contexts, santeria stands as a religious phenomenon that has been linked closely with historical, cultural and political process from places such Lima, Peru, La Paz, Bolivia and Santiago, Chile since the arrival of Cuban immigrants and the rise of their cultural traditions.

Key words: *Anthropology, Transnational religion, International migration, Cuban Santeria, Peru/Bolivia/Chile.*

1 Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile.

Introducción

El presente artículo muestra algunos de los principales hallazgos etnográficos sobre un estudio antropológico realizado en tres ciudades capitales de Sudamérica entre los años 2009-2013. El objetivo principal fue estudiar la santería cubana en sus procesos de transnacionalización religiosa entre Lima, Perú, La Paz, Bolivia y Santiago, Chile a partir de una dimensión cronológica entre los años 1980-2013. La comparación del estudio tiene como objetivo mantener una mirada etnográfica de los anclajes religiosos de la santería en dichos lugares, además de mostrar cómo el proceso de transnacionalización religiosa no distingue lugares y personas, sino que se manifiesta en espacios culturales no imaginados. Así también, pretende dar cuenta de la producción de significados movedizos que se filtran culturalmente incorporando una serie de símbolos que se ensamblan en los lugares de destino. Este enfoque multituado permitió situar la transnacionalización de los orichas no sólo como un proceso político, económico y cultural, sino también como un micro proceso que mantiene irregularidades de acuerdo a sus ensamblajes cambiantes y culturalmente extensos. Si bien es cierto que el objeto de estudio es amplio en sus modalidades de análisis, lo que interesó en esta investigación fue responder ¿De qué manera la santería como tradición religiosa ajena al contexto sudamericano se establece, articula e incorpora con fenómenos históricos, políticos y culturales propios de Lima, Perú, La Paz, Bolivia y Santiago, Chile? Se consideró poner atención en aquellos sucesos que provocaron la migración de cubanos, extensión de sus tradiciones religiosas y ampliación de mercados simbólicos desde un enfoque transnacional de la vida migrante y religión vivida.

En el primer apartado se muestra un balance en torno a las discusiones contemporáneas sobre la transnacionalización religiosa de la santería que pretende poner de relieve la migración internacional como un factor adyacente a los nuevos escenarios socioculturales. Así también, la estrategia metodológica empleada en el desarrollo de la investigación. El segundo apartado, describe y analiza las simultaneidades religiosas de la santería entre las ciudades antes mencionadas, aludiendo cada caso de acuerdo a sus particularidades de anclaje. Finalmente, se agrega un apartado a manera de conclusión en el cual se mencionan los aterrizajes finales del estudio así como la bibliografía consultada.

Etnografiando la santería cubana en tres capitales de Sudamérica

En las últimas décadas han aparecido diversos estudios que muestran las migraciones internacionales en diferentes lugares del mundo, destacando las trayectorias de los emigrados a partir de procesos complejos de territorialización entre “fronteras fragmentadas” (Mummert, 2009). Estas simultaneidades geográficas se presentan como procesos ambivalentes que resaltan las dicotomías: ida/vuelta, centro/periferia, arriba/abajo, origen/destino (Duany, 2001; Hannerz, 1996; Portes, 2003). Las movilidades se tornan transnacionales no sólo a través del cruce de fronteras, sino de las actividades que se generan en la formación de comunidades, envío de remesas, ampliación de nuevos mercados y otras características manifestadas desde la perspectiva transnacional de la migración (Basch, Glick-Schiller y Zsanton Blanc; 1994). De acuerdo a esta discusión, es relevante situar el concepto de *campo social transnacional* definido como “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (Levitt y Glick-Schiller, 2004:66). Una de las particularidades que distinguen estos *campos sociales transnacionales*, son justamente las prácticas culturales que desarrollan las comunidades de emigrados en sus nuevos hábitats de significado, sobre todo a través de la representación de sus tradiciones como parte de las identidades colectivas de sus lugares de origen. En lo que refiere a las migraciones de cubanos en Sudamérica, sobre todo lugares como Perú, Bolivia y Chile, han sido poco atendidos por aquellos especialistas de las migraciones internacionales.

De acuerdo a la discusión, a saber las limitaciones en los estudios sobre comunidades de emigrados cubanos, también se desconocen sus prácticas culturales y religiosas transnacionalizadas en estos

lugares del cono sur. Sin embargo, la mayoría de estudios sobre santería se encuentran posicionados en Cuba como lugar histórico de composición identitaria (Aboy, 2008; Barnet, 1997; Cabrera, 1954; Lachatañeré, 1997; Menéndez, 1995; Ortiz, 1946). Después de los sucesos políticos que acontecieron la isla a finales de la década de los 50's (Revolución Cubana), así como también a principio de los 90's con el llamado Periodo Especial (desprotección económica de la Unión Soviética sobre Cuba), las religiones cubanas se expandieron en el mundo. Esto provocó la atención de estudiosos alrededor del globo por indagar sobre la religión oricha desde una perspectiva transnacional, considerando que ha dejado de permanecer a un territorio específico (Cuba) para anclarse en diversos espacios a la vez (Argyriadis, 1999, 2005a, 2005b; Gobin, 2003, 2007, 2008, 2014). Algunos de los contextos estudiados refieren a lugares como México (Juárez, 2007; Argyriadis y Juárez, 2008), Estados Unidos (Brandon, 1993; Beliso de Jesús, 2013; Capone, 2008; Ayorindé, 2000), Francia (Argyriadis, 2001), España (Sánchez, 2008), Alemania (Rossbach, 2007). Las conexiones se han estudiado a partir de sus vínculos geográficos en las extensas redes que se conforman entre Cuba-México (Argyriadis, 2005; Argyriadis y Juárez, 2007), Cuba-Estados Unidos (Argyriadis y Capone, 2004). Así también, del extenso corolario de otras religiones que se vinculan como el vudú en Estados Unidos (McAllister, 2002), el candomblé brasileño en Argentina (Frigerio, 1993, 1999), Portugal (Guillot y Juárez, 2009), Francia (Capone, 2001, 2008) y otros espacios como los que se presentan en este trabajo.

Algunos especialistas de la *evolución religiosa cubana* sostienen que las religiones de ancestro africano se encuentran en procesos de transnacionalización debido a los establecimientos migratorios de practicantes en diversos lugares. Pues “encontramos la santería cubana en España, en México y Venezuela, el candomblé brasileño en Bélgica, en Uruguay y en Argentina, el vudú haitiano en Francia” (Argyriadis y Capone, 2002:2).² Estas manifestaciones expresan cómo “la transnacionalización religiosa enfrenta los objetivos de investigación en el desafío para entender cómo configurar esta dinámica que combina cosmopolitismo y particularismo, en las comunidades cerradas al mundo, la hibridez y la pureza” (Capone, 2010: 247).³ Los desplazamientos religiosos son concebidos como parte de “la globalización de la religión de los *orishas*” (Capone, 2010:246).⁴ Los campos sociales transnacionales de los *orishas* (Argyriadis y Juárez, 2008), manifiestan diversidades en torno a los anclajes de tradiciones religiosas de ancestro africano como el candomblé, vudú, santería y otras, ancladas en territorios americanos y sus extensiones globales. En lo que refiere a la manifestación de las tradiciones culturales fuera de sus territorios de origen, las lógicas de ensamblaje se derivan de múltiples consideraciones, difusión, mercantilización y otros particularismos de carácter religioso. De acuerdo a la santería de procedencia cubana, una de las categorías principales para entender sus procesos de transnacionalización, es a través de la mercantilización de objetos y servicios rituales por medio de sus consumidores potenciales que tratan cada vez más de legitimar las prácticas, extendiendo las redes para seguir *custodiando la tradición* (de la Torre y Gutiérrez, 2005).

Han sido diversas posturas metodológicas de las que se han valido para el estudio de las religiones afroamericanas transnacionalizadas. Por un lado aparecen los planteamientos de la idea basada en “redes” (Colonemos, 1995; Forsé, 1999), por otro, la etnografía multisituada (Falzon, 2009; Marcus, 1995). La propuesta basada en “redes” parece ser de interés para entender los ensamblajes locales que producen dichas tradiciones así como también los particularismos de los símbolos religiosos (Argyriadis y Capone, 2002; Frigerio, 2000; Guillot, 2009; Knauer, 2001). Nahayeilli Juárez sostiene que las redes funcionan como articuladoras en los procesos transnacionales, a la vez que “[...] se observa también

2 “on trouve de la santería cubaine en Espagne, au Mexique ou au Venezuela, du candomblé brésilien en Belgique, en Uruguay ou en Argentine, du vodou haïtien en France”.

3 “la transnationalisation religieuse confronte le chercheur au défi de comprendre comment se met en place cette dynamique qui conjugue cosmopolitisme et particularisme, fermeture communautaire et ouverture sur le monde, hybridité et pureté”.

4 “la globalisation de la religion des *orisha*”.

cómo un mismo individuo puede ser miembro de uno o más grupos organizados en un sentido más institucional y al mismo tiempo formar parte de otras redes menos institucionalizadas o completamente laxas e informales (2007:46). Las autoras también reconocen el enfoque multisituado o translocal propuesto por Marcus como estrategia metodológica útil para indagar la transnacionalización de los orichas. Sobre todo porque este modelo implica una serie de formas geográficas seleccionadas a partir de los seguimientos entre personas y lugares, “un terreno *multisituado* [Marcus, 1995] o *translocal* [Falzon, 2003] será también responsabilidad de objeto que se construye de camino transnacional” (Capone, 2011:251).⁵

En lo que corresponde a mi investigación, opté por utilizar la etnografía multisituada propuesta por George Marcus como un modelo útil que permitió el desplazamiento y localización de significados religiosos entre lugares y personas. Esta forma de hacer etnografía, es relevante para abordar fenómenos culturales que no se restringen a un espacio determinado sino que tienen lugar en múltiples lugares a la vez. Así, la metáfora que plantea Marcus sobre *seguir*, se convirtió en un esquema multilocal para entender las conexiones transnacionales entre personas y lugares diversos. Esto implicó una serie de recorridos a manera de vaivenes entre los lugares de origen (Cuba) y destino de los emigrados (Lima-La Paz-Santiago). Es importante destacar las temporalidades etnográficas en términos de trabajo de campo situando el fenómeno religioso a manera de ida/vuelta. Dicha estrategia (ida/vuelta) fue de utilidad en los primeros recorridos etnográficos que realicé en el año 2006 cuando inicié estudiando la santería en México, precisamente en Catemaco, Veracruz entre agosto/diciembre de 2006. Con intención de observar el lugar de los orichas, visité La Habana, Cuba, a principios del 2009, localizando una serie de particularidades en torno a la religiosidad en su contexto cultural. Otros recorridos se situaron entre los meses de noviembre/octubre de 2009/2010 en la ciudad de Lima, Perú, así como las someras visitas realizadas a La Habana entre los meses de diciembre/enero 2010/2011. Estas plataformas etnográficas brindaron una serie de pistas para extender los *recorridos* a otros lugares como son las ciudades de Santiago, Chile y La Paz, Bolivia, entre mayo/marzo de 2012/2013. Cada uno de los lugares manifestó singularidades religiosas en contextos culturales que involucraron una serie de dinámicas transnacionales (Saldívar, 2011).

El trabajo preliminar de *gabinete* construyendo la estructura metodológica fue mediado a partir de la selección de informantes, traté de mantener una primera posición en torno a la identificación de los sujetos intervenidos por el objeto de la investigación. Por informantes consideré básicamente a aquellos practicantes, allegados y consumidores de la santería, divididos en claves y secundarios. Me valí de la particularidad de informante que deseaba encontrar en campo, aquel que mantuviera una serie de atributos de acuerdo a mis objetivos, esto no fue complejo ya que la mayoría de los religiosos cubanos (migrantes) mantienen estas posiciones jerárquicas establecidas. Los informantes principales o claves fueron: A) religiosos cubanos, peruanos, bolivianos, chilenos y de otras nacionalidades (babalawos, santeros, espiritistas), B) visitantes en las casas templo activos/pasivos, es decir, con o sin jerarquías religiosas siempre y cuando permanezcan vinculados a la santería, C) migrantes cubanos de primera y segunda generación, D) consumidores/comerciantes de botánicas particulares de santería. Los secundarios fueron: E) Funcionarios de la Embajada de Cuba, F) Comodines, es decir, aquellos que pudieran brindarme alguna información sobre la temática. Una de las intenciones principales antes de partir a campo, fue la de seleccionar las casas templo en seis categorías: 1) dirigida por cubanos quienes conviven entre sí (babalawos, santeros, bases), 2) dirigidas por cubanos y peruanos/bolivianos/chilenos, 3) en formación, 4) independientes, es decir, aquellos que recién se han iniciado en la práctica activa formando a otros, 5) dirigida por espiritistas ligadas a la santería y 6) dirigida por esoteristas, ligados a la santería que vinculan otras prácticas como new age, asiáticas, originarias.

5 “un terrain *multi-sited* [Marcus, 1995] ou *translocal* [Falzon, 2003] sera ainsi la réponse à un objet qui se construit de façon transnationale”.

Las fases etnográficas se vieron mediadas por la observación participante entre comunidades de emigrados cubanos así como también peruanos/chilenos/bolivianos. Utilicé técnicas y herramientas como grupos focales, comunidades virtuales, diario de campo fotográfico, entrevistas en profundidad, biografías de informantes, historias de vida y auto-etnografía. La interpretación de la información consistió en el desarrollo de la teoría fundamentada permitiendo la comparación constante y la saturación de categorías. Al finalizar el estudio desarrollé una estrategia metodológica a partir de la fusión entre etnografía y teoría fundamentada, denominándola como *etnografía fundamentada* o sustrato de la doble intención. Esta propuesta fue relevante en la construcción del precepto *filtración cultural*, que expresa el proceso transnacional religioso en el que se desenvuelve la santería en las tres ciudades citadas. En este sentido, la filtración cultural considera la articulación de símbolos, significados y relaciones movedizas que traspasan fronteras territoriales, imaginarias e identitarias, de acuerdo a estrategias de consumo, legitimación e institucionalización desde esferas culturalmente alternativas. Más allá de los aportes que hace la investigación, considero que los estudios sobre religiones transnacionales son un campo de investigación en construcción que necesita ir moldeando una serie de elementos teórico-metodológicos a partir de aproximaciones etnográficas en lugares diversos del mundo.

Los cubanos de Villa el Salvador en Lima, Perú

La primera migración en masa de cubanos a Sudamérica, ha sido un acontecimiento político gestado en Cuba el diez y ocho de abril de 1980 involucrando las embajadas de Perú y Venezuela en La Habana, en las cuales se alojaron 10,800 cubanos con intenciones de conseguir asilo político por ambos gobiernos (Saldívar, 2011). Este amotinamiento de cubanos fue apoyado por ambas embajadas como parte de un contragolpe político al gobierno de Cuba con el cual mantenían diversas fricciones. La repartición de personas se realizó entre ambas embajadas, apoyadas por otras particularmente de Centroamérica, países en los cuales se instalaron las comunidades de cubanos en calidad de refugiados. Cabe mencionar que la mayoría de cubanos salió del país a través de las embajadas, sin embargo, algunos otros salieron dos años más tarde por el Puente del Mariel en La Habana hacia Estados Unidos, considerándose como el movimiento migratorio más significativo en el país. El Perú fue el país que alojó la mayoría de cubanos en el *Parque Zonal Túpac Amaru* del Distrito de San Luís en Lima. A partir de 1983, los cubanos son trasladados a la periferia de la ciudad en el poblado Pachacamac del Distrito de Villa el Salvador, conocido después como el barrio de los cubanos, lugar en el cual la santería se hace notar a través de *mamá negra*, santera y espiritista cubana que inicia en la religión a los primeros practicantes limeños.

El establecimiento de la santería en Lima, para su comprensión, puede dividirse en dos etapas y una medular. La primera se origina entre 1980-1990 con la difusión de la religión que hacían las mujeres cubanas trabajadoras en casas particulares, quienes comentaban sobre las bondades efectivas de la santería a través de los orichas. Los principales interesados fueron mujeres que pretendían consultarse a través de la adivinación oracular (caracoles) y la mediuminidad (espiritismo), para de esta forma, solucionar sus problemas relacionados a la salud, sentimentales, económicos, entre otros. La música también fue un componente discreto de difusión religiosa, al residir cubanos en Lima, la salsa adquirió mayor concentración entre la audiencia capitalina. La mayoría de sus canciones hacían alusión a Cuba y sus tradiciones religiosas. Esta difusión de la religión en la ciudad no sólo se entendió como resultado de las tradiciones culturales cubanas, sino que adquirió una connotación de misticidad, considerando a los cubanos como *curanderos, brujos malévolos y adivinos*.

La etapa medular (1990-2000), resalta una segunda ola migratoria de cubanos a través de la invitación de amigos y familiares radicados en Lima, algunos de éstos eran santeros, babalawos y espiritistas, quienes apoyaban en las ceremonias rituales a los ya establecidos y conocidos santeros. Para los cubanos recién llegados, el radicar en el Perú se consideraba como una plataforma momentánea para después emigrar a otros países, algunos hicieron lo propio en lugares geográficamente cercanos como

Ecuador, Bolivia y Chile, para después, preparar el viaje a Estados Unidos como lugar de preferencia absoluta. Aunque la mayoría permaneció poco tiempo en Lima, la santería se popularizó de manera considerable, ya que no sólo era un culto entre mujeres, sino también de hombres quienes se mostraron interesados. Existen indicios de algunos limeños que se iniciaron en la religión de manera activa, practicándola hasta la actualidad. Otros capitalinos conocieron la religión en el extranjero, es decir, migrantes peruanos que residían en Estados Unidos, Italia, España o México, influenciados por otros- emigrados cubanos en los centros de trabajo (restaurantes, hoteles, fábricas) o lugares de residencia (barrios, comunas, departamentos). A partir de los años 90's y con el arribo de grupos de salsa cubana a la ciudad, se forman las primeras salsotecas, entre estas, el Cohiba Club Café, Aché pa' ti, Tumbao, entre otras. En las cuales se concentraba la comunidad cubana y algunos limeños, familiarizándose con la religión a manera de entorno cultural haciendo explícito la noción de identidad entre la música de tambores, las invocaciones a los orichas y la producción de discursos relacionado a la religión.

La segunda etapa (2001-2010), se caracteriza por las constantes migraciones de cubanos y el interés en la formación de casas templo e iniciaciones activas de limeños. Se realizan las primeras ceremonias de coronación de santo, se forma pasivamente la Asociación Yoruba del Perú y se popularizan las principales casas templo (Ilé Ifá Omí y Casa Templo de Surco) las cuales eran reconocidas con el mayor número de adeptos adscritos. La legitimación e institucionalización de la santería se construye a partir de la práctica activa entre limeños y el reconocimiento en el extranjero, principalmente de usuarios de Estados Unidos, México, Bolivia y Chile, quienes pretendían iniciarse en casas templo limeñas. El esplendor –por así decirlo- de la santería en Lima, se refuerza por el modelo propio de casa templo, esta debería ser agrupada por dos babalawos, una santera y un obá, lo cual no sucede en otros lugares donde la práctica es recurrente. Dicha consideración ocasionó disputas relacionadas al conocimiento entre miembros activos y líderes de otras casas templo, algunos cubanos religiosos decidieron emigrar a otros países como Bolivia y Chile en los cuales han formado casas templo y usuarios activos. Actualmente la santería en Lima se ha posicionado como una religión élite, practicada básicamente entre un grupo selectivo de personas que pertenecen a estratos medio-altos de la ciudad, lo cual hace de la santería una práctica exótica que reivindica el posicionamiento social entre el colectivo emergente.

“Mi oricha, mi apu”, cubanos en La Paz, Bolivia

Las oleadas de emigrados cubanos a la ciudad de La Paz, se originan aproximadamente a partir del año 1997 por diversas circunstancias. Algunos de los canales que posibilitaron dichas movilidades, fueron los encuentros deportivos, académicos, musicales y laborales desarrollados en dicha ciudad, con la participación de cubanos quienes se establecieron de manera permanente en el país. Cabe destacar que en algunas ciudades bolivianas como: La Paz, Santa Cruz y Cochabamba, ya existían algunos migrantes cubanos de manera aislada que habían cruzado fronteras de países vecinos como Argentina, Perú y Paraguay. En lo que concierne al caso peruano, existen antecedentes que demuestran la migración pasiva de cubanos a Bolivia, sobre todo a la ciudad de La Paz a finales de los años 90's. Estos movimientos migratorios los considero pasivos en comparación con los *vaivenes* que se han originado entre Cuba y Perú. En este sentido, la santería en el país hasta antes de 1997, era completamente desconocida, incluso algunos de los primeros migrantes cubanos no eran practicantes de la religión, lo cual no ocasionó la difusión intensa que después se originó. De acuerdo a esto, óscar (seudónimo) santero, emigrado cubano, reconoce que “[...] la santería en Bolivia no proliferó como en Perú, allá éramos más y había santeros y espiritistas, aquí no llegaron muchos practicantes, ahora ya se escucha más de esto aquí [...]”.

Entre los años 1997-2000, la actividad migratoria de cubanos se intensificó, ingresaron al país valiéndose de la carta de invitación para después contraer matrimonios con bolivianos, una manera estratégica de obtener la residencia. La mayoría de los informantes se mostraron interesados en llegar a los Estados Unidos, manteniendo lapsos de tolerancia entre países y lugares, una manera flexible de

rotación geográfica. Jorge (seudónimo), migrante cubano, sostiene que “*[...] yo vine invitado por una amiga, me agradó el sistemas de vida acá en Bolivia, me ofrecieron trabajo y estoy viviendo aquí, vengo legal, en mi caso yo salí de Cuba a Bolivia directo, pienso vivir aquí un tiempo y después al yuma [...]*”. Así como Jorge, otros cubanos han ingresado al país valiéndose de la carta de invitación y de matrimonios con extranjeros en Cuba o fuera de la isla. Rosa (seudónimo), migrante cubana, reconoce que “*[...] Llegué en el 2005 a través de una carta de invitación que me pusieron y después me casé con un boliviano para la residencia, por matrimonio es como te dan la ciudadanía boliviana, primero es residencia de un año, de dos años y después ya la ciudadanía [...]*”. Otra de las formas para salir del país es contar con un contrato de trabajo el cual justifique la salida del migrante, como lo explica Martina (seudónimo), migrante cubana “*[...] soy residente en Guinea así pude salir, pude hacer mis trámites tenía que ir para allá es como un contrato de trabajo que tenía pero nunca fui [...]*”. Las diversas estrategias migratorias que utilizan los cubanos para desplazarse a otros lugares varían en dependencia de las oportunidades que éstos encuentran entre amigos, familiares o conocidos fuera de Cuba. En lo que refiere a Bolivia, la mayoría ha ingresado a través de la carta de invitación manteniendo matrimonios con locales. Algunos se han valido de eventos, congresos y estancias diversas para establecerse en el país. A diferencia de la migración de cubanos en Perú, los que ingresan a Bolivia lo hacen directo, es decir sin escalas duraderas en otros países, aunque también hay algunos migrantes circulares en constante movimiento.

Entre los años 2000-2003, la migración de cubanos se desarrolló de manera activa, ingresando al país diversas personas con intenciones no religiosas, sino más bien de carácter laboral. Esto provocó el desconocimiento de la religión entre paceños, no así para algunos cubanos que practicaban la religión de manera aislada, es decir, entre pequeñas comunidades de migrantes simpatizantes. A finales del 2003, se establece en la ciudad José Luis (seudónimo) migrante cubano y sacerdote de Ifá (babalawo), dedicándose a tiempo completo a la práctica de santería, elaborando diversas ceremonias rituales entre cubanos y después entre algunos paceños interesados. La popularidad de José Luis se basó en el exotismo propio de la religión oricha, pues a diferencia de las prácticas identitarias de origen (aymaras y quechuas), la santería parecía filtrarse de manera activa entre algunos paceños interesados en solucionar diversas situaciones cotidianas como problemas laborales, sentimentales, de salud y económicos. Este primer indicio religioso en la ciudad, originó que otros practicantes cubanos que residían en diversos países e incluso en Cuba, pusieran atención en Bolivia como un espacio potencial para residir y *trabajar* la religión. De acuerdo a esta discusión, Gerardo (seudónimo), babalawo cubano residente en La Paz asevera lo siguiente.

“Tengo muchas ahijadas que son aymaras, ellas llegan porque se sienten seguras, más seguras a la hora que tú le das la explicación de los santos, son bien conscientes en el tema de interiorizar lo que es un santo que lo puede ayudar, que lo puede salvar, una limpia como ellos le dicen acá. Son muy devotos, ellos tienen sus ceremonias pero cuando llegan a Orula consolidan su suerte, su fe, su fuerza. Es gente de pollera, gente indígena, aymaras, quechuas, tengo muchas personas con polleras, hay mucha gente aquí con sus collares y son aymaras, atienden a sus santos vienen a consultarse conmigo y todo”.

Lo relevante del caso paceño es notar cómo la santería en los últimos años se ha filtrado entre algunos grupos de indígenas quienes la reconocen como sistema esotérico alternativo. De manera que no considero a los grupos de simpatizantes indígenas como practicantes activos de santería, sino más bien como miembros pasivos que buscan alternar sus tradiciones culturales con los exotismos religiosos pertenecientes a la regla de ocha cubana. Gerardo (seudónimo), asegura que dentro de su casa templo hay adeptos que pertenecen a grupos indígenas, los cuales se han mostrado interesados en la religión sometiéndose a diversas elaboraciones rituales constantemente. Sin embargo, estos allegados tratan de alternar sus tradiciones religiosas, una forma de pertenecer a círculos culturales diversos, conocer los geo-exotismos y vincular de manera somera los símbolos religiosos trasplantados, siempre y cuando la propia siga manteniéndose en primer orden.

Entre el exilio y el retorno, cubanos en Santiago, Chile

El establecimiento de la santería en la ciudad de Santiago puede entenderse como un proceso flexible de anclaje en el cual se aprecian diversas modalidades y etapas. La primera de éstas refiere a los exiliados chilenos en Cuba, los cuales llegaron a partir del golpe de estado originado el once de septiembre de 1973 en Chile. El derrocamiento del presidente Salvador Allende, su ideología política y los grupos de apoyo mutuo del momento, entre estos el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), originaron el exilio de aproximadamente tres mil a cuatro mil chilenos a Cuba, país que acogió a éstos y sus familias como residentes por más de diez y ocho años. Lo relevante de este movimiento de exilio, es notar cómo los chilenos que se desplazaron a la isla se vincularon al país no sólo de manera política, sino también cultural, es decir, se adaptaron al territorio, incluso muchos de los hijos de exiliados llegaron a escasos años de nacidos, lo cual ocasionó una adaptación fluida con la sociedad cubana. De acuerdo a esta discusión, Ximena (seudónimo), exiliada chilena en Cuba, reconoce que “[...] cuando llegamos a Cuba nosotros sabíamos que éramos chilenos pero convivimos tanto con los cubanos que nos sentimos parte, nos integrabamos, ahora mismo seguimos siendo parte de Cuba”. La adaptación por parte de los chilenos, logró la convivencia con las tradiciones religiosas de la isla como el palo monte y la santería, siendo la última en la que mayormente se apegaron de alguna manera los exiliados por ser considerada como la más popular en el país.

Este movimiento político migratorio desarrollado entre Cuba y Chile, no es propiamente el caso más exclusivo o, numéricamente significativo, pues en 1980 sucedió en Perú algo similar, además de otros países como Estados Unidos (vía El Mariel), México (oleadas de cubanos a partir de los años 40's), Venezuela (entre 1970/1980). Sin embargo, es relevante notar la singularidad del fenómeno migratorio ocasionado por el golpe de estado y la protección que brindó Cuba a los chilenos de “izquierda”. Estos llegaron a Chile por medio de amigos y familiares, como lo menciona Jorge (seudónimo), migrante cubano:

“Acá llegan santeros, babalawos y estos empiezan a traer otros religiosos de Cuba con el objetivo de hacer familias y la expansión que generó la migración de cubanos. Esto de la Embajada del Perú fue trascendente tomada por mucha gente de origen muy popular, otros fueron a Panamá a Venezuela. Esto que tuvo Chile fue realmente interesante, la cuestión política con Cuba hizo un nexo político más trascendente. Aquí en los años 90's había una salsoteca en Santiago y en menos de 10 años hay una producción, una asimilación tremenda, aquí para encontrarte con otros negros en el año 93 tenías que ir al Mercado de la Vega y eran escasos, ahora encontrarte negros cubanos te los encuentras en cualquier lado, en supermercados, por la calle caminando, vestidos de iyawoses, de babalawos”.

Así como Jorge, Roberto (seudónimo), migrante cubano, también está de acuerdo en señalar el movimiento migratorio de cubanos a Chile como un proceso histórico que ha determinado de forma significativa la práctica de santería en Santiago. Este pluralismo religioso, o sistema de mercado que aparece actualmente remarcado en la santería como etiqueta de significado, es también parte de los intercambios culturales que se producen entre personas y lugares. Los objetos religiosos que aparecen en los mercados y avenidas son mecanismos que re-cubren la santería como formas elementales de sentido común, “[...] chuta cascarilla traída de Estados Unidos o con huevo blanco de Canadá, es como una atribución al objeto pero siempre en dependencia de los procesos históricos, en Maipú hay una iglesia de San Lázaro y los cubanos la vinculan con Babalú Ayé”.

La desterritorialización de cubanos han construido diversas nociones de establecimiento, anclaje o territorialización en los lugares de destino. Han sido diversos motivos los que han originado estos movimientos, la santería ha sido una modalidad que se ha originado entre estos procesos históricos movedizos, flexibles, fluidos, filtrados y asimilados por ambas partes. Entonces, no sólo el exilio de chilenos ha provocado la desterritorialización y ensamblaje de las comunidades de cubanos en Santiago, sino también el periodo especial, incluso podría considerarse como uno de los motivos trascendentales por haber originado la tercera gran oleada de migrantes después de lo sucedido en El Mariel en los

años 80's. Estas adaptaciones y re-adaptaciones en las cuales se han expuesto un cúmulo de *vaienes* culturales periféricos, a la vez se han filtrado de manera sigilosa diversos significados que pertenecen a los de aquí y los de allá, amalgamas que identifican los procesos migratorios y sus vínculos colectivos. Así mismo, cuando se re-piensan los movimientos migratorios se debería de poner atención en sus procesos culturales que recubren el fenómeno de la movilidad. De acuerdo a esto, Martín (seudónimo) migrante cubano, reconoce que estuvo “[...] casado con chilena, a partir del vínculo político y cultural muchos cubanos se chilenizaron y ahora muchos chilenos se están cubanizando a través de éstas prácticas religiosas, de la música, el arte, la gastronomía, ahora Cuba también se encuentra en Chile”. Las ritualidades de la santería en Santiago hacen explícito la noción de extranjería, transnacionalismo, tradicionalismo y todo lo que vincula lo foráneo y lo diverso culturalmente.

El resultado de las movilidades y anclajes de cubanos en el país, sobre todo en la capital, denotó una serie de fenómenos culturales desarrollados por las comunidades de migrantes y sus allegados locales. La producción de símbolos originarios enalteció a los cubanos a partir de la música, el arte, la gastronomía y la religión, pues ahora más que antes se aprecian diversos productos traídos de Cuba a Santiago, en mercados, tienditas, avenidas y otros espacios de mercantilización masiva. Las discotecas en su modalidad de salsotecas fueron un atractivo para algunos locales, pues la producción de éstas se diversificó en la ciudad al grado de ser valoradas por chilenos de provincia. María (seudónimo), exiliada chilena en Cuba, menciona que “[...] antes sólo había salsotecas en Santiago, ahora si vas a Concepción encuentras, en Valparaíso, en Viña, prácticamente en todo el país, la salsa cubana gusta mucho en Chile”. Así, la producción de salsotecas se convirtió en el sello de la identidad cubana en Santiago, lugares en los cuales se pueden encontrar a los cubanos concentrados. Camila, exiliada de segunda generación, sostiene que en Santiago “[...] hay muchas salsotecas, está Orixas que es la más reciente pero el Ilé Habana lo podemos entender como parte del proceso migratorio de cubanos en los años 90's”. La migración de cubanos entonces, a diferencia de otras oleadas significativas de peruanos, ecuatorianos, colombianos, haitianos, ha sido un fenómeno que ha dejado establecido el sello cultural representado mayormente por los espacios de ocio y las tradiciones religiosas.

Conclusión

Caracterizar a los migrantes cubanos en ambas ciudades es relevante en medida de entender los flujos culturales que sostienen con los lugares de destino a través de la producción religiosa. Identifiqué tres tipos de migrantes para las tres ciudades, a) económicos, aquellos que se han desplazado con intenciones de vincularse laboralmente y sostener económicamente a sus familias en Cuba enviando remesas; b) políticos, quienes dejan el país por diversas problemáticas ideológicas, legales y académicas; c) religiosos, los que se desplazan a diversos espacios con objetivos claros de practicar la santería de manera lucrativa, formar instituciones religiosas (asociaciones), casas templo (ilés) y adeptos al culto, además, quienes se dedican por tiempo completo a la religión, incluso comercializando objetos de circulación ritual. Estas multiplicidades en torno a la residencia, son más frecuentes entre religiosos, pues se están agrupando de manera permanente no sólo para practicar la santería, sino también para compartir un espacio en común. Los recursos diáspóricos como la música, la gastronomía, la religión, son a la vez puestas en escena de los sentidos de pertenencia en espacios no propios de significado que se tratan, cada vez más, de territorializar a partir de los imaginarios culturales.

Para el caso en cuestión, el concepto “recursos diáspóricos” no encaja de manera sostenida, sino más bien podríamos llamarles “recursos filtrados”, definiéndolos como aquellos objetos, servicios, tradiciones y significados culturales que los migrantes instalan de manera flexible en espacios diversos de anclaje. En este sentido, los migrantes cubanos en Lima se han organizado a través de la formación de comunidades migrantes, las cuales pretenden “arropar” a viejos y nuevos emigrados. Además de las asociaciones que forman como parte del interés en preservar la tradición religiosa de la santería y convertirla en una cuestión mercantilista. En lo que refiere a la ciudad de Santiago, los emigrados han

desarrollado diversas actividades culturales como el “Habanízate”, el “Torneo Mundial de Dominó Cubano”, La reunión virtual “Cubanada”, entre otros. Los espacios de ocio, las actividades culturales y las prácticas de santería manifiestan perspectivas sobre las identidades culturales transnacionalizadas en los nuevos hábitats de significado. El caso de la ciudad de La Paz, manifiesta particularidades complejas en medida de los vínculos que mantienen las comunidades de emigrados cubanos con instituciones locales. Ha sido la Asociación Cultural Ifá Yoruba Boliviana-Cubana, a través de su agenda cultural, la que ha masificado las identidades transnacionales cubanas mediante las prácticas religiosas de la santería. Los eventos culturales, tales como “Presentación de Danza Religiosa Afrocubana”, “Encuentro Cultural Afro-descendiente cubano-boliviano”, Festival Internacional de Confraternización Multicultural La Paz 2015, entre otros, muestran las actividades migrantes mediadas por una serie de procesos políticos, económicos y culturales. Estos *productos filtrados*, junto a la masificación religiosa de la santería, representan elementos característicos de las trayectorias migratorias cubanas y sus ensamblajes en los nuevos hábitats de significado.

Referencias

- Aboy, Nelson. (2008) *25 siglos de historia de la santería cubana, orígenes, transculturación e identidad cultural*. Inédita.
- Argyriadis, Kali. (1999) *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Éditions des archives contemporaines, Centre d'anthropologie des mondes contemporains, EHESS, París.
- Argyriadis, Kali. (2000) “Des noirs sorciers aux babalos: analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane”. Dans, *Cahier d' Études africaines*, XL (4) 160, pp. 649-674.
- Argyriadis, Kali. (2001-2002) “Les parisiens et la santería: de l'attraction esthétique à l'implication religieuse”. Dans, Capone Stefania (ed.), *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, pp. 17-44.
- Argyriadis, Kali. (2005^a) “El desarrollo del turismo religiosos en La Habana y la acusación de mercantilismo”. En, *Desacatos*, No. 18, pp. 29-52.
- Argyriadis, Kali. (2005b) “Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería”. En, *Desacatos*, No. 017, pp. 85-106.
- Argyriadis, Kali. et Capone, Stefania. (2002) “Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”. Dans, *Civilisations*, # 51. Consultado en línea el 4/9/2014. <http://civilisations.revues.org/index668.html>
- Argyriadis, Kali. et Capone, Stefania. (2011) “Adaptations et reappropriations dans la religion des orisha. La relocalisation des religions afro-américaines en question”. Dans, Argyriadis Kali et Capone Stefania (éds.) *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Hermann, París.
- Argyriadis, Kali y Juárez, Nahayeilli. (2007) “Las redes transnacionales de la santería cubana: Una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México”. En, Pisani Francis, Saltalamacchia Natalia, Tickner Arlene y Nielan Barnes (Coordinadores). *Redes transnacionales en la cuenca de los huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*. Miguel Ángel Porrúa, Instituto Tecnológico Autónomo de México, H. Cámara de Diputados LX Legislatura, México.
- Argyriadis, Kali y Juárez, Nahayeilli. (2008) “Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”. En, Argyriadis, Kali, De la torre R, Gutiérrez C. y A. Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara.
- Ayorindé, Christine. (2000) “Regla de Ocha-Ifá and the construction of Cuban Identity”. En P.E Lovejoy (ed.), *Identity in the shadow of slavery: old world and new*, Indiana University Press, Bloomington.
- Barnet, Miguel. (1997) *Biografía de un cimarrón*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

- Basch, Linda, Glick-Schiller, Nina y Cristina Szanton-Blanc. (1994) *Nation Unborn. Transnational projects, postcolonial predicaments and the deterritorialized Nation-State*. Gordon and Breach Science Publishers, Pensilvania.
- Beliso, De Jesus. (2013) "Religious cosmopolitanisms: Media, transnational Santería, and travel between the United States and Cuba". In, *American Ethnologist*, Volume 40, issue 4, pp. 704-720.
- Brandon, Georges. (1993) *Santería from África to the New World: the dead sell memories*. Indianapolis: Indiana University Press, Bloomington.
- Capone, Stefania. (2011) "Conexiones diáspóricas: redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural "afro"". Dans, Ávila Freddy, Pérez Ricardo et Rinaudo Christian (eds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocariéño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, Ciesas/Ird/Universidad de Cartagena/Afrodesc, Distrito Federal.
- Capone, Stefania. (2001-2002) "La diffusion des religions afro-américaines en Europe". Dans, Capone Stefania (Ed.) *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, pp. 3-16.
- Capone, Stefania. (2008) "De la santería cubana al Orisha-voodoo norteamericano. El papel de la ancestralidad en la creación de una religión "neoafricana". En, Argyridis Kali, De la Torre Renée, Gutiérrez Cristina y Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara.
- Cabrera, Lydia. (1954) *El monte*. Editorial SI-MAR, La Habana.
- Colonemos, Ariel. (1995) *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. l'Harmattan, París.
- De la torre, Renée. y Gutiérrez, Cristina. (2005) "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercados simbólicos". En, *Desacatos*, # 18, pp. 53-70.
- Duany, Jorge. (2001) "Irse pa' fuera": los modos de vida móviles de los migrantes circulares entre Puerto Rico y los Estados Unidos". En, *Temas: cultura, ideología, sociedad*, La Habana, pp. 1-18.
- Falzon, Mark. (2009) *Multi-sited ethnography. Theory, praxis and locality in contemporary research*, Ashgate, England-USA.
- Forsé, Michelle. (1991) "Les réseaux de sociabilité: un état des lieux". En, *L'Année Sociologique*, vol. 41, pp. 247-264.
- Frigerio, Alejandro. (1993) *La invasión de las sectas*. Sociedad y Religión, Buenos Aires.
- Frigerio, Alejandro. (1999) "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". En, *Alteridades*, año 9, núm. 18, pp. 5-17.
- Frigerio, Alejandro. (2000) "La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional NAFTA-MERCOSUR" En, *Working Paper Series*, núm. 1, Universidad de Nuevo México, Albuquerque, pp.1-26.
- Guillot, Maia. (2009) "Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne: le candomblé et l'umbanda au Portugal". *Lusotopie*, vol. XVI, n° 2, pp. 205-219.
- Guillot, Maïa et Juárez, Nahayeilli. (2009) "Dynamiques religieuses et logique marchande des religions afro-américaines au Mexique et au Portugal". Dans, *Religions transnationales des suds. Afrique, Europe, Amériques*Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée De la Torre, André Mary (Ed.), IRD, París.
- Gobin, Emma. (2003) Les religions d'origine africaine à La Havane. Ethnologie d'une harmonie rêvée. [Tesis de Maestría], París, Universidad de Paris X-Nanterre.
- Gobin, Emma. (2007) "Innovation, circulation, fragmentation. Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane".*Ateliers du LESC* 31, consultado en línea 7/12/2013, <http://ateliers.revues.org/411>
- Gobin, Emma. (2008) "La iniciación de extranjeros en la santería y el culto de Ifá cubanos: transnacionalización religiosa, conflictos y luchas de poder en La Habana". En Argyriadis Kali, De la Torre Renée, Gutiérrez Cristina y Alejandra Aguilar (Coord.) *Raíces en movimiento*.

- Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, Guadalajara.
- Gobin, Emma. (2014) "Du Nigeria à Cuba: le second voyage d'Ifá. Récit d'une collaboration rituelle transatlantique". Dans, G.Àlào (éd.), *Voyage à l'intérieur de la langue et de la culture yorùbá. En l'honneur de Michka Sachnine/Journey into Yorùbá Language and Culture, In honour of MichaSachnine*, Éditions des Archives Contemporaines, París.
- Hannerz, Ulf. (1996) *Transnational connections*. Routledge, London-New York.
- Juárez, Nahayeilli. (2007) Un pedacito de Dios en casa. Transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México. Tesis de Doctorado en Antropología Social. El Colegio de Michoacán, Zamora, 543 p.
- Knauer, Lisa. (2001) "Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y La Habana". En, HERNANDEZ R. & COASTWORTH J. (Eds.) *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*. CIDCC Juan Marinelo/DRCLAS Universidad de Harvard, La Habana.
- Lachatañaré, Rómulo. (1997[1938]) *¡Oh, mío Yemayá!Manual de santería; el sistema de cultos Lucumí*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina. (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración, conceptualizar la simultaneidad". En, *Migración y desarrollo*, No. 003, Zacatecas, pp. 60-91.
- Marcus, George. [1995] 2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multi-local". En, *Alteridades* 11 (22): 111-127.
- Menéndez, Lázara. (1995) "La santería que yo conozco". En, *SociétéSuisse des Americanistes Bulletin*, Nº 59-60. Ginebra.
- Mc Allister, Elizabeth. (2002) *Rara! Vodou, Power and Performance in Haiti and its Diaspora*. University of California Press, Berkeley.
- Mummert, Gail. (2009) *Fronteras fragmentadas*. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Ortiz, Fernando. (1946) *El engaño de las razas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Portes, Alejandro. (2003) "Conclusión: Theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism". En, *International migration review*, Núm, 37 pp. 74-89.
- Rossbach, Lioba. (2007) "De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional (ista) y transnacionalización". En, *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*. Año/Vol. 4, Núm. 007 Barranquilla, pp. 1-32.
- Saldívar, Juan. (2011) Un silbato para Elegguá. La producción transnacional de la santería en la ciudad de Lima. Tesis de Maestría en Antropología Social. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 296 p.
- Sánchez, Iñigo. (2008) "¡Esto parece Cuba!" Practicas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona. [Tesis de Doctorado en Antropología Social], Barcelona, Universidad de Barcelona.