

¡Salam alaikum, alaikum salam!, dijo el brujo

Resultado de investigación finalizada

Grupo de Trabajo n. 21: Sociología de la religión

Tristano Volpato

Resumen

Estudiar el sincretismo religioso, como forma de reconocimiento de la identidad afromexicana local, representa un tema de discusión, académicamente, olvidado. Con el objetivo de alimentar el debate multicultural mexicano y ofrecer algunos elementos micro-sociológicos de la dinámica de negociación de la identidad africana en el país, el artículo describe la religión del Palo Mayombe en el Distrito Federal, analizando los motivos históricos de su presencia defeña; los elementos culturales que la caracterizan; los efectos sociales relacionados al sentido de pertenencia y autoadscripción. En primer lugar se analiza la africanía mexicana, demostrando su relevancia para el atesoramiento de la identidad y bagaje cultural nacionales. Sucesivamente se ofrece una trayectoria sociológica alternativa abocada a la interpretación del modelo mexicano en términos multiculturales.

Palabras clave: Mayombe, identidad, multiculturalismo

1. Metodología del estudio

Al estudiar la religión del Palo Mayombe defeño es necesario tener en consideración dos limitantes clave del problema: la ausencia de información académica que pueda brindar una base teórico-metodológica para su análisis en la Ciudad de México; y la percepción negativa, generalmente asociada a sus rituales.

En primera instancia, el estudio del fenómeno se alimenta por una visión estrictamente histórico-antropológica que atestigua el origen y el número de los esclavos sub-saharianos llegados a México durante la época colonial, en los territorios que se considera hayan conservado el mayor número de elementos culturales africanos (Aguirre Beltrán, 1946, 1972, 1989 y 2001; Bennet, 2009; Martínez Montiel, 2000 y 2006; Vásquez Valle, 1975; Vinson, 2005, Vinson & Vaughn, 2004). Esto es, excluyendo de los análisis académicos los territorios que han sufrido un proceso de dilución cultural y racial tales de ocultar todos aquellos elementos tradicionales, sociales y religiosos pertenecientes a la que Martínez Montiel defino en su momento la tercera raíz de México (Martínez Montiel, 2000), y siendo este el caso del área urbana relativa a la Ciudad de México, en donde, en detrimento del análisis de los elementos religiosos relativos al ya escasamente documentado Palo Mayombe¹, los estudios de mayor relevancia han sido dirigidos al análisis de las mezclas raciales en el sistema de casta y a los matrimonios mixtos (Seed, 1982).

En segundo lugar, el prejuicio y el temor relacionados a la práctica palera representan una dificultad concreta en la ubicación de las *ngangas* (altares paleros) en el territorio y limita el acceso a la selección de los informantes, quienes a menudo se rehúsan a ser entrevistados.

Para la realización de la investigación se ha procedido así en dos direcciones distintas, mismas que implicaron el uso de una literatura antropológica mínima, mayoritariamente cubana, y un acercamiento empírico de análisis que ha sido posible gracias a la intervención de uno de los paleros afro-cubanos-

¹ Las únicas referencias académicas que atestiguan la presencia histórica de los rituales paleros en México corresponden a Aguirre Beltrán (1987) y Martínez Montiel (2000, 2006).

defeños más reconocidos territorialmente², mismo que nos ha permitido realizar 15 ulteriores entrevistas en profundidad, distribuidas en tres zonas del Distrito Federal: Azcapotzalco, en el Noroeste del área defeña; el Mercado de Sonora, en la delegación Venustiano Carranza, en las cercanías del Zócalo capitalino; en la zona de Taxqueña, al Sur de la ciudad, en la delegación Coyoacán. Las técnicas empleadas en esta fase de la investigación fueron la “observación no-participante”, la “entrevista en profundidad”, el “principio de saturación”.

Por lo que concierne a la fase teórica del estudio, se ha buscado ofrecer un panorama histórico organizado en tres momentos clave de la llegada del Palo Mayombe al Distrito Federal: el periodo colonial mexicano; la “migración involuntaria” afrocubana hacia México (hasta finales del siglo XVIII); la migración voluntaria desde la Isla hacia la República mexicana, después de 1959.

En cambio, en relación a la caracterización empírica del ritual palero y su ubicación defeña, establecimos un mecanismo de comparación-similitud entre rituales y paleros mexicanos y afrocubanos, destacando aquellos elementos que caracterizan la práctica religiosa defeña.

Finalmente, a partir de los elementos estudiados, se ha razonado acerca de la importancia del Palo Mayombe en el Distrito Federal para la representatividad cultural de la africanía mexicana actual.

Los objetivos de la investigación fueron dos: enriquecer la información existente acerca de la *Regla Conga* mexicana (demostrando la importancia local del fenómeno religioso palero para el reconocimiento de la herencia africana en el país); y discutir la idea de identidad mexicana, misma que lejos de alimentarse por una dinámica de pluralismo jurídico destinado a favorecer la producción de un principio de justicia compartida para todas las minorías, se dirige de manera exclusiva a la formalización de un cierto tipo de representatividad “sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: art.2).

2. Ubicación histórica

Dos son las dinámicas históricas que justifican la existencia del Palo Mayombe defeño.

La primera se refiere al proceso de “extracción-importación” de esclavos africanos a México. En este caso, se infiere que el Palo Mayombe fue traído en las épocas tempranas de la colonia y que se fue desarticulando según las características propias de cada grupo sub-sahariano. La segunda toma en consideración la migración cubana hacia México durante la última etapa de colonización europea de la Isla (siglo XIX), o bien durante la segunda mitad del siglo XX. Se sugiere así que la migración isleña reintegró las características africanas del Palo mexicano y contribuyó a la producción de su sincretismo actual.

Por lo que concierne al periodo colonial mexicano, la llegada de los africanos a la Ciudad de México se dio por tres motivos: la conquista de la entonces Tenochtitlán por parte de los que Restall y Vincent definen los “africanos armados” (Restall, 2005; Vincent, 1994); la importación de mano de obra africana hacia las principales áreas urbanas, en las cuales “los negros se volvieron indispensables como artesanos, trabajadores domésticos, y en varias empresas agricultoras en las afueras de las ciudades más importantes” (Vinson, 2005, pp.251-252, 2006; Vásquez Valle, 1975); la llegada de esclavos negros directamente desde las Grandes Antillas (Turnbull, 1840; Guerra, 1970; Martínez Montiel, 1995, 2000, 2006; López Valdéz, 2000).

En relación al aumento, disminución y mezcla de la población defeña, el efecto demográfico de las dinámicas coloniales implicó para el año 1646, la presencia de 19,441 africanos y 43,373 Afro-Mestizos que se sumaban a 745,734 pobladores, de los cuales 600,000 indígenas, 94,544 Euro-

² Debido a la naturaleza potencialmente conflictiva de las actividades desarrolladas por el informante, los datos relativos a su identidad son confidenciales y no serán explicitados a lo largo del texto. Igualmente, el trabajo será integrado con las informaciones relativas a las entrevistas *in loco*, sin reportar las palabras exactas de los entrevistados, sino sólo una interpretación fiel de las mismas. Para ulteriores informaciones el autor cuenta con dicho material.

Mestizos, 42,190 Indo-Mestizos, 8,000 europeos y un número exiguo de otras mezclas (Bennet, 2009, p.59).

Los esclavos africanos llegados a Nueva España pertenecían a las etnias *bantu*, *congo* y *carabalí* y provenían de Guinea, Cabo Verde, Angola, Mozambique, Congo, Sierra Leona y Costa de Marfil (Martínez Montiel, 1995, 2000, 2006; Aguirre Beltrán, 1946, 1972)³. Dependiendo de su importación directa (desde África hacia Nueva España) o indirecta – africanos precedentemente evangelizados en España y procedentes de Cuba o Puerto Rico (López Valdéz, 2000; Volpato, 2012, 2013a, 2013b) – los esclavos impulsaron con mayor o menor intensidad la dinámica de mantenimiento y divulgación del Palo Mayombe.

La importación directa facilitó la presencia de la religión en la área urbana de la Ciudad de México desde los primeros días de la colonia española, permitió (entre 1595 y 1650) la presencia de 330 angolanos, 28 Bakongo, 7 mozambiqueños, 2 Carabalí, 2 Mandinga, 2 Biafra y 1 esclavo de Cabo Verde (Bennet, 2009, p.79), y justificó, en sus comienzos, la presencia de los rituales de los *nganguleros* locales.

A pesar de ello, la amplia presencia de población indígena en área urbana y la dinámica colonial de Nueva España, limitaron el uso de los elementos tradicionales rituales originales e impusieron a las tradiciones ancestrales un proceso de transculturación permanente que, en la Ciudad de México, aseguró la dilución sociocultural y la producción de categorías raciales entre las más variadas de la República (Seed, 1982; Hoffmann & Pascal, 2006; Hernández Cuevas, 2004; Leverette, 2009; Lewis, 2000; Nutini, 1997; Volpato, 2012). El mestizaje local se aseguró entonces de modificar los *habitus* rituales paleros más importantes, cuales la preparación de la *nganga* (prenda, ofrenda) y el uso de la residencia del padrino (*tata nganga*), y creó una nueva forma de expresividad palera, resultante de la conjunción entre *santería lucumí* y el culto de la Santa Muerte.

En segunda instancia, la presencia del africano isleño otorgó continuidad y divulgación al ya presente Palo Mayombe, hasta por lo menos finales del siglo XVIII (Castellanos & Castellanos, 1988: 32-34) y, gracias a una nueva oleada migratoria, ya desde los comienzos del siglo XIX, empezó a retroalimentar el *background* religioso producido en los siglos anteriores (Martín Quijano, 2005, p.1). Entre 1868 y 1898 se produjo así la emigración cubana más consistente conocida hasta entonces por México y, para el 1870, el número de cubanos oficialmente registrados correspondía a 2,000, incrementando drásticamente desde los 2,715 del 1900 (Bojorquez, 2000, p.21) hasta los 200,000 entre 1959 y 1962 (Martín Quijano, 2005, p.3). Finalmente, durante las últimas décadas del 1990 hasta la actualidad, los flujos migratorios fueron constantes, caracterizándose por una leve flexión sólo durante los últimos cinco años (Bojorquez, 2001; Guerra Vilaboy, 2003; Notimex, 03 de Enero 2003). En este contexto, los esclavos de importación cubana garantizaron la continuidad de los rituales africanos que habían sido protegidos en la Isla o sincretizados con anterioridad en los cabildos nacionales isleños (Ortiz, 1906, 1916 y 1921).

Dicha dinámica impuso una interrelación entre paleros isleños y defeños que modificó de manera importante las prácticas cubana y mexicana, sobre todo en relación a las modalidades “cristiana” o “judía” de la prenda, y al uso de los objetos sagrados durante los rituales, cuales la *kiyumba* (calavera),

³ Los orígenes étnicos mayomberos remiten a cinco áreas geográficas del continente africano: el noroeste Sub-Sahárico, la Guinea Superior, la Ensenada de Biafra, la Guinea Inferior, Mozambique. El número de etnias que incorporan la *Regla Conga* a su tradición y que han contribuido a su desarrollo y permanencia en tierra firme (México) y en el área caribeña, según la información de Castellanos, cuentan 81 y se distribuyen entre las áreas geográficas mencionadas. Acerca de los orígenes africanos del Mayombe, véase Castellanos y Castellanos (1988), Curtin (1969), Murdock (1959). Sobre las etnias que impulsaron la religión del Palo Mayombe en la Ciudad de México, la referencia es a Bennet (2009, p.81), quien ofrece una lista detallada también de las combinaciones étnicas entre Bakongo y Biafra, Mozambiqueño-Mandinga, Mozambiqueño-Biafra, y otras.

los huesos de los antebrazos o de las piernas del *nfumbe* (defunto), la *nganga* (Fernández Robaina, 2001; González Torres, 2002, 2008).

Finalmente, la presencia del palero cubano-defeño impulsó una separación tajante entre dos mundos sincréticos: uno, relacionado con la cultura ancestral africana isleña, se caracteriza por una alternancia ritual *Mayombe*, *Bryumba*, *Kymbisa* o *Abakúa* (Cabrera, 1959, 1969, 1986; Miller, 2007; Neira Betancourt, 2007; Guanche, 2007; Bolívar Aróstegui & Gonzales, 1998); el otro, exento de rituales africanos *ñáñigos*, obvia casi totalmente la lengua *Kikonga* y se caracteriza por la presencia de elementos religiosos mixtos españoles y mesoamericanos (Santa Muerte) o de origen *yoruba*, en relación al culto de los *Orichas*.

3. Normatividad y práctica

Las áreas del Distrito Federal en donde la práctica palera es más desarrollada corresponden a la Delegación Azcapotzalco (Noroeste); al Mercado de Sonora, en la Colonia Merced Balbuena (Centro); al área incluida entre Taxqueña e Iztapalapa, en el Sur de la ciudad.

La nacionalidad, el aspecto físico de los paleros y el tipo de prenda empleada para los rituales varían de manera importante, dependiendo de la zona de actividad. En Azcapotzalco y el Mercado de Sonora, la práctica palera es mexicana y se desarrolla en ambientes muy poblados, como las entradas del metro, los mercados o los edificios comerciales. En el Sur, los rituales vienen llevados a cabo por una mayoría de paleros afrocubanos, mismos que desarrollan los rituales en la casa del *tata* (padrino), respetando así la tradición africana más ortodoxa (Fuentes Guerra & Schwegler, 2005).

Por lo que concierne a los padrinos mexicanos, sus rasgos físicos son predominante mestizos. Las actividades paleras que desarrollan son de tipo comercial, construidas exclusivamente con una función de negocio, y sincréticas por lo menos en tres aspectos: en su transferencia cultural; en su iconografía visual; en su realización práctica. El conocimiento palero pasa de padrino a padrino de manera variable, modificándose dependiendo del grado de influencia ejercida por la *santería* o Santa Muerte, el uso de la lengua *Kikonga*, y el tipo de labor espiritual del *tata* quien, en el caso mexicano, empleará el culto sólo como fuente de ingresos. La *nganga* no reserva un espacio exclusivo para *Ntsambi Mpungu*, y no cuenta con la presencia de una ceiba⁴. Los altares dedicados a la Regla Mayombe mexicana son así ocultos al público y mixtos, y se caracterizan por la presencia de estatuas de la Santa Muerte, de “Niños dios” bendecidos, de figuras antropomorfas *yoruba* (cabezas de *Elegguá* o imágenes iconográficas de *Changó*), de huesos humanos que no corresponden ni a los ante brazos o piernas del *nfumbe*, ni a la *kiyumba*, siendo ambos elementos imprescindibles para “echar a andar” los *mpungos* (espíritus). El receptáculo para las ofrendas se ubica en lugares muy poblados, lo cual limita el palero en la realización de los rituales más profundos. En primer lugar, y debido a la mezcla comercial en la cual la *nganga* está insertada, la fluidez de los rituales es normalmente interrumpida por la intervención de clientes que se acercan a los “lugares sagrados” solicitando servicios, a menudo exentos de alguna relación práctica con lo desarrollado en la *nganga*. En segunda instancia, a causa de la ubicación de las prendas, muchos paleros no llevan a cabo ni rituales de curación profunda, ni “entierros para el engaño de la muerte”, limitándose sus actividades a la lectura de piedras o caracoles (*chamalonga*) o a la realización de *enkangue* (amarres mágicos) “blancos” o “negros” (Fuentes Guerra & Schwegler, 2005; Cabrera, 1986, 2006; Lachatanaré, 2004).

⁴ La ceiba es el árbol sagrado de los paleros, el elemento imprescindible en la relación entre hombres, *mpungos* (espíritus o dioses) y *nfuiri-ntoto* (los espíritus del difunto a llamar). La ceiba representa el “árbol casa de Dios” (*Nkunia casa Sambu*) y, en calidad de “objeto-puente”, si no comparece en las cercanías de la *nganga*, la prenda misma pierde de significado, como pierde de sentido la presencia de la *kiyumba* o de cualquier otro hueso humano en el altar. La presencia o ausencia de la ceiba permite así clasificar la calidad y efectividad potencial de los rituales llevados a cabo por los *nganguleros*. Cfr. Cabrera (2006, pp.171-218).

Por contraste, el fenotipo clásico del “palero sureño” es africano. Sus orígenes son antillanos, cubanos cienfuegueros o matanceros, no habiendo ningún palero cubano, de nuestro conocimiento, que no tenga orígenes sub-saharianos. Según el palero cubano la *nganga* representa una suerte de espacio social, antes que ritual, al cual tiene acceso quien se acerque por religiosidad, necesidad, estudio o cualquier otra necesidad específica. La prenda se ubica sólo en la casa del padrino, sin excepción para los rituales más profundos, como la limpieza de los *mgunpos* oscuros, la adivinación o los *enkangues* judíos. En este caso, y a pesar de que el Palo Judío sea un elemento del Mayombe afrocubano y que, originalmente, en África el rito conga no incorpore el significado de *nganga ndoki* (mágica negra), los afrocubanos que ejercen la función de paleros exponen sólo la prenda cristiana, abrazando “...una imagen cada vez menos aceptable del ‘mayombe judío’, hasta convertirlo a menudo en una práctica vergonzante” (Castellanos & Castellanos, 1988, p.136). Visualmente la prenda cubana defienda destaca así por su “limpieza energética” y su organización. Al no exponer la *nganga ndoki*, compuesta de ofrendas para *mpungos* oscuros, los paleros conservan una prenda energéticamente limpia y estéticamente ordenada, siendo los elementos rituales (la *nganga*, las *kiyumbas*, los palos, las cazuelas individuales, los huesos de los difuntos) ubicados en un espacio repartido de manera equitativa y nunca revueltos. Si así fuera los espíritus estarían “confundidos” y la *nganga* perdería su poder.

Si el palero también ejerce la función de *balawo* (padrino santero), las prácticas se limitan al Mayombe o a la *Santería* obviando otros rituales sincréticos, como el *Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*, la *Santa Muerte* o el *Om naman shivaya* (ritual en honor del nombre de Shiva) (González Torres, 2008, p.271), a menudo presentes en la práctica mexicana. El *tata nganga* ejerce así una separación tajante entre los espacios reservados a las divinidades *yoruba* (como por el altar de *Olorún*) y congas (en honor a *Nsambi Mpungu*) y, dependiendo del ritual a desarrollar, el palero cubano usa la lengua requerida por la divinidad *yoruba* o conga, siendo estas *yoruba* o *Kikonga*.

Por contraste, los paleros mexicanos no incorporan el habla *Kikonga* en sus rituales, o emplean sólo las formulas básicas, como el saludo anterior a la consulta: *¿Kindiambo?* (¿qué quiere?), *¿Ki enkita?* (¿quién es tu santo?), *¿Ki entata?* (¿quién es tu tata?), *¿Ki inkisi?* (¿cuál es tu prenda?). Formulas, que, al empezar la relación entre *tata* y ahijado vienen reemplazadas por saludos más formales: *¿Panga o no panga?* (¿...hermano o no-hermano...?) *¡Sal maleku, maleku nsala!*⁵ (Cabrera 2006, pp.137-168). En cambio, los paleros afrocubanos emplean los rituales “en lengua” como un elemento para impulsar actividades comunitarias, atrayendo también todos aquellos actores que desean acercarse al ambiente aún sin el deseo de incorporarse a la comunidad palera *per sé*. En el caso de un *rayamiento*, por ejemplo, el padrino convoca algunos de los miembros de su comunidad palera y realiza una ceremonia pública, a la cual es posible tomar parte sin la necesidad de ser ahijado, *guatoko* (“pino nuevo” o miembro rayado sólo una vez), *nweyo* (miembro rayado una segunda vez), *tanta-nkisi* o *mama-nkisi* (respectivamente los estadios inferiores a *tata* y *mama-nganga*), sino sólo *ahijados espirituales* (practicantes del credo no rayados), *adeptos* (clientes) o “curiosos”. De esa manera el espacio dedicado a la prenda Mayombe cubana defienda se vuelve un punto de encuentro entre los fieles pero también entre los que viven en la zona y quieren asistir a la celebración.

Ahora bien, a pesar de las diferencias entre práctica cubana y mexicana, es posible establecer algunos parámetros de reproducción sociocultural (comunes a ambas tradiciones paleras) que dependen de la cercanía con el *tata*, de la necesidad individual, del tipo de respuesta social por parte de la sociedad civil hacia el palero.

La cercanía con el *tata* es en ambos casos un elemento característico de los rituales. Tanto en el caso del Mayombe mexicano, como en relación a su “modalidad” cubana, la producción de ciertos

⁵ Antes de la conquista, las poblaciones africanas sub-saharianas habían sido esclavizadas por los árabes, quien impusieron el uso de su lengua, especialmente en relación a la religión o a la lectura del Corán. Este saludo ha mantenido así su significado original, aún modificando la presentación gráfica de sus símbolos fonéticos, según las terminaciones “-ku” y los *incipit* “-n” o “-n”, típicos de la lengua *Kikonga*. Cfr. Cabrera (1986).

parámetros socioculturales paleros se concretan gracias a tres elementos de base: la presencia de un criado-prenda, un *ngangulero* que tiene la función de ser “montado” por los espíritus; un *muana-ndoki* (muerto introducido en la prenda); un caldero individual. El criado-prenda funge de canal de transmisión energética entre los *mpungos* y el palero, e intercede hacia la resolución de un problema solicitado por un ahijado o “cliente”. Quien se acerca a la *nganga* por motivos de necesidad personal puede entonces decidir si acercarse también al padrino, quien, si mexicano, pedirá la intercesión de *Nkuyu Nfinda* (transposición africana del Niño Jesús de Atocha o San Antonio de Padua), y si afrocubano, de *Sarabanda*, uno de los *mpungos* más poderosos en la cultura isleña, correspondiente a la figura católica de San Pedro. Dependiendo de la calidad y poder de la intercesión entre padrino, dios y criado-prenda, el ahijado podrá ser orientado hacia el camino espiritual del *tata*. Por lo contrario, si el “cliente” no será un ahijado, este podrá decidir emprender la función de ahijado por medio del *rayamiento*. El nuevo adepto recibirá entonces un caldero, cuyo contenido, secreto, será el símbolo imprescindible de su pertenencia y afiliación sociocultural como “miembro oficial”.

En segundo lugar, dependiendo de la necesidad individual de la persona, el ahijado o el recién “rayado” tendrá la oportunidad de crear una suerte de conexión sociocultural con la *nganga*, por lo menos de dos maneras distintas. En el caso mexicano, el ahijado tendrá que afiliarse a una casa espiritual en donde será posible participar sólo a las actividades del panteón⁶. En el cubano, el ahijado acudirá directamente a la habitación del padrino, quien, sin importar el momento del día o de la noche y bajo cualquier condición, tendrá la obligación espiritual de atenderlo.

Finalmente, ser parte de la comunidad cubana del Mayombe defeño significará involucrar también a los miembros de la familia del ahijado, quienes pasarán a ser parte del universo simbólico cultural y religioso de la “casa” del *tata*. Así que, por una parte, quien acudirá a los rituales paleros mexicanos, asumirá el uso de rituales africanos mixtos que, en su mayoría, serán empleados para la resolución de problemas personales o ajenos, recurriendo al uso empírico de lo que popularmente se define magia negra o, técnicamente, *ndoki*, limitando de manera importante la aceptación social de los rituales mayomberos y creando un sentido de rechazo hacia la “familia espiritual” del palero. Por la otra, participar a la dinámica palera afrocubana impulsará un sentido de pertenencia y construcción de la identidad basada en un reconocimiento de la africana del Mayombe como elemento de riqueza cultural. En ambos casos, el Palo Mayombe empezará a cobrar una importancia sociocultural dependiente de dos factores complementarios: si el bagaje cultural del rito Mayombe logrará modificar el *modus vivendi* y las normas interiorizadas de los actores que participan a los rituales *nganguleros*, será legítimo inferir que el culto africano estará empezando a cobrar un cierto peso cultural en lo que sociológicamente se ha definido “mundo de la vida” (Parsons, 1968; Giddens, 1984; Parsons, Bales, & Shils, 1953; Schutz, 1962; Volpato, 2009), y estará imponiendo un proceso legitimado de negociación de la identidad afrodescendiente. Por lo contrario, cuando los actores tendrán la opción de elegir su participación y escogerán interiorizar sólo algunos elementos de dicha tradición, el Mayombe defeño entrará a ser parte de un proceso de reconocimiento de la cultura africana local que justificará la necesidad de formalizar su existencia y alimentar un concepto más amplio de afromexicanidad.

4. Palo Mayombe defeño: ¿multiculturalidad o sincretismo?

Estudiar la normatividad inter-grupal del Palo Mayombe defeño nos impone enfrentar un problema sociocultural localizado que obvia la perspectiva tyloriana del concepto de cultura (Tylor, 1865, 1871, 1881) y demuestra que la contribución cultural sub-sahariana palera mexicana representa sólo un eslabón, prácticamente aislado, de una herencia socio-histórica actualmente tangible.

⁶ El “panteón palero” es un espacio reservado a las divinidades, en donde es posible crear una *nganga*. Cfr. Castellanos & Castellanos (1988), Cabrera (1986), Alpizar (2006).

En el Distrito Federal, el Palo Mayombe aparece así como una práctica sincrética que no solamente no incorpora una tradición cultural que define un cierto tipo de filosofía del retorno (Izard Martínez, 2005), abocada a perpetrar una consciencia cultural comunitaria localizada, sino que se distingue por ser “culturalmente espurio”, y obviar el sentido espiritual tradicional del culto. En relación a los problemas de la diversidad, del pluralismo cultural y del reconocimiento para el caso analizado, no estamos así legitimados a considerar el Palo Mayombe defenido por su representatividad sociocultural minoritaria, sino por encarnar un fenómeno social resultante de una “invención de la tradición” (Hobsbawm & Ranger, 1983) que no caracteriza el *modus vivendi* y los valores interiorizados por una minoría cultural, sino que impulsa sus miembros hacia una conducta social que fácilmente se modifica para adaptarse a cambiantes necesidades prácticas (Hobsbawm, 1983).

El Mayombe mexicano, en lugar de contribuir a explicar formalmente el pluralismo cultural local, encarna así una vía social de recuperación cultural que atestigua la presencia de una memoria ancestral “reinventada” a medida de las necesidades sociales, y resultante de una tradición sincrética y transculturada que contribuye a definir una cierta dimensión del mestizaje local. Si se considera el Palo Mayombe como un retaje cultural que influencia las actividades cotidianas de un número amplio aunque indefinido de actores sociales en el Distrito Federal, y que sin embargo es oculto y socialmente olvidado (Hernández Cuevas, 2004), hablaremos entonces de lo que Assies defino una suerte de “multiculturalismo manejado” que celebra el pluralismo local pero no se traduce en efectos concretos para los miembros de las minorías culturales (Assies, 2005, p.3). Por contraste, al referirnos a la presencia de la *Regla Conga* como a una modalidad cultural de la africanía mexicana, abocada a la producción y uso de patrones culturales compuestos y a la negociación de un cierto nivel de identidad colectiva múltiple, aceptamos reflexionar no solamente sobre la existencia del culto *per sé*, sino también sobre la presencia potencial de un tipo de “multiculturalismo transformativo”, abocado a redistribuir el poder y los recursos.

Aceptando la presencia del Mayombe como un rito importado y externo a una idealización de la identidad mexicana, construida en el pasado por lo que Héctor Díaz Polanco defino un efecto histórico del indigenismo (Díaz Polanco, 1995, 2010), la africanía defenida del rito conga “...reforzaría sólo las expresiones esencialistas y limitadas...de...[ciertas]...identidades grupales” (Assies, 2005, p.3). En cambio, entender la africanidad del Palo Mayombe como un elemento integrante de una identidad cultural más amplia, constitutiva de una idea plural de mexicanidad, sugiere la necesidad de políticas identitarias progresistas como son la aceptación de la “heterogeneidad” y la “hibrididad” (Assies, 2005, p.3), obviando cualquier forma de asimilación forzada (Hartmann & Gerteis, 2005; Kymlicka, 1995).

Si se considera el pluralismo según lo que los multiculturalistas contemporáneos definen un tipo de ruptura entre la total asimilación y una nueva forma de organización de la diversidad dentro de las nuevas sociedades globales (Savidan, 2010; Taylor, 1993; Réaume, 2000), la religión del Palo defenido encarnaría la oportunidad de formalizar la cultura local a partir de un proceso de reasignación de los roles sociales basado sobre la idea de una identidad nacional empíricamente sincrética, y sustituiría la idea del mestizaje local – una forma de matizar la diversidad y la resistencia estatal en admitir la presencia de lo que Martínez Montiel defino la tercera raíz de México (Martínez Montiel, 2000, 2001, 2006) – con un reconocimiento formal de la diversidad cultural en términos multiculturales. Por lo contrario, al aceptar el Palo Mayombe como una manifestación cultural territorialmente limitada y “reinventada”, México entraría a tomar parte de lo que Kymlicka (1996) defino “estados pluriétnicos”⁷.

⁷ Kymlicka establece teóricamente la diferencia entre *estados multinacionales* y *pluriétnicos*. Los primeros se refieren a la presencia de minorías nacionales *ab origine* preexistentes a la colonización de América. El segundo define la presencia de grupos étnicos, residentes y no autóctonos, resultantes de los fenómenos migratorios. En el caso de México, la población africana actual representa el retaje de la inmigración involuntaria de los esclavos durante la colonia aunque, al mismo tiempo supone ser el resultado de una mezcla racial que no permite separar tajantemente las diferencias estéticas entre las categorías fenotípicas de “afromexicano” y “afromestizo” (Garay Cartas, 2012). Esto legitima el uso de ambas definiciones

En ambos casos la referencia al modelo multicultural clásico supondría la representatividad de la africanía local y la producción de específicos derechos de minoría.

Paradójicamente, el Mayombe defenno no cuenta ni con una cuantificación aproximada de los actores sociales que son parte de su “comunidad palera”, ni con un proceso concreto de negociación de la identidad basada en la formalización de un grupo cultural limitado territorialmente. El rito Mayombe se establece así sólo como una dinámica de utilidad social que, de vez en cuando, traslapa los límites culturales mexicanos locales y asume, según las exigencias personales o las necesidades familiares, una importancia determinante o relativa. Esto es, encarnando un proceso de construcción de la identidad que obvia la tradicionalidad y la memoria, y que se establece como un puente cuantitativo entre una representación de la cultura africana tradicional y una extensión de la memoria ancestral a ella subyacente, en términos semióticos⁸.

Con el objetivo de impulsar el debate sobre la existencia y reconocimiento de la africanía mexicana teniendo en consideración la religión del Palo Mayombe como ejemplo de herencia cultural de la minoría afrodescendiente local, se han presentado dos dimensiones del problema: la llegada y formación del Palo en el Distrito Federal; y la ubicación territorial asociada a las normas intergrupales de las prácticas mexicanas y afrocubanas.

En primer lugar, se ha establecido un nexo teórico entre la importación directa e indirecta de esclavos a México y específicamente al Distrito Federal, cuantificando la presencia étnica de los grupos que dieron vida al Palo Mayombe en tierra firme y en el área caribeña, y valorando la importancia de la migración cubana de las últimas décadas del siglo XIX y después de 1959.

En segunda instancia se ha descrito la ubicación geográfica de las *ngangas* que hemos considerados ser las más relevantes para nuestro caso de estudio, y se han relacionado las tradiciones mayomberas mexicana y afrocubana. Dicha comparación nos ha permitido describir algunos de los elementos sincréticos del Palo local, razonando el fenómeno palero a partir de una visión multicultural del problema. Se han discutido así la posibilidad y lógica del reconocimiento formal o informal de la *Regla Conga* en el Distrito Federal como una herencia africana concreta, difusa y triplemente sincrética: producida por la mezcla cultural entre orígenes sub-sahariano, español e indígena; perpetrada por una población que obvia sus raíces africanas locales; y destinada a la utilidad individual, no comunitaria, de los actores involucrados.

Finalmente, en la esperanza de haber enriquecido las informaciones relativas a la identidad africana en el país, se ha demostrado que la religión del Palo Mayombe no solamente encarna un elemento cultural africano que se integra al principio de mestizaje nacional, sino que representa un componente constitutivo de una porción, reducida e indefinida de la ciudadanía abocada a redefinir la cultura nacional, tanto en base a un principio de homogeneidad que busca el reconocimiento de su unietnicidad, como a partir de su fragmentariedad y sincretismo.

Bibliografía

Libros y artículos

Aguirre Beltrán, G. (1972). *Obra antropológica II. La población negra de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

para el caso estudiado. Cfr. Kymlicka (1996), Moreira (2001), López Paniagua & Raya Morales (2010), Díaz Polanco (2010).

⁸ El concepto semiótico de cultura se refiere a la idea geertziana de “descripción densa”, cuya profundización se encuentra plasmada en la obra clásica de Geertz (1992), *La interpretación de las culturas*.

- Aguirre Beltrán, G. (1987). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aguirre Beltrán, G. (1989). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: Fondo de Cultura Económica - Instituto Nacional Indigenista - Universidad Veracruzana - Gobierno del Estado de Veracruz.
- Alpizar, R. (2006). *Palo Mayombe. El legado vivo de África*. Madrid: Visión.
- Bennet, H.L. (2009). *Colonial blackness. A history of afro-Mexico*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bojorquez, C. (2001). *La emigración cubana en Yucatán*. La Habana: Ediciones Imágenes.
- Bolivar Aróstegui, N. & Gonzáles, C. (1998). *Ta Makuende Yaya y las reglas de Palo Monte*. La Habana: Ediciones Unión.
- Cabrera, L. (1959). *La sociedad secreta Abakuá narrada por viejos adeptos*. Miami: Ediciones C.R.
- Cabrera, L. (1986). *Reglas del Congo: Palo Monte Mayombe*. Miami: Universal.
- Cabrera, L. (2006). *El monte: Igbo-Finta-Ewe Orisha-Vititi Nfinda*. Miami: Universal.
- Castellanos, J. & Castellanos I. (1988). *Cultura afrocubana. Tomo I*. Miami: Universal.
- Curtin, P.D. (1969). *The atlantic slave trade: a census*. Madison: University of Wisconsin.
- Díaz Polanco, H. (1995). *Etnia y nación en América Latina*. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Díaz Polanco, H. (2010). *Ensayos sobre identidad. Visiones desde México*. Santo Domingo: Ediciones Ferilibro.
- Fernández Robaina, T. (2001). *Hablen paleros y santeros*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Fuentes Guerra, J. & Schwegler A. (2005). *Lengua y ritos del Palo Monte Mayombe. Dioses cubanos y sus fuentes africanas*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt Am Main: Vervuert.
- Garay Cartas, L. (Coord.) (2012). *Informe final de la Consulta para la identificación de comunidades afrodescendientes*. México: Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas* (5ª Ed.). Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1984). *The constitution of society. Outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California.
- Guerra Vilaboy, S. (2003). *Contrapunteo histórico cubano-mexicano. De la conquista española a la Revolución Mexicana*. La Habana: Universidad de la Habana.
- Guerra, R. (1970). *Azúcar y población en las Antillas*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Hobsbawm, E. & Ranger T. (Eds.) (1983). *The invention of tradition*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: inventing traditions. En E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.). *The invention of tradition* (pp.1-16). Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (2008). *Procesos de construcción de identidad, condiciones de vida y discriminación: un estudio comparativo*

- de comunidades de afrodescendientes en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kymlicka, W. (1995). *The rights of minority cultures*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Lachatanaré, R. (2004). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Martínez Montiel, L.M. (1995). *Presencia africana en el Caribe*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Martínez Montiel, L.M. (2000). África: la tercera raíz de México. En J.L. Lorenzo Bautista, J. Litvak & L. Mirambell (Eds.). *Arqueología, historia y antropología: in memoriam* (pp.469-534). México: Instituto Nacional de Historia y Antropología.
- Martínez Montiel, L.M. (2006). *La ruta del esclavo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moreira, A. (2001). *The exhaustion of difference: the politics of latin american cultural studies*. London: Duke University Press.
- Murdock, G.P. (1959). *Africa: its people and their culture history*. New York: McGraw-Hill.
- Ortiz, F. (1906). *Los negros brujos (Apuntes para un estudio de etnología criminal)*. Carta pról. del Dr. C. Lombroso. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Ortiz, F. (1916). *Hampa afrocubana. Los negros esclavos (Estudio sociológico y de derecho público)*. La Habana: Revista Bimestre Cubana.
- Ortiz, F. (1921). *Los cabildos afrocubanos*. La Habana: Imprenta La Universal.
- Parsons, T. (1968). *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of a recent european writers*. New York: Free Press.
- Parsons, T., Bales, R.F. & Shils, E. (1953). *Working papers in the theory of action*. New York: Free Press.
- Réaume, D.G. (2000). Official-language rights: intrinsic value and the protection of difference. En W. Kymlicka & W. Norman (Eds.). *Citizenship in diverse societies* (pp.245-272). New York: Oxford University Press.
- Restall, M. (2005). Conquistadores negros: africanos armados en la temprana Hispanoamérica. En J.M. De La Serna Herrera (Coord). *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)* (pp.19-72). México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)-Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad de Guanajuato.
- Savidan, P. (2010). *Il multiculturalismo*. Bologna: Il Mulino.
- Schutz, A. (1962). *Collected papers, I: The Problem of social reality*. Boston: M. Nijhoff Publ.-Brill Academic.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turnbull, D. (1840). *Travels in the West: Cuba; with notices of Puerto Rico and the slave trade*. London: Longman, Orme, Brown, Green and Longmans.

Tylor, E.B. (1865). *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. London: John Murray.

Tylor, E.B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray.

Tylor, E.B. (1881). *Anthropology: an introduction to the study of man and civilization*. New York: D. Appleton & Co.

Vásquez Valle, I. (1975). *Los habitantes de la Ciudad de México en 1753*. México: El Colegio de México.

Vinson, B. & Vaughn, B. (2004). *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vinson, B. (2005). Estudiando las razas desde la periferia: las castas olvidadas del sistema colonial Mexicano (lobos, moriscos, coyotes, moros y chinos). En J.M. De la Serna Herrera (Coord.). *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (indios, negros, mulatos, pardos y esclavos)* (pp.247-307). México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL)-Universidad Nacional Autónoma de México - Universidad de Guanajuato.

Revistas

Aguirre Beltrán, G. (1946). Tribal origins of slaves in Mexico. *Journal of Negro History*, XXXI, 269-352.

Aguirre Beltrán, G. (2011). Bailes de negros. *Desacatos*, 7, 151-156.

Cabrera, L. (1969). Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta Abakuá. *Journal de la société des américanistes*, 58(58), 139-171.

González Torres, Y. (2002). ¿Hay evidencias de la religión africana en México? *Boletín INAH*, 68, 257-275.

González Torres, Y. (2008). Las religiones afrocubanas en México. *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, N.p.

Guanche, J. (2007). El Itón Abakuá y su universalidad simbólica. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 8(15), 67-81.

Hartmann, D. & Gerteis, J. (2005). Dealing with diversity: mapping multiculturalism in sociological terms. *Sociological Theory*, 23(2), 218-240.

Hernández Cuevas, M.P. (2004). Modern national discourse and la muerte de Artemio Cruz: the illusory “death” of african mexican lineage. *Afro-Hispanic Review*, 23(1), 10-16.

Hoffmann, O. & Pascal, C. (2006). Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 103-135.

Izard Martínez, G. (2005). Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África*, XL(1), 89-115.

Leverette, T. (2009). Speaking up: mixed race identity in black communities. *Journal of Black Studies*, 39(3), 434-445.

- Lewis, L.A. (2000). Blacks, black indians, afromexicans: the dynamics of race, nation, and identity in a mexican 'moreno' community (Guerrero). *American Ethnologist*, 27(4), 898-926.
- Martínez Montiel, L.M. (2001). América Latina y el Caribe. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 3, 23-27.
- Miller, I.L. (2007). Cantos Abakuá cubanos: examen de la nueva evidencia lingüística e histórica de la diáspora africana. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 8(15), 4-33.
- Neira Betancourt, L.A. (2007). La percusión Abakuá, paradigma de una cultura religiosa afroamericana. *Catauro. Revista Cubana de Antropología*, 8(15), 34-46.
- Nutini, H.G. (1997). Class and ethnicity in Mexico: somatic and racial considerations. *Ethnology*, 36(3), 227-238.
- Seed, P. (1982). Social dimensions of race: Mexico City, 1753. *The Hispanic American Historical Review*, 62(4), 569-606.
- Vincent, T. (1994). The blacks who freed Mexico. *The Journal of Negro history*, 79(3), 257-276.
- Vinson III, B. (2006). Introduction: african (black) diaspora history, latin american history. *The Americas*, 63(1), 1-18.
- Volpato, T. (2009). Analisi dell'elemento comunicativo tra la teoria parsonsiana dell'azione e il pensiero habermasiano. *Metis-Mητις*, I, 91-118.
- Volpato, T. (2012). Exclusión social y construcción de la identidad afro mexicana en la Costa Chica de Oaxaca, México. *Quaderni di Thule*, XII, 841-852.
- Volpato, T. (2013a). Un análisis sociológico del multiculturalismo cubano entre ajiaco y diversidad. Aproximación histórica a los problemas del reconocimiento y de la raza. *Visioni LatinoAmericane*, 8, 60-81.
- Volpato, T. (2013b). Diversidad cultural y pluralismo. La africanía cubana en el multiculturalismo isleño. *Visioni LatinoAmericane*, 9, 7-32.

Actas

López Paniagua, R. & Raya Morales, R. (2010). Educar para construir una sociedad multicultural. La problemática de los pueblos indígenas en Michoacán. En *Pluriculturalidad y educación. Foro internacional sobre multiculturalidad* (pp.42-54). Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 19, 20 y 21 de Mayo.

Sitiografía y medios electrónicos

Assies, W. (2005). *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI*. Recuperado el 02 de abril de 2013, del sitio Web de *Obra Social-Fundación La Caixa*: http://chakana.org/files/pub/Assies_MulticulturalismoLatinoAmericano_2005.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperado el 10 de junio de 2013, del sitio Web del *Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

Martín Quijano, M. (2005). *Migración Cuba-México*. Recuperado el 08 de abril de 2013, del sitio Web del *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* (CLACSO): <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/cemi/migcums.pdf>

Publican investigación pionera sobre migración cubana a México (Notimex, 03 de Enero de 2003).
Recuperado el 02 de abril de 2013, de www.noticias.vanguardia.com.mx