

Reproducción religiosa y cambio: pertenencia y autoridad en tres trayectorias afrocubanas de Cienfuegos (1990–2025)

Religious Reproduction and Change: Belonging and Authority in Three Afro-Cuban Trajectories in Cienfuegos (1990–2025)

Reprodução religiosa e mudança: pertencimento e autoridade em três trajetórias afrocubanas de Cienfuegos (1990–2025)

Namilkis Rovira Suárez¹, <https://orcid.org/0000-0002-1489-2500>Atabey Medina García², <https://orcid.org/0000-0003-1921-0529>¹Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile²Escuela de Iniciación Deportiva Escolar Provincial «Jorge Agostini Villasana», Cienfuegos, CubaAutor para correspondencia: namilkisrovirasuarez@gmail.com**RESUMEN**

Este estudio analiza tres trayectorias afrocubanas en Cienfuegos —Divina Caridad, Oluo Popo y El Cristo— para examinar cómo se reproducen y reconfiguran la pertenencia y la autoridad entre 1990 y 2025. La investigación se desarrolló mediante una estrategia cualitativa e histórico-comparativa basada en tesis, artículos y un registro público contemporáneo, distinguiendo materiales primarios citados en esas publicaciones y manteniendo abiertos los intervalos no documentados. Los resultados muestran tres dinámicas diferenciadas: en Divina Caridad, la continuidad comunitaria se sostuvo pese a la interrupción de un soporte ritual; en Oluo Popo, una promesa doméstica se amplió hacia un espacio comunitario sin institucionalización jurídica demostrada; en El Cristo, la larga duración se sostuvo mediante parentesco ritual, consagraciones, relevos de autoridad y redes regionales y transnacionales. La discusión concluye que continuidad y reconfiguración no son términos excluyentes: la evidencia demuestra que la reproducción comunitaria puede integrar cambios de escala, interrupciones parciales y sucesiones de autoridad, siempre que las relaciones consigan renovarse y documentarse. El alcance del estudio se limita por la asimetría temporal de las fuentes, lo que señala la necesidad de nuevas investigaciones para cubrir los intervalos abiertos.

Palabras clave: Cienfuegos; Ocha-Ifá; pertenencia religiosa; autoridad; reproducción comunitaria; historia regional.

ABSTRACT

This study analyzes three Afro-Cuban trajectories in Cienfuegos—Divina Caridad, Oluo Popo, and El Cristo—to examine how belonging and authority are reproduced and reconfigured between 1990 and 2025. The research was conducted through a qualitative and historical-comparative strategy based on theses, articles, and a contemporary public record, distinguishing primary materials cited in those publications and keeping undocumented intervals open. The results show three differentiated dynamics: in Divina Caridad, community continuity was sustained despite the interruption of a ritual support; in Oluo Popo, a domestic promise expanded into a community space without demonstrated legal institutionalization; in El Cristo, long-term continuity was maintained through ritual kinship, consecrations, successions of authority, and regional and transnational networks. The discussion concludes that continuity and reconfiguration are not mutually exclusive: evidence demonstrates that community reproduction can integrate changes of scale, partial interruptions, and successions of authority, as long as relationships are renewed and documented. The scope of the study is limited by the temporal asymmetry of the sources, highlighting the need for further research to cover the open intervals.

Keywords: Cienfuegos; Ocha-Ifá; religious belonging; authority; community reproduction; regional history.

RESUMO

Este estudio analiza três trajetórias afro-cubanas em Cienfuegos —Divina Caridad, Oluo Popo e El Cristo— para examinar como pertencimento e autoridade se reproduzem e se reconfiguram entre 1990 e 2025. A pesquisa foi realizada por meio de uma estratégia qualitativa e histórico-comparativa baseada em teses, artigos e um registro público contemporâneo, distinguindo materiais primários citados nessas publicações e mantendo abertos os intervalos não documentados. Os resultados mostram três dinâmicas diferenciadas: em Divina Caridad, a continuidade comunitária foi sustentada apesar da interrupção de um suporte ritual; em Oluo Popo, uma promessa doméstica ampliou-se em um espaço comunitário sem institucionalização jurídica demonstrada; em El Cristo, a continuidade de longa duração foi mantida por meio de parentesco ritual, consagrações, sucessões de autoridade e redes regionais e transnacionais. A discussão conclui que continuidade e reconfiguração não são termos excludentes: a evidência demonstra que a reprodução comunitária pode integrar mudanças de escala, interrupções parciais e sucessões de autoridade, desde que as relações sejam renovadas e documentadas. O alcance do estudo é limitado pela assimetria temporal das fontes, o que indica a necessidade de novas pesquisas para cobrir os intervalos abertos.

Palavras-chave: Cienfuegos; Ocha-Ifá; pertencimento religioso; autoridade; reprodução comunitária; história regional.

Recibido 21/08/2026 Aprobado 2/09/2026

Introducción

Tres escenas separadas por temporalidades distintas sitúan el problema. En Divina Caridad, los tambores Dundún permanecieron sin percutirse durante cerca de dos décadas mientras la casa religiosa mantuvo festividades, ahijamiento y transmisión; en Caonao, una promesa de 2000 antecedió al proceso por el cual la casa de Miguel Ángel Boza Díaz pasó a ser descrita como cabildo Oluo Popo y espacio comunitario; El Cristo, en Palmira, remite a una institución formalizada en 1913, articulada por familia biológica y religiosa, consagraciones, presidencias y redes que rebasaron la localidad (Medina García, 2013; Medina García & Chacón, 2017; Medina García *et al.*, 2019; Morales Mejías, 2010). Por ello, 1990–2025 funciona aquí como horizonte analítico, no como comienzo común ni como serie documental homogénea.

Compararlas obliga a precisar qué significa pertenecer cuando la incorporación no depende de un registro único. Linares (1993) describe la casa-templo como una trama de tutela, iniciación y transmisión, pero esa organización no fija por sí sola una frontera universal de membresía. Garcés Marrero (2018) advierte que no existe un momento ritual único y general que convierta a toda persona en miembro, mientras Holbraad (2004) muestra que la iniciación produce padrino, ahijamiento y ramas rituales. Participar en una festividad, acudir a una casa, recibir una consagración, ser ahijado, integrar una familia ritual u ocupar una presidencia remiten así a posiciones distintas. Pertenencia designará una relación graduada de reconocimiento y obligación, no una membresía uniforme.

Seguir esas relaciones desplaza también la idea de reproducción. Aquí designa la capacidad de renovar personas, vínculos, saberes, prácticas y soportes suficientes para que una configuración siga siendo reconocible, incluso cuando atraviesa interrupciones parciales o cambios de escala. Los linajes que se expanden mediante nuevas iniciaciones en Holbraad (2004) y las obligaciones de familia ritual descritas por Rauhut (2013) muestran que la continuidad depende de relaciones que se rehacen. Sobre ese mismo terreno aparece la autoridad: el margen hermenéutico atribuido al babalawo por Garcés Marrero (2018) impide reducirla al cargo y obliga a considerar capacidad ritual, interpretativa u organizativa reconocida.

La discusión reciente prolonga estas preguntas sin sustituir la evidencia local. Mones Guevara (2024) revisa categorías de la Regla de Ocha vinculadas con persona, ritual y oráculo, mientras Garcés Marrero (2025) examina la transmisión oral de los patakís y su personalización mediante adivinación e iniciación; desde otro ángulo, Braffo Conde (2024) estudia redes y diferenciación dentro del campo Osha-Ifá contemporáneo. La circulación fuera de Cuba introduce además disputas de legitimidad: Saldívar (2023) documenta casas-templo, familias rituales y redes transnacionales en escenarios latinoamericanos, y Pons-Raga (2024) analiza en Barcelona negociaciones explícitas sobre tradición y adaptación. Son interlocutores para pensar cambio, redes y autoridad, no evidencia transferible a los casos cienfuegueros.

La hipótesis que guía la comparación parte de una tensión: continuidad y reconfiguración no forman una oposición simple. Una casa puede sostener vínculos mientras recupera una práctica interrumpida; una devoción

doméstica puede ampliar su radio sin institucionalización jurídica demostrada; una sociedad puede atravesar relevos de autoridad sin perder todas las relaciones que legitiman su reproducción. Interesa establecer cómo operan esos mecanismos en las tres trayectorias y hasta dónde puede demostrarlos el corpus disponible. La pertinencia de este estudio radica en que las trayectorias afrocubanas de Cienfuegos permiten observar cómo las comunidades religiosas sostienen su continuidad en contextos de interrupciones rituales, ampliaciones de escala y relevos de autoridad. Al documentar estos procesos entre 1990 y 2025, la investigación aporta evidencia concreta sobre la capacidad de recomposición de vínculos comunitarios y rituales, un tema clave para comprender la dinámica de las religiones afrocubanas en escenarios locales y transnacionales. Su contribución específica consiste en mostrar que la continuidad no depende de instituciones intactas, sino de relaciones verificables que se renuevan bajo condiciones cambiantes, lo que abre un campo de análisis comparativo útil para la antropología, la historia regional y los estudios sobre religiones afrodescendientes. El objetivo es examinar cómo se reproducen y reconfiguran la pertenencia y la autoridad en tres trayectorias religiosas de Cienfuegos, identificando los mecanismos que sostienen la continuidad comunitaria y delimitando los alcances que la evidencia documental permite demostrar.

Metodología

La investigación se sustentó en un enfoque cualitativo e histórico-comparativo, diseñado para abordar procesos religiosos que se desarrollan en temporalidades heterogéneas y con registros fragmentados. Este enfoque permitió releer críticamente un corpus compuesto por la tesis de maestría sobre El Cristo, artículos previos sobre sus redes y sobre Divina Caridad y la velada de San Lázaro en Caonao, además de bibliografía especializada sobre Ocha-Ifá y un registro público de 2025 que identifica la autoridad vigente de El Cristo. Todas estas fuentes se consideraron materiales mediados, pues recogen entrevistas, libretas familiares, expedientes y testimonios procesados en investigaciones anteriores, lo que obliga a tratarlos con cautela y sin convertirlos en evidencia primaria directa.

La comparación se organizó en torno a tres dimensiones analíticas —pertenencia, reproducción y autoridad— que emergen tanto de la literatura especializada como de los hallazgos. La pertenencia se entendió como una relación graduada de reconocimiento y obligación, visible en prácticas como la asistencia festiva, el ahijamiento o la consagración. La reproducción se definió como la capacidad de renovar vínculos, saberes y prácticas para sostener configuraciones religiosas a lo largo del tiempo, incluso en medio de interrupciones o cambios de escala. La autoridad se examinó como un reconocimiento ritual, interpretativo u organizativo, más allá de la ocupación de cargos formales. Estas categorías se operacionalizaron en la comparación de secuencias de cambio, formas de incorporación, transmisión de saberes, posiciones de autoridad y alcance de redes.

Cada afirmación se limitó estrictamente al horizonte temporal documentado: Divina Caridad entre 2009 y 2017, Oluo Popo desde 2000 hasta 2019 y El Cristo en sus reconstrucciones históricas y en la identificación pública de 2025. Los intervalos sin evidencia independiente se mantuvieron abiertos, evitando inferencias que pudieran producir una continuidad ficticia. Esta precaución metodológica se refleja directamente en los resultados: en Divina Caridad se demostró continuidad comunitaria pese a la interrupción ritual; en Oluo Popo se evidenció el tránsito de una promesa doméstica a un espacio comunitario sin institucionalización jurídica; y en El Cristo se reconstruyó la larga duración mediante parentesco ritual, consagraciones y relevos de autoridad, con redes regionales y transnacionales.

La decisión de trabajar exclusivamente con publicaciones académicas y un registro público contemporáneo responde a la ausencia de archivos institucionales completos y a la necesidad de respetar el estatuto de cada fuente. Las exigencias éticas se concentraron en la atribución correcta y en la prevención de inferencias no sustentadas, garantizando que los resultados fueran consistentes con la documentación disponible y con los límites que esta impone. De este modo, la metodología no solo delimitó el alcance del estudio, sino que también aseguró que los hallazgos pudieran sostenerse en evidencia verificable, fortaleciendo la credibilidad y el aporte académico de la investigación.

En términos prácticos, el análisis se robusteció mediante la construcción de categorías comparativas explícitas y la elaboración de matrices de contraste que permitieron ordenar la información de cada trayectoria según secuencias de cambio, formas de incorporación, transmisión de saberes, posiciones de autoridad y alcance de redes. Este procedimiento evitó que la comparación quedara en una narración lineal y facilitó identificar patrones y divergencias entre los casos. La codificación de las fuentes secundarias en estas categorías otorgó mayor sistematicidad al estudio, garantizando que los resultados no fueran simples descripciones, sino interpretaciones sustentadas en criterios claros de comparación y validez documental.

Resultados y Discusión

Divina Caridad: continuidad con interrupción y recuperación

Divina Caridad muestra que la interrupción de un soporte ritual no equivale a desaparición comunitaria. Morales Mejías (2010) reconstruye que, tras la muerte de Seferino Hidalgo en la década de 1980, los Dundún dejaron de percutirse y fueron sustituidos funcionalmente por otros conjuntos, mientras la casa y sus festividades continuaron. En 2009 se prepararon nuevamente para el toque del 8 de septiembre; el 28 de octubre Caja sufrió daños y se decidió restaurar el conjunto. La fuente acredita un intento de reincorporación seguido de una nueva intervención material, no una restauración concluida ni uso ininterrumpido (Morales Mejías, 2010). En la sucesión de autoridades aparece una dificultad distinta. Morales Mejías (2010) reconstruye jefaturas desde Margarita Busaín hasta Dora López y sitúa la dirección de la casa en Alberto Acea en su presente de investigación; Medina García y Chacón (2017) identifican a Yenisey Torriente Hidalgo como santera a cargo. «Dirección de la casa», «jefatura ritual» y «santera a cargo» nombran posiciones cuya equivalencia las fuentes no establecen, ni explican el tránsito entre ellas. Convertir esa variación terminológica en una sucesión formal añadiría una certeza que el corpus no ofrece.

Más estable resulta la reproducción familiar y barrial. Medina García y Chacón (2017) registran participación de mayores, jóvenes y aleyos, cooperación en la festividad, transmisión de cantos y bailes, promesas, consagración de familias e interés infantil. Ese radio de participación creciente no convierte a todos los asistentes en miembros ni prueba creación de sedes o ramas formales; muestra, en cambio, que saberes, obligaciones y reconocimiento circulan con intensidades distintas alrededor de la casa.

Hasta ahí llega la trayectoria disponible. Morales (2010) trabaja fundamentalmente con observaciones de 2009–2010 y el artículo posterior acredita prácticas vigentes en su propio horizonte, de modo que 2018–2025 queda sin documentación independiente. Lo demostrado es una continuidad que admite interrupción instrumental, sustitución funcional, transmisión comunitaria e intento de recuperación; prolongarla más allá de esos cortes exigiría nuevas fuentes (Medina García & Chacón, 2017; Morales Mejías, 2010).

Oluo Popo: de promesa doméstica a espacio comunitario

Muy otra es la temporalidad de Oluo Popo: aquí se documenta formación, no reactivación de una institución antigua. La fuente sitúa el inicio el 10 de octubre de 2000, cuando Miguel Ángel Boza Díaz vinculó una promesa a la recuperación de Francisca de los Milagros Gutiérrez Lobato; para el 16 de diciembre habían culminado la figura de San Lázaro y el altar. La primera velada, el 17 de diciembre, reunió alrededor de cuarenta personas y fue seguida por varios años de acondicionamiento y aumento de visitantes (Medina García et al., 2019).

Familiares, amistades, pobladores y luego ahijados participaron en el sostenimiento del lugar; regalos rituales, nuevas condiciones materiales y consultas ampliaron su uso. La publicación termina describiendo la casa como cabildo Oluo Popo y templo abierto a todos (Medina García et al., 2019). Esa denominación permite afirmar un cambio de reconocimiento y escala social, pero no personalidad jurídica, inscripción registral ni fecha de institucionalización formal.

En ese crecimiento, Miguel Ángel aparece como babalawo, organizador del santuario y figura de consulta, aunque la reproducción depende también de familiares, ahijados y hermanos de religión. La documentación permite reconocer cooperación y transmisión alrededor de una autoridad identificable, pero no reconstruir una estructura completa de cargos o sucesión. También menciona un libro de dedicatorias que no ha sido consultado directamente en este estudio y queda, por ello, como ruta documental futura (Medina García *et al.*, 2019).

El material cierra afirmando que la festividad se mantenía activa «hasta nuestros días» (Medina García *et al.*, 2019). Ese presente pertenece al horizonte de la publicación y no alcanza 2020–2025. Lo que puede seguirse documentalmente es el tránsito de una promesa doméstica a un espacio comunitario sostenido por relaciones crecientes: un cambio de escala social antes que de estatuto jurídico.

El Cristo: larga duración, parentesco y sucesión

Con El Cristo, la escala temporal se amplía. La tesis sitúa la fundación oficial de la Sociedad Benéfica de Instrucción, Recreo y Religiosa El Cristo el 22 de mayo de 1913 y su inscripción en el Registro de Asociaciones el 29 de junio; también refiere prácticas previas en la casa familiar. El artículo de 2013 conserva 1913 como anclaje para reconstruir redes y religión. Fundación jurídica, práctica anterior e inicio de un linaje ritual quedan relacionados, aunque las fuentes no permiten tratarlos como un mismo acontecimiento (Medina García, 2012; Medina García, 2013).

Parte de esa larga duración descansa en la superposición parcial de parentesco biológico y religioso. Hijos, nietos y bisnietos de Nicolás Sevilla aparecen junto a consagrados en Ifá y ramas que exceden la descendencia

sanguínea; filiación, iniciación y ahijamiento producen posiciones diferentes dentro de una misma trama (Medina García, 2013). Desde ahí puede leerse la sucesión de autoridad sin reducirla a una lista de presidentes. La cronología de Cundo Sevilla exige mantener una discordancia abierta. La tesis afirma en un pasaje que Valeriana Molina quedó al frente tras la muerte de Nicolás y que Cundo asumió desde 1930, pero más adelante sitúa su presidencia desde 1927; el artículo de 2013 adopta también 1927. La secuencia Nicolás–Valeriana–Cundo–Pablo–Eddy puede sostenerse, pero el año exacto del relevo hacia Cundo no debe fijarse mientras las fuentes conserven esa contradicción (Medina García, 2012; Medina García, 2013).

Más relevante para la comparación es qué hacía reconocible la autoridad. Cundo aparece asociado a expansión de consagraciones, cohesión ritual y prestigio fuera de la Sociedad; Pablo es presentado como transmisor de normas y como impulsor de consagraciones y fortalecimiento ritual; bajo Eddy, el artículo destaca enseñanza por observación-imitación y oralidad. El cambio de titular se inscribe así en una trama de conocimiento, parentesco, consagración y memoria que sostiene legitimidad sin garantizar inmovilidad (Medina García, 2013).

Otro plano de la reproducción aparece en las redes. La fuente documenta conexiones con localidades cienfuegueras, Sagua la Grande, Placetas y La Habana, además de la llegada posterior de personas de otras partes de Cuba y del extranjero para ceremonias. Se distinguen así escalas regionales, nacionales y transnacionales, sin que ello implique una red homogénea o idéntica intensidad a lo largo del tiempo (Medina García, 2013). Saldívar (2023) ofrece un contraste útil al mostrar que, en escenarios latinoamericanos recientes, las redes de santería e Ifá articulan personas, saberes, mercancías, casas-templo y familias rituales; esa comparación contextualiza la circulación, pero no vuelve equivalentes aquellas configuraciones y la movilidad cienfueguera. Para 2025, la evidencia cambia de estatuto. El episodio de Ifá de las Américas del 29 de agosto presenta a Islay Sevilla Oluwo Ose Nilogbe como presidente y permite una constatación limitada: la Sociedad seguía siendo públicamente identificable y la titularidad había cambiado respecto de Eddy. El registro no fecha el relevo, no establece titulares intermedios ni demuestra la continuidad ininterrumpida de todas las prácticas entre 2013 y 2025 (Ifá de las Américas Podcast, 2025).

Comparación: tres temporalidades, no tres modelos

Juntos, los tres casos desplazan el objeto de la continuidad. Divina Caridad obliga a separar la interrupción de un soporte ritual de la reproducción de la casa; Oluo Popo muestra la emergencia de un radio comunitario antes inexistente; El Cristo combina relevos de autoridad con ampliación de redes. Reactivación, formación y sucesión nombran movimientos históricos diferentes, no etapas de una misma evolución. Compararlos exige seguir qué relación cambia, cuál persiste y qué evidencia autoriza cada afirmación.

Pertenencia y autoridad, vistas desde ese desplazamiento, dejan de funcionar como posiciones homogéneas. Asistencia barrial, ahijamiento, consagración, parentesco y presidencia pueden coexistir sin equivaler entre sí, y la autoridad depende de reconocimiento y recursos rituales u organizativos incluso cuando las fuentes no permiten reconstruir cargos formales. Las relaciones internas entre categorías rituales examinadas por Mones Guevara (2024), la personalización de saberes transmitidos oralmente estudiada por Garcés Marrero (2025) y las condiciones de diferenciación analizadas por Braffo Conde (2024) ayudan a precisar el problema; la prueba de cómo se producen esas posiciones en Cienfuegos sigue descansando en la documentación local.

También las redes adquieren sentido por lo que transportan y por el radio de reconocimiento que producen. Saldívar (2023) observa en circuitos latinoamericanos la articulación de personas, recursos, saberes, casas-templo y familias rituales; Pons-Raga (2024), en Barcelona, muestra que la reconfiguración transnacional abre disputas explícitas por legitimidad y tradición. Los casos cienfuegueros son más acotados, pero permiten formular una coincidencia analítica: modificar prácticas, soportes o escalas no cancela por sí mismo la continuidad; importa quién valida el cambio y qué relaciones consiguen reproducirse.

La asimetría documental fija, finalmente, el alcance de la comparación. Divina Caridad no puede prolongarse independientemente después de 2017; para Oluo Popo falta aquí un corte posterior a 2019; El Cristo combina reconstrucciones históricas, un artículo de 2013 y una identificación pública de 2025. Completar esos intervalos por inferencia produciría una simetría ficticia. La reconfiguración puede sostener continuidad solo allí donde las relaciones y sus transformaciones son documentalmente demostrables (Ifá de las Américas Podcast, 2025; Medina García & Chacón, 2017; Medina García *et al.*, 2019; Morales Mejías, 2010).

Estos hallazgos no solo muestran dinámicas locales, sino que dialogan con debates internacionales sobre religiones afrocubanas y su circulación transnacional. La constatación de que continuidad y reconfiguración pueden coexistir se enlaza con estudios recientes que analizan cómo las casas-templo y familias rituales negocian legitimidad en escenarios latinoamericanos (Saldívar, 2023) o europeos (Pons-Raga, 2024). Al mismo tiempo, la validez de los casos cienfuegueros debe ser problematizada: la asimetría documental

impide demostrar continuidad ininterrumpida y obliga a reconocer que las conclusiones dependen de cortes temporales específicos. Esta tensión entre evidencia parcial y debates globales constituye el aporte crítico del estudio: mostrar que la reproducción comunitaria es verificable solo allí donde las relaciones se documentan, y que su comparación requiere situar los límites de la prueba frente a las narrativas más amplias sobre cambio y autoridad en Ocha-Ifá.

Conclusiones

Leídas juntas, las tres trayectorias desplazan la pregunta por la continuidad desde la permanencia de objetos, nombres o titulares hacia las relaciones que consiguen reproducirse. Ese cambio de foco permite reconocer continuidad allí donde hubo interrupciones, ampliaciones de escala o relevos de autoridad, sin convertir toda transformación en prueba de permanencia. Reconfiguración y continuidad dejan así de funcionar como términos excluyentes: su relación depende de qué vínculos se renuevan y de cómo puede documentarse esa renovación.

Ese desplazamiento modifica también la comparación de pertenencias y autoridades. Participar, ser ahijado, consagrarse, integrar una familia ritual o presidir una sociedad generan obligaciones y reconocimientos diferentes; las redes importan cuando trasladan recursos, saberes, personas o prestigio y alteran el alcance de esas relaciones. La continuidad, en consecuencia, no reside en una forma institucional intacta, sino en la capacidad históricamente verificable de recomponer vínculos bajo condiciones cambiantes.

El alcance documental sigue siendo desigual. No se demuestra la continuidad de Divina Caridad después de 2017 ni de Oluo Popo después de 2019, y tampoco puede fecharse o reconstruirse el relevo entre la presidencia documentada de Eddy y la identificación de Islay Sevilla en 2025. Las fuentes primarias mencionadas por investigaciones anteriores conservan, además, su estatuto de materiales mediados. Estos vacíos delimitan el resultado y señalan qué documentación sería necesaria para prolongar la comparación.

Referencias bibliográficas

- Alvarado Braffo Conde, N. (2024). El campo Regla de Osha-Ifá o Santería: Desigualdad social, religión y aprovechamiento de la estructura de oportunidades. *Revista Desenvolvimento Social*, 30(1), 65–86. <https://doi.org/10.46551/issn2179-6807v30n1p65-86>
- Garcés Marrero, R. (2018). Sujeto y construcción de la identidad en los sistemas adivinatorios de la santería cubana. *RAPHISA. Revista de Antropología y Filosofía de lo Sagrado*, 2(1), 31–65. <https://doi.org/10.24310/Raphisa.2018.v2i1.5643>
- Garcés Marrero, R. (2025). Los patakís del sistema adivinatorio de Ifá en la santería cubana. *INDIANA - Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, 42(1), 117–130. <https://doi.org/10.18441/ind.v42i1.117-130>
- Holbraad, M. (2004). Religious “speculation”: The rise of Ifá cults and consumption in post-Soviet Cuba. *Journal of Latin American Studies*, 36(4), 643–663. <https://doi.org/10.1017/S0022216X04008119>
- Ifá de las Américas Podcast. (2025, 29 de agosto). 45. Sociedad El Cristo y Ozain de Palmira- Islay Sevilla Oluwo Ose Nilogbe [Episodio de pódcast]. Apple Podcasts. <https://podcasts.apple.com/ve/podcast/45-sociedad-el-cristo-y-ozain-de-palmira-islay/id1838609219?i=1000725635909>
- Linares, M. T. (1993). La santería en Cuba. *Gazeta de Antropología*, (10), Artículo 09. <https://doi.org/10.30827/Digibug.13638>
- Medina García, A. (2012). La Sociedad El Cristo de Palmira (1913–1935) (Tesis de maestría, Instituto de Historia de Cuba). Instituto de Historia de Cuba.
- Medina García, A. (2013). Redes sociales regionales y religiosas en la Sociedad de Ifá, El Cristo de Palmira. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, (2013_09), Artículo 06. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2013/09/sociedad-ifa.pdf>
- Medina García, A., & Chacón, D. (2017). La sociedad religiosa Divina Caridad en el municipio de Cienfuegos. *Universidad y Sociedad*, 9(3), 300–305. http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2218-36202017000300046
- Medina García, A., Quintana Borges, C. M., & García Maró, N. (2019). La velada de San Lázaro en la localidad de Caonao. *Revista Científica Cultura, Comunicación y Desarrollo*, 4(1), 47–56. <https://rccd.ucf.edu.cu/index.php/aes/article/view/183>
- Mones Guevara, I. (2024). La Ocha o Santería cubana: diálogos bibliográficos de algunos conceptos fundamentales. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 31(89), 133–157. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S2448-84882024000100133&script=sci_arttext

Morales Mejías, R. (2010). La perspectiva sociocultural como metodología de salvaguardia del patrimonio inmaterial: Los Tambores Dundún [Tesis de maestría, FLACSO-Cuba]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstreams/843ce789-838e-46b3-87fe-81e1265755f2/download>

Pons-Raga, M. (2024). Dissident blood: Neo-Santeria in Barcelona and the refusal of sacrifices. *Religions*, 15(11), 1373. <https://doi.org/10.3390/rel15111373>

Rauhut, C. (2013). La transnacionalización de la Santería y su renegociación en Cuba. *Temas*, (76), 46–54. https://www.lai.fu-berlin.de/homepages/rauhutclaudia/publikationen/Rauhut_Transnacionalizacion-religiosa-en-Cuba_2013.pdf

Saldívar, J. M. (2023). Etnografías de la santería e Ifá cubanas en escenarios latinoamericanos. *Cultura & Religión*, 17(2), 1–26. <https://doi.org/10.4067/s0718-47272023000100202>

Conflicto de interés: Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

Declaración de contribución de los autores/as utilizando la Taxonomía CRediT:

Namilkis Rovira Suárez: conceptualización, investigación historiográfica, análisis y redacción. Atabey Medina García: actualización bibliográfica, revisión crítica y edición.

Declaración de originalidad del manuscrito: Los autores confirman que este texto no ha sido publicado con anterioridad, ni ha sido enviado a otra revista para su publicación.