

ANTROPOLOGÍAS • HISTORIAS • LENGUAJES • SOCIOLOGÍAS



Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary  
(coordinadores)

**EN SENTIDO CONTRARIO**  
**TRANSNACIONALIZACIÓN DE RELIGIONES**  
**AFRICANAS Y LATINOAMERICANAS**

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA



En sentido contrario.  
Transnacionalización de religiones africanas  
y latinoamericanas

*Kali Argyriadis, Stefania Capone,  
Renée de la Torre y André Mary  
(coordinadores)*



297.7

En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas / Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre... [et al.]; traducciones de María Palomar Vereá. -- México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Academia-L'Harmattan : Institut de recherche pour le développement, 2012 282 p. il., fots. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)  
Título en francés: *Religions transnationales des Suds, Afrique, Europe, Amériques*.  
ISBN 978-607-486-188-4

1. Indígenas - Religión. 2. Religión y sociología - África. 3. Religión y sociología - América Latina. 4. Movimientos religiosos. 5. América Latina - Vida y costumbres religiosas. 6. África - Vida y costumbres religiosas. 7. Indios - Vida religiosa. 8. Sociología de la religión. I. Argyriadis, Kali, coord. II. Capone, Stefania, coord. III. Torre, Renée de la, coord. IV. Palomar Vereá, María, trad. V. Serie

Traducción: María Palomar Vereá

Tipografía y formación: Laura Roldán Amaro y Eduardo Díaz  
Cuidado de edición y corrección de estilo: Gerardo Landa Fonseca  
Diseño de portada: Raúl Cano Celaya  
Fotografía de portada: Sandra Fancello

Primera edición: 2012

D. R. © 2012 Centro de Investigaciones  
y Estudios Superiores en Antropología Social  
Juárez 87, Col. Tlalpan,  
C. P. 14000, México, D. F.  
difusion@ciesas.edu.mx

D. R. © 2012 Editorial Academia  
1348 Louvain-la-Neuve (Bélgica),  
Grand Place 29, inscrita en el Registro  
Mercantil de Nivelles, núm. 56333  
www.editions-academia.be

D. R. © 2012 Institut de recherche pour  
le développement  
Anatole France 17, Col. Chapultepec Polanco,  
C. P. 11560, México, D. F.  
www.ird.fr

ISBN 978-607-486-188-4

Impreso y hecho en México

En sentido contrario.  
Transnacionalización de religiones africanas  
y latinoamericanas

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA



## Índice

|                                                                        |    |
|------------------------------------------------------------------------|----|
| Agradecimientos .....                                                  | 9  |
| Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad ..... | 13 |
| <i>Kali Argyriadis y Renée de la Torre</i>                             |    |
| Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa .....     | 27 |
| <i>Stefania Capone y André Mary</i>                                    |    |

### Primera parte

|                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas<br>y los bienes simbólicos .....     | 49  |
| <i>Kali Argyriadis</i>                                                                                             |     |
| Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas<br>en México y Portugal .....             | 63  |
| <i>Maia Guillot y Nahayeilli B. Juárez Huet</i>                                                                    |     |
| Itinerarios transnacionales de comunidades nahuas hacia los Estados Unidos .....                                   | 85  |
| <i>María Teresa Rodríguez</i>                                                                                      |     |
| Política segmentaria y transnacionalización religiosa. Las Asambleas de Dios<br>y el Centro Betania de Gabón ..... | 97  |
| <i>Maixant Mebiame Zomo</i>                                                                                        |     |
| Construcción de redes e interconexión con lo religioso en el mercadeo relacional .....                             | 109 |
| <i>Nathalie Luca</i>                                                                                               |     |
| Cambios estructurales en el parentesco ritual santero<br>(La Habana/Veracruz) .....                                | 119 |
| <i>Kali Argyriadis</i>                                                                                             |     |

## Segunda parte

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Políticas de “reconquista espiritual” e imaginarios transnacionales .....                                            | 131 |
| <i>André Mary</i>                                                                                                    |     |
| Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: danza y construcción<br>de una nación imaginada .....                   | 145 |
| <i>Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>                                                                 |     |
| Ifá reconquista el mundo, o los desafíos de una “nación yoruba imaginada” .....                                      | 175 |
| <i>Stefania Capone y Alejandro Frigerio</i>                                                                          |     |
| Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual<br>(Sudamérica, África, Europa) ..... | 197 |
| <i>Ari Pedro Oro y Damien Mottier</i>                                                                                |     |
| Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa .....                                                    | 217 |
| <i>Sandra Fancello y André Mary</i>                                                                                  |     |
| La transnacionalización de la etnicidad soninké: de la diáspora a los lugares<br>centrales de la <i>baraka</i> ..... | 239 |
| <i>Mahamet Timéra</i>                                                                                                |     |
| Sobre los autores .....                                                                                              | 253 |
| Cuaderno de fotografías .....                                                                                        | 257 |



## Agradecimientos

Este libro es producto de investigaciones antropológicas de primera mano que se desarrollaron en el marco de un esfuerzo de reflexión colectiva impulsado por los auspicios de dos grandes programas: el primero, llamado Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation (dirigido por Kali Argyriadis), fue financiado en Francia por la Agence Nationale de la Recherche (ANR) y la Agence Inter-établissements de Recherche pour le Développement (AIRD); queremos aquí agradecer al comité de seguimiento de la ANR por la confianza que nos brindó. El segundo, titulado Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afroamericanas (dirigido por Renée de la Torre), fue financiado en México por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). La presente obra corresponde a la traducción del libro publicado en francés con el título: *Religions transnationales des Suds (Afrique, Europe, Amériques)*.

Nuestro trabajo común ganó en importancia gracias a esos grandes programas, los cuales permitieron profundizar y concretar el proyecto con mayor dimensión. Queremos también recordar los antecedentes de esta colaboración. Por un lado, los investigadores interesados en los estudios de las religiones afroamericanas convergían desde varios años en el Centro de Estudios e Investigaciones sobre las Culturas Afroamericanas (CERCAA), Laboratorio de Etnología y de Sociologías Comparativas, Universidad de París-X Nanterre, dirigido por Stefania Capone. Por su parte, los investigadores especializados en el estudio de las “empresas misioneras de profetismos americanos y brasileños” (Sandra Fancello y André Mary) habían participado entre 2002 y 2009 en el programa IFRA (Ibadan, Nigeria), titulado Redes transnacionales y nuevos actores religiosos en África del Oeste, dirigido por André Mary y Laurent Fouchard.

Además, André Mary, Nathalie Luca y Stefania Capone dirigieron entre 2006 y 2009 el seminario titulado Antropología de las religiones transnacionales: África, Asia, América en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Por su parte, Kali Argyriadis y Renée de la Torre constituyeron en el año 2003 un grupo de investigación llamado Translocalización y relocalización de lo religioso (a partir de México), enmarcado en el programa Identidades y Movilidades, Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD)/Centro de Investigaciones y Estudios Supe-

riores en Antropología Social (CIESAS) y el Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Asimismo, este trabajo se desarrolló en el marco de la firma del convenio interinstitucional, en febrero de 2007, para apoyar la investigación IRD/CIESAS/El Colegio de Jalisco/Universidad de París X. Deseamos expresar nuestra gratitud a Ghani Chebouni, representante del IRD en México durante 2007; a Virginia García Acosta, directora del CIESAS, a Susan Street, directora regional del CIESAS-Occidente y a José Luis Leal Sanabria, presidente de El Colegio de Jalisco, quienes nos brindaron su apoyo para llevar a cabo esta empresa inédita de cooperación. Todos nuestros agradecimientos son también para Pascal Labazée, sucesor de Ghani Chebouni en la representación del IRD en México, quien nos dejó prematuramente en 2010.

Uno de los factores más importantes para la realización de un proyecto científico de esta dimensión es el apoyo administrativo. Sin su ayuda y sin la disponibilidad de secretarías y contadores de las instituciones socias, jamás habríamos podido cumplir nuestras metas. Por ello agradecemos de manera especial a Marguerite Kauss (ANR), Ernesto Olivas y Guadalupe Martínez (CIESAS), Carlos Velasco Picazo y Guadalupe González (El Colegio de Jalisco), Yasmina Djaout (IRD), Monique Descieux (LESC7CNRS) y Stéphane Eloy (CEIFR).

Otros elementos indispensables fueron los espacios, los recursos organizativos y la tecnología informática que permitieron mantener el contacto permanente entre la red transnacional de investigadores. Cabe mencionar la importancia que tuvieron los encuentros cara a cara en todas las etapas de los proyectos. Para ello organizamos reuniones de trabajo y seminarios permanentes que se llevaron a cabo en ambas orillas del Atlántico, además realizamos dos coloquios con la finalidad de presentar y discutir las primeras versiones de los trabajos que integran esta obra. El primero se realizó en la sede del IRD-France Nord, en Bondy en 2009, y el segundo en CIESAS-Occidente en 2010. En estos encuentros tuvimos la oportunidad de contar con los interlocutores idóneos que ayudaron a pulir y enriquecer nuestras capacidades analíticas y conceptuales: Thomas Csordas (Universidad de San Diego), Pablo Semán (El Colegio de México), Olga Odgers (El Colegio de la Frontera Norte), Ramón Sarró (Instituto de Ciencias Sociales de Lisboa), Santiago Bastos (CIESAS-Occidente), Jorge Durand (Universidad de Guadalajara), Manuela Camus (Universidad de Guadalajara), y por supuesto Alejandra Aguilar Ros (CIESAS-Occidente), Bernard Coyault (CEIFR), Lorraine Karnoouh (CIESAS-Golfo), Pierre Joseph Laurent (Universidad Católica de Louvain-la-Neuve, Bélgica), Joseph Tonda (Universidad Omar Bongo, Gabón) y Jean Paul Sarrazin (IRD/Universidad de Poitiers), quienes participaron en el proyecto *Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation*.

Conocer los diferentes códigos y los diferentes idiomas de los participantes en este proyecto fue también un reto de lo más complejo en el trabajo colectivo. El equipo es multilingüe y multinacional y las traducciones no bastaban para resolver diversos problemas de comprensión, los cuales nos obligaron a cuestionar el ideal de un lenguaje científico universal. Al igual que las imágenes y las palabras, los conceptos suelen tener ligeros desfases de significado y generar confusiones o malas interpretaciones. Esperamos haber superado este obstáculo, y en su lugar haber generado “malentendidos productivos”. Por esta razón hacemos un reconocimiento especial al trabajo de los intérpretes y traductores que nos apoyaron a lo largo de todo el proceso, en particular a Caroline Perré, María Palomar Vereá, Maïa Guillot y Lorraine Karnoouh.

Finalmente, esta obra en su versión en español no se habría concretado sin el trabajo minucioso de Cecilia Palomar Vereá, quien se encargó de la revisión de estilo y de dar formato de libro al original. Asimismo, queremos agradecer a Sandra Fancello por la coordinación y el diseño del *dossier* fotográfico.

*Kali Argyriadis, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary*



## Introducción

### Del objeto al método: los desafíos de la movilidad

Kali Argyriadis y Renée de la Torre

#### África, Américas, Europa: hacia nuevos intercambios triangulares

La globalización, en sus formas contemporáneas, tiene un impacto sin precedentes en el desplazamiento de prácticas religiosas que antes estuvieron profundamente ancladas en tradiciones, territorios y grupos sociales específicos, sobre todo etnonacionales. En su introducción al trabajo *Transnational Transcendence*, Thomas Csordas (2009: 5-6) señala que, en comparación con la expansión mundializada de las grandes religiones impulsadas por los Estados-nación imperialistas, el proceso de transnacionalización que ahora observamos es al revés: de sur a norte, de oriente a occidente, de las periferias hacia los centros metropolitanos, de las culturas subalternas<sup>1</sup> a las religiones hegemónicas. Esos desplazamientos operan mediante redes transnacionales policentradas y no derivan necesariamente de las estrategias de las grandes instituciones. Por último, se realizan en forma cada vez más intensa de un “sur” al otro, una periferia a la otra o una cultura subalterna a otra. Aunque no siempre sean evidentes, ya que a veces se trata de grupos pequeños, no por ello dejan de constituir una filigrana fina pero a la vez densa que redibuja una nueva geografía espiritual del mundo.

Es un hecho que con anterioridad existieron procesos de relocalización religiosa en el contexto transnacional, pero paradójicamente hoy en día son más intensos por los efectos de una deslocalización provocada por las dinámicas de la globalización, que implican la construcción de una “sociedad-red” y la multiplicación de las interconexiones mundiales, por donde circulan y se intercambian, más allá de las barreras regionales, culturales y nacionales, bienes, mercancías, información, di-

---

<sup>1</sup> El concepto de cultura subalterna, solidario en Gramsci con el de la hegemonía, contempla la dinámica cultural como marcada por relaciones de poder y de dominio y los desequilibrios culturales que rigen el acceso desigual de los distintos estratos sociales a la producción y el consumo de bienes culturales. Pero el binomio hegemonía/subalternidad permite sobre todo concebir los dos polos bajo el ángulo de sus intercambios e interacciones. Así, al igual que la cultura hegemónica garantiza la cohesión y la construcción del sentido común al apropiarse de ciertos elementos de las culturas subalternas, éstas son igualmente capaces de dinámicas de apropiación, resistencia y resignificación (véanse, al respecto, Cirese, 1979, y Kurtz, 1996).

nero, individuos y grupos sociales (Castells, 2006). A partir de tal constatación, nos parece preferible optar por el concepto de transnacionalización que por el de globalización. Como señala T. Csordas, “la influencia central de la globalización es unidireccional, del centro globalizador a la periferia pasiva, con la religión como una forma neocolonial de imperialismo cultural” (2009: 3). Los estudios de caso contenidos en este libro son diametralmente opuestos a este tipo de dinámica, lo cual se debe en parte al hecho de que la atención se concentra en prácticas que migran de las periferias hacia otros destinos y generan flujos “multidireccionales” de bienes, prácticas e instituciones religiosas (Csordas, 2009: 4).

Al hablar de globalización también se deja de lado la construcción de las relaciones de poderes y las desigualdades que engendran. El término no permite tener en cuenta, sobre todo, las distintas fases de las dinámicas de flujo y movilidad: primero la fase de producción de sentido y de circulación globalizante, pero también la fase de recepción y de apropiación simbólica que produce a su vez el sentido de la relocalización religiosa. Ese carácter totalizante del concepto de globalización complica la diferenciación entre los distintos tipos de desplazamientos (forzados o voluntarios), y con ello neutraliza la direccionalidad y naturaliza la polarización que instituye acercamientos desiguales a los flujos y movilidades (Pratt, 2006: 10). En consecuencia, consideramos que este término, por su carácter abarcador y holístico, dificulta la apreciación de las dinámicas de intervención humana basadas en la adaptación y la respuesta de los procesos locales, que abarcan no sólo las resistencias a la deslocalización, sino también las nuevas estrategias para reconquistar lo local en el horizonte transnacional o incluso para reinventar lo nacional, desde las asimetrías de los acercamientos a la movilidad que redefinen el juego entre alteridades e identidades locales-nacionales y transnacionales (dentro/fuera; lejos/cerca; móvil/ancorado; productivo/receptivo, etcétera) (De la Torre, 2009). Por esta razón, optamos por el concepto de *glocalización*, pues éste, a diferencia de la sociología globalizadora, atiende los problemas microsociales y locales (Robertson, 1999). En este libro, las etnografías multisituadas tienen la pretensión dialéctica de colocar lo local en lo transnacional y lo transnacional en lo local. Por ello, retomaremos la concepción de la dinámica de la *glocalización* para entender que la globalización no es ajena a la localización, lo que produce un doble efecto que bien puede ser estudiado desde la mirada antropológica: la relocalización de lo global y la transnacionalización de lo local. Ahora bien, resulta crucial apreciar las diferentes dinámicas de intervención humana en cuestión: adaptaciones o resistencias a la deslocalización, pero también nuevas estrategias para reconquistar la condición de local con horizontes en adelante transnacionales, e incluso para reinventar lo nacional a partir de los acercamientos desiguales a la movilidad que redefinen el

juego entre alteridades e identidades locales-nacionales y transnacionales (De la Torre, 2009). El concepto de *glocalización* propuesto por R. Robertson (1990) parece por esta razón más atinado, ya que al tomar posición contra una forma de sociología globalizante tiene en cuenta las problemáticas microsociales y locales. De hecho, los textos presentados aquí tienen la pretensión dialéctica de volver a poner lo local en el centro de lo transnacional y lo transnacional en el centro de lo local. La noción de *glocalización* permite comprender que la globalización está intrínsecamente vinculada con las dinámicas de relocalización que engendra y que produce un doble efecto que puede estudiarse a través del enfoque antropológico: un efecto de relocalización de lo global y un efecto de transnacionalización de lo local.

En este libro hemos querido comprender y analizar el proceso de transnacionalización de las religiones que recorren a la inversa las rutas hegemónicas que contribuyeron a hacerlas nacer y evolucionar. Nuestro enfoque privilegia un triple anclaje fincado en las relaciones históricas de intercambios triangulares entre África, las Américas y Europa. También hace énfasis en la observación de los múltiples trayectos y circuitos por los que transitan los flujos de transnacionalización religiosa, en un movimiento de (re)conquista tanto de los antiguos imperios coloniales y sus territorios como de las potencias posindustriales contemporáneas con fuerte poder de atracción migratoria: las empresas misioneras de los profetismos y pentecostalismos africanos o brasileños que parten a la conquista de las capitales europeas, las redes transnacionales de las religiones afroamericanas que se despliegan en América y Europa al tiempo que se reconectan con África occidental y los rituales mexicanos neotradicionales que se despliegan en América del Norte, comparten un mismo proceso de cruzar fronteras sociales, locales o nacionales. Estas prácticas religiosas y formas de religiosidad,<sup>2</sup> aunque aparentemente distintas en

<sup>2</sup> El término “religión” designa un sistema de creencias, valores y prácticas rituales anclado en un marco institucional o, de manera más general, un sistema de “representaciones ideológicas” en el sentido propuesto por M. Augé (1977: 83-84). En cambio, el término “religiosidad” en la tradición sociológica de Weber y Simmel hace referencia a las formas de la experiencia religiosa, a las relaciones de los sujetos con las cosas religiosas (símbolos, creencias, rituales) y a las disposiciones psicológicas y éticas solidarias de las formas de socialización religiosa (iniciáticas, proféticas, crismáticas, conversionistas). Esta dimensión del enfoque de las adhesiones y los compromisos religiosos permea todas las religiones y el término religiosidad no puede reducirse a ciertas formas de piedad que hacen énfasis en el sentimiento religioso, ni confundirse con el uso actual del término “espiritualidades”, que hace referencia a religiones transversales que se inscriben al margen de las formas de organización y de las matrices de sentido de las que surgieron, a veces bajo la forma de comunidades electivas o incluso de redes informales que movilizan referentes doctrinales flexibles y a menudo eclécticos o ecuménicos que reivindican una dinámica de recomposición permanente, al estilo del *new age* (véase, al respecto, De la Torre, 2011).

cuanto a sus afirmaciones identitarias y sus mecanismos rituales, se inscriben sin embargo en una relación de filiación ambivalente respecto de “tradiciones” culturales promovidas al rango de vectores de universalidad. Con frecuencia refundan sus localidades o naciones imaginadas (Anderson, 1983), como veremos en la segunda parte del libro, mientras que producen una intensa actividad reticular transnacional que a veces da pie a formas originales de sentimientos de pertenencia que se analizan en la primera parte.

Las etnografías contenidas en este volumen dan cuenta de la variedad de las dinámicas observables. Algunas religiones viajaron en el equipaje de los migrantes que las llevaron consigo para refundar comunidades diaspóricas. A veces, gracias a la adquisición de cierta notoriedad internacional, o en tanto que símbolo de resistencia cultural, otras ampliaron su red de parentesco ritual, basado en la iniciación de nuevos adeptos, fuera de sus grupos sociales y nacionales de origen. Otras más salieron por el camino misionero de las iglesias cristianas “etnonacionales” de tipo pentecostal. Varias también se transnacionalizaron porque fueron incorporadas en circuitos mercantiles globales que ofrecían segmentos de estas culturas como objetos de consumo artísticos, terapéuticos, mágicos y turísticos. Finalmente, varias más también fueron adoptadas por redes de individuos “buscadores espirituales” que recorrían comarcas remotas de oriente y pueblos indoamericanos para experimentar prácticas consideradas exóticas, ancestrales, mágicas o más ligados a la naturaleza. Esas dinámicas de movilización transnacional son objeto de estudios a partir de los cuales analizamos nuevas formas de crear redes, circuitos y liderazgos, pero también nuevos impulsos de fundar naciones imaginadas que atraviesan y trascienden los Estados-nación modernos. Tales impulsos se basan en mediaciones tecnológicas innovadoras que transversalizan y reconectan no sólo los mundos antes alejados geográfica y culturalmente, sino también las demarcaciones de los campos especializados: religión/medicina, ciencia/religión, economía/magia (Bourdieu, 1983).

Ante las características de cada movimiento y modalidad religiosa estudiados, así como ante la distancia cultural que separa sus contextos respectivos de surgimiento y sus practicantes, parecía a primera vista muy difícil establecer puntos de comparación. No obstante, a medida que se dieron las colaboraciones<sup>3</sup> logramos romper la división de nuestros objetos de estudio y detectar varios procesos com-

<sup>3</sup> Este trabajo es resultado de un esfuerzo colectivo de reflexión basado en la puesta en común de los datos y la comparación de los objetos, esfuerzo desarrollado entre 2008 y 2011 por medio de varios seminarios, jornadas de estudios y coloquios, en particular el coloquio internacional Religiones transnacionales: entre la etnización y la universalización, Bondy, IRD, Centre de recherches d'Île de France, 4 y 5 de junio de 2009, y el coloquio internacional Transnacionalización de las religiones africanas,



partidos de desarrollo, organización social y producción de sentido. Invitamos a los lectores a consultar, como complemento de este libro, la base de datos en línea <[www.ird.fr/reli-trans](http://www.ird.fr/reli-trans)>, que ofrece un corpus constituido por una colección de fotografías etnográficas y varias series de fichas sintéticas que presentan los referentes conceptuales, bibliográficos y contextuales compartidos. Pueden hallarse ahí referencias, por una parte, a los campos religiosos nacionales donde se desarrollan las prácticas estudiadas, así como sus historicidades y sus respectivos empeños identitarios y políticos; por otra parte, a las modalidades y tendencias religiosas en sí mismas, descritas desde el punto de vista de su matriz de sentido “original”, es decir, o bien anterior a su proceso de transnacionalización, o bien en su estado ya elaborado y “tradicionalizado” de relocalización en un lugar determinado. Después se seleccionaron varias unidades de análisis comunes a todas nuestras investigaciones etnográficas, como las formas de organización y los distintos tipos de actores hallados (de los que se da cuenta en la primera parte del libro), pero también los acontecimientos clave, concebidos como las situaciones espaciotemporales donde confluyen practicantes de diversos credos portadores de identidades diferenciadas.<sup>4</sup> También se establece el repertorio de los soportes mediáticos (dinámicas mercantiles e intercambios de información a través de la prensa escrita, la radio, la televisión o más recientemente la internet), que son a la vez causa y consecuencia de la intensa circulación de significados religiosos y de su descontextualización en el marco de una creciente competencia, que los transforman, en un caso dado, en significantes globalizables susceptibles de resemantización y de reapropiación local.

### Una etnografía colaborativa multisituada<sup>5</sup>

Como recuerda Stefania Capone (2010: 252), el terreno “multisituado” (Marcus, 2001 [1995]) o “translocal” (Falzon, 2003) es la respuesta a un objeto que se construye de manera transnacional. La estrategia de la etnografía multisituada obliga

---

afroamericanas e indoamericanas, CIESAS / El Colegio de Jalisco/Conacyt/IRD/AIRD/ANR, Guadalajara, 19-22 de octubre de 2010. Para mayores detalles, véase <<http://www.ird.fr/reli-trans/?-Actualite->>.

<sup>4</sup> En esas ocasiones es cuando se tejen las interacciones entre los distintos actores “nodales” de las redes religiosas transnacionales o entre las diferentes comunidades transnacionales participantes; es también así como se generan imaginarios comunitarios transnacionales. Además de las convergencias, los acontecimientos clave permiten analizar las tensiones y las luchas de poder entre los diversos grupos y tendencias presentes.

<sup>5</sup> Esta reflexión metodológica es fruto de intercambios y discusiones efectuados a lo largo del programa de investigación Reli-trans con los miembros de este equipo. Nuestro agradecimiento especial a Stefania

al antropólogo a salir de los lugares y las situaciones microlocales donde normalmente realiza sus investigaciones. También le impone otros desafíos: al estar solo, no puede viajar con la misma intensidad y la misma asiduidad que algunos de sus informantes, a los que llamamos actores “nodales” (véase la primera parte). Por otro lado, como señaló G. Marcus (2001: 114), corre el riesgo de perder de vista la profundidad histórica de su objeto de estudio y de producir un conocimiento desigual de los distintos flujos de significación movilizados en este espacio ampliado. Por ello, en la medida de lo posible, procuramos mantener el equilibrio entre las exigencias de permanencia en la localidad (tiempo largo, intimidad con un lugar y sus habitantes) y de movilidad, necesaria ésta para seguir a los actores, los objetos, los símbolos y las prácticas religiosas en sus respectivos desplazamientos. Es a partir de la observación participante de larga duración en una localidad determinada como identificamos las conexiones y las asociaciones que ponen en relación una práctica religiosa con por lo menos otra localidad (o con otras prácticas) y con un sistema más amplio que convenía conceptualizar.<sup>6</sup>

G. Marcus planteaba de entrada la necesidad “de elaborar un espacio multilocal dentro del cual se mueve el etnógrafo” (2001: 118). Este espacio lo concebimos en tanto que espacio de relaciones o espacio de circulación de personas, objetos, prácticas, símbolos e ideas. En otros términos, más allá de las ubicaciones microlocales donde se dan las prácticas estudiadas, más allá de los contextos nacionales y regionales en los que se desarrollan, existe un espacio que engloba las múltiples conexiones tejidas por los actores, y donde se vive un sentimiento de pertenencia particular, el “sentimiento de translocalidad” descrito por Falzon (2003) a propósito de su etnografía de la red transnacional de comerciantes hindúes sindhis o “la forma de pertenencia” de P. Levitt y N. Glick-Schiller (2004: 1010) que S. Capone y A. Mary retoman y cuestionan en el siguiente capítulo. Todas las modalidades religiosas descritas en este libro tienen en común justamente el hecho de generar (algunas con mucha anterioridad, otras en tiempos más recientes) ese tipo de espacio transterritorial y transgrupal, emparentado con “el campo social transnacional” definido por Levitt y Glick-Schiller (2004) y sobre el cual vuelven repetidas veces los distintos autores en este trabajo.

---

Capone y André Mary por sus sugerencias y comentarios, así como a los invitados al coloquio internacional Transnacionalización de las religiones africanas, afroamericanas e indoamericanas (Olga Odgers, Pablo Seman y Ramón Sarro).

<sup>6</sup> Sin embargo, hay que precisar que la mayoría de los autores que contribuyen en este libro han realizado investigaciones de fondo y de larga duración en por lo menos dos terrenos, y que la calidad de los materiales recogidos en ellos puede sin duda considerarse como similar: se puede responder al desafío siempre y cuando se disponga del tiempo necesario.

Ellos consideran que la investigación en un terreno transnacional debe dar cuenta de la complejidad sociocultural y sociohistórica de esos “campos sociales transnacionales”, tomando en consideración la multilocalidad, la multiplicidad de los lugares de referencias y de “agencia” de los actores sociales (Capone, 2010: 250). Pero así como cambia la relación con el terreno, cambian también las modalidades de trabajo del investigador. La etnografía multisituada no resuelve, en el ámbito de un solo investigador, el problema de la descripción, a densidad igual, de todos los grupos sociales y contextos practicados dentro de un mismo campo social transnacional. El terreno transnacional o “multisitios” deteriora la imagen de “la aventura solitaria del etnólogo” (Capone, 2010) y muestra la necesidad, para superar esta limitación, de un trabajo transdisciplinario y en equipo, incluyendo el intercambio de las informaciones de primera mano, e incluso la práctica de la etnografía en común.

Las reflexiones presentadas aquí son, pues, el resultado de intercambios y discusiones generados al compartir los datos recolectados en campo. Las investigaciones etnográficas se realizaron primero de manera clásica (un solo “territorio” observado) y luego se ampliaron mediante una observación bisituada o multisituada, de manera individual o colectiva: se trataba de seguir los recorridos de los distintos actores religiosos: las empresas misioneras y las asociaciones, los grupos de “buscadores espirituales” y los objetos y las imágenes. Además, se puso atención a rituales practicados simultáneamente o de manera serial en distintos lugares, para dar cuenta de las reapropiaciones culturales de las que son objeto. Se recurrió a la internet como terreno complementario con el fin de reconstruir los circuitos practicados y de seguir el rastro de las redes de individuos y de grupos interconectados entre sí mediante vínculos virtuales. Los territorios soporte de los imaginarios comunitarios transnacionales fueron cartografiados, así como las rutas de peregrinaje, para establecer los paisajes sagrados (siguiendo a Appadurai, 1996, podríamos llamarlos “sacropaisajes”) de una etnografía multisituada, y por último la observación se enfocó a los acontecimientos que hacían converger e interactuar en un mismo lugar “multipracticado” (el “lugar nodo”<sup>7</sup> de Castells, 2006: 446-448) actores de diferentes orígenes culturales, nacionales y religiosos.

Se emplearon diversos métodos para poner en práctica esta estrategia de etnografías colaborativas multisituadas y construir nuestros objetos de estudio: observar

<sup>7</sup> Dicho de otra manera, los lugares que por su calidad de referentes simbólicos de una narrativa compartida se convierten en escenarios privilegiados de la realización de rituales donde convergen diferentes circuitos de practicantes. Véase, al respecto, el texto de R. de la Torre y C. Gutiérrez Zúñiga en este libro.

un mismo grupo religioso, una misma familia ritual, una misma red de practicantes o una misma empresa misionera en distintos puntos de su implantación; examinar la confluencia de practicantes de una misma fe (o de distintas) en un mismo escenario o en un mismo acontecimiento clave; privilegiar la comparación entre procesos de relocalización de una misma modalidad religiosa en distintos sitios y contextos; considerar en el mismo momento, pero en forma separada, una celebración multilocal; comparar los contextos de orígenes y los contextos de acogida de una red de migrantes cuyas prácticas religiosas evolucionaban a partir del hecho migratorio, y finalmente observar desde un solo lugar las repercusiones de la transnacionalización sobre determinada práctica, ya que (como precisa S. Capone, 2010: 251), también se puede hacer etnografía multisituada “sin moverse”. Si los pastores pentecostales son gente “atareada”, siempre hablando por sus celulares o entre dos aviones, muchos sacerdotes y sacerdotisas de las religiones afroamericanas, jefes de grupos de danza de la mexicanidad, así como la gran mayoría de los fieles de las iglesias pentecostales,

no se mueven necesariamente, pero sin embargo manejan referencias distintas de las del contexto local, saberes religiosos específicos, al tiempo que se mantienen conectados con otros lugares en forma material (mediante viajes, visitas, teléfono, internet, etcétera) o simbólicamente (a través de los códigos culturales múltiples, los modos de pensar, las referencias implícitas). (Capone, 2010: 251)

### Una doble competencia etnográfica: habitar/transitar

La antropología multisituada puede provocar vértigo. Al salir de determinada localidad nunca sabemos hasta dónde nos llevará la cadena de conexiones posibles. Esta experiencia, bastante alejada de la del etnólogo anclado en un territorio bien delimitado, se acerca a la del navegante virtual en la red que llega a comarcas insólitas que rebasan el objeto original de su búsqueda y lo llevan a nuevos escenarios culturales desconocidos para él. Los objetos de estudio evolucionan con gran rapidez y los materiales recogidos en equipo pueden alcanzar un volumen que nos rebasa. Al abrir las fronteras, al romper murallas y atravesar espacios, son el tiempo y, paradójicamente, la distancia los elementos que pueden hacer que el investigador se extravíe. Para no perderse es indispensable recurrir a una epistemología basada en una doble competencia metodológica, que implica, más allá de la paradoja, combinar y alternar la práctica etnográfica clásica (habitar un lugar) con la práctica etnográfica itinerante (transitar de un sitio a otro). Como ya hemos señalado antes,

no nos proponemos una conceptualización general de la cultura contemporánea que incorpore el sentido de la nebulosidad de la globalización (como fuera sugerido por Ulf Hannerz), sino que pretendemos conocer detalladamente las trayectorias y legados (reconocidos y negados) de los actores que continuamente ponen a andar sus raíces o que enraízan sus tránsitos, para así poder salir del análisis en términos de “nebulosas” o “religiosidad a la carta”. (Argyriadis y De la Torre, 2008: 24)

Para C. Geertz (1989), la tradición antropológica que sigue la enseñanza de B. Malinowski basa la legitimidad de su método en el hecho de dar cuenta, a través de los materiales y las notas etnográficas, de un “estar ahí”, de una intimidad con el objeto que permita verlo, escribirlo e interpretarlo “desde el punto de vista del nativo”. Este presupuesto, que validaría el proceder antropológico descrito como “residencia intensiva”, se ve puesto en tela de juicio muy atinadamente por J. Clifford (1997), quien introduce la noción de antropología itinerante o de “antropología translocal”. Cita para ello a un antropólogo indio que trabajó en el medio rural egipcio, A. Gosh (1985), quien explica cómo un poblado puede igualmente estar permeado por los viajes cosmopolitas y la movilidad de sus habitantes, hecho constatado desde hace varios siglos. Para él, la investigación de campo debería consistir de preferencia en “una serie de encuentros de viaje” más que en una residencia localizada, y propone entonces la noción de “residencia en viaje” (Clifford, 1999: 12-19). Y añade Clifford:

La cultura antropológica no es hoy lo que era antes. Y una vez que se percibe el desafío de la representación, como el retrato y la compresión de encuentros históricos locales/globales, coproducciones, dominaciones, resistencias, es necesario concentrarse tanto en experiencias híbridas, cosmopolitas, como en otras enraizadas y nativas [...] El objetivo no es entonces remplazar la figura cultural del nativo por la figura intercultural del viajero. La tarea es más bien observar las mediaciones concretas entre ambos, en casos específicos de tensión y relación histórica. En diversos grados, los dos son constitutivos de lo que contará como experiencia cultural. No propongo que hagamos al margen un nuevo centro (“nosotros” somos todos viajeros), sino que las dinámicas específicas de residencia/viaje sean comprendidas comparativamente. (Clifford, 1999: 38)

De la misma manera, es una empresa imposible pretender estudiar dinámicas globales sin poner atención particular en sus repercusiones mediante los procesos de relocalización de las religiones estudiadas. El desplazamiento de lo local a lo multilocal no sólo es un aspecto de la práctica antropológica que transforma “el

campo” en misiones móviles y multidireccionales. Requiere un desplazamiento teórico que imponga el estudio de las instituciones, con sus propias lógicas políticas e identitarias, en sus relaciones con las redes que las permean y las rebasan; que permita pensar en el surgimiento de “naciones imaginadas” que traspasan los territorios de los Estados-nación modernos, y finalmente que considere el territorio como resultado de la articulación de lugares dispersos y distantes generada por los mismos practicantes. Estas problemáticas estructuran el contenido de este libro y las encontraremos durante la lectura, ya que son las que permiten organizar un esfuerzo comparativo de las distintas religiones estudiadas y de los contextos en que son practicadas.

Si la investigación en un terreno transnacional implica una “residencia en viaje”, un “habitar/transitar” siguiendo los recorridos de los actores sociales, las conexiones, las asociaciones y las relaciones que se entablan en el espacio, también es indispensable saber manejar el conjunto de las referencias, los saberes prácticos, las lenguas vernáculos que fundan estos campos sociales transnacionales. Esto plantea también el problema de la relación con la reflexividad, de la articulación de la oralidad con el texto y la imagen, y de la movilidad de los agrupamientos religiosos estudiados, cuyo acompañamiento en ocasiones es complicado para el investigador (Mary, 2000; Capone, 2010). Si hay, pues, una etnografía multisitios o multisituada, también hay que desarrollar una etnografía “multilenguajes” (como por cierto lo predijo G. Marcus, 2001: 115) o “multicódigos”, para comprender los múltiples esquemas de sentidos presentes a veces en un mismo lugar, un mismo momento y un mismo ritual, y ser capaces o no de captar la lógica de los “malentendidos productivos” (Sahlins, 1981) generados por esta contigüidad original. Este punto suscita asimismo el problema de la producción de sentido, ya que el antropólogo debe dominar un sistema “multicódigos”, debe dominar los lenguajes de la “translocalidad” (Fancello, 2009), al igual que sus informantes particulares, los actores “nodales”, quienes (y no por casualidad) se presentan con frecuencia como investigadores. Entonces habrá que plantearse la interrogante acerca del lugar y el papel del antropólogo en tanto que él mismo es vector de globalización. El investigador es frecuentemente un actor clave que pone en contacto a distintos informantes y que transmite informaciones valiosas entre distintos sitios o grupos (Capone, 2010: 251). Este nuevo dato exige, pues, un esfuerzo adicional para poder evolucionar con facilidad en universos culturales y rituales en ocasiones muy diferentes.

La originalidad de la antropología que deseamos desarrollar en este trabajo pretende contribuir a que trasciendan los aislamientos producidos por la hiperespe-

cialización propia de la etnografía clásica de un solo grupo ritual, étnico o nacional, un solo contexto o una sola modalidad religiosa, y exhorta a desarrollar nuevas técnicas de investigación. Reflejo de ese intento, este libro se organiza en dos partes que reúnen a los autores en torno a dos grandes temas que marcan la reflexión en común. Las modalidades religiosas analizadas aquí están permeadas por una tensión entre un discurso institucional englobante, a veces portador de un ideal comunitario, y una realidad de la práctica con apariencias informales. La primera parte busca mostrar que es posible detectar cierto número de lógicas de organización, difusión y reproducción que operan en los procesos de transnacionalización religiosa. ¿Cómo y por medio de qué estructuras y mediaciones circulan o se ven frenados los actores y los bienes simbólicos? Si parecen surgir nuevas figuras (mediadores, articuladores) de ejercicio de un poder específicamente vinculado con la circulación transfronteriza, transnacional y a veces incluso transreligiosa, conviene interrogarnos también sobre la forma en que los objetos e imágenes son consumidos, reapropiados y resemantizados. La segunda parte se interroga acerca de la manera en que las empresas religiosas transnacionales superan las fronteras de los Estados-nación modernos o las rebasan, mientras que apuestan, paradójicamente, al despertar de los imaginarios nacionales. La transnacionalización no depende de la simple constatación de una circulación transfronteriza de sujetos nómadas, transmigrantes u otros, que escapan a los límites de los territorios nacionales. Hace referencia no sólo a redes internacionales de intercambio, sino a “comunidades imaginadas” involucradas en un movimiento de desterritorialización y de reterritorialización que a menudo se nutre del imaginario de una nación “original” o de una Tierra Prometida. El recurso a lo religioso ancestral o mesiánico retomado por los mundos africanos o americanos desempeña un papel decisivo en el mercado de las espiritualidades, así como en la negociación entre las políticas simbólicas del Estado-nación y el imaginario de las protonaciones, naciones primeras o autóctonas.

Esperamos que estas reflexiones contribuyan al debate sobre los caminos tomados por la antropología frente a los procesos de transnacionalización religiosa. Como lo muestra cada uno de los estudios etnográficos multisituados que se presentan aquí, lo transnacional no anuncia el desvanecimiento o debilitamiento de las formas de organización originales o de los imaginarios fundadores. Por el contrario: las religiones que hacen énfasis en su arraigo en culturas “tradicionales” (africanas y latinoamericanas) se reactualizan y obtienen nueva legitimidad por medio de la reconquista de paisajes étnicos y nacionales alejados (cultural y geográficamente) de sus lugares de origen.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities*, Londres, Verso.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at large: Cultural Dynamics of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar (coords.)

2008 *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CIESAS/CEMCA/ITESO.

Bourdieu, Pierre

1983 *Campo de poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios.

Capone, Stefania

2004 “À propos des notions de globalisation et de transnationalisation”, *Civilisations*, núms. 1-2, vol. LI, enero, pp. 9-22.

2010 “Religions ‘en migration’: de l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale”, *Autrepart*, núm. 56, vol. 4, pp. 235-259.

Castells, Manuel

2006 *La sociedad red*, Madrid, Alianza.

Cirese, Alberto Mario

1979 “Ensayos sobre las culturas subalternas”, *Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 24, México, CIESAS/INAH.

Clifford, James

1999 [1997] *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

Colonomos, Ariel (comp.)

1995 *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, París, L’Harmattan.

Csordas, Thomas. J. (ed.)

2009 *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

De la Torre, Renée

2009 “De la globalización a la transrelocalización de lo religioso”, *Debates do NER*, año 10, núm. 16, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, pp. 9-34 (expediente “Transnacionalização religiosa”).

2011 “Les rendez-vous manqués de l’anthropologie et du chamanisme”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 153, enero-marzo, pp. 145-158.



Falzon, Mark-Anthony

- 2003 "Translocal anthropology: a contradiction in terms?", *Jornadas de Estudios de la UR 107, Réseaux transnationaux*, Bondy, IRD, 20-21 de octubre.

Fancello, Sandra

- 2009 "Migration et plurilinguisme : Parler en langues dans les églises africaines en Europe", *Social Compass*, vol. 56, núm. 3, pp. 387-404.

Galinier, Jacques

- 2006 "Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mesoamérica como capital simbólico", *Documentos Idymov*, núm. 6, marzo, pp. 13-22.

Geertz, Clifford

- 1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Gosh, Amitav

- 1985 *Relations of Envy in an Egyptian Village*, Trivandrum, Center for Development Studies.

Hannerz, Ulf

- 1992 *Cultural Complexity*, Nueva York, Columbia University Press.

Kurtz, Donald V.

- 1996 "Hegemony and Anthropology. Gramsci, Exegeses, Reinterpretations", *Critique of Anthropology*, 16 (2), pp. 103-135.

Levitt, Peggy y N. Glick-Schiller

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.

Marcus, George

- 2001 [1995] "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multi-local", *Alteridades*, núm. 22, julio-diciembre, vol. 11, pp. 111-127.

Mary, André

- 2000 "L'anthropologie au risque des religions mondiales", *Anthropologie et Sociétés*, número especial: *Terrains d'avenir*, vol. 24, núm. 1, pp. 117-135.

Piette, Albert

- 1993 *Les religiosités séculières*, París, PUF.

Pratt, Mary Louise

- 2006 "Por qué la Virgen fue a Los Ángeles. Reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", *A Contracorriente. Revista de Historia Social y Literatura de América Latina*, vol. 3, núm. 2, pp. 1-3.

Robertson, Roland

- 1990 "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad", *Zona Abierta*, núms. 92-92, traducción de Juan Carlos Monedero y Joaquín Rodríguez, publicado en <[www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales)>.

Sahlins, Marshal

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

## Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa\*

Stefania Capone y André Mary

La globalización no es un fenómeno nuevo, como lo recuerdan los historiadores de los mundos africanos, americanos o europeos. Debemos pensar en una globalización siempre en marcha y constantemente recomenzada. El mundo occidental conoció formas de “protoglobalización” anteriores a la expansión colonial. La historia de los imperios coloniales, las ambigüedades y ambivalencias de las empresas misioneras así como los ires y venires de los flujos migratorios plantean interrogantes sobre los fundamentos mismos de los Estados-nación modernos y el desarrollo de los nacionalismos culturales o de los transnacionalismos nativos. La perspectiva histórica restituye los procesos de circulación en marcha en el marco de una conciencia histórica ampliada y revela una experiencia antropológica de los sujetos que multiplican los cambios de ámbito (Abélès, 2008: 34). La época actual aporta una nueva dimensión por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación que contribuyen a la contracción y la simultaneidad de las temporalidades, así como a la intensificación de los “espacios culturales desterritorializados” (Clarke, 2004: 4).

El campo religioso contemporáneo se convirtió, más que otros, en uno de los sitios privilegiados del enfoque transnacional, a tal punto que ciertos movimientos religiosos (pentecostalismo, islamismo, religiones afroamericanas o *new age*) ofrecen verdaderos paradigmas de la transnacionalización. La afinidad electiva observada entre estas religiosidades y las formas paradójicas de la globalización, constituidas de flujos y fronteras, homogeneidad y heterogeneidad nativa, lleva a hablar de “religión transnacional” (Capone, 2004a) o de “religión de la globalización” (Corten, Marshall-Fratani, 2001). Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller estuvieron entre los primeros que hicieron énfasis en la dimensión religiosa de estos procesos al teorizar sobre el surgimiento de un “campo religioso transnacional” (Levitt y Glick-Schiller, 2004).

---

\* Traducción de María Palomar Vereá.

*Transnationalism versus transnacionalización*

Hacer una redefinición terminológica se impone, pues, en un terreno donde los conceptos emparentados (mundialización, globalización, internacionalización) se multiplican y se interpenetran. Si el término inglés *transnationalism*, con sus connotaciones ideológicas y políticas, ocupa un lugar central en los textos en esa lengua, el concepto de “transnacionalización” permite poner en primera línea los procesos, más que una cualidad intrínseca de ciertas configuraciones culturales o religiosas. La transnacionalización religiosa sólo cobra sentido en el seno de una “reglobalización”, y sobre todo de una globalización “invertida” (centro/periferia, Norte/Sur) o de una globalización “al revés” (Csordas, 2009). Esta globalización, a la vez descentrada y sin embargo orientada y situada por el espacio circulatorio de los sujetos migrantes y por las jerarquías de valores heredadas de la interacción colonial, no es indiferenciada respecto de las fronteras y de la geografía de los centros de gravedad (lugares iniciáticos o ciudades celestes).

Ulf Hannerz (1996: 6) fue uno de los primeros autores que subrayó la importancia del término “transnacional” respecto de la utilización del término “globalización”, extendido a todo proceso que trascienda las fronteras nacionales:

El término *transnacional* es de cierto modo una etiqueta más modesta y a menudo más adecuada para fenómenos que pueden tener una escala y una distribución bastante variables, aun cuando compartan las características de no estar contenidos dentro de un Estado [...] También señala que muchas de las vinculaciones en cuestión no son “internacionales” en el sentido estricto de que involucran a naciones (en realidad Estados) como actores corporativos. En la arena transnacional, los actores pueden ahora ser individuos, grupos, movimientos, empresas comerciales.<sup>1</sup>

El deslizamiento de lo internacional, que hace referencia a actividades que se realizan conjuntamente por Estados-nación, a lo “transnacional”, que define toda actividad iniciada y realizada por actores no institucionales, ya sea que se trate de grupos organizados o de individuos que trascienden las fronteras de los Estados-nación sin borrarlas, es representativo de los procesos en curso.

La transnacionalización no puede ser asimilada a la simple circulación transfronteriza y unilateral de sujetos nómadas, migrantes u otros, que escapan a las fronteras legales de los territorios nacionales. Como subraya Peggy Levitt, en su apego a lo transnacional (2007: 22-23), cruzar fronteras geográficas y políticas no es algo

<sup>1</sup> Sobre la globalización y la transnacionalización, véanse, también, Capone (2004b) y Mary (2009b).

significativo en sí. Los llamados *global studies* practican con facilidad una amalgama de todas las relaciones y los movimientos transfronterizos:

Además, las instituciones y los procesos se describen como si estuvieran desconectados de cualquier territorio, cuando en realidad están arraigados en lugares determinados pero también trascienden sus fronteras [...] La investigación sobre “lo local” contribuye asimismo a la perspectiva transnacional. (*Ibidem*: 25)

A partir del análisis de las prácticas y los imaginarios de las diásporas chinas a Canadá y los Estados Unidos, Aiwha Ong (1999: 4), por su parte, mantiene el término *transnationality* para dar cuenta de la naturaleza *horizontal y relacional* de los procesos económicos, sociales y culturales contemporáneos que atraviesan las fronteras nacionales:

*Trans* denota tanto el movimiento a través del espacio o cruzando líneas como el cambio en la naturaleza de algo. Además de sugerir nuevas relaciones entre los Estados-nación y el capital, la *transnacionalidad* también alude a los aspectos *transversales, transaccionales, traductivos y transgresivos* del comportamiento y la imaginación contemporáneos que son incitados, posibilitados y regulados por las lógicas cambiantes del Estado y el capitalismo.

Apoyándose en el ejemplo de los miembros de la etnia hmong en el continente americano, el sociólogo Ulrich Beck (2006: 127) sostiene que la fuerza provocadora de la categoría de transnacionalidad se deriva de su lógica de “distinción inclusiva”. El “nacionalismo transnacional” ignora las lecturas exclusivas de lo nacional y lo internacional, de lo autóctono y lo extranjero, y se rehúsa a encerrarse dentro de las fronteras del Estado-nación sin por ello excluirse de ellas:

Por todas partes, tras la fachada de una nacionalidad que continúa existiendo, hay transnacionalizaciones en proceso. Y es precisamente ese acrecentamiento de poder en la dimensión transnacional lo que hace posible una redefinición de los núcleos nacionales detrás de la continuidad de fachada de los Estados nacionales. (*Ibidem*: 130)

Randolph Bourne se interrogaba en 1916 sobre los alcances de las políticas estadounidenses que preconizaban el *melting-pot* y hacían énfasis en el advenimiento de una *Trans-National América* formada por “identidades con guión” (*hyphenated identities*). Los Estados Unidos eran, según él, el resultado del encuentro de gran

número de *trans-nationalities* asociadas con un *spiritual country*: el país y la cultura de origen de cada individuo. Los Estados Unidos tenían, a su parecer, la obligación de reconocer esta riqueza y los vínculos múltiples establecidos con otros países a través de los grupos migrantes. Esas “transnacionalidades espirituales” corresponden en parte a las “transnaciones nativas” de las que habla Arjun Appadurai (2005: 239):

Por cada Estado-nación que ha exportado una parte significativa de su población a los Estados Unidos como refugiados, turistas o estudiantes, existe actualmente una transnación deslocalizada que conserva un vínculo ideológico particular con un sitio de origen putativo, al tiempo que es también una colectividad totalmente diaspórica. Ninguna concepción existente de la “americanidad” puede dar cuenta de esta vasta gama de transnaciones.

El transnacionalismo hace referencia a una dimensión política, ideológica y cultural que se supone constituye el complemento o el reverso de la mundialización económica y tecnológica. El “transnacionalismo” no es un fenómeno nuevo, sino “una nueva perspectiva” (Portes, 2003: 874). Ya es conocida la dualidad del “transnacionalismo desde arriba”; a saber, la globalización “propriadamente dicha”; y del “transnacionalismo desde abajo”, el más valorado como “empeños conscientes y exitosos de gente común y corriente para escapar del control y el dominio ‘desde arriba’ por parte del capital y el Estado” (Smith y Guarnizo, 1998: 5). El “transnacionalismo desde abajo” se inscribe en un posicionamiento contrahegemónico, una dialéctica oblicua, al margen, hecha de oposición y de resistencia que puede traducirse por contranarrativas de origen de naciones primeras y por formas de nacionalismo invertidas y esencializadas. Los estudios de Michael Kearney (1991, 1995) sobre los trabajadores mixtecos en los Estados Unidos son un buen ejemplo de la utilización del término *transnationalism* para designar “un espacio político contrahegemónico” que desplaza el juego de las discriminaciones impuestas desde arriba. Las relaciones entre *agency* y formas hegemónicas del poder están en el corazón de los procesos, siempre “situados”, de transnacionalización (Van Binsbergen y Van Dijk, 2004). El tránsito de los agentes y los bienes religiosos (materiales y espirituales, rituales y teológicos) alimenta otros intercambios que activan los vínculos entre países “en los márgenes” de las grandes potencias económicas y de los flujos transnacionales, que ya no son sólo Sur-Norte, sino también de Sur a Sur, y redirige la atención hacia prácticas nacionales o regionales que aprovechan la porosidad

de las fronteras.<sup>2</sup> Los análisis en términos de argucia simbólica que manejan las vías de la hibridez, del mimetismo, del anacronismo y de la ironía han permitido sacar los estudios transnacionales de las oposiciones clásicas (dominación/alienación, centro/periferia). Sin embargo, el romanticismo de la subversión “desde abajo” o los recursos de ambivalencia de las zonas liminares no borran como por encanto los efectos del dominio simbólico y facilitan formas de acomodo so capa de inversión.

Uno de los debates más candentes, donde se da el lugar debido al concepto de transnacionalismo entendido como “nacionalismo transnacional”, es el que rodea la noción de “desterritorialización” (Appadurai, 2005). El advenimiento de redes transnacionales no implica necesariamente la pérdida de todo anclaje territorial. Los procesos de desterritorialización rara vez se dan sin reterritorialización. Si se da una disolución o un desplazamiento de los puntos de referencia, las raíces o las fronteras, hay prácticas espacializadas que toman el relevo del desarraigo que implican los recorridos migratorios. Se observa la producción paralela de “imaginarios de memoria alternativos” (*alternative imageries of memory*, De Jong y Rowlands, 2007) que permiten anclar otra vez lo que ha sido desterritorializado en nuevos espacios, reales o simbólicos, dentro del país de acogida tanto como en el país de origen (Capone, 2005). Se da un proceso paralelo a la intensificación de alianzas transnacionales: en lugar de debilitar los vínculos con los orígenes y los lugares fundadores, los movimientos transnacionales refuerzan y a veces revitalizan las *narrativas* de los orígenes (Sarro y Blanes, 2009).

### Un campo social transnacional: redes, comunidades y diásporas

El análisis de los fenómenos migratorios en términos de asimilación experimentó una reconfiguración significativa al ponerse énfasis en los vínculos entre el sí mismo y el otro, entre aquí y allá. Los migrantes atraviesan fronteras y desarrollan la conciencia de pertenecer a dos mundos a la vez, a su tierra de origen tanto como a su tierra de acogida. Dicho enfoque debe mucho a los sociólogos y antropólogos de los mundos afroamericanos o americano-asiáticos, caribeños o filipinos, y a los trabajos sobre las migraciones mexicanas a los Estados Unidos, pero también a los análisis históricos de los intercambios transatlánticos, así como a los mundos africanos y magrebíes a los que debemos la conceptualización de “territorio circulatorio” iniciada por Alain Tarrius (2000: 124).

<sup>2</sup> Véanse, para África occidental, Fourchard y Mary (2005); para América del Sur, Frigerio y Oro (2005); y para Europa, Fancello y Mary (2010), y Guillot (2009).

Las “transnaciones posnacionales” (Appadurai, 2005: 239) se refieren no sólo a redes internacionales de intercambio y de recursos, sino a “comunidades transnacionales” escindidas, atrapadas en un movimiento de desterritorialización y de reterritorialización que se alimenta del vínculo mantenido con un lugar de anclaje identitario más o menos virtual o imaginado, *a home to feel at home* que tiene su versión “en doble” en la sociedad de origen así como en la sociedad de acogida. Como afirmaban los autores del clásico *Nations Unbound*:

[...] un elemento esencial del transnacionalismo es la multiplicidad de involucramientos que sostienen los transmigrantes tanto en la sociedad de origen como en la de acogida. Todavía estamos en la búsqueda de un lenguaje para describir esas ubicaciones sociales. Los transmigrantes se refieren a su sociedad de origen como “su casa”, aun cuando sea evidente que también han hecho su casa en el país donde se han establecido. (Basch, Glick-Schiller y Szanton Blanc, 2003: 7)

Los vínculos transnacionales no están necesariamente relacionados con los desplazamientos, pues el movimiento no es requisito para toda acción transnacional. Si bien algunos migrantes cruzan regularmente las fronteras y por ello se les llama “transmigrantes” (Glick-Schiller, 1999), también hay un gran número de individuos cuya vida está profundamente arraigada en la sociedad de acogida. No obstante, estos inmigrados están invariablemente integrados en redes que los unen (mediante los flujos de personas, mercancías o información) con su país de origen. Pueden no desplazarse físicamente, pero viven su vida en un contexto transnacional, pensándose y viviendo cotidianamente como miembros de un grupo que se constituye en un espacio intersticial o transversal. Como lo recuerdan Peggy Levitt y Nina Glick-Schiller (2004: 1009), no hay que pensar que las acciones y las identidades de quienes tienen conexiones débiles con su sociedad de origen estén menos influidas por dinámicas transnacionales. Las comunidades de migrantes no son, pues, las únicas concernidas por la transnacionalización y se pueden tejer redes transnacionales quedándose en su casa, sobre todo gracias a los nuevos medios de comunicación (Capone, 1999).

La idea de una “comunidad diaspórica” que vincula a quienes se exiliaron y dispersaron con quienes se quedaron “en su tierra” tomó el relevo, incluso en el discurso nativo de las diásporas, de la idea de “grupo étnico” marcada por la mirada exclusiva de la sociedad de acogida. La utilización del concepto de “comunidad transnacional” (Portes, 1996) o de “transcomunidad” (Kyle, 2001) permite comprender, sin sucumbir a las ilusiones de la solidaridad comunitaria, cómo los inmigrados, gracias a los recursos materiales y afectivos de redes de reciprocidad,



pueden vivir *dual lives*, “vidas en doble” entre su tierra de origen y su país de acogida (véanse las contribuciones de Rodríguez y Timéra en este libro). Roger Rouse habla de “bifocalidad” para designar, a partir de la experiencia mexicana, “la capacidad de ver el mundo alternativamente a través de muy distintos tipos de lentes” (1992: 41).

La noción de “campo social”, inspirada en Bourdieu y para la cual la migración haitiana a los Estados Unidos entre 1960 y 1980 fue el ejemplo paradigmático (Basch, Glick-Schiller y Szanton Blanc, 1994: 145), designa más generalmente “un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales interconectadas a través de las cuales se intercambian, se organizan y se transforman de manera desigual ideas, prácticas y recursos” (Levitt y Glick-Schiller, 2004: 1009). Para estas autoras, un enfoque en términos de campo social transnacional implica establecer la diferencia entre la pertenencia contextual a redes transnacionales de recursos (*the ways of being*) y la conciencia identitaria que los individuos tienen de pertenecer a tales configuraciones sociales:

Las formas de pertenencia (*ways of belonging*) se refieren a prácticas que apuntan o estatuyen una identidad que demuestra una conexión consciente con un determinado grupo. Estas acciones no son simbólicas sino concretas y visibles, y marcan la pertenencia como lo hace portar una cruz o una estrella judía, enarbolar una bandera o elegir cierta tradición culinaria. (Levitt y Glick-Schiller, 2004: 1010)

El hecho de vivir en una red o estar en ella no significa que ésta haya sido elegida o que constituya una fuente de identificación comunitaria o de compromiso imaginario. Los migrantes no siguen necesariamente viajando entre su sociedad de origen y su sociedad de acogida; las cartas, los videos, las grabaciones mantienen los vínculos entre quienes se marcharon y quienes se quedaron o regresaron. Los iniciados de las religiones transnacionales siguen en contacto con sus correligionarios mediante la internet u otros medios de comunicación hasta vivir la experiencia de una “simultaneidad de conexión” en su vida ordinaria, así como en el centro de los momentos ceremoniales. Estos intercambios pueden deberse a individuos o pequeños grupos, ya que, como recuerda Ulf Hannerz (1996: 89), lo transnacional no siempre es “de escala enorme”. Para captar la dinámica social de las prácticas religiosas transnacionalizadas es necesario establecer una tipología de actores (“ejes”, “puentes”, “nodales”) que marque la diferencia entre individuos más o menos activos en los procesos transnacionales.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Véase la introducción de Kali Argyriadis a las formas de organización en este libro.

El paradigma del “campo social transnacional” y su aplicación al terreno religioso permiten atraer la atención al hecho de que toda relación social está estructurada por el poder. Tiene como virtud no excluir algo en términos de escalas y de terrenos de actividad o de tipos de organización y de vínculos sociales (fuertes o débiles), ni siquiera de modos de identificación: “los individuos dentro de campos sociales transnacionales combinan las formas de ser y las formas de pertenecer de distinta manera en contextos específicos” (Levitt y Glick-Schiller, 2004: 1010). Pero al pasar de los transmigrantes caribeños o filipinos a los mundos africanos de los suburbios europeos, los investigadores apegados a este paradigma marcan con mayor fuerza sus distancias respecto de los “anteojos étnicos” (*ethnic lens*) (Schiller, Çailar y Guldbrandsen, 2006). El *habitus* etnológico que asigna al otro, al migrante, a su diferencia, a su país de origen y a su pertenencia étnica puede cegarnos ante los recursos de la localidad ciudadana en el país de acogida, que se supone toma el relevo de los recursos de la etnicidad y del *homeland*. El espacio local de la *polis*, y sobre todo las políticas asociativas multiculturales, pueden ofrecer a los migrantes una oportunidad de incorporación excepcional. El proceso de los “anteojos étnicos” busca provocar un despertar epistemológico saludable, pero se nutre de una amalgama inquietante entre etnicidad y nacionalidad que terminaría por privar a los transmigrantes africanos u otros de su propia historia y de su identidad política nacional. La denuncia del “nacionalismo metodológico”, que se supone rige en las lecturas de la implantación de las iglesias nigerianas, ghanesas o congoleñas en Europa, desconoce al mismo tiempo la complejidad de la transmutación de las etnonaciones (yoruba, ashanti, kongo) en “naciones misioneras” (Fancello, 2006; Harris, 2006). Como señala Appadurai, “la etnicidad, que alguna vez era un genio encerrado en la botella de una especie de localismo (por grande que éste fuese) es ahora una fuerza global que se desliza sin cesar por las fisuras entre Estados y fronteras y a través de ellas” (Appadurai, 2005: 78). Se ponen en tela de juicio los paradigmas “comunitarios” caros a los etnólogos, sobre todo en aras de las virtudes de un individualismo metodológico que tiene asombrosas afinidades con la antropología individualista del discurso pentecostal y las aspiraciones de las élites *born again*. En estos terrenos dinámicos, limitarse a la reconducción de la vieja escisión entre un etnologismo metodológico en busca de identidad cultural comunitaria y una sociología global de redes de transmigrantes que dependen de los recursos de la localidad, significa correr el riesgo de soslayar la complejidad del tema.<sup>4</sup> Al centro

<sup>4</sup> Los dos ejemplos de las migraciones de las comunidades nahuas a los Estados Unidos (María Teresa Rodríguez) y de los soninkés de Malí a Europa (Mahamet Timéra) que se abordan en este libro muestran la indiscutible actualidad de los recursos de la etnicidad conjugados con la religiosidad y la localidad.

de nuestro análisis está la tensión “dialógica” entre las redes internacionales de individuos flotantes y los vínculos fuertes de las comunidades transnacionales, así como la dualidad o la bifocalidad de los vínculos transnacionales.

### Religiones portátiles y cosmologías sagradas

Sin que se recurra a una lectura profética, mística o “trascendente” de la transnacionalización (Robbins, 2009), importa tomar en cuenta, más allá de sus constricciones económicas, la contribución de las formas de la experiencia religiosa, sus prácticas espacializadas y las lógicas misioneras o iniciáticas de transmisión al proceso de transnacionalización. Tomar en serio la transnacionalización religiosa no puede limitarse a considerar los vínculos de interacción que existen entre la globalización económica, cultural, comunicacional, y la mundialización de ciertas formas de religiosidad mediática o el éxito de espiritualidades carismáticas e iniciáticas (de los pentecostalismos al *new age*). La transnacionalización concebida como proceso de surgimiento de transnaciones espirituales obliga a tomar en cuenta las empresas políticas inspiradas en el esquema bíblico de las “naciones en herencia”, el cual desempeña un papel determinante en la trama identitaria de los pueblos de las “naciones primeras”, y la forma en que éstas interpelan la abstracción política y jurídica de los Estados-nación modernos. Las transnaciones con las que se identifican los transmigrantes dan testimonio de cierta transcendencia de la nación, reforzada por la experiencia de la expatriación.

El impacto de la transnacionalización de las prácticas religiosas sobre la nación de origen es aún incipiente (Levitt, 2003). Las religiones transnacionales mantienen la conexión de los migrantes o sus descendientes con su tierra de origen, sobre todo mediante las prácticas de peregrinajes que son uno de los resortes fundamentales de las religiones transatlánticas africanas (religiones yoruba, aladura o kongo). En el caso de la “religión de los *orisha*”, el vínculo con África, una tierra de origen idealizada, favorece los viajes iniciáticos a los lugares fundadores. Para los pentecostales estadounidenses o africanos, la tierra de Israel representa el sitio de todas las promesas. Para los danzantes “mexicas”, Aztlán es el lugar utópico de la unidad recobrada más allá de la frontera. El trabajo de la imaginación de las diásporas inventa “poblados transnacionales” y los inviste de nuevas misiones muy alejadas del misticismo de la transcendencia de un “otroafuera” (*ailleurs*) desterritorializado (la Tierra sin mal, o la Tierra Prometida).

Los pentecostalismos nativos se enfilan de entrada por los senderos de la “misionalización” o de la “mediatización” del mensaje bíblico y de sus prácticas (Csor-

das, 2009; Velho, 2009). El modelo congregacionalista de las asambleas autónomas, reunidas bajo la conducción única de sus pastores en algún no-lugar desacralizado (cochera, hangar, hotel), sin duda facilita la expansión de esa religión.<sup>5</sup> La religiosidad carismática y pragmática del pentecostalismo apela a un lenguaje de la experiencia que supone accesible para todo mundo y pretende tener la respuesta práctica para todos los problemas: “Jesús es la solución”. La “manifestación” del poder inmediato del Espíritu no se limita a un lugar sagrado, apropiado o secreto; la alquimia del milagro es visible para todos y verificable en la vida cotidiana. La transportabilidad práctica de la liberación pentecostal también se sustenta en ciertos contextos en la familiaridad cultural de las manifestaciones de trance, aun si invierte completamente su sentido y su valor. Si el Espíritu Santo viene a habitar los espíritus y los cuerpos de los fieles, su objetivo es expulsar los “espíritus territoriales” y echar a los diablos de los territorios “afros”, encarnados en Brasil por los *terreiros* del candomblé.

En el universo transnacional de las religiones afroamericanas o de las religiones proféticas africanas, los espíritus o los dioses locales “viajan” con sus iniciados, y los lugares sagrados se desplazan entre el centro y la periferia, el norte y el sur, y viceversa. Sus empresas apuestan a la transponibilidad vernácula de sus mensajes trasmutando una lengua yoruba o kongo sacralizada en lengua original con vocación mundial. Su fuerza reside en la transportabilidad práctica de sus dispositivos rituales, pero ahí residen también sus límites. Todas las culturas locales no atribuyen la misma importancia a la cosmología de los dioses y los espíritus (Frigerio y Oro, 2005).

Arjun Appadurai, retomando el ejemplo paradigmático de la indigenización del cricket en India, opone las formas culturales “blandas”, cuyo funcionamiento práctico se distingue con bastante facilidad de su significación y valor, a las formas “duras” que van acompañadas “de una red de vínculos entre valor, significado y práctica, que son tan difíciles de romper como de transformar” (2005: 140). Por su parte, Thomas Csordas (2009: 4-5) habla de “práctica portátil y mensaje transponible” a propósito de rituales que pueden ser fácilmente aprendidos y que requieren un conocimiento esotérico limitado, como el yoga o el *feng shui*. Para que el mensaje sea “transponible”, se necesita que sus premisas sean entendibles y aceptables en entornos lingüísticos y culturales distintos. Así puede adaptarse y transformarse, gracias sobre todo a su plasticidad y a su potencial de universalidad.

<sup>5</sup> Véase el artículo de Maixant Mebiame Zomo en este libro.

Los practicantes de las religiones donde lo sagrado está territorializado se enfrentan a lo que Karen McCarthy Brown (1991: 378) llama “el problema cosmológico”; a saber, cómo practicar una religión cuando ésta está asociada con lugares que el practicante dejó atrás al migrar. La relación con el espacio y la posición que ocupa la práctica transnacionalizada en un conjunto ritual (su antigüedad, su vínculo con la afirmación y la reproducción del poder religioso) son factores que hay que tener en cuenta en el análisis de la transnacionalización religiosa. El alejamiento de la tierra “sagrada” haitiana en la reimplantación del vudú en los Estados Unidos obliga a “resignificar” espacios y sustituirlos por nuevos lugares asociados con los rituales del vudú: el Gran Bwa haitiano será remplazado en Nueva York por Prospect Park, en el barrio de Brooklyn, o por el Central Park de Manhattan (Bava y Capone, 2010).

Pese a esas similitudes rituales, la transnacionalización de las religiones afroamericanas no adopta la misma forma. Así, la santería cubana se implantó en varios países, en particular en los Estados Unidos, donde se abrieron muchos centros de culto desde principios de la década de los sesenta, mientras que el candomblé brasileño es mucho más difícil de reproducir en el extranjero, con la notable excepción de Portugal, donde los intercambios y los vínculos con Brasil son antiguos (Guillot, 2009). Esto se debe a la organización ritual y espacial de cada una de esas religiones, que ocultan una diferencia de fondo en la forma de reproducir sus linajes religiosos.<sup>6</sup> Las religiones afroamericanas, fieles a virtudes de tolerancia “pagana”, no se inscriben *a priori* en el imaginario de la guerra espiritual, no se enfrentan abiertamente con movimientos religiosos “contrarios”, más que en momentos de crisis, cuando el diálogo se transforma en forcejeo con las otras “ramas” de la “religión de los *orisha*” en el mundo. La transportabilidad cultural de la religiosidad afroamericana juega más sobre malentendidos (más o menos productivos) y falsos parecidos para imponer su propia verdad, su propia ortopraxis (Argyriadis y Capone, 2009).

### Lógicas duales y paradójicas

Ni la supuesta universalidad del mensaje religioso, ni la plasticidad o la simplicidad ritual parecen ser factores suficientes para pensar en la transportabilidad práctica de los mecanismos rituales. La transnacionalización funciona sobre lógicas duales

<sup>6</sup> Véase el artículo de Capone y Frigerio en este libro.

y paradójicas consideradas y subrayadas por todo mundo: homogeneización contra fragmentación, universalización contra particularismo local, sincretismo contra antisincretismo, etcétera. Hablar de “translógicas” para analizar esas lógicas de desplazamiento y de conservación de una identidad desdoblada, que atraviesan las producciones culturales así como los recorridos de los transmigrantes, es al mismo tiempo reanudar el lazo con la tradición de pensamiento de las lógicas duales ilustrada por Roger Bastide en el terreno de las religiones afrobrasileñas, como también volver a otras teorías, como la del cubano Fernando Ortiz (1940) sobre la transculturación, que ya jugaba la carta de lo “trans” en la década de los cuarenta. La conciencia serena o desgarrada de pertenecer a dos mundos, dos culturas, dos sociedades a la vez, no deja de evocar esas “zonas de ambivalencia” que recrean los cultos de posesión y que hacen de ellos un auténtico recurso en situación de inmigración. El “principio de corte” privilegiado por Bastide (1996) se impuso, en un contexto dado, como anticipación de la idea de “translógicas”: 1) primero porque lo que está en juego es considerar, en un mismo sitio, la cohabitación paradójica de la segmentación entre los mundos y las formas de sentir y de pensar, y del recurso a “participaciones” y puentes cognitivos, sin confusión o mezcla posible de los géneros y los mundos; 2) luego, porque el principio del corte tiene la particularidad a la vez de surgir de la lógica de la segmentación “a la africana” (Bastide hablaba de “mentalidad africana” o de “pensamiento pagano”) y de responder al desafío “transcultural” con el cual se confronta este pensamiento “africano”.<sup>7</sup>

Las investigaciones sobre los *transnational studies* relanzaron el desafío que representa en el plano cognitivo y psicocultural la evocación de esas formas de *dual lives*, de vidas en doble, que se construyen en esta situación de apego a lugares de identificación imaginaria, virtual o real. Pensamos en los *African Americans* y la “doble conciencia” teorizada por W.E.B. Du Bois (1989), pero también en los distintos casos irónicos señalados por Peggy Levitt (2007), los de “nacionalidad dual”, los “cosmopolitas” e incluso los “étnicos estadounidenses”. Las retóricas de amalgama y los oximorones de todo tipo que alimentan de manera significativa las producciones de sentido del transnacionalismo son también objetos dignos de análisis. Las “transnaciones nativas” de Appadurai abrieron el camino: el cosmopolitismo se conjuga ahí con el patriotismo (el “patriota cosmopolita” de K.A. Appiah, 2005: 237), o con lo étnico (lo “étnico estadounidense” de P. Levitt, 2007: 74). Para Homi Bhabha (2007: 16-17), el cosmopolitismo “vernáculo” de las diás-

<sup>7</sup> Capone (2004b) muestra cómo las religiones afroamericanas se han construido de manera “transnacional” y llama también la atención sobre el hecho de que la mayoría de los términos usados para hablar de transnacionalización proceden del universo afroamericano.

poras que militan por un derecho a la diferencia se desmarca del cosmopolitismo “global” de las élites que cultivan el gusto de la diversidad más que de la igualdad.

Los especialistas de los *global studies* se esfuerzan por dar validez a la necesidad de pensar en términos de procesos (transnacionalización, cosmopolitización), pero no titubean en recurrir en el plano conceptual a procedimientos de amalgama o de *collage* que son justamente los que caracterizan las producciones culturales en cuestión. Más allá de los recursos fáciles de la hibridación conceptual a modo de respuesta al desafío de la hibridez del objeto, se trata de detectar las herramientas conceptuales que permitan esclarecer los procesos de negociación de sentido que están en el meollo de estas situaciones de doble conciencia o de “bifocalidad” de los sujetos. Los conceptos de “indigenización” o “vernacularización”, entre otras variantes, insisten en la apropiación singular de los productos (litúrgicos o teológicos) de la misionalización o de la mediatización, mientras que los conceptos de cosmopolitismo, eclecticismo, parecerían introducir una especie de ecumenismo global. Las metáforas biológicas (mestizaje, fertilización cruzada o hibridación) están llenas de encanto, pero dicen menos que los conceptos de inspiración lingüística (resemantización o resignificación), que reanudan el vínculo con la dialéctica del significante y el significado que estaba presente en el centro de las teorías de la reinterpretación o el bricolaje. En efecto, se admitirá que, para tomar el ejemplo de la circulación transnacional de los objetos religiosos, nunca hay una percepción inocente de los “flujos de significación” transnacionales o, como dice Marshall Sahlins (1985), “no existe una inmaculada percepción”. Toda recuperación por los sujetos locales de los objetos que circulan supone alguna presignificación parcial contenida en la referencia privilegiada y que preside la selección de los objetos significantes. La resignificación en situación de relocalización conlleva un riesgo de referencia y, por tanto, si quiere ser comprendida, no puede evitar cierta negociación de sentido que tome en cuenta las preconstricciones del significante.

Más que la simplicidad y la plasticidad, que con excesiva facilidad se esgrimen para dar cuenta de la “transportabilidad”, la hibridez, o más bien la hibridación en el sentido dialógico que da Bakhtine (1981: 358) a esa metáfora biológica, puede ofrecer una de las claves de la transportabilidad práctica de las costumbres religiosas. Los especialistas no dejan de subrayar la paradoja de un pentecostalismo transnacional al que se atribuyen a la vez las virtudes de la simplicidad y la adaptabilidad a los contextos locales y a las culturas nativas (de los gitanos a los indios, pasando por los africanos o los asiáticos), y que construye al mismo tiempo su éxito con la consigna de “romper con el pasado”, en una palabra, con la violencia de una ruptura estrepitosa con las culturas locales mediante campañas de lucha antifetichista y la satanización de las religiones tradicionales. El catolicismo y los protestantis-

mos, como los pentecostalismos actuales, siempre han practicado el antisincretismo explícito al mismo tiempo que una política de la síntesis que a menudo llevó a los nativos a hacer del cristianismo “lo mejor de la costumbre”. Y qué decir de los movimientos de “reafricanización” pura y dura que practican “en doble” el regreso integrista y antisincrético a la pureza de la tradición auténtica africana, al mismo tiempo que integran de manera más o menos subrepticia las categorías y los valores de un cosmopolitismo cristiano o *new age*, así como un cúmulo ritual pragmático respecto de las otras religiones de origen africano.

Lo que importa más allá de la “mixidad” de los elementos es el análisis de las lógicas o las translógicas que permean los dobles discursos de los actores religiosos (en sus prédicas y prácticas) y las condiciones identitarias “en doble” de los individuos. Al hacer énfasis en la incongruencia del producto híbrido, una monstruosidad virtualmente subversiva, lo que parece tener sentido es el efecto de transgresión de las fronteras entre los órdenes, los géneros o las naturalezas. Pero la hibridación puede también ayudar a pensar en procesos culturales relacionados con una “dialéctica de la hibridez” (Werbnier, 1997). La ambigüedad transgresiva del producto híbrido se transforma entonces en recurso creativo que alimenta producciones de sentido inéditas, como lo ilustran notablemente los análisis de Bakhtine sobre el plurilingüismo del estilo novelesco. La “dialógica de la hibridación” va mucho más allá de los recursos de la ambigüedad de la metáfora poética; supone un diálogo entre dos conciencias lingüísticas que se traduce en la cohabitación en un mismo enunciado de dos intenciones de lenguaje antagonistas. No se está muy lejos del diálogo de las formas que se entabla por medio de los materiales pre-marcados, tomados prestados, que está en el centro del paradigma del *bricolage* (Mary, 2005).

El cosmopolitismo “vernáculo”, según Homi Bhabha (2007:13), se relaciona claramente con esta lógica de hibridación en la frontera, que asocia hibridez y liminaridad, inspirada en el mundo indocaribeño de Naipaul. Esa hibridez está en el corazón de los modos de resistencia de un cosmopolitismo de sobrevivencia lejano al encanto de las culturas plurales del cosmopolitismo global. El cosmopolitismo llamado vernáculo se desliza entre las tradiciones culturales o las superpone (como en un palimpsesto) para inventar fórmulas ambivalentes de vida, de arte o de religión, que no tienen existencia previa en el mundo separado de las genealogías culturales, pero no por ello busca superar la fractura colonial. El discurso “en doble” de los dispositivos de liberación de los pentecostalismos tiene una gran fuerza “hermenéutica” (Robbins, 2004: 127; Mary, 2009a), ya que llega a ritualizar el quiebre de los vínculos con los espíritus locales y los demonios de la maldición ancestral que permea los sujetos migrantes en su nueva vida, al tiempo que preserva lo que está en el corazón de la ruptura. Es todo el arte de conservar, como lo



hicieron a su manera los primeros misioneros al satanizar los dioses ancestrales y los fetiches, la realidad y el poder de las fuerzas espirituales respecto de las cuales se impone la ruptura. Se entiende entonces cómo sujetos “bifocales” pueden hallar en estas prácticas una forma de manejar sus aspiraciones a liberarse de la deuda frente a los espíritus familiares de la cultura local y sus tiranías voraces, así como sus apegos a la cultura nativa y a la fuerza de las ontologías indígenas.

### Conclusión: el trabajo de la imaginación

Arjun Appadurai insiste en el “trabajo de la imaginación” concebido como “un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo (en el sentido fuerte de labor y de práctica organizada culturalmente) y una forma de negociación entre sitios de actantes (los individuos) y campos globalmente definidos de posibles” (Appadurai, 2005: 30). Al ampliar el concepto de “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson (1983) a partir del imaginario instituyente de Castoriadis (1989), la tipología de los paisajes sociales globales elaborada por Appadurai acentúa la formación compleja de una pluralidad fundamentalmente disyuntiva, pero no sin puntos de superposición, de *mundos imaginados*, “es decir los múltiples mundos constituidos por los imaginarios históricamente situados de personas y de grupos dispersos por todo el planeta” (Appadurai, 2005: 69).

Entre los distintos “paisajes” Appadurai cita los *ideoscapes*, concatenaciones de imágenes con frecuencia vinculadas directamente con las ideologías políticas. Pero a esta tipología de los paisajes (*scapes*) habría que añadir los *religioscapes*, a saber paisajes donde los lugares religiosos y las grandes reuniones (Jerusalén celeste, *campus* de oración, era de las catedrales, ciudad santa, congresos mundiales de la “religión de los *orisha*”) alimentan el imaginario de los medios (y de los nichos financieros) de la globalización religiosa. Estas nuevas configuraciones se ven constantemente complicadas y reacomodadas por “las diásporas crecientes (voluntarias o no) de intelectuales que inyectan continuamente nuevos flujos de significación en el discurso de la democracia en ciertos puntos del planeta” (*ibidem*: 73). Pero si la imaginación transnacional está ciertamente en marcha, ello supone que los “paisajes” fragmentarios transmitidos, sobre todo por las *master narratives*, ofrecen otros tantos “ladrillos para construir” que alimentan el *bricolage* generalizado al que se dedica el imaginario colectivo. El corazón de la economía de los flujos culturales globales es, sin duda, como señala Appadurai a propósito de esa “batalla de la imaginación” entre el Estado y los nacionalismos, no alguna fusión indiferenciada, sino la disyunción creciente entre los paisajes (*scapes*): socio-, etno-, tecno-,

ideo- o religio-*scape* (*ibid.*: 73). Aún más, la contingencia inaugural del imaginario de los posibles, en el sentido de Castoriadis, no escapa a las redes preconstreñidas de conocimientos y de prácticas espacializadas. Como apunta Kamari Clarke en su discusión de los “paisajes” de Appadurai: “no sólo el imaginario es históricamente contingente, sino que también está fundamentalmente influido por formas de ver el lugar y la pertenencia que refuerzan formas preexistentes de diferencia” (Clarke, 2004: 35).

## Bibliografía

Abélès, Marc

2008 *Anthropologie de la globalisation*, París, Payot.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nueva York, Verso.

Appadurai, Arjun

2005 *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, París, Petite Bibliothèque Payot.

Appiah, Kwame Anthony

2005 *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press.

Argyriadis, Kali y Stefania Capone

2009 “Adaptations rituelles et malentendus productifs: la transnationalisation des religions afro-cubaines (Veracruz, Rio de Janeiro)”, ponencia presentada en el coloquio “Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation”, Bondy, 4-5 de junio.

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar (coords.)

2008 *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CIESAS/CEMCA/ITESO.

Bakhtine, Mikhail

1981 *The Dialogic Imagination. Four essays*, Austin, University of Texas Press.

Basch, Linda, Nina Glick-Schiller y Cristina Szanton Blanc

2003 [1994] *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-Territorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach, reimpreso por Routledge.

Bastide, Roger

1996 [1967] *Les Amériques noires*, París, L'Harmattan.

Bava, Sophie y Stefania Capone (eds.)

2010 "Migrations et transformations des paysages religieux", *Autrepart*, núm. 56.

Bhabha, Homi K.

2007 *Les lieux de la culture, une théorie post-coloniale*, París, Payot.

Beck, Ulrich

2006 *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, París, Aubier Alto.

Bourne, Randolph

1916 "Trans-National America", *Atlantic Monthly*, núm. 118 (julio), pp. 86-97.

Capone, Stefania

1999 "Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis", *L'Homme*, París, núm. 151, pp. 47-74.

2004a (ed.) "Religions transnationales", número especial de *Civilisations*, 51 (1-2).

2004b "À propos des notions de globalisation et de transnationalisation", *Civilisations*, 51 (1-2), pp. 11-34.

2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir*, París, Karthala.

Castoriadis, Cornelius

1989 [1975] *La institución imaginaria de la sociedad El imaginario social y la institución*, Buenos Aires, Tusquets.

Clarke, Kamari F.

2004 *Mapping Yorubá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham, Duke University Press.

Corten, André y André Mary

2001 *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique-Brésil*, París, Karthala.

Csordas, Thomas J. (ed.)

2009 *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

De Jong y Rowlands (ed.)

2007 *Reclaiming Heritage, Alternative Imagineries of Memory in West Africa*, Walnut Creek, Left Coast Press.

Du Bois, William Edward Burghardt

1989 [1903] *The Souls of Black Folk*, Nueva York/ Toronto/ Londres, Bantam Books.

Fancello, Sandra

2006 *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen: Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, París, IRD-Karthala.

Fancello Sandra y André Mary (ed.)

2010 *Chrétiens Africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, París, Karthala.

Fourchard, Laurent y André Mary

- 2005 *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, París, Karthala/IFRA.

Frigerio, Alejandro y Ari Pedro Oro

- 2005 "Guerre sainte dans le Cône sud latino-américain : pentecôtistes *versus* umbandistes", *Journal de la société des américanistes*, 91 (2), pp. 185-218.

Glick-Schiller, Nina

- 1999 "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience", en C. Hirschman, P. Kasinitz y J. DeWind (eds.), *Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage, pp. 94-119.

Glick-Schiller, Nina, Ayşe Çağlar y Thaddeus C. Guldbrandsen

- 2006 "Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation", *American Ethnologist*, 33 (4), pp. 612-633.

Guillot, Maïa

- 2009 "Du mythe de l'unité Luso-Afro-Brésilienne: Le candomblé et l'umbanda au Portugal", *Lusotopie*, 16 (2), pp. 205-219.

Hannerz, Ulf

- 1996 *Transnational Connections*, Londres, Routledge.

Harris, Hermione

- 2006 *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, Londres, Palgrave Macmillan.

Kearney, Michael

- 1991 "Borders and Boundaries of State and Self at the End of the Empire", *Journal of Historical Sociology*, núm. 4, pp. 52-73.
- 1995 "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24 (2), pp. 547-565.

Kyle, D.

- 2001 *The Transnational Peasant: The Social Construction of International Economic Migration and Transcommunities from the Ecuadorian Andes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Levitt, Peggy

- 2004 "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, 65 (1), pp. 1-18.
- 2007 *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing Religious Landscape*, Nueva York, The New Press.

Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.

Mary, André

- 2005 "Métissage and Bricolage in the Making of African Christian Identities", *Social Compass*, 52 (3), pp. 281-294.
- 2009a *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala.
- 2009b "Cultures globales et religions transnationales", en *Réinventer l'anthropologie? Les Sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation*, dir. Francine Saillant, Montréal, Carrefours anthropologiques/Liber, pp. 89-108.

Matory, Lorand J.

- 2005 *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2005.
- 2009 "Many Who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with 'Transnationalism'", en Thomas Csordas (ed.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press, pp. 231-262.

McCarthy Brown, Karen

- 1991 *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.

Ong, Aihwa

- 1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*, Durham, Duke University Press.

Ortiz, Fernando

- 1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, Jesús Montero Editor.

Portes, Alejandro

- 1996 "Transnational Communities: Their Emergence and Significance in the Contemporary World-System", en R. P. Korzeniewicz y W. C. Smith (eds.), *Latin America in the World Economy*, Westport, Greenwood Press, pp. 151-168.
- 2003 "Conclusion: Theoretical Convergences and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism", *International Migration Review*, 37 (3), pp. 874-892.

Robbins, Joël

- 2004 "On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking", *Religion*, 33: pp. 221-231.

Rouse, Roger

- 1989 *Mexican migration to the U.S.: Family relations in the development of a transnational migration circuit*, tesis doctoral, Stanford University.
- 1992 "Making Sense of Settlement: Class Formation, Cultural Struggle and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", *New York Academy of Sciences*, 645, pp. 25-52.

Sarro, Ramón y Ruy Blanes

- 2009 "Prophetic Diasporas, Moving Religion Across the Lusophone Atlantic", *African Diaspora*, 2: pp. 52-72.

Sahlins Marshall

- 1985 *Islands of History*, The University of Chicago (traducción al francés, Editions du Seuil, 1989).

Smith, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo (eds.)

- 1998 "Transnationalism From Below", en *Comparative Urban and Community Research*, New Brunswick.

Tarrius, Alain

- 2000 *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigues, Édition de l'Aube.

Van Binsbergen, Wim y Rijk Van Dijk

- 2004 *Situating Globality, African Agency in the Appropriation of Global Culture*, Leiden, Brill.

Velho, Otavio

- 2009 "Missionization in the Postcolonial World", en Thomas Csordas (ed.), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

Werbner, Pnina

- 1997 "Introduction: the dialectics of cultural hybridity", en P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity*, Nueva York, Zed Books.

## Primera parte





## Formas de organización de los actores y modos de circulación de las prácticas y los bienes simbólicos

Kali Argyriadis

Para comparar y analizar los procesos de transnacionalización que conciernen a las tendencias y modalidades religiosas africanas, afroamericanas e indoamericanas contemporáneas, Stefania Capone y André Mary aluden a la tensión entre dos paradigmas que permiten pensar el tipo de sentimiento de pertenencia y la forma en que se organizan las relaciones de poderes entre los distintos actores de las redes y los grupos estudiados.<sup>1</sup> El primero es el de la “comunidad transnacional” que a veces (no siempre) crean, o por lo menos imaginan los fenómenos de transnacionalización religiosa. Pero también se puede considerar la “comunidad transnacional” como un modelo de organización entre otros, particularmente pertinente para describir las comunidades transmigrantes (Glick Schiller, 1999) como la de los nahuas de la sierra de Zongolica, presentada en este capítulo por María Teresa Rodríguez, la de los soninké abordada luego por Mahamet Timéra, o también los movimientos de re-etnización expresados por el panafricanismo o el panindigenismo, como el fenómeno de la “yorubización” de ciertos militantes negros estadounidenses iniciados en la religión de los orishas (Capone, 2005) y los fenómenos descritos más adelante, en el segundo capítulo (mexicanidad, naciones misioneras africanas). Sin embargo, este paradigma no agota el campo de los posibles.

El segundo paradigma es el del “campo social transnacional”, definido igualmente en un primer momento a partir de “la experiencia social interconectada” de los migrantes (Bash, Glick-Schiller *et al.*, 1994). Al ampliarlo, como propone N. Juárez Huet (2007: 54), a la diversidad de actores (y por lo tanto de sentidos dados) que comparten un vínculo o una identificación común de una modalidad o tendencia religiosa, este paradigma permite conceptualizar no sólo lo concerniente a la práctica religiosa transnacionalizada en sí y a la variedad de los particularismos que ésta engendra, sino también al conjunto de conexiones y de relaciones que

<sup>1</sup> Esta introducción es fruto de discusiones e intercambios regulares entre varios de los autores del libro, en particular Stefania Capone, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez, Nahayeilli Juárez Huet, Nathalie Luca, André Mary, Maixant Mebiame y María Teresa Rodríguez, a quienes mucho agradezco sus sugerencias.

ésta comporta y cruza: vínculos entre modalidades religiosas de distintos orígenes y entre practicantes de diferentes nacionalidades, vínculos entre redes religiosas y redes militantes, así como circuitos de mercado de bienes simbólicos. Éstos incluyen espacios de circulación y de distribución que implican una relación social particular entre los abastecedores de mercancías (objetos, imágenes, saberes y servicios) y consumidores culturales: su campo de acción, lejos de constituirse al margen de los campos sociales transnacionales observados, puede por el contrario ser más amplio y dinámico que el campo religioso estricto, como lo ilustra el texto de M. Guillot y N. Juárez a propósito de las religiones afroamericanas. El paradigma del campo social transnacional presenta pues la ventaja de no excluir nada y de plantear el contexto global en el que se inserta el movimiento observado, pero no nos informa sobre los soportes organizativos ni los modos de circulación concretos de la transnacionalización.

Es la noción de red transnacional a la que se recurre entonces de manera regular cuando se trata de describir los vínculos y las conexiones que unen entre sí a los actores religiosos de los movimientos que estudiamos, y ello pese a la gran variedad de formas de organización que podemos observar: empresas misioneras, iglesias, asambleas, “familias de religión”, linajes, mayordomías, mesas, redes de individuos, redes de grupos o redes de iglesias, estructuras muy jerarquizadas o, por el contrario, más horizontales. La red, si nos referimos a la definición propuesta por R. Firth,<sup>2</sup> es una forma de organización social que puede construirse no sólo sobre alianzas en cadenas, sino igualmente sobre conflictos, sin que todas las partes o los vínculos interactúen necesariamente entre sí o estén movidos por un mismo designio o un mismo sentimiento de pertenencia. En eso se diferencia *a priori* radicalmente de otras formas sociales de organización que surgen de un ideal comunitario. La dificultad a la que entonces nos vemos confrontados consiste en analizar fenómenos religiosos que, mientras que suelen ser portadores de un ideal así (incluso a veces por comunidades de migrantes), se transnacionalizan por medio de redes de actores cuyos contornos conviene precisar. Será pues en la tensión entre un discurso institucional englobante y una realidad de la práctica con aspectos a

---

<sup>2</sup> “Con el término de red no pretendo simplemente indicar los ‘vínculos’ entre las personas; para ello basta el término de relación. Quiero más bien indicar que hay una vinculación entre los vínculos mismos, lo cual tiene como consecuencia que lo que ocurre, por decirlo así, entre un par de ‘nudos’ no puede dejar de afectar lo que ocurre entre un par adyacente” (1954, citado por M. Forsé, 1991: 259).

veces extraordinariamente informales donde intentaremos detectar las lógicas de organización, y por lo tanto de difusión y de reproducción que operan en el seno de las tendencias y modalidades religiosas que presentaremos aquí.

A. Colonomos (1995: 37) sugiere, para el análisis de las redes transnacionales, identificar tres niveles principales (conectados e interdependientes) a partir de los cuales se definen las acciones y los intercambios diversos de las unidades que forman la red: el nivel *intra*, que toma en consideración las acciones y los intercambios que se desarrollan sobre la base de los intereses, normas y valores internos de un grupo; el nivel *inter*, vinculado con el tipo de relaciones (alianza o confrontación), acciones e intercambios entre individuos o grupos, que toma en cuenta la mediación y la influencia del contexto nacional en el que se desarrollan en parte, y por último el nivel *trans*, donde se tiene en cuenta la movilización de recursos y de apoyos diversos que hace posible el establecimiento de contactos estratégicos capitalizados de distintas formas en los dos primeros niveles. Para nosotros lo más interesante aquí no será tanto detectar y distinguir a toda costa esos tres niveles, sino más bien tomar en cuenta el hecho de que éstos corresponden a espacios de relaciones que no necesariamente se refieren a escalas geográficas (local, regional, nacional). En efecto, las relaciones que se desarrollan en el nivel intragrupal pueden ya desplegarse a escala transnacional (a lo cual contribuyen la movilidad creciente de los actores y las posibilidades de comunicación generadas por las nuevas tecnologías) e incluir intercambios entre actores que residen en localidades o países distintos. Una de las hipótesis que subyacen nuestra reflexión es que precisamente la interacción de estos dos tipos de espacios (geográfico y relacional) es lo que funda nuevas formas de sentimientos de pertenencia.<sup>3</sup>

A. Appadurai (1996: 247) propuso de manera estimulante salir de una visión de lo local anclado en un territorio con la ayuda de la noción de “estructuras de vecindarios” para hablar de esas formas sociales o “comunidades” en las cuales la localidad se realiza más en cuanto valor que en cuanto lugar geográfico, y que asimila a sus “etnopaisajes”. Esta operación, fundamental para pensar una nueva relación con el espacio y sobre todo la posibilidad de un espacio social de relaciones que desborda los anclajes geográficos o contribuye a construirlos, debe hoy en día

<sup>3</sup> Véase, al respecto, en el texto de S. Capone y A. Mary, la discusión que retoma la distinción establecida por Levitt y Glick-Schiller (2004: 1010) entre “una forma de pertenencia contextual a redes transnacionales de recursos (*the ways of being*) y la conciencia identitaria que los individuos tienen de pertenecer a tales configuraciones sociales (*ways of belonging*)”.

ser superada. Nos parece importante proponer que se piense en y se describan espacios sociales de relaciones que desbordan precisamente los “etnopaisajes”, los grupos o las comunidades.

Al evocar en este libro los trabajos de P. Levitt (2007), S. Capone y A. Mary recuerdan que el simple hecho de atravesar físicamente las fronteras no es suficiente ni determinante para definir el carácter transnacional de un grupo o una red. De hecho, en cuanto se deja de estudiar un grupo en sí para concentrarse más bien en una práctica religiosa, se constata que ésta, sin necesariamente estar ligada con flujos migratorios, puede extenderse a otros públicos, mientras que el grupo original de practicantes puede abrirse a nuevas prácticas. En ambos procesos, la forma de organización inicial del culto desempeña un papel fundamental.

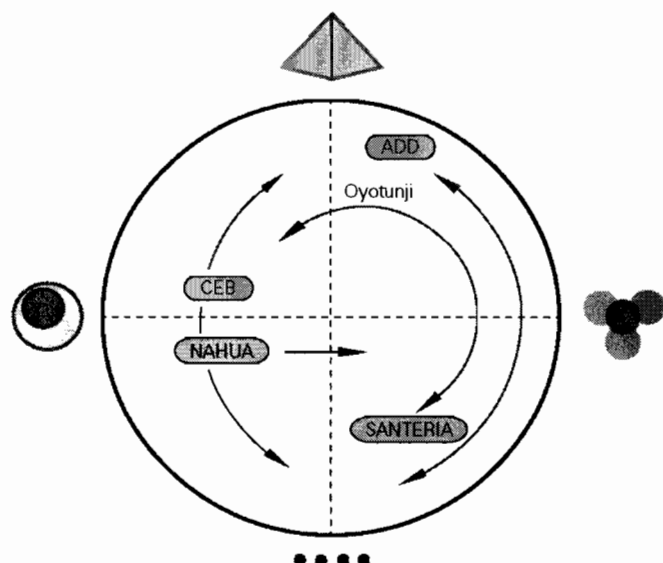
Partiendo de estas hipótesis, abordaremos aquí esos espacios de relaciones particulares que son las redes, en cuyo seno se organizan, se difunden y se reproducen las prácticas religiosas. En vista de las descripciones etnográficas presentadas, resulta complejo establecer una tipología que permita pensar la relación entre la forma de organización de una práctica y su orientación transnacional, ya que se articula alrededor de dos tipos de tensiones, como lo subrayan diversos autores. L. Fourchard y A. Mary (2005: 10), retomando a M. Weber (1996: 99-100), distinguen así las “grandes religiones” o religiones mundiales, transnacionales por vocación, y las religiones de linaje o étnicas, que no rebasan los límites de una población determinada. Inspirándonos en M. Augé, podríamos igualmente oponer los “dispositivos rituales ampliados” a los “dispositivos rituales restringidos” (1994: 91-100). Sin embargo, como señalan L. Fourchard y A. Mary (2005: 10), dicha oposición queda en tela de juicio debido al caso particular del judaísmo, que se basa en la idea de un Pueblo Elegido pero que sin embargo puede ser considerado como movimiento religioso transnacional, comparable con el de las iglesias africanas contemporáneas. En este trabajo, S. Capone y A. Mary precisan que la posición ocupada por las “empresas religiosas transnacionales” que estudiamos se sitúa justamente en la tensión entre esos dos polos: buscan a la vez escapar a la hegemonía de las religiones mundiales y al particularismo de las religiones étnicas o nacionales. Esta tensión, sin duda alguna muy significativa, entre lo que podríamos llamar un polo netamente “intragrupo” y un polo netamente “transgrupo” no nos permite sin embargo tomar en cuenta la dimensión que aparece igualmente esencial a la luz de las etnografías presentadas aquí: la cuestión del grado de centralización de estas organizaciones.

Peggy Levitt (2004: 6-11), por su parte, establece una tipología de iglesias transnacionales que toma en cuenta el grado de aceptación de éstas en las sociedades de acogida de sus fieles migrantes, así como el grado de arraigo en la sociedad de origen. Pero se dedica a distinguir además tres formas de organizaciones religiosas transnacionales, tres modalidades estructurales de incorporación ofrecidas por esas iglesias: “extensas” y centralizadas, como en el caso de la Iglesia católica o de la Iglesia Universal del Reino de Dios, que cuentan con recursos de una estructura de acogida institucional fuerte y nacionalmente federada; “negociadas” y descentralizadas, como en el caso de las Asambleas de Dios, que se basan en una estructura de asociación (*partenariat*) en materia de liderazgo o de gestión financiera, y finalmente “recreadas”, como en el caso del Centro de Evangelización Betania o de la Iglesia Hispánica Pentecostal frecuentada por los migrantes nahuas, que ofrecen espacios-refugios comunitarios, en cierta medida desconectados de la sociedad de acogida.

Ari Pedro Oro (2009) sugiere considerar la expansión pentecostal con la ayuda de dos modelos: el de una “transnacionalización institucional expansionista” (con dos variantes: una unidireccional y centralizada, otra pluridireccional y abierta) y el de una forma de transnacionalización personalizada en redes. Esta tipología ofrece el interés de ya no circunscribirse sólo a las formas de organización piramidales, tipo iglesia o asamblea, sino que se abre a las estructuras reticulares, con lo cual toma en consideración una tensión entre dos modos de funcionamiento y de expansión opuestos pero claramente en interacción.

Basándonos en esos enfoques teóricos, así como en nuestras descripciones de casos, y más allá de las importantes diferencias que existen entre cada uno de ellos, quisiéramos proponer una herramienta conceptual que permita, pues, pensar las dos tensiones esenciales que atraviesan las diferentes formas de organizaciones estudiadas, y de esa manera describirlas y compararlas de modo más preciso. La primera tensión opone las formas o modelos muy centralizados, con jerarquías piramidales, a las formas y los modelos reticulares más horizontales, o cuando menos policentros. La segunda tensión opone las formas que no incluyen más que a los miembros del grupo original de practicantes (grupo social, étnico, lingüístico o nacional) a las formas que admiten una apertura a nuevos miembros surgidos de otros grupos de la misma naturaleza o de distinta índole. Esta dinámica en dos tensiones y cuatro polos podría esquematizarse de la siguiente forma:

FIGURA 1  
Formas de organización



Arriba: Organizaciones reticulares piramidales centralizadas.  
 Abajo: Organizaciones reticulares policentradas u horizontales.  
 Izquierda: Redes transnacionales "intragrupos".  
 Derecha: Redes transnacionales "transgrupos".  
 Diseño: Israel Martínez

En lugar de clasificar las modalidades y tendencias religiosas en una u otra de las categorías, nos pareció más interesante tomar en cuenta esta dinámica y dar cuenta de ella, así como de su evolución permanente. En este esquema se representan las tensiones contemporáneas que operan en cada uno de los casos presentados: por ejemplo, si puede decirse que la comunidad transmigrante nahua se halla actualmente en un proceso incipiente de apertura "fuera del grupo" (en el sentido étnico del término) motivado por una nueva adscripción religiosa pentecostal, parece en cambio que la red transnacional (en el sentido geográfico del término) de iglesias surgidas del Centro de Evangelización Betania, sin duda desterritorializada, sigue siendo por el momento fuertemente "intragrupal", o más precisamente panétnica.

Está permeada, en cambio, por una tensión entre el deseo de institucionalización y la relativa informalidad de las relaciones entre los miembros de la base, a diferencia de las Asambleas de Dios de Gabón, que se inscriben claramente en un movimiento internacional “transgrupo” (aquí en el sentido étnico y nacional del término). Por último, las redes de parentesco ritual santero, hoy en día ampliamente desplegadas fuera de su territorio y grupo étnico, social, de origen nacional, se hallan en una fase de tentativa de centralización a distintas escalas, tentativa que a veces hace evolucionar ciertas ramas de esas redes hacia una organización netamente piramidal, como en el caso de Veracruz que se aborda aquí, incluso hacia un “re-encerramiento” intragrupal, como en el caso particular del Oyotunji Village, en los Estados Unidos, una comunidad afroestadounidense que cimienta su adscripción religiosa en el imaginario racializado de la reinserción en linajes yorubas y excluye por completo a los “blancos” del parentesco ritual (Capone, 2005: 151-277).

La pregunta fundamental que se plantea entonces es: ¿de qué forma de transnacionalización se está hablando? Si se compara, por ejemplo, el caso de las redes de venta y el del Centro de Evangelización Betania (CEB), se cae en la cuenta de que se trata ciertamente de una actividad emprendida por grupos organizados no institucionales con el empeño de trascender las fronteras de los Estados-nación. Con el CEB, sin embargo, nos acercamos más a la noción de “transnación indígena” de Appadurai, en el sentido en que este centro se caracteriza menos (en todo caso en Francia) por su capacidad proselitista que por la de reagrupar una población de inmigrantes que comparten orígenes comunes ocasionalmente revisitados.

La transnacionalización, tomada en el sentido de un movimiento fuerte en dirección del polo “transgrupal”, acentúa la tensión entre los polos “organización piramidal” y “organización horizontal” en la medida que genera un enfrentamiento renovado con los Estados-nación o con los grandes modelos religiosos monoteístas institucionalizados. Eso es sin duda lo que explica que, en varios de los movimientos y modalidades estudiados, hallamos, por lo menos en los discursos, una tendencia a la institucionalización. Ésta crece de la mano con la profundidad histórica del proceso de transnacionalización de una modalidad religiosa. Pero, paralelamente, las perspectivas de movilidad extraordinariamente acentuadas por los medios modernos de comunicación y de transporte son propicias al despliegue de redes de individuos que aparecen en un primer momento como informales, pero que nunca lo son del todo: esas redes pueden incluso constituir verdaderas “instituciones reticulares” que generan un “sentimiento de transnacionalidad” (Falzon, 2003), como en el caso de los sistemas de parentesco extensivos, que para algunos incluyen vínculos complejos de parentesco ritual.

La identificación de las dinámicas que construyen y hacen evolucionar las distintas formas de organización religiosa nos permitirá además precisar la naturaleza y la posición de los actores presentes. En un anterior trabajo comparativo (Argyriadis y De la Torre, 2008: 34) intentamos establecer una tipología identificando ciertas figuras indispensables generadas por el proceso de transnacionalización religiosa. Para los teóricos de las redes sociales (Degenne y Forsé, 1994), cuando un individuo o una institución corresponde a un punto de cruzamiento y de intersección de las relaciones o vínculos que animan una red determinada, constituye sencillamente un “nudo”. Procuramos, a partir de los ejemplos presentados, mostrar que existen muy distintas calidades de “nudos”, calidades que nos informan sobre las relaciones de poder específicas que animan las redes religiosas transnacionales en distintas escalas geográficas y relacionales.

En el ámbito local, o en el seno de los espacios de relaciones mínimos de las formas de organización religiosa que estudiamos, podemos así comenzar por identificar a los individuos que asumen una posición de autoridad ritual anclada en las estructuras de poder “tradicionales” de cada práctica. Podríamos llamar a este tipo de actor “eje”, cuando hace un papel más bien de “punto focal” como el padrino o la madrina de la red mínima que constituye la familia ritual santera que más adelante describe Kali Argyriadis, o también “zócalo” cuando más bien funge como líder, como el general de los grupos de danzantes “aztecas”, el animador de un grupo de oración o incluso el pastor y su asamblea del Centro de Evangelización Betania, presentado en este capítulo por Maixant Mebiame Zomo. El actor “eje” activa en la red cierto número de contactos restringidos según sus propias necesidades y se mueve en un máximo de dos o tres subredes que conoce bien. Puede, en ciertos casos, impedir el acceso a esas subredes a sus ahijados/hermanos/fieles o clientes, fenómeno que engendra un proceso de escisiones y recomposiciones permanentes cada vez que alguien busca saltarse la posición de un mayor o un superior. La red sirve aquí como herramienta fundamental para oponerse a la autoridad local, ya que la conexión con un tercero permite, vía la inserción en el “campo social transnacional”, rebasar la posibilidad de enfrentamiento entre dos partes.

Hay sin embargo otras figuras que surgen a la luz de las pesquisas etnográficas presentadas aquí. En su análisis de las redes de ventas y de su vínculo con lo religioso, Nathalie Luca subraya la importancia de los actores “puentes” que desempeñan un papel de mediador entre diferentes subgrupos que por lo demás no tienen ningún vínculo entre sí fuera de esa mediación, con lo que nos remite a la definición de A. Degenne y M. Forsé: “serán, pues, los vínculos débiles, es decir los puentes, quienes enlacen a los grupos y hagan circular la información entre ellos. De ahí la importancia de los vínculos débiles para hacer circular la información



entre los círculos cerrados constituidos por vínculos fuertes” (2004: 128). Se reconocerá en esta figura del actor “puente” un personaje ya desde hace mucho documentado por los trabajos de la antropología política y religiosa. Definido originalmente por E. Wolf (1956) como un “corredor” (*broker*) o intermediario político y económico que hace de vínculo entre las comunidades rurales, con estructuras heredadas del colonialismo y el Estado-nación mexicano posrevolucionario,<sup>4</sup> el término de intermediario cultural fue retomado, en particular por C. Geertz (1960) a propósito de los maestros religiosos musulmanes que sirven de mediadores entre las estructuras sociales pueblerinas tradicionales de Java y el nuevo Estado-nación indonesio, y por los Comaroff (1997) para describir a los predicadores asistentes de los misioneros, luego a los profetas fundadores de iglesias independientes en África del Sur (para un comentario de este texto, véase, también, Mary, 2000).

Todas las configuraciones observadas no contienen necesariamente actores “puentes”: por ejemplo, el Centro de Evangelización Betania no los necesita (la situación es distinta en los países africanos donde se implanta, como lo ilustra el caso del profeta Maixent Zogo instalado en Etiopía). En Francia, la misión del CEB no es tanto convertir occidentales (aunque afirma pretenderlo) cuanto dar un sitio u ofrecer una red a un grupo particular más o menos abierto a otras nacionalidades africanas. Completamente al contrario, el multiniveles funciona en redes “transgrupo” (en todos los sentidos del término) de venta de productos utilitarios, donde el vínculo entre individuos extraños entre sí se establece gracias a la presencia de actores “ejes” y “puentes” (según el nivel) que les inculcan una práctica de ventas compartida y una nueva cultura del mercadeo. Pero también hay ahí cierta confrontación y luego una adaptación entre lo que es compartido por el conjunto de distribuidores, sea cual sea su origen, y lo que cada “banda” conserva de lo propio, lo cual permite crear, de cierta manera, individuos “con guión” o doble pertenencia. En esta perspectiva, los actores “puentes” son vinculadores indispensables sin los cuales esas redes de empresarios no tendrían ninguna posibilidad de extenderse.

El texto de M. Guillot y N. Juárez, por su parte, centra su atención en el papel fundamental que desempeña en los procesos de relocalización el actor que podría-

---

<sup>4</sup> “La posición de esos ‘intermediarios’ es una situación ‘expuesta’, ya que, como Jano, miran a la vez en dos direcciones. Tienen que defender ciertos intereses de grupos que funcionan tanto en el plano comunitario como nacional y deben lidiar con los conflictos que suscita el choque de esos intereses. No pueden resolverlos, ya que si lo hicieran estarían aboliendo su propia utilidad para los otros. Así, con frecuencia fungen como amortiguadores entre grupos, manteniendo las tensiones que generan la dinámica de sus acciones” (Wolf, 1956: 1076).

mos llamar “mediador-comerciante”, que opera en los espacios mercantiles de circulación y de distribución de los bienes y servicios simbólicos. Se trata una vez más de un tipo de actor “puente”, que vincula en este caso preciso no a las redes entre sí, sino más particularmente esos bienes simbólicos con sus consumidores. Son los “mediadores-comerciantes” quienes operan la apertura de los espacios mercantiles (transformados gracias a ellos en espacios terapéuticos “mágico-religiosos”) a elementos exógenos al contexto local de origen, “normalizándolos” vía su incorporación en una praxis terapéutica/espiritual cuya combinación implica ya reglas preestablecidas. Es en ese proceso donde son resignificados y refuncionalizados, y propuestos a un gran público. Esos consumidores potenciales, cuyo número rebasa con mucho el de los adeptos en el sentido estricto, no están comprometidos, en un primer momento, de manera activa y “formal” (a través de iniciaciones en este caso específico) en comunidades o redes religiosas; sin embargo, pueden a su vez convertirse en distribuidores tras haber invertido en la obtención de grados rituales y la consulta de obras de referencia, con lo que de paso transforman el proceso mismo de la filiación ritual y, por lo tanto, el modo de organización de la red original.

Por último, es particularmente en el seno de los despliegues reticulares policentrados transnacionales y “transgrupos” donde destaca una figura particular, la del actor “nodal”: un personaje que encontraremos sin cesar en adelante en este libro; sus objetivos, funciones y competencias consisten en crear conexiones originales cuya combinación le permita sostener su propio proyecto religioso, identitario o cultural, aprovechando una situación de intersección única de la cual es motor imprescindible. El actor “nodal” vincula de manera densa varios grupos, organizaciones y subredes de diversas índoles (religiosos, artísticos, políticos, de intercambio mercantil) cuyo radio de acción se despliega sobre varias escalas geográficas y de relaciones. Está presente en todos los acontecimientos clave del movimiento o los movimientos que contribuye activamente a dinamizar. Abundantemente mediatizado, posee la llave de todos los contextos en los cuales se mueve,<sup>5</sup> incluyendo el contexto transnacional, cuyos códigos esenciales manipula con facilidad.

Esta posición hegemónica crea una nueva categoría de poder, generada por el funcionamiento en red de relaciones policentradas, que llega a competir con las

---

<sup>5</sup> Éstos con frecuencia rebasan no sólo el marco grupal o nacional de origen, sino también la simple práctica religiosa, ya que los actores “nodales” se presentan en forma reiterada como investigadores, artistas o militantes étnicos o políticos.

posiciones “tradicionales” de los líderes (“zócalos”), “ejes focales” y mediadores locales (*cultural brokers*). Aquí el dominio del saber y la capacidad de asimilar y utilizar varios códigos culturales se revelan más pertinentes que un desahogo material que con frecuencia se adquiere *a posteriori*. Podríamos además preguntarnos si a fin de cuentas tales actores “nodales” no estarán destinados a convertirse en los nuevos profetas, guías supremos o, por qué no, los “nuevos dioses” (como en el caso de los multiniveles) de las religiones transnacionales a cuya construcción están en vías de contribuir. En efecto, el actor “nodal” no es solamente un mediador entre varios grupos (uno de los cuales ejerce un dominio sobre otro), “mundos” o sistemas de sentido. Él mismo está en el origen de esas conexiones que son su razón de ser y su medio de adquisición de una posición de prestigio o de poder en todas las escalas y en todos los grupos, medios o “mundos” (que previamente no siempre tenían vínculos jerárquicos) que pone en contacto. En suma, es él quien, desde el principio, crea y da un sentido a la relación con el fin de lograr sus propios objetivos, los cuales, por supuesto, guardan estrecha relación con su historia social, identitaria, política y religiosa de origen.

Tal parece, según las etnografías que se presentarán aquí, que la importancia de las figuras carismáticas tradicionales, de los “mediadores-comerciantes” y de los líderes locales queda confirmada a pesar del proceso de transnacionalización religiosa o por encima de él. El papel de intermediarios culturales (*cultural brokers*) también es fundamental en las interacciones entre escalas locales y nacionales, sobre todo en el caso de las formas de organización de tipo piramidal. No obstante, nos plantearemos también la cuestión de la relación entre el despliegue transnacional de un cierto tipo de red de practicantes que genera en su seno nuevos modos de ser y de actuar, y el surgimiento de esta figura nueva del actor “nodal”, que parece poner en tela de juicio, en la escala más amplia del espacio de relaciones, ciertas estructuras jerárquicas.

## Bibliografía

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis/Londres, Minnesota University Press.

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre

2008 "Introducción", en Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Alejandra Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/ CEMCA, pp. 11-42.

Augé, Marc

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, París, Aubier.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc Szanton

1994 *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers.

Capone, Stefania

2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, París, Karthala.

Colonomos, Ariel (comp.)

1995 *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, París, L'Harmattan.

Comaroff, Jean y John L.

1997 *Of Revelation and revolution*, vol. II, *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press.

Degenne, Alain y Michel Forsé

1994 *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*, París, Armand Colin.

Falzon, Mark-Anthony

2003 "Translocal anthropology: a contradiction in terms?", *Réseaux transnationaux*, jornada de estudios de la UR 107, 20-21 de octubre de 2003, Bondy, IRD.

Firth, R.

1954 "Social organization and social change", *Journal of the royal Anthropological Institute*, LXXXIV.

Forsé, Michel

1991 "Les réseaux de sociabilité: un état des lieux", *L'Année Sociologique*, vol. 41, pp. 247-264.

Fourchard, Laurent y André Mary

2005 *Entreprises religieuses et réseaux transnationaux en Afrique de l'Ouest*, París, Karthala/IFRA.

Geertz, Clifford

- 1960 "The Javanese Kijaji: the changing role of a cultural broker", *Comparative Studies in Society and History*, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, vol. 2, núm. 2, pp. 228-249.

Glick-Schiller, Nina

- 1999 "Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the US Immigrant Experience", en Charles Hirschman, Philip Kasinitz y Josh DeWind (eds.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 94-119.

Glick-Schiller y Peggy Levitt

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, núm. 38 (3), pp. 1002-1039.

Juárez Huet, Nahayeilli

- 2007 *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, tesis doctoral, El Colegio de Michoacán.

Levitt, Peggy

- 2004 "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, 65 (1), pp. 1-18.
- 2007 *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing Religious Landscape*, Nueva York, The New Press.

Mary, André

- 2000 "Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire", *Cahiers d'Études africaines*, núm. 160, pp. 779-799.

Oro, Ari Pedro

- 2009 "Logiques et typologies de la transnationalisation religieuse", jornada de estudios *Les entreprises missionnaires des prophétismes africains ou brésiliens*, Relitans, EHESS, París, 19 de noviembre.

Weber, Max

- 1996 *Sociologie des religions*, París, Gallimard.

Wolf, Eric R.

- 1956 "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", *American Anthropologist*, vol. 58, diciembre, pp. 1065-1078.



## Dinámicas religiosas y lógica mercantil de las religiones afroamericanas en México y Portugal<sup>1</sup>

Maïa Guillot y Nahayeilli B. Juárez Huet

Si bien las religiones afroamericanas se constituyen de manera transnacional por lo menos desde el siglo XIX, es particularmente en las últimas décadas que se difundieron más allá de sus fronteras étnicas y nacionales de origen. Este proceso de transnacionalización religiosa contemporánea, acelerado por los medios modernos de comunicación, está constituido por movimientos de desterritorialización y de reterritorialización de creencias y prácticas efectuados por individuos y grupos situados sobre todo en América, África y Europa. Para comprender este complejo panorama proponemos retomar la noción de “campo social transnacional” que proponen Bash, Glick-Schiller y Szanton Blanc (1994: 5), la cual ampliamos y adecuamos para el fenómeno de transnacionalización que aquí nos ocupa; de esta manera consideramos al campo social transnacional de la *religión de los orisha*<sup>2</sup> como una “experiencia social interconectada” constituida en un solo “campo de relaciones sociales”. En ese campo social transnacional operan redes de parentesco ritual, artístico o mercantil caracterizadas por ser transversales, multidireccionales y policentradas por medio de las cuales se hacen circular valores, creencias, prácticas y productos culturales, interconectando a su vez espacios e individuos vinculados de una u otra manera con las religiones de origen yoruba (Argyriadis y Juárez Huet, 2007; Juárez Huet, 2007), ya sea que se trate de la santería de Cuba o del candomblé y la umbanda de Brasil.

La relativa legitimidad de la que gozan la santería, el candomblé y la umbanda en sus contextos de origen —ya que forman parte de la cultura o identidad nacional— es difícilmente conquistada en los contextos de relocalizaciones secundarias (Frigerio, 2004), como sería el caso de México y Portugal, en donde no son con-

<sup>1</sup> Parte del presente trabajo fue presentado en el coloquio del Programa Relitrans, en Bondy (4 y 5 de junio de 2009), incluyendo un análisis realizado por Lorraine Karnoouh de los procesos de relocalización de la santería en Toulouse.

<sup>2</sup> Este nombre surgió en el seno de las Conferencias Mundiales sobre la tradición y la cultura de los *orisha* (COMTOC) y refleja un intento de ciertos iniciados de unificar todas las modalidades religiosas que veneran a los *orisha*, las cuales en realidad están extremadamente fragmentadas. Se utiliza aquí la ortografía *orisha*, como en inglés; en español generalmente se usa *oricha* y en portugués *orixá*.

sideradas aún como verdaderas religiones. Asimismo, cabe recordar que la relocalización de las religiones afroamericanas en nuevos contextos locales va siempre acompañada de adaptaciones y procesos de “indigenización” (Appadurai, 1996: 67) que tienden a restar legitimidad ante los “defensores de la tradición”. Lo anterior no ha impedido sin embargo, sobre todo en los últimos 20 años, la expansión significativa de estas religiones y de sus objetos, símbolos, saberes, divinidades, músicas, danzas, etcétera, en espacios de difusión que se han vuelto muy heterogéneos. Así, estas prácticas religiosas y los elementos asociados con ellas pasan por reinterpretaciones y reconfiguraciones múltiples y circulan hoy de manera más fragmentaria o distanciada de sus “matrices” culturales-religiosas.

Este fenómeno es particularmente visible en los espacios mercantiles, como las tiendas esotéricas, los gabinetes de consulta de especialistas religiosos, las herboristerías o las botánicas (a menudo y de manera simultánea en puestos esotéricos y herboristerías) y en los mercados abiertos. En este texto abordaremos la difusión de la santería cubana en México y del candomblé y la umbanda brasileños en Portugal, analizando el entrecruzamiento de las lógicas religiosa y mercantil en el seno de esos espacios comerciales que, en el campo social transnacional, constituyen mecanismos importantes de distribución, de circulación y de relocalización de esas religiones. Tanto México como Portugal tienen vínculos históricos, culturales, migratorios, respectivamente con Cuba y Brasil, estos últimos dos países considerados cunas de las religiones afroamericanas aquí estudiadas. En estos contextos, hispanófono uno y lusófono el otro, México es en Latinoamérica uno de los países donde la santería y los productos religiosos proliferan más intensamente, mientras que Portugal es el país de Europa donde las religiones afrobrasileñas están más presentes. Estos dos países constituyen, pues, sitios clave para la difusión contemporánea de las religiones afroamericanas.

Los individuos cuyas prácticas se describirán en el presente documento no son necesariamente actores “nodo” de la transnacionalización religiosa afroamericana; es decir, no son actores densamente conectados en el plano político y religioso con otras subredes del campo social transnacional cuyo radio de acción se desenvuelva de manera activa en arenas locales, nacionales y transnacionales. La atención se centrará en actores menos visibles en este campo social, pero cuyas prácticas cotidianas (que no se inscriben necesariamente en la tradición) tienen un papel consecuente e insoslayable en los procesos de relocalización de la santería, del candomblé y de la umbanda. Estos actores que operan sobre todo en los espacios comerciales no son marginales; muy al contrario, son numéricamente dominantes y participan de un fenómeno significativo que ilustraremos a partir de dos casos etnográficos, representativos de las lógicas que atraviesan la resignificación de esas prácticas reli-



gias. Quisiéramos subrayar que estos actores incluyen buen número de individuos que podrían definirse como “consumidores culturales” (García Canclini, 1995) o “buscadores espirituales” de prácticas religiosas, neoesotéricas o de salud alternativa. Se trata de individuos que hacen acopio de ciertos elementos de estas prácticas y construyen sus propias lógicas de innovaciones religiosas o espirituales, con frecuencia al margen de grupos autodefinidos como “custodios de la tradición” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005). Estos actores fungen como mediadores entre los consumidores culturales y las mercancías (objetos, saberes) surgidos de distintas tradiciones religiosas, y de ese modo desempeñan un papel fundamental en los procesos de relocalización de las religiones afroamericanas. Veremos sin embargo que hay *pré-contraintes*, es decir, rastros de los antiguos usos de estas mercancías que constriñen la nueva forma de usar el objeto o el signo, y que siempre rigen en los procesos de resignificación de los elementos adoptados. En este sentido, y será en tal sentido que trataremos de poner énfasis en que lo significativo en la adopción de objetos, prácticas y conceptos extranjeros, como señala Kopytoff (1986: 67), es “la manera en que son culturalmente redefinidos y utilizados”. En este sentido, “lo significativo de la adopción de objetos y de conceptos extranjeros no es el hecho de que sean adoptados, sino la forma en la que son redefinidos culturalmente y puestos en uso” (Kopytoff, 1991: 93).

Primero presentaremos cómo las religiones afrocubanas y afrobrasileñas se implantaron en México y Portugal, describiendo la diversidad de los espacios, actores y lógicas que estructuran su relocalización. Después analizaremos particularmente las formas de la adaptación de los elementos surgidos de las religiones afroamericanas en las redes y los espacios comerciales mexicanos y portugueses. A partir de estos dos casos etnográficos, mostraremos cómo la circulación y la praxis religiosa resemantizan los objetos, saberes y símbolos de esas religiones dentro de los espacios que fungen como mecanismos de transformación de los bienes simbólicos en mercancías.

## Los contextos mexicano y portugués de expansión religiosa

La santería cubana, así como el candomblé y la umbanda brasileños son religiones originalmente constituidas en “familias” religiosas y por tanto estructuradas en un parentesco ritual hoy en día muy claramente transnacional.<sup>3</sup> Se rinde culto a los

<sup>3</sup> La santería posee una estructura más “individualista” y “horizontal” en comparación con la del candomblé, que es más jerárquica y “vertical”.

*orisha*, deidades de origen yoruba (Nigeria y Benín). Todo iniciado es hijo simbólico de un *orisha*, y éste a su vez, “dueño de la cabeza” del iniciado. Estas religiones se caracterizan por un proceso iniciático complejo, así como por etapas en el desarrollo “mediúmnico” (sobre todo para el caso de la umbanda, nacida de la fusión de las religiones de origen africano con el espiritismo kardecista)<sup>4</sup> que marcan el progreso de la carrera religiosa del individuo.

Dentro de estas religiones, los jefes del culto<sup>5</sup> o los iniciados especialistas que inician a otros ofrecen sus servicios religiosos (adivinación y “trabajos mágicos”) a personas no iniciadas —también descritas como clientes—, pero cuyo papel es sin embargo central para el grupo religioso. En la umbanda también son los espíritus que toman posesión del cuerpo de los médiums (iniciados) quienes aconsejan y ayudan a los clientes para resolver sus problemas cotidianos. Algunos clientes se convierten en iniciados y son ellos quienes hacen la vinculación entre el grupo religioso y la sociedad en el sentido más amplio. Además, los ingresos resultantes de las consultas se reintroducen en el circuito de consumo y permiten a la “familia” religiosa mantenerse y reproducirse. En el universo del candomblé y la santería el dinero es, de hecho, un elemento constitutivo de las relaciones: mientras más se gaste, más se existe en el plano religioso y social. Al gastar, la persona alimenta el *ashé* (la energía vital y el poder místico) de los *orisha* y por lo tanto su propio *ashé*, y acumula prestigio al manifestar la presencia y la protección de los *orisha*. Así, el dinero sirve para producir y reproducir el *ashé*, para hacerlo circular, y hacerlo circular constituye, pues, la base del sistema religioso y el requisito para su preservación (Capone, 1998). Las religiones afroamericanas se constituyeron desde el principio, tanto en Cuba como en Brasil, con una lógica mercantil fundamentada en relaciones de intercambio de dones, promesas, afectos, dinero y mercancías que vinculan a los individuos entre sí y con los *orisha* y los espíritus, en un contexto de reciprocidad (Argyriadis, 2005; Baptista, 2007).

En México, si bien puede decirse que la santería, desde la década de los setenta constituye una opción religiosa, en realidad tal afirmación correspondería más a la ciudad capital ya que es sobre todo a partir de la década de los noventa que dicha religión comienza a difundirse al resto de las principales ciudades del país. Por su parte, en Portugal, la umbanda comienza a implantarse en los años setenta y el candomblé en los ochenta, y los jefes de culto son o bien portugueses o bien

<sup>4</sup> La umbanda nació en Río de Janeiro en la década de 1930.

<sup>5</sup> Este término se refiere a los individuos iniciadores que encabezan cada “familia” religiosa: padrino o madrina en la santería, *pai de santo* o *mãe de santo* (padre/madre de santo) en el candomblé y la umbanda.

brasileños. Presentes en las regiones de Lisboa y Oporto, estas modalidades tienen fuerte expansión desde hace más o menos diez años. En efecto, fue hacia finales de los noventa que a los medios de difusión “tradicionales”, como la comunicación de boca en boca y la circulación de migrantes, turistas, artistas e intelectuales, se sumó la utilización de las tecnologías y los medios de comunicación que han acelerado los procesos de difusión de estas religiones en México y en Portugal, donde, sin embargo, no existen estadísticas que permitan tener un cálculo confiable del número real de iniciados.<sup>6</sup>

En ambos países, los objetos, símbolos y saberes de las religiones afroamericanas se difunden sin que ello implique necesariamente la iniciación religiosa. Su circulación y su reapropiación con frecuencia van acompañadas de prácticas llamadas “neoesotéricas” o *new age*, así como de prácticas surgidas de las tradiciones religiosas locales, como el catolicismo popular, el espiritismo y la medicina “tradicional”. Los elementos de las religiones afroamericanas son susceptibles de acomodarse a los marcos culturales de los nuevos países de relocalización, tanto en el terreno de la praxis religiosa como en los niveles simbólico y cognitivo, lo cual es un proceso común a contextos locales/nacionales muy diversos (Frigerio, 1990; Capone, 2005; Argyriadis y Juárez Huet, 2008; Guillot, 2009).

La relocalización de estas religiones tiene lugar en espacios cada vez más visibles y variados que, a veces al margen de la “ortodoxia” religiosa, hacen accesible para los extranjeros el universo de las religiones afroamericanas. Distinguimos aquí tres tipos generales. El primero remite a espacios “físicos” y relativamente fijos en su ubicación, como mercados, herboristerías o botánicas, centros esotéricos, lugares de consulta y casas de culto, centros culturales o de formación artística. Un segundo tipo tiene que ver con espacios de comunicación como la prensa, la tv, la radio y sobre todo la internet. Por último, hay espacios que definimos como coyunturales o esporádicos, en donde tienen lugar espectáculos (turismo cultural y diversión), exposiciones de arte y ferias esotéricas. Lejos de estar claramente separados, esos espacios con frecuencia se superponen, se mezclan y se articulan de tal manera que sus fronteras se vuelven flexibles y amplias. Los elementos asociados con la santería, el candomblé y la umbanda circulan en esos espacios bajo diferentes representaciones: práctica religiosa, espiritualidad alternativa, filosofía, sistema terapéutico

---

<sup>6</sup> Según nuestros datos etnográficos, habría en Portugal unas cuarenta casas de culto, compuestas en promedio por alrededor de veinte individuos, mientras que en la ciudad de México se inician anualmente en distintos niveles unas cuatro mil personas, a pesar de la posición social estigmatizada de dicha religión. En Portugal, aunque las casas de culto pueden funcionar legalmente sin estar reconocidas, sólo hace poco tiempo recibieron un reconocimiento jurídico como religión.

complementario, mercancía, patrimonio cultural (afrobrasileño, afrocubano, lusoafrobrasileño, afrocaribeño o africano), expresión artística, secta satánica, charlatanería, práctica mágica, brujería o religión universal.

Los actores en competencia y en interacción dentro de esos espacios pueden agruparse según las siguientes categorías: los iniciados practicantes, los especialistas de lo “esotérico” o de prácticas de salud “alternativas” (iniciados o no), los consultantes/clientes, los artistas (músicos y bailarines) y artistas iniciados, los intelectuales e intelectuales iniciados, los promotores culturales y comerciales, así como los empresarios y comerciantes.

El análisis de esos espacios y de sus actores puede revelar la diversidad de las lógicas que se entrecruzan en los procesos de relocalización de las religiones afroamericanas. Estas “lógicas” hacen referencia al sentido que prima en el “juego” de las interacciones de los actores en dichos espacios. Distinguimos así cuatro principales: la lógica religiosa, donde el sentido que prima es el del valor “sagrado” o trascendental de los bienes (materiales y simbólicos); la lógica mercantil, que busca un “provecho” o una plusvalía por un bien religioso asimilado a una mercancía y asociado a un precio de mercado (Kopytoff, 1986: 68-69); la lógica cultural/artística/estética, cuyo sentido predominante es el de un patrimonio, una identidad auténtica, o una alteridad exótica; y por último la lógica política, que pone en juego relaciones de poder. Estas lógicas, no exhaustivas, funcionan de maneras entrecruzadas y se articulan según los contextos locales, los espacios, los actores en juego y sus intenciones, en momentos temporal y contextualmente delimitados. Entre los escenarios posibles, analizaremos los que presentan un entrecruzamiento de la lógica mercantil y la lógica religiosa dentro de espacios mercantiles.

### Redes transnacionales y espacios locales: los mercados y las tiendas esotéricas

Las redes mercantiles y los dispositivos de distribución de mercancías ligadas a la parafernalia de las religiones afroamericanas no son un fenómeno en *stricto sensu* nuevo, sino uno que opera diacrónicamente y sincrónicamente a la luz de contextos locales y dentro del campo social transnacional de los *orisha*. Verger y Bastide (1992: 128-129) muestran cómo la sociedad yoruba tradicional era indisociable de sus mercados: los espacios mercantiles están vinculados con el terreno religioso, y el mercado mismo es un lugar de lo sagrado donde circulan los *orisha* y principalmente Exu, divinidad mediadora que preside las actividades mercantiles, las relaciones de intercambio y las “cosas” materiales. Además, los circuitos y redes co-

merciales han tenido importancia fundamental en la transnacionalización de las religiones de origen africano en el Nuevo Mundo. Es así como Matory (2005) insiste en el papel desempeñado por una clase de empresarios afrobrasileños en el siglo XIX, quienes fueron los actores clave en la circulación de las mercancías necesarias para los rituales de origen africano en Brasil. Por su parte, Brown (2003: 272) destaca las interacciones marítimas que tenían lugar en el siglo XIX entre los puertos principales del Atlántico, incluyendo La Habana, interacciones que suponían un transporte de bienes provenientes de África occidental hacia Cuba. Mientras que las mercancías africanas transitaban hacia Brasil y Cuba, se construía un ideal de autenticidad de los productos africanos.

Un siglo después, esos espacios mercantiles y redes transnacionales<sup>7</sup> se han vuelto más complejos y se insertan en una “industria esotérica” de escala mundial donde la proliferación de innovaciones y adaptaciones hace difícil determinar el origen preciso de las mercancías que circulan. Además, así como el campo social transnacional de las religiones afroamericanas se caracteriza por su policentrismo,<sup>8</sup> es decir, con diferentes polos designados como custodios de la “tradición” religiosa (región yoruba, país de la diáspora, contextos de relocalización secundarios), y por lo tanto objeto de una continua pugna, el origen, la autenticidad y la eficacia de los objetos y servicios religiosos que circulan en este campo también se hallan en constante “rivalidad” o negociación. Las oportunidades de reconfiguración y revaloración han aumentado: el consumidor de un producto religioso afroamericano puede transformarse en creador de una nueva dimensión del objeto/saber y en distribuidor de esta nueva forma haciéndola circular (Argyriadis, 2010).

En México, la capital del país es el centro más importante de fabricación, venta y distribución de productos vinculados con las religiones de origen yoruba, y ocupa un sitio dominante dentro del complejo tejido de las redes mercantiles transnacionales (sobre todo latinoamericanas). Constituye, pues, un lugar nodo, en un sentido relativamente similar al que utiliza Castells (2005: 446-448); es decir, un lugar que ocupa una posición estratégica en este espacio de flujos. Esto refleja la posición protagónica que tiene la capital en la historia y la difusión de la santería en todo el país. Esta religión y muchos de sus productos se insertan de manera predominante en el inmenso Mercado de Sonora, uno de los cuatro mercados más famosos de la ciudad por sus yerberos, chamanes y “brujos”, y probablemente el más grande en su género en Latinoamérica. En este lugar emblemáti-

<sup>7</sup> Para un análisis de las redes transnacionales, véase la introducción de este capítulo.

<sup>8</sup> Mientras que una casa de culto está bajo la autoridad de un jefe y jerarquizada en función de los años de iniciación.

co de la ciudad, la santería se presenta como una opción más dentro de la oferta “mágica” surgida de las tradiciones prehispánicas, coloniales, populares y *new age*.<sup>9</sup> Además, los iniciados y especialistas de todo el país se abastecen en la decena de botánicas (puestos esotéricos/herboristerías) establecidas en la capital. Los productos de santería se importan de Cuba, Venezuela, los Estados Unidos y, más recientemente, de Nigeria, de manera directa o vía los Estados Unidos o China; pero también desde hace algunos años se fabrican en México, el cual se ha convertido en un exportador importante de productos afrocubanos para los Estados Unidos, Venezuela, España e incluso Cuba.<sup>10</sup>

Es importante mencionar que estos mercados son mucho más prolíficos en México que en Portugal, donde el volumen y la circulación de los objetos religiosos son menos intensos. En este país es principalmente en Lisboa y Oporto donde se pueden comprar productos provenientes de las religiones afrobrasileñas. Generalmente se importan de Brasil, aunque también de África (Angola, Senegal, Nigeria) y de España (que a su vez importa de los Estados Unidos y Venezuela); pero algunos productos también se fabrican actualmente en Portugal. Existen numerosas tiendas esotéricas que venden productos afrobrasileños junto con los de otras tradiciones esotéricas o religiosas locales, pero en las que no se encuentra, sin embargo, todo lo necesario para una iniciación. Hay algunas excepciones (tres o cuatro tiendas en la capital o sus alrededores), como el Armazém Xangô de Lisboa, que se especializa en la venta de productos religiosos afrobrasileños, mismos que exporta a otras partes de Europa.

Además de las tiendas en sentido estricto, los gabinetes de consulta de especialistas religiosos constituyen también espacios mercantiles, aspecto que diferencia nuestros contextos de relocalización. En la práctica de la santería en México, muchísimos iniciados ofrecen sus servicios (consultas con oráculos, “mediumnidad”, etcétera) en los propios domicilios (a veces con algún espacio para la venta de artículos religiosos), que también son casas de culto (“casas de santo”) donde se desarrollan los rituales religiosos. En Portugal, en cambio, los jefes de culto no viven en las casas de culto (*terreiros*). Éstos son espacios aparte, consagrados a las cere-

---

<sup>9</sup> En el año 2000 se calculaba que “cerca de 700 personas acudían diariamente al Mercado de Sonora en busca de brujos santeros (iniciados en la santería) y palos mayombés (iniciados en el palo monte) y producían beneficios anuales cercanos a los 20 mil 440 millones de pesos (unos 2 400 millones de euros)”. *El Universal*, 28 de mayo de 2000 <[http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id\\_nota=23358&tabla=nacion](http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=23358&tabla=nacion)>.

<sup>10</sup> Dadas las actuales condiciones económicas y políticas en Cuba, las redes de parentesco ritual también hacen posible el flujo de esos productos.

monias religiosas y en los que casi siempre hay un lugar para la consulta y otro para la venta de productos rituales. Algunos jefes de culto también tienen gabinetes de consulta fuera del *terreiro*, dentro de una tienda esotérica, por ejemplo.

Todos estos espacios comparten aspectos del sentido amplio de “mercado”, es decir, son un lugar clave de las interacciones sociales, un espacio de circulación en el cual el consumidor (cliente/consultante) establece su propio recorrido, determinado por sus prácticas y objetivos personales. Así, el mercado aparece como el signo “de la complejidad, diversidad y vitalidad social” (Vogel *et al.*, 1988: 7) y puede ser visto como una metáfora del entrecruzamiento de las prácticas, donde el consumo y la acumulación participan activamente en la reconfiguración de los objetos y donde se da pie a una diversidad de apropiaciones (individuales y grupales). El consumo al que nos referimos dentro de estos espacios de análisis es el consumo cultural; es decir, “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica” (García Canclini, 1993: 34). Así, en México los productos afrocubanos con frecuencia son copias hechas en el país y llevan falsas etiquetas de fabricación que les dan una plusvalía simbólica resultante de su supuesta proveniencia del extranjero.<sup>11</sup> Estas estrategias de mercado están vinculadas con la competencia, pero sobre todo hay que entenderlas a la luz de las dinámicas observadas en el campo social transnacional: el valor que confiere una “autenticidad” a esas mercancías es impuesto por los países que se ostentan como cunas de esas religiones. En Portugal, la estatuilla de la *orisha* Yemanjá se fabrica actualmente en forma masiva, lo que podría traducirse en un costo menor para los mayoristas como el Armazém Xangô, que sin embargo no la vende. En efecto, esta versión portuguesa de la divinidad se vende sobre todo en los puestos de estatuillas católicas y no es un objeto del agrado de los iniciados, al menos con respecto a su equivalente brasileña: quizá aquella sea menos “bonita” o, justamente, “demasiado perfecta”, es decir “menos auténtica”. Así, la lógica comercial de optimización del beneficio debe tomar en cuenta, como en todos los mercados de arte o artesanías, el origen que da un valor simbólico a la mercancía, e informar también sobre el poder simbólico asociado con ella. En Portugal un mismo producto que viene de Brasil tendrá más éxito que el que es portugués, ya que, según el dueño de una tienda: “la gente cree que los brasileños son los maestros de la *macumba* [magia afrobrasileña]... ¡y no es cierto, son los africanos!” Además, en Portugal ciertos productos de candomblé llegan directamente de

<sup>11</sup> Ante la piratería y para evitar plagios (aunque sería difícil identificar una hipotética patente original), muchos optan por registrar las marcas localmente.

África, como también ocurre en Brasil, y tienen un prestigio vinculado con su “poder” y su “autenticidad”.

Estos espacios mercantiles ofrecen al gran público posibilidades mayores de acceso a los servicios y productos vinculados a las religiones afroamericanas y otras prácticas esotéricas que se ofrecen conjuntamente. Tanto en Portugal como en México, aun las tiendas que se dicen especializadas en religiones afrobrasileñas y afrocubanas venden cosas de otras tradiciones esotéricas y les hacen publicidad. En el Armazém Xangô, por ejemplo, hay tarjetas de presentación personal de astrólogos, tarotistas y “consejeros espirituales” y se venden productos tales como aras (la piedra que contiene reliquias y que tradicionalmente se colocaba en los altares católicos), exvotos, cristales y velas con la imagen del doctor Sousa Martins, médico portugués del siglo XIX convertido en “guía espiritual” de numerosos videntes, brujos y kardecistas portugueses. Por su parte, la Botánica El Santero, en la ciudad de México, se presenta como “la primera empresa de productos de santería establecida legalmente en México”. En respuesta a la demanda local del mercado, esta tienda decidió ampliar su oferta creando su propia línea, La Hechicera, especializada en productos místicos y esotéricos, y tiene un programa de radio en el que hace su propia publicidad. Aun cuando estas dos tiendas se autodefinen como “especialistas” en las religiones afroamericanas, la venta de productos procedentes de las tradiciones esotéricas locales o venidas de otras partes es una estrategia de adaptación: de ese modo pueden llegar, más allá de los iniciados en los cultos afroamericanos, a una clientela más amplia.

### Procesos de resignificación en la circulación y la praxis religiosas

La lógica de acumulación y complementariedad es un aspecto intrínseco de las religiones afroamericanas, tanto en Brasil como en Cuba, consecuente de su propio proceso de formación en el Nuevo Mundo. Actualmente, esta característica persiste entre gran número (creciente) de individuos, tanto en Portugal como en México. El ejercicio de las distintas “especialidades” y competencias rituales de un iniciado en estas religiones implica retribuciones materiales y simbólicas llamadas “derechos”, que son una forma de “recuperar” la “inversión” efectuada en su “carrera” religiosa. Si en nuestros espacios de análisis la oferta y la demanda influyen sobre los precios de los servicios religiosos y de los productos que los acompañan, los factores simbólicos tienen un peso igual o mayor, ya que en ellos se basa la determinación del costo o de la forma de retribución. Estos precios o “derechos” pueden



ser negociables (hay quien queda eximido), al grado de que algunos iniciados se basan en el refrán popular: “como veo el sapo doy la pedrada”; es decir, los que cuentan con mayores recursos pagan por los que tienen menos. Con frecuencia se arguye que este “derecho” es determinado por la divinidad tutelar (*orisha*) o la(s) entidad(es) espiritual(es) personal(es) del individuo, pero también debido a una ética de la caridad, más particularmente en el caso de la umbanda.

En México y en Portugal, los espacios comerciales y los actores que proveen servicios y objetos a los consumidores culturales son los mediadores de una imagen de esas religiones, orientada predominantemente hacia sus aspectos protectores y adivinatorios así como a sus capacidades para resolver problemas cotidianos (salud, amor, dinero), sin que ello implique para el individuo una iniciación. En ambos países los clientes no siempre tienen conciencia de la relación existente entre los servicios religiosos que solicitan y las religiones afroamericanas que les corresponden y que tienen diversos grados de iniciación, y se estructuran en familias y redes de parentesco rituales. Estos clientes se insertan en una trayectoria de acumulación y de búsqueda de numerosos especialistas del esoterismo (a los cuales se asimilan los iniciados de las religiones afroamericanas) y consideran a la santería, el candomblé y la umbanda como una opción entre otras prácticas (exóticas o locales) que ofrecen igualmente servicios de adivinación (runas, tarot, quiromancia), rituales de purificación y curación de enfermedades físicas y espirituales, así como consultas con espíritus. Este aspecto hace patente el papel nodal que juega la circulación mercantil, en tanto contribuye a la construcción de representaciones que generan significados particulares de objetos y de saberes, luego adoptados por los consumidores culturales (De la Torre y Mora, 2001).

La santería, el candomblé y la umbanda hallan en México y Portugal un medio sociocultural fértil en el que las creencias y prácticas de tradiciones populares y esotéricas diversas se articulan por intermediación de sus paralelismos. En los espacios que sirven para la publicidad de sus servicios (revistas esotéricas y especializadas, tarjetas de visita en las tiendas, internet, radio), los especialistas de las religiones afroamericanas adaptan la presentación de su imagen y anuncian sus múltiples cualidades y servicios. En México, ciertos iniciados en la santería curan haciendo “trabajos mágicos” con la ayuda de sus entidades y guías espirituales (*orisha*, santos populares, vírgenes, espíritus de muertos), practican el tarot y se presentan como brujos, curanderos o adivinos que complementan sus prácticas con elementos de la santería. En Lisboa, algunos jefes de culto afrobrasileños se dicen parapsicólogos, asocian los *orisha* con energías cósmicas, practican el tarot y hacen rituales surgidos de la “religión celta”.

Las dos etnografías siguientes ilustran de manera más específica procesos de resignificación de objetos, símbolos y saberes de las religiones afroamericanas, a partir, por un lado, de su intensa circulación en el mercado, y por el otro, de la praxis religiosa de individuos que ofrecen sus servicios espirituales complementarios.

### Changó: del orisha al talismán

Sangó (Changó) es una deidad yoruba asociada con el trueno y originaria del suroeste de Nigeria que, como resultado del comercio trasatlántico de esclavos, llegó a América dentro de un contexto colonial predominantemente católico. Este *orisha* guerrero a quien en Cuba se le asimila con santa Bárbara, comenzó a circular en México en la primera mitad del siglo xx gracias a las industrias del cine y el espectáculo. Changó no era aún material ni físicamente representado, tan sólo una referencia a una deidad abstracta y pagana asociada con los negros cubanos (Juárez Huet, 2012). Es a finales de la década de los ochenta que empezó a circular con su representación católica nacida en Cuba, es decir, santa Bárbara/Changó y simultáneamente como parte de las llamadas “siete potencias africanas”.<sup>12</sup> La imagen de Changó/santa Bárbara se popularizó gracias a unos polvos llamados “de las siete potencias africanas” que daban “buena suerte” y se vendían en forma de plantas pulverizadas en los mercados, las herboristerías y al parecer en algunos centros espiritistas de la ciudad de México. Hacia finales de los noventa, la imagen femenina de santa Bárbara como un “camino” (avatar) católico de Changó se ve eclipsada por una figura, también cubana, pero esta vez de un hombre negro o cuyo aspecto viril se subraya con fuerza. De hecho, el énfasis en el aspecto varonil de Changó es más importante en Cuba, pese al sincretismo católico con santa Bárbara, y en México, que lo que se observa en Brasil, donde pese a su sincretismo con san Jerónimo sigue patente la “ambigüedad sexual” de origen que caracteriza a esta divinidad en África (Matory, 1994).<sup>13</sup>

Después, a principios de la década del año 2000, comienza a circular la imagen de “Changó macho”, “el espíritu de la buena suerte” que porta una charola en lugar de la doble hacha (su atributo primordial) y está sentado en *padmasana* o flor

<sup>12</sup> La imagen que sobre dicho septeto se conoció en México no provino de Cuba sino muy probablemente de las botánicas o expendios de herbolaria que desde los años veinte establecieron los puertorriqueños de Nueva York y que a partir de los años sesenta integrarían artículos de santería y palo monte (González-Whippler, 1994: 283-284).

<sup>13</sup> Agradecemos esta precisión a S. Capone.

de loto (postura clásica de yoga). Esta figura de Changó se ha generalizado a tal grado que resulta difícil identificar el origen de tal innovación.<sup>14</sup> A la par de este Changó macho estilo hindú, circula la misma versión pero con senos. Se dice que es el avatar femenino de Changó pero en su “versión africana”. La intensa circulación de mercancías religiosas de culturas diversas en los mercados mexicanos ha generado intercambios e interacciones que propician diversas resignificaciones. En el caso de este *orisha*, el universo semántico de origen así como el doble aspecto masculino/femenino de Changó entre los yorubas, se reconfigura creando nuevas formas, esta vez bajo el “estilo hindú”. El Changó macho y su versión femenina son representaciones cada vez más conocidas en mercados y botánicas, incluso en ciudades en las que a pesar de no haber una presencia relevante de la santería, se hacen accesibles a la población justamente a través de estos espacios de mercantilización.

Tal es el caso de Ramiro, dueño de una tienda de plantas medicinales en Chetumal (Quintana Roo), cerca de la frontera con Belice. Ramiro se define como curandero, una “profesión empírica” que aprendió de su madre y que completó con estudios de herbolaria en México. En su tienda tiene un gabinete de consulta donde recibe entre cuarenta y cincuenta personas cada semana. En la década de los noventa Ramiro entró en contacto con la santería mediante la venta de sus productos, que incluyen tanto hierbas como artículos esotéricos y religiosos, además de literatura sobre ciencias ocultas.<sup>15</sup> Fue en las revistas y los libros sobre santería donde conoció por primera vez a Changó, con el que se identificó por su “dualidad”. Por eso en su altar personal, junto a la “santa muerte”, de la cual es también devoto, está un “Changó macho” en su avatar femenino, es decir, con senos. Ramiro afirma que su Changó “está santificado” gracias a un ritual que él mismo ejecutó, basado en su experiencia como curandero y en la incorporación de elementos de la santería. Ramiro transformó ese objeto-Changó en una especie de “santo-talismán” y se dotó de “autoridad espiritual” para ofrecerlo a los clientes que quieren “uno como el suyo”. Compra la figura en México y “para prepararla y cargarla” lleva a cabo un procedimiento que incluye oraciones, veladoras encendidas, preparados de hierbas y algún rito en el río, o bien alguna limpia en las pirámides mayas. Dice que heredó sus conocimientos de sus antepasados, pero que como “investigador” no se limita a “la costumbre”. Ramiro no está interesado en la iniciación en la santería, pero hace de Changó un símbolo representativo de su idea de lo trascendente. Según afirma, el aspecto más importante de Changó es “su dualidad”, a la vez alterna y

<sup>14</sup> Se puede encontrar la misma figura hoy en día en México, Caracas, Barcelona, Mallorca, Madrid, Miami, Nueva York y Los Ángeles.

<sup>15</sup> Cuenta con un catálogo de 4 100 productos, la mayoría comprados en la ciudad de México.

complementaria; es decir, su capacidad de ser “seis meses hombre, seis meses mujer”, lo cual correspondería al *yin* y el *yang*: “cuando termina un ciclo, comienza otro. Es como la muerte: es el fin de todo y el principio de algo distinto. La muerte y la vida son dualidad. La santa Muerte y Changó representan metamorfosis, cambios, transformaciones”.

Celso: *pai de santo*, “sacerdote” celta y médium espiritista

Celso es un portugués de 40 años, nacido en Angola de madre portuguesa y padre originario de Goa. Fue iniciado en la umbanda hace más de veinte años y más recientemente en el candomblé y la santería. Practica también la “religión celta” y cree que aquellas “tradiciones ancestrales” (como el uso terapéutico de las plantas) siguen presentes en Portugal. Celso se presenta como *pai de santo*, “sacerdote” celta y médium espiritista, y dice que comenzó a ser poseído por espíritus desde la adolescencia. Considera que la acumulación de prácticas y la búsqueda de información sobre distintas religiones le permiten aumentar sus conocimientos y por lo tanto sus poderes como especialista de lo religioso. Por ejemplo, al final de cada ceremonia de umbanda en la que es poseído por los espíritus de esa religión, Celso es poseído también por los Maestros “Ascendidos”. Estos espíritus evolucionados se encarnan para ayudar a los humanos y son invocados en el movimiento “espiritual” occidental de la Gran Fraternidad Blanca. Además, Celso materializa en sus altares las conexiones que busca establecer entre diversas tradiciones religiosas y sus espíritus. En un altar en forma piramidal reúne en cada nivel divinidades “por grupos”, según una lógica basada en sus características y cualidades primordiales, pretendidamente análogas. Así, sincretiza a Oxalá (*orisha* creador del mundo en el candomblé) con Jesucristo, con Shiva como “hijo de la fuerza creadora” y con Buda, “el iluminado”. Asimila igualmente a Oxum (*orisha* de las aguas dulces, la fertilidad y el amor) con Nuestra Señora de Fátima, patrona de Portugal, Kuanin, diosa de la isla china de Lu-Tao y Venus y Cupido, dioses grecorromanos del amor. Esta lógica de asociación está basada en una ideología según la cual todas las religiones tendrían “un mismo origen” y es posible establecer continuidades entre diversas manifestaciones y formas de lo divino.

Celso tiene una tienda de productos esotéricos en Lisboa llamada Phenix Renascida (fénix resucitado) donde reproduce la lógica de acumulación de prácticas y servicios religiosos. En el piso superior está la tienda propiamente dicha, que vende artículos religiosos venidos de distintas tradiciones: afrobrasileña, budista, hinduista, venezolana, “celta”, espiritista, católica y europea en general. Se trata de

libros, talismanes, estatuillas, velas y todo un conjunto de productos para oficiar rituales. También hay una habitación en la que da consultas de tarot y runas y practica la adivinación utilizada en el candomblé, el *jogo de búzios* (cauris). Una escalera conduce a un sótano con varias habitaciones, de las cuales la principal es un espacio ritual. Ahí da consulta poseído por espíritus (o entidades) de la umbanda, como los *pretos-velhos* (antiguos esclavos), las *pombas-giras* (mujeres poderosas e insumisas) y los *caboclos* (indios americanos). Los clientes por lo general no son iniciados en las religiones afrobrasileñas y consultan a este especialista en esoterismo y sus entidades para resolver sus problemas cotidianos. Una de las prácticas innovadoras de Celso es que usa su posesión por un *preto-velho* de umbanda para hacer “exorcismos” de espíritus maléficos, procedentes según él de “la religión europea”. Los *pretos-velhos* son una categoría de espíritus sabios y tranquilizantes, con cualidades de curanderos. Durante ese rito de “exorcismo”, el *preto-velho* ordena al espíritu malo que se vaya, contiene los ademanes violentos del individuo “poseído” y lo rocía con agua de rosas (que en tal situación funge como agua bendita y provoca rugidos del individuo que parecería reaccionar a quemaduras). Aquí, el *preto-velho* es un elemento procedente de una tradición exógena y se halla investido de ciertas técnicas y poderes (verbales, gestuales, accesorios) requeridos por un “exorcista”. La entidad *preto-velho* es, en ese marco ritual, resignificada a la luz de creencias locales en la eficacia del “exorcismo” gracias a una reinterpretación de sus cualidades primordiales, puesto que sus capacidades de curar (espiritual y físicamente) se amplifican y se convierten en capacidades de “exorcizar”.

Conclusiones: el papel de los mediadores-comerciantes en los procesos de relocalización

Las reinterpretaciones que hacen estos dos actores de los elementos de las religiones afroamericanas (Changó/*preto-velho*) se sitúan en el ámbito personal y la observación revela que hay, tanto en México como en Portugal, una multiplicidad de resignificaciones de objetos y saberes. En este sentido, los casos de Ramiro y Celso ilustran de manera concreta y representativa esos procesos de resignificación en un ámbito individual. Éste se distingue sin embargo de estratos más amplios de relocalización que alcanzan algunas de esas resignificaciones cuando tienen un impacto consecuente en el seno de un grupo y de un contexto local o nacional.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Para un análisis profundo de los distintos procesos de resignificación y relocalización en diversos contextos de este campo social transnacional, véase Argyriadis y Capone (2011).

Mientras que en México Ramiro es un “especialista no iniciado”<sup>17</sup> que manipula objetos y saberes de la santería, Celso en Portugal es un “especialista iniciado” que complementa su práctica de la umbanda con otras prácticas religiosas y esotéricas. Estos tipos de actores son fundamentales en los procesos de relocalización de los elementos de la santería, del candomblé y de la umbanda en mercancías de consumo cultural. En efecto, se distinguen de los simples comerciantes que no tienen “aptitudes simbólicas” que permitan “singularizar” sus mercancías sacándolas de la “esfera de mercancía normal” (Kopytoff, 1986: 74) y “activándolas” a través de su “ritualización” (Mora, 2002: 117).

El análisis muestra que existe un proceso de descontextualización de ciertos objetos y saberes provenientes de las religiones afroamericanas, pero que siempre va seguido de una resemantización sometida a *pré-contraintes* y lógicas preexistentes (véase Capone y Mary en este libro). En Portugal, Celso introduce en su praxis la articulación entre las características de un espíritu de umbanda brasileña y las técnicas de una práctica surgida, según dice textualmente, de “la religión europea”, y ofrece servicios religiosos utilizando las cualidades del *preto-velho* para liberar de los espíritus malignos a la gente. Por su parte, la circulación de Changó en el seno de los mercados mexicanos favorece la multiplicación de sus formas y utilidades: para Ramiro, Changó ya no es un *orisha* en el cual uno se inicia, sino que se transformó en un santo-talismán que se elige como protector. Pero se ve claramente, por ejemplo, cómo la “ambigüedad sexual” y la ambivalencia de los atributos originales de Changó son reconfiguradas tanto en las formas adquiridas durante su circulación como a la luz de la idea de Ramiro acerca de lo trascendental. Esto significa que los procesos de relocalización de mercancías se anclan y producen valor tanto en la circulación como en el consumo cultural de las mismas (De la Torre y Mora, 2001).

Vemos también cómo estos “expertos” manejan una amplia gama de alternativas dirigidas al “bienestar” y el “equilibrio” del individuo. Así pues, no es fortuito que tanto en Portugal como en México estos especialistas tengan la tendencia a cultivar una imagen de “profesionales” de la salud en un sentido alternativo y holístico; es decir, un principio según el cual mente, cuerpo y espíritu no están disociados y sus posibles desequilibrios se vinculan con el mundo del cosmos, lo divino y los espíritus. Esta imagen da más credibilidad a un espacio de consulta que funciona en cierto modo como un espacio terapéutico “mágico-religioso”. Recordemos que en ambos países los terapeutas tradicionales (brujos, curanderos) reciben también clientes, y que los gabinetes de consulta de Celso y de Ramiro man-

<sup>17</sup> Se han visto distintas categorías de actores en la primera parte del artículo.

tienen un contacto de continuidad con las prácticas de esos especialistas locales. Esta “profesionalización” es asimismo una estrategia de legitimación social frente a la estigmatización de esas prácticas, que tienen escaso reconocimiento oficial. Refleja también una tendencia mucho más generalizada entre individuos y grupos vinculados con el movimiento llamado *new age*, cuyos gabinetes de consulta pueden tener forma de establecimientos comerciales “que ofrecen tranquilidad y consejos espirituales a través de consultas parapsicológicas y terapéuticas en general [...] y toda una gama de objetos para realizar rituales individuales y colectivos” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005: 11).

Por último, estos especialistas conciben sus diversas prácticas como complementarias y hacen notar los vínculos que tienen las técnicas afroamericanas con las ofrendas espirituales y las prácticas ya conocidas por mexicanos y portugueses: curar males espirituales, hacer volver al ser amado, deshacerse de la mala suerte y los malos espíritus, resolver problemas de dinero y de salud. El vínculo con las prácticas locales de brujos, curanderos o chamanes permite crear un puente entre prácticas preexistentes y los nuevos saberes u objetos utilizados y ofrecidos al cliente; de la misma forma, se crea una continuidad con creencias venidas de fuera dentro de una lógica *new age* de “todo es uno”.<sup>18</sup> Además, es importante subrayar que la acumulación de las prácticas y los saberes puede ser capitalizada favorablemente en un espacio como el mercado, caracterizado por una cada vez mayor competencia y un “pluralismo” creciente de símbolos y prácticas religiosos. En esos espacios hay que subrayar el predominio que tienen los individuos y los grupos, que construyen y dan sentido a sus recorridos aun cuando se sitúen al margen de la “ortodoxia” religiosa, como Ramiro y Celso. En otros términos, la acumulación de prácticas no se da sin reglas, ya que el especialista utiliza sus conocimientos según una lógica religiosa o espiritual de continuidad entre diversas tradiciones que se “ponen en coherencia” (Capone, 2001-2002), los cuales se adaptan a la demanda y a las prácticas ya conocidas localmente para conseguir una clientela más amplia.

Lo que revela el análisis no es, pues, una disyunción o la acentuación de un distanciamiento entre la lógica mercantil y la lógica religiosa por la proliferación de los objetos, servicios y símbolos afroamericanos en el seno de los espacios de mercado, sino más bien una reconfiguración de la relación de intercambio, que no implica necesariamente la inserción del individuo en un sistema de parentesco

<sup>18</sup> Renée de la Torre (2011: 6) ha recalcado que una de las características distintivas del *new age* es su marco interpretativo fundamentalmente holístico, un principio según el cual todo está vinculado y que permite establecer conexiones y analogías entre formas culturales o espirituales diferentes, amalgamadas mediante una “gramática generativa en sentido híbrido”.

ritual regulado y complejo que incluye varios actores, sino que puede quedar reducida al trinomio cliente/mercancía/mediador-comerciante. Sin embargo, los objetos y servicios en situación mercantil no están dotados de valor y de eficacia más que cuando son singularizados, ya que es la ritualización por el especialista o por el cliente/consumidor lo que transforma la mercancía en puerta de acceso a lo religioso. Aún más, siempre subyacen al objeto de intercambio mercantil lógicas de valoración (origen, estética, potencia, carrera religiosa del mediador-comerciante, acumulación de las prácticas, conocimientos intelectuales y científicos) que se le asocian. Así, vemos que la búsqueda y la construcción social de la autenticidad y de la cientificidad desempeñan un papel fundamental tanto en los modos de legitimación como en la producción de un valor añadido, rentabilizando la práctica religiosa en el seno de los espacios de mercado. Agregaríamos la importancia del discurso sobre la prosperidad que se expresa en esos espacios. En efecto, el éxito de sus “negocios” siempre es percibido por los especialistas de lo religioso como signo de protección y de eficacia de las entidades espirituales a las que son devotos y a quienes solicitan ayuda para sus clientes. Éstos también buscan frecuentemente la mediación del especialista-comerciante con el fin de acceder a dicha prosperidad.<sup>19</sup>

Para concluir, constatamos que las mismas religiones afroamericanas se formaron incorporando elementos del catolicismo así como del espiritismo europeo (dos prácticas que conservan una real validez sociorreligiosa tanto en México como en Portugal), de esta manera la santería, el candomblé y la umbanda, en sus procesos de relocalización en esos dos países, refuerzan y hacen posible la relectura de elementos y concepciones religiosos o espirituales potencialmente análogos y presentes en los nuevos iniciados y sus clientes. No se trata, pues, de una sustitución de tradiciones o de la eliminación de “antiguas formas de comprensión” del devenir cotidiano y de lo sagrado, sino de una complementariedad entre prácticas que se convierte en receptáculo de un lenguaje común que permea y une distintas tradiciones. en parte la lógica terapéutica, anclada en prácticas religiosas populares y *new age*, la que sirve de puente cognitivo a la relocalización de la santería, del candomblé y de la umbanda en México y Portugal, en la medida en que estas prácticas comparten una visión según la cual el desequilibrio y los sufrimientos dependen de los agentes divinos y del mundo espiritual. Por la proliferación de los espacios de mercantilización en los que se entrecruzan, todas esas tradiciones religiosas tienden

<sup>19</sup> Véanse, en este libro, el texto de Mottier y Oro sobre la teología de la prosperidad en el empresariado carismático.



a asociarse; los modos de reapropiación de sus objetos y saberes se multiplican según lógicas a la vez individuales y colectivas, y de manera particular según el contexto nacional. En esos espacios, actores como Ramiro y Celso son muy representativos de los “mediadores-comerciantes” que ponen en relación mercancías y consumidores culturales. Ellos contribuyen de manera importante a abrir esos espacios mercantiles a elementos religiosos exógenos incorporándolos en su propia praxis. En ese proceso se resignifican estos elementos dentro de una lógica de complementariedad que encierra numerosas posibilidades (Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Aguilar Ros, 2008). En razón de la fuerte plasticidad de que están dotadas las religiones afroamericanas, los espacios de mercado parecen, pues, constituir sitios privilegiados que permiten replantear y dinamizar las lógicas intrínsecas de esos sistemas religiosos.

## Bibliografía

Appadurai, Arjun

- 1996 *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press.

Argyriadis, Kali

- 2007 “Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme”, *Ateliers du LESC* (en línea), núm. 31, puesto en línea el 23 de julio de 2007, URL: <<http://ateliers.revues.org/672>>.
- 2010 “Procesos de relocalización de la santería en Veracruz. El mercado, espacio restringido de legitimidad”, Coloquio internacional Ciudad y puerto de Veracruz. Balance sobre los estudios sociohistóricos 1810-2010, IRD/CIESAS/Gobierno del Estado de Veracruz, IVEC/Centro INAH-Veracruz/Afrodesc/Universidad Veracruzana/Universidad Cristóbal Colón, 16-19 de noviembre de 2010.

Argyriadis, Kali y Stefania Capone (eds.)

- 2011 *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, París, Hermann.

Argyriadis, Kali y N. Juárez Huet

- 2007 “Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso de La Habana-ciudad de México”, en F. Pisani, N. Saltalamacchia, A. Tickner y N. Barnes, *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México, Miguel Ángel Porrúa/ITAM, pp. 329-356.

Argyriadis, Kali y N. Juárez Huet

- 2008 "Acerca de algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano", en K. Argyriadis, R. de la Torre, C. Gutiérrez Zúñiga y A. Aguilar (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, pp. 281-308.

Argyriadis, Kali, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar (coords.)

- 2008 *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO.

Baptista de Carvalho, José Renato

- 2007 "Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no candomblé", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(1), pp. 7-40.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Blanc Szanton

- 1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach.

Brown, David

- 2003 *Santería Enthroned: Art, Ritual and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, University of Chicago Press.

Capone, Stefania

- 1998 "Le Marché de Madureira: la circulation de l'argent et de l'axé dans le candomblé", conferencia dictada en la EHESS, París.
- 2001-2002 "La diffusion des religions afro-américaines en Europe", *Psychopathologie africaine*, xxxi, 1, pp. 3-16.
- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, París, Karthala.

Castells, Manuel

- 2005 [1996] *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red*, vol. 1, México, Siglo XXI.

De la Torre, Renée

- 2011 "Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme", en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 153, enero-marzo, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 145-158.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga

- 2005 "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas", *Desacatos*, 18, mayo-agosto, pp. 53-70.

De la Torre, Renée y José Manuel Mora

- 2001 "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico", *Imaginario*, núm. 7, pp. 211-239.

Frigerio, Alejandro

- 1990 "Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso", *Comunicações do ISER*, 35, pp. 52-63.

Frigerio, Alejandro

- 2004 "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", *Civilisations*, vol. LI, núm. 1-2, número especial *Religions trans-nationales*, Bruselas, Université Libre de Bruxelles, pp. 39-60.

García Canclini, Néstor

- 1993 *El consumo cultural en México*, México, Conaculta.  
1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.

Guillot, Maïa

- 2009 "Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne : le candomblé et l'umbanda au Portugal", *Lusotopie*, XVI (2), noviembre de 2009, "Afrobrésilienneté? Luso-afrobrésilienneté?", París, Brill, pp. 205-219.

Guillot, Maïa, N. Juárez Huet y L. Karnoouh

- 2009 *Analyse des espaces et des logiques de croisement à partir des religions afro-américaines à Mexico, Lisbonne et Toulouse*, Coloquio internacional, programa Relitans, *Transnationalisation religieuse des Suds : entre ethnicisation et universalisation*, IRD, Bondy, Francia, 4 y 5 de junio de 2009.

Gonzalez-Wippler, Migene

- 1994 [1989] *Santería: the Religion*, Minneapolis, Llewellyn Publications.

Juárez Huet, 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, Zamora, El Colegio de Michoacán.  
2011 "Lo 'afro' en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México", en F. Ávila Domínguez, R. Pérez Montfort y C. Rinaudo (coords.) *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, México, CIESAS-IRD-Universidad de Cartagena-AFRODESC.

Kopytoff, Igor

- 1986 "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-91.

Matory, James Lorand

- 1994 *Sex and the Empire that is No More. Gender and the Politics of Metaphor in Oyo Yoruba Religion*, Minneapolis, University of Minnesota.

Matory, James Lorand

- 2005 *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton, Princeton University Press.

Mora, José Manuel

- 2002 “Nuevas prácticas mágico-religiosas: itinerarios de consumo y construcción de sentido”, en Karla Y. Covarrubias y Rogelio de la Mora (comps.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*, Colima, Altexto, pp. 105-123.

Verger, Pierre y Roger Bastide

- 1992 “Contribuição ao Estudo dos Mercados Nagô do Baixo Benin”, en Pierre Verger, *Artigos*, t. I, Salvador, Corrupio.

Vogel, A., M.A. da Silva Mello y J. Pessoa de Barros

- 1988 “A moeda dos orixás”, *Religião e Sociedade*, núm. 14/2, marzo, Río de Janeiro, pp. 4-17.

## Itinerarios transnacionales de comunidades nahuas hacia los Estados Unidos

*María Teresa Rodríguez*

La relación entre migración y religión ha sido durante la última década un campo de estudios en crecimiento (Ogders, 2009: 13). En el contexto de la movilidad de México hacia los Estados Unidos, hay investigaciones recientes que se ocupan de destacar este proceso migratorio como factor de cambio en las prácticas religiosas de los migrantes (por ejemplo, Ogders, 2006; Hernández Madrid, 2003; Jaime Martínez, 2009, entre muchos otros). Otras se han enfocado en la observación de casos etnográficos que revelan procesos de relocalización de rituales autóctonos en los lugares de destino, o bien de reelaboración simbólica de representaciones y prácticas religiosas que forman parte de procesos de afirmación identitaria (Durand y Massey, 2001; Morán, 2000; Rodríguez, 2005, entre otros). También ocupan un lugar importante los estudios que hacen énfasis en los mecanismos de cooperación económica para el sostenimiento de ceremoniales y fiestas religiosas en el lugar de origen (por ejemplo, D'Aubaterre, 2005; Hirai, 2009, entre otros).<sup>1</sup>

Ante la creciente heterogeneidad y diversificación de los lugares de origen y de destino de los migrantes mexicanos, resulta pertinente preguntarse acerca de la relación entre el origen étnico, las condiciones laborales y las diferencias en las formas de organización social y de adscripción religiosa que desarrollan, tanto en el país receptor como en sus conexiones con el lugar de procedencia (D'Aubaterre, 2005: 27). Un proceso reciente y aún no documentado concierne a la migración de indígenas nahuas desde la región de las altas montañas del centro de Veracruz<sup>2</sup> hacia los estados de Wisconsin, Carolina del Norte y Carolina del Sur. Los nahuas migrantes forman parte de los millones de trabajadores indocumentados en los

<sup>1</sup> No se cuenta aquí con el espacio suficiente para enumerar la larga lista de investigaciones sobre estas temáticas, por lo que se mencionan solamente algunas, a riesgo de no hacer justicia al resto de los autores.

<sup>2</sup> La región de las altas montañas se ubica en la Sierra Madre Oriental, en el centro-occidente del estado de Veracruz, México. En dicha región se localiza la franja conocida como Sierra de Zongolica, integrada por 13 municipios que abarcan aproximadamente mil kilómetros cuadrados, habitados por alrededor de 130 mil personas hablantes de lengua náhuatl en su gran mayoría (INEGI, 2005).

Estados Unidos, quienes integran una amplia fuerza laboral flexible y de escasa calificación (véase la figura 2, Trayectorias migratorias).

Esta contribución es resultado de la observación y de entrevistas realizadas en una de las principales zonas de recepción de trabajadores nahuas en el estado de Wisconsin en octubre de 2009, así como del trabajo de campo en los lugares de procedencia. Las consideraciones derivadas de esta aproximación evidencian la heterogeneidad de respuestas de carácter social, cultural y religioso en el campo social transnacional (Levitt y Glick Schiller, 2004), en el que se movilizan los nahuas. Evidentemente, el sentido de pertenencia y el posicionamiento en dicho campo son extremadamente variables, y el flujo transnacional modifica aspectos de la forma de vida tanto de quienes se van como de quienes se quedan (Levitt y Glick Schiller, 2004). Los mecanismos de ruptura y fusión culturales dan lugar a diversas formas contemporáneas de identidades transculturales (Brah, 1996, citado en Hirai, 2009: 86), de las que participan también las personas que no realizan el viaje pero que se conectan con quienes se desplazan físicamente. James Clifford (1999) se refiere a ambos tipos de actores como viajeros en residencia y residentes en viaje, respectivamente.

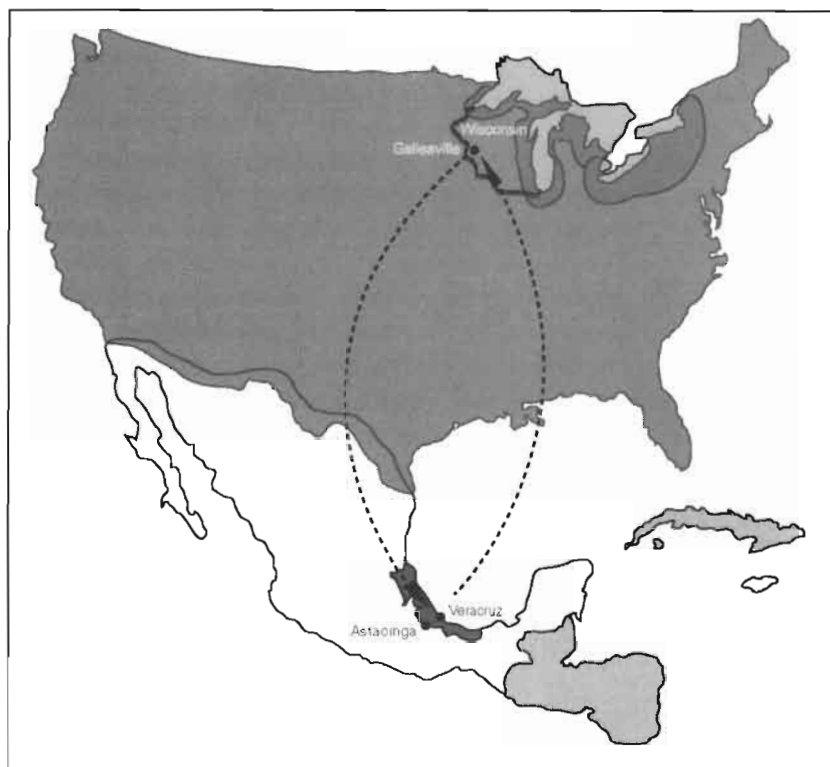
Las construcciones sociales e identitarias de los nahuas en el campo social transnacional se apoyan básicamente en las redes de parentesco y en las estructuras domésticas basadas en la virilocalidad. En los lugares de destino, la participación religiosa se encuentra acotada en gran medida por las características de la zona de recepción y del contexto laboral; es decir, por las estructuras de oportunidad y los valores y significados específicos del campo social transnacional (Faist, 1999, citado en Hirai, 2009: 74).

## Contexto migratorio y redes sociales

Durante la última década del siglo xx se dieron los primeros viajes de migrantes nahuas procedentes de la Sierra de Zongolica, Veracruz, hacia los Estados Unidos. Hasta entonces se trataba de casos aislados. Sólo a principios del siglo xxi se intensificó en forma notable la migración transnacional de hombres indígenas desde diferentes municipios de la Sierra de Zongolica. Los nuevos derroteros de los nahuas se insertan en una serie de cambios recientes de los perfiles sociodemográficos de los migrantes mexicanos, así como de la diversificación de las áreas de expulsión (Canales, 2002; Marcelli y Cornelius, 2001). Los migrantes de la sierra se agregan a estas corrientes migratorias que incluyen también nuevos lugares de destino en los Estados Unidos; la mayoría de los nahuas zongoliqueños se localiza en los estados de California, Wisconsin, Carolina del Norte y Carolina del Sur.

FIGURA 2

Trayectorias migratorias de Astacinga, Veracruz, a Gallesville, Wisconsin



En octubre de 2009 visité un área del alto medio oeste del estado de Wisconsin,<sup>3</sup> especialmente el área ubicada entre los poblados de La Crosse y Eau Claire, con la intención de aproximarme a este proceso migratorio transnacional, primordialmente masculino.<sup>4</sup> Me interesaba documentar específicamente el caso de Astacinga,

<sup>3</sup> El trabajo de campo en Wisconsin fue posible gracias a los recursos del proyecto Transnacionalización de religiones indo y afroamericanas, con financiamiento del Conacyt y coordinado por Renée de la Torre.

<sup>4</sup> En la Sierra de Zongolica se observa también movilidad de población femenina, pero destaca el carácter interno de este movimiento. Las jóvenes de Astacinga, por ejemplo, se dirigen sobre todo hacia la capital del país y hacia las ciudades norteamericanas de Monterrey y Tijuana, donde trabajan como empleadas domésticas.

uno de los municipios de la sierra con mayor índice de migrantes, según mis propias observaciones.

El estado de Wisconsin destaca en el ámbito nacional de ese país por su producción lechera. Los productores de leche comenzaron en el año 2000 a contratar a trabajadores migrantes indocumentados que ahora desempeñan un importante papel en la industria de aquel estado (Harrison *et al.*, 2009). La mayoría de los migrantes nahuas se dedica a la ordeña y cuidado del ganado en las granjas lecheras. Generalmente comparten la vivienda en la granja con parientes varones o paisanos del mismo pueblo. Algunos más afortunados trabajan en una fábrica de muebles ubicada en la localidad de Arcadia, que capta mano de obra local así como de migrantes hispanos que certifican su estancia legal en los Estados Unidos.<sup>5</sup>

En el contexto migratorio se generan espacios diversos de socialización entre migrantes de diferentes orígenes (la mayoría de ellos hispanohablantes). Los migrantes nahuas privilegian las redes parentales y vecinales y establecen una red densa entre familiares, amigos y paisanos procedentes del mismo municipio. De tal forma, se puede afirmar que reproducen el esquema de identificación étnica vigente en la Sierra de Zongolica, el cual se basa en la pertenencia a un determinado municipio. No obstante, se adhieren también a formas de adscripción más generales, como la ascendencia mexicana. Sin embargo, en aquel contexto destaca la adscripción identitaria bajo la categoría de “hispanos”, la cual remite fundamentalmente al uso del español como lengua materna y a las afinidades culturales derivadas de la pertenencia a la comunidad hispanoamericana.

Algunos de los nahuas migrantes se incorporaron a la Iglesia Hispana Pentecostal ubicada en la pequeña localidad de Independence (condado de Trempealeau). La asistencia a los cultos religiosos propicia la interacción con feligreses de diferentes nacionalidades y orígenes étnicos, quienes comparten la condición de indocumentados y su identificación como “hispanos”, además de su adscripción religiosa. La reciente fundación de esta iglesia, impulsada por el pastor HL (de origen mexicano y de ascendencia mixteca) responde, según sus propias palabras, “a la necesidad de difundir el Evangelio entre la población hispana que está llegando a esta región en busca de mejores horizontes para sus familias”. Las actividades de esta iglesia forman parte de un movimiento de expansión del pentecostalismo entre la población de habla española, sobre todo en las nuevas zonas de recepción en los Estados Unidos. Como parte de este movimiento, circulan predicadores e intérpretes de

<sup>5</sup> Algunos migrantes nahuas se han colocado como obreros de esta industria recurriendo a la adquisición de documentación falsificada; ese trabajo les reporta mejores condiciones laborales que el de las granjas.



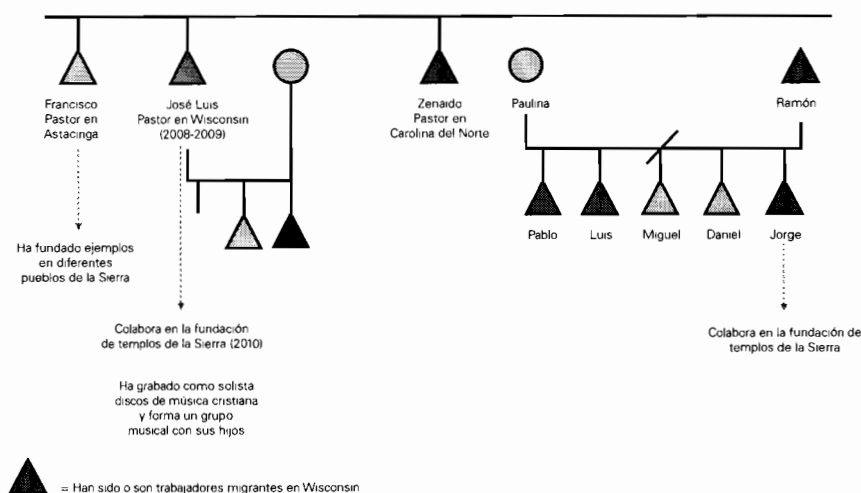
música “cristiana” (en español), así como materiales de lectura, videos y discos compactos con composiciones musicales originales. Desde la llegada de los trabajadores nahuas a las granjas lecheras comenzaron los vínculos de la Iglesia Hispana Pentecostal de Independence con la comunidad de adeptos pentecostales del municipio de Astacinga, en particular con la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní, la más antigua y con mayor número de adeptos en toda la Sierra de Zongolica.

En 1976 se fundó en Astacinga la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní (la primera iglesia evangélica pentecostal en la Sierra de Zongolica) con el arribo de un pastor enviado desde la ciudad de Puebla, sede oriental de la Unión de Iglesias Evangélicas Independientes. Los primeros contactos entre pobladores nahuas y misioneros pentecostales se realizaron meses atrás durante las estancias laborales de aquéllos en las plantaciones cañeras de la bocasierra, donde se empleaban como jornaleros agrícolas durante la temporada de zafra. El proceso de expansión de esta iglesia en Astacinga fue lento y conflictivo, pero a la larga relativamente exitoso. Dos décadas después (a mediados de los años noventa), algunos adeptos de esta iglesia iniciaron las incursiones laborales en los Estados Unidos. Miembros de la familia Sánchez, integrada por pastores y misioneros de la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní, fueron precursores en el proceso migratorio hacia Wisconsin y tuvieron un papel relevante en la densificación de las redes transnacionales en aquella área de recepción de migrantes nahuas. A partir de entonces, la iglesia de Astacinga estableció vínculos con la Iglesia Hispana Pentecostal de Independence, así como con otras agrupaciones pentecostales estadounidenses y centroamericanas, y pasó a formar parte de una amplia comunidad creyente, hispanohablante e interconfesional.

Estos vínculos fueron impulsados por los primeros migrantes nahuas de adscripción pentecostal que llegaron a trabajar en las granjas de la zona, a los cuales podemos identificar como “actores nodos”, ya que desde su llegada se vincularon estrechamente con la iglesia de Independence, apoyando al pastor en sus tareas proselitistas entre los trabajadores indocumentados. Estos actores “nadales” contribuyeron a las labores de organización de la Iglesia Hispana Pentecostal y trataron de impulsar la fundación de un templo en uno de los poblados del área, donde se concentra un grupo de trabajadores nahuas. Si bien estos planes no se concretaron, los vínculos entre ambas iglesias se mantienen: algunos de estos actores “nadales” retornaron a su pueblo, desde donde se articulan con la Iglesia Hispana Pentecostal (y con otras iglesias pentecostales) poniendo en circulación informaciones, videos y música “cristiana” compuesta e interpretada por adeptos nahuas en la sierra (véase la figura 3, Actores “nadales” en Astacinga).

En el contexto laboral migratorio, la Iglesia Hispana Pentecostal desempeña un papel relevante en el proceso de socialización de los migrantes nahuas. Además de brindar apoyo material, social y espiritual a los trabajadores indocumentados, transmite valores morales relacionados con la ética del trabajo y de la prosperidad: rectitud, compromiso, disciplina y prudencia tanto en el campo laboral como en las relaciones familiares y sociales son algunas de las enseñanzas dirigidas a la consecución de mejores resultados durante el desempeño temporal o definitivo en dicho entorno.

FIGURA 3  
Actores "nodales" en Astacinga  
Familias Sánchez Valdez y Montalvo Sánchez



### Movilidad migratoria y residencia virilocal

El itinerario transnacional de los nahuas se desarrolla sobre la base de redes transnacionales policentradas a partir de grupos parentales y vecinales. En muchos casos se pone en práctica un sistema de relevos entre parientes varones para estancias temporales (de al menos un año) de trabajo en las granjas de Wisconsin. Este sistema da lugar a una rotación y una movilidad permanentes, lo que dificulta el establecimiento de redes con contornos definidos y estables en la zona de recepción.

Mediante este sistema de migración por relevos dentro de los círculos de parientes se afirman, construyen y recrean anclajes y vínculos tanto en el lugar de origen como en la zona de recepción. Después de transcurrido un tiempo de trabajo en una granja determinada, un trabajador puede ceder su puesto a un pariente mientras él regresa a su pueblo con la seguridad de que no perdió el empleo durante su ausencia. Como señala Cornelius (1999), para los patrones representa una ventaja este sistema de reclutamiento, ya que las propias redes de migrantes los proveen de fuerza de trabajo sin ningún esfuerzo (véase la figura 6, Sistema de relevos migratorios en un círculo de parientes, en el cuaderno de fotografías).

En el contexto laboral, el sentido de pertenencia a la red parental procura motivación y apoyo afectivo en condiciones difíciles, ya que se requiere de la permanencia en las granjas durante largos periodos durante los cuales el trayecto cotidiano va del establo al dormitorio y viceversa. Para las labores en la granja los migrantes se organizan por turnos de seis y 12 horas para la ordeña y el aseo del establo, actividades que deben cubrirse durante las 24 horas de los 365 días del año.

Por otra parte, mediante la comunicación telefónica frecuente, los migrantes participan en la toma de decisiones que involucran a su núcleo parental en el lugar de origen. Estos lazos emotivos, materiales y simbólicos (como extensión del espacio vivido) constituyen un soporte sustancial para el desarrollo de sus tareas y para su permanencia en las granjas durante largos periodos. Asimismo, los esquemas de residencia en las localidades nahuas, basados en la práctica mesoamericana de residencia virilocal, son un componente fundamental para el ejercicio de la movilidad masculina y constituyen un eficiente mecanismo de control social. El vínculo conyugal se refuerza mediante la permanencia de la esposa (y los hijos en su caso) en la casa de los suegros, que impide que la ausencia del varón se interprete socialmente como una posible separación o divorcio de la pareja. La mujer y sus hijos permanecen bajo el cuidado y la vigilancia de la familia del marido en tanto éste regresa para establecerse de nuevo, temporal o definitivamente, en el hogar. De modo que es posible afirmar que este tipo de residencia es un dispositivo cultural consustancial a la migración circular de los nahuas.

Generalmente, durante la ausencia del marido la mujer administra las remesas destinadas en parte a la edificación de una vivienda de mampostería en el espacio virilocal. Es usual que el término de esta obra marque el final del trabajo migratorio, pues el trabajador retorna al hogar considerando que alcanzó su meta. También hay jóvenes nahuas aún solteros en las granjas lecheras y en otros espacios laborales del contexto migratorio. Ellos también construyen una casa con las remesas enviadas a sus padres o hermanos, en espera de casarse durante una visita de retorno al pueblo.

Hoy día, en las cumbres y laderas de la Sierra de Zongolica hay gran número de viviendas de mampostería que sustituyen a las tradicionales y sencillas casas de madera. Estas construcciones constituyen un componente fundamental del nuevo paisaje serrano y son uno de los principales corolarios de los flujos de individuos y de bienes, y nuevos imaginarios adquiridos durante su itinerario transnacional.

En algunos casos, para quienes han regresado después de su estancia en “el otro lado”, la satisfacción y alegría de encontrarse nuevamente con la parentela chocan con un sentimiento de desaliento: es difícil encontrar las opciones laborales adecuadas y cuando se agotan los ahorros deciden emprender el viaje de vuelta hacia los nichos laborales ya conocidos en los Estados Unidos. Este tipo de situaciones, si bien aún no integran un sistema de actitudes sociológicamente significativo en términos cuantificables, expresan una tensión que se refleja en el escenario social y familiar. En otros casos el retorno es relativamente exitoso; el pequeño comercio (de ropa, calzado y artículos diversos) es una de las elecciones más favorecidas para la inversión del capital reunido durante el trabajo migratorio.

### Comentarios finales

La inserción de los nahuas en el campo social transnacional ha traído como secuela nuevas formas de movilidad social en el contexto local. En este sentido, es importante subrayar un proceso notorio de declive del sistema católico costumbrista de rotación de cargos religiosos. En los pueblos serranos, dicho sistema, aún vigente en forma parcial, deriva en formas institucionalizadas y ritualizadas de adquisición de prestigio social, además de su dimensión devocional y ceremonial. Sin embargo, nos encontramos frente a un proceso de redefinición de dicha institución en los diferentes contextos locales y los requisitos de participación son más flexibles ante la carencia de voluntarios para asumir las responsabilidades que requiere ese sistema de participación religiosa. A pesar de dicha flexibilización, cada año aumentan los puestos vacantes en la distribución de los cargos religiosos; los sacerdotes y los ancianos tradicionalistas lo atribuyen a la intensidad de la migración masculina y a la labor proselitista de las iglesias evangélicas en la sierra.

En el campo religioso se presenta por lo tanto la propensión hacia formas reticulares más informales, tanto en las localidades indígenas como en el contexto migratorio. En algunos casos, la estadía en el ámbito laboral de Wisconsin propicia la conversión al pentecostalismo por parte de migrantes nahuas que en su lugar de origen profesaban la religión católica. La permanencia en dicho marco de vulnerabilidad social puede favorecer el cambio de adscripción religiosa, como lo relató

Anselmo, un joven nahua que estuvo a punto de ser deportado y perdió su empleo después de sufrir un accidente de tránsito bajo la influencia del alcohol. Anselmo se acercó a la Iglesia Hispana Pentecostal de Independence, donde encontró apoyo espiritual y material para conseguir un nuevo puesto de trabajo.

Otros migrantes indígenas mantienen su convicción religiosa arraigada en las creencias de sus antepasados, lo que les impide adherirse a otra religión aun cuando se encuentren también en circunstancias vulnerables. Dado que en la zona de recepción en Wisconsin no hay iglesias católicas donde se hable español, se limitan a colocar imágenes de santos y de la virgen de Guadalupe en el interior de sus viviendas, manteniendo presente el calendario religioso que se celebra en su pueblo. En la medida de sus posibilidades, festejan las fechas importantes (como las fiestas patronales y las festividades de los difuntos), en las que comparten platillos rituales (tamales y mole) con los parientes y paisanos con quienes mantienen contacto en el entorno laboral. Estas fechas también se tienen en cuenta para los envíos de dinero, ya que los migrantes consideran que sus familias necesitan recursos adicionales para “pasar la fiesta”. Pese a todo, no se observan hasta ahora procesos relacionados con la relocalización de ceremonias colectivas o fiestas religiosas comunitarias en convergencia con las tradiciones indígenas, como ocurre en otros contextos migratorios. Es posible atribuir esta ausencia a tres razones fundamentales: las condiciones del trabajo en las granjas, donde los trabajadores laboran los siete días de la semana, la naturaleza reciente del fenómeno migratorio de indígenas nahuas hacia esta zona y el predominio masculino.

Este estudio de caso pone de relieve la interacción, dentro de un mismo campo, de dos estructuras radicalmente diferentes. Por un lado una red “comunitaria” con sus subcírculos de parientes, vecinos y paisanos, en cuyo seno las prácticas religiosas de origen se adaptan a la movilidad geográfica, pero no resultan modificadas en términos de su funcionamiento básico. Esta red es profundamente intragrupal en la zona de recepción y refuerza los anclajes familiares y sociales en el pueblo de origen mediante el sistema de relevos migratorios fincado en los lazos de parentesco. Por otra parte, tenemos una red de pastores, predicadores y músicos bastante reciente (aunque se apoye en una red pentecostal más antigua) y claramente transnacional, no sólo desde el punto de vista geográfico sino también desde el punto de vista del espacio de relaciones que rebasa las fronteras del grupo y conecta entre sí a los nuevos practicantes, procedentes de diferentes lugares. Por supuesto, cabría matizar esta explicación tomando en cuenta el contexto migratorio estadounidense, en el cual los migrantes son categorizados como “hispanos” y donde el idioma es al mismo tiempo fuente de apertura hacia nuevos horizontes culturales y de encasillamiento en nuevas categorías de identificación.

La migración por relevos que caracteriza hasta ahora el establecimiento laboral de los nahuas en Wisconsin, dificulta, como señalamos, la consolidación de redes con contornos definidos. Sin embargo, entre los adeptos pentecostales identificamos a determinados actores “nodales” que han participado en las tareas proselitistas en la zona de recepción y al mismo tiempo han fungido como vínculo entre la Iglesia Hispana Pentecostal de Independence y la Iglesia de Avivamiento Pentecostés Getsemaní de Astacinga. Los pastores de ambas iglesias y sus adeptos más cercanos comparten el afán y los intentos por captar nuevos creyentes entre los migrantes nahuas que continúan aventurándose hacia los nuevos nichos laborales que hemos descrito.

## Bibliografía

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina/Trilce.

Brah, Avtar

1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londres, Routledge.

Clifford, James

1999 *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia

2005 “San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla”, *Relaciones*, núm. 103, vol. XXVI, pp. 19-50.

Durand, Jorge y Douglas Massey

2001 *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis.

Faist, Thomas

1999 “Developing Transnational Social Spaces: the Turkish-German Example”, en Ludger Pries (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Aldershot, Ashgate, pp. 36-72.

Jaimes Martínez, Ramiro

2009 “La migración como factor de cambio religioso en Tijuana”, en *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, pp. 333-360.

Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, vol. 38, núm. 3, pp. 1002-1039.

Hernández Madrid, Miguel

- 2003 "Diversificación religiosa y migración en Michoacán", en Gustavo López-Castro (coord.), *Diáspora michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 165-192.

Hirai, Shinji

- 2009 *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del espacio urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, México, Juan Pablos/UAM-Iztapalapa.

Morán, Luis Rodolfo

- 2000 *Representación religiosa de los mexicanos exiliados*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

Ogders, Olga

- 2006 "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos", *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, pp. 399-430.
- 2009 "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión", *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempos de movilidad*, México, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, pp. 13-29.
- 2010 "Les traces des absences et des retours : les empreintes de la migration sur le paysage religieux mexicain", *Autrepart*, núm. 56, pp. 133-152.

Rodríguez, Mariángela

- 2005 *Tradición, identidad y metáfora. Mexicanos y Chicanos en California*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.





## Política segmentaria y transnacionalización religiosa. Las Asambleas de Dios y el Centro Betania de Gabón\*

*Maixant Mebiame Zomo*

La Iglesia de las Asambleas de Dios (AD) surgió del componente fundamentalista del pentecostalismo original (Fath, 2004: 73) que se estructuró en 1914 en los Estados Unidos en los medios blancos del Despertar del Espíritu Santo. Esta iglesia se expandió rápida y masivamente en todo el mundo y constituye hoy en día la confesión pentecostal más importante del planeta en términos numéricos. A través de un trabajo misionero de indigenización fundó iglesias “nacionales” autónomas y autogestionadas en todas partes. Las AD se implantaron en África occidental (Burkina Faso) y central (Gabón) desde la década de los treinta. A diferencia de las primeras fundaciones estadounidenses de la segunda década del siglo xx, esta obra misional es dirigida en el continente africano por pastores europeos (franceses, suecos y suizos), en Gabón por disidentes de la Misión Protestante de París que había tomado el relevo de los misioneros estadounidenses de la misión congregacionalista para fundar la Iglesia Evangélica de Gabón (EEG, por sus siglas en francés), organizada según el modelo presbiteriano-sinodal de la Iglesia reformada de Francia.<sup>1</sup> A partir de Gabón y con el respaldo de los misioneros franceses, esa iglesia pentecostal también se irá estableciendo en los países vecinos (Camerún, Congo y Guinea Ecuatorial). Gabón fue, pues, vía Europa, el relevo y la plataforma giratoria de la expansión de ese pentecostalismo histórico en África central.

El Centro de Evangelización Betania (CEB) es un movimiento religioso reciente fundado en 1987 en Libreville (Gabón) por jóvenes gaboneses disidentes de la EEG que primero se agruparon en la Unión Cristiana de Jóvenes, creada en 1955 por misioneros protestantes franceses con el fin de formar a la juventud mediante la organización de seminarios y conferencias. Esta comunidad religiosa contribuiría a la multiplicación de los centros, asambleas e iglesias de inspiración pentecostal o carismática en Gabón y en África central.<sup>2</sup> Esta dinámica está vinculada con el

\* Traducción de María Palomar Vereá.

<sup>1</sup> Acerca de este relevo entre los misioneros estadounidenses instalados en Gabón desde 1842 y la Misión Protestante de París, véase Jean-François Zorn (1993). Asimismo, sobre la historia de la disidencia de los pastores francosuizos para fundar la AD, véanse André Mary (2000) y Maixant Mebiame Zomo (2010).

<sup>2</sup> Sobre el nacimiento del CEB y el funcionamiento de algunas de estas asambleas en el extranjero (Francia), véase Maixant Mebiame Zomo (2010).

sentimiento de descontento de los fieles respecto de la élite que administraba la EEG. La renovación religiosa que resultó de esa crisis engendraría una nueva comunidad cristiana. Los jóvenes se toparon con la incompreensión de los “ancianos” de la EEG y las negociaciones entre éstos y los dirigentes nunca llegaron a un arreglo. Los jóvenes fueron excomulgados y fundaron el CEB.

En una perspectiva histórica, el nacimiento de estas dos organizaciones religiosas (desfasadas cronológicamente y de distinto tamaño) aparece como el surgimiento de empresas particulares que rompen con las estructuras jerárquicas e institucionales de la EEG. Pero se construyen sobre dos modelos de organización muy diferentes. Las AD de Gabón se adscriben por completo a una red internacional de asambleas y a una organización “congregacionalista” en el plano nacional. El CEB se construye, en cambio, sobre un núcleo local de actores carismáticos que trabajan para una organización donde se supone que los fieles son libres en cuanto a sus iniciativas y no están canalizados por una estructura institucional. Las asambleas del CEB están dirigidas también por pastores, pero se diferencian de las de AD porque no hay una jerarquía directiva por encima de las asambleas y los pastores. Este trabajo busca partir de esas dos estructuras pastorales para conocer las formas de acción y las estrategias de su transnacionalización religiosa, y cuál es la naturaleza de las redes sociales movilizadas por los actores para la transnacionalización de este idioma religioso pentecostal con fuerte anclaje local y nacional.

En ambos casos, lo que está en juego no es sólo estructural, sino que la transnacionalización religiosa va de la mano con la conversión religiosa de los individuos. Ser un cristiano convertido significa buscar convertir a los demás. La conversión implica entonces el proselitismo, que a su vez contribuye a suscitar conversiones. Los actores se inscriben pues en un proselitismo fervoroso, encarnizado y ofensivo que los obliga a cruzar fronteras para “anunciar la Buena Nueva”.

### Estructuras pastorales y estrategias misioneras

Fieles a la tradición estadounidense, las AD de Gabón surgieron al principio de una segmentación o una serie de asambleas locales que afirmaban su carácter “congregacionalista”: la iglesia es la congregación de los fieles reunidos en un sitio determinado. Cada asamblea es autónoma y soberana. El proceso de institucionalización de las AD comienza en el momento en que el pastor francosuizo pionero del pentecostalismo en Gabón, Gaston Vernaud, crea una estructura-sombrilla que incluye todas las asambleas con un directorio nacional surgido del colegio de pas-

tores.<sup>3</sup> Este periodo de institucionalización corresponde al reconocimiento oficial de las AD por el poder político.<sup>4</sup> La Iglesia de las AD sigue reafirmando, sin embargo, que todas las organizaciones supralocales, como las federaciones de iglesias, no tienen más que una autoridad funcional y no una legitimidad eclesial; su función es establecer vínculos entre comunidades locales y actuar en forma concertada en la sociedad (Willaime, 1998: 66). Pero la afirmación del principio de autonomía de las iglesias locales no significa ausencia de regulación doctrinal entre ellas.

La Iglesia de Pentecostés de Gabón, en cuanto iglesia “nacional”, se mantiene asociada o afiliada a la red mundial de las AD, en este caso la Federación mundial de las AD, órgano de intercambio y coordinación de las políticas de evangelización. También existen en cada continente redes de iglesias AD que facilitan los intercambios y la circulación de los pastores: por ejemplo, la Alianza de las AD de África, la Conferencia de las AD de África central, la Federación de las AD de los Estados Unidos, la Federación de las AD de Europa, etcétera. Es en el seno de esas redes donde los pastores u otros actores “nodales” de las AD circulan para la formación, la evangelización y la coordinación de sus políticas de evangelización. Los fieles de esas iglesias AD también están organizados en redes horizontales de cristianos que pertenecen a la misma confesión religiosa. Existen en cada país y en cada continente asociaciones de jóvenes y de mujeres de las AD que constituyen espacios de circulación y formación. En esos espacios circulatorios es donde los pastores y los simples fieles comprometidos se desplazan de un país al otro.

La implantación de nuevas asambleas en otro país por parte una iglesia “transnacional” no puede darse si ya existe una iglesia AD. El hecho de pertenecer a una misma red de las AD, a una misma familia, exige no invadir el territorio de sus “hermanos y hermanas”. En cambio, la ausencia de AD en una “zona no tocada” autoriza todas las campañas de evangelización con el fin de expandir la iglesia. Es así como poco antes de 1960, las AD de Gabón fueron a conquistar países vecinos en los que la iglesia todavía no estaba establecida (el Camerún francófono, Congo Brazzaville y Guinea Ecuatorial) con la visita del misionero Gaston Vernaud, por entonces residente en Gabón, acompañado por pastores y evangelistas de ese país. Esas primeras evangelizaciones generaron algunas asambleas en esas naciones.<sup>5</sup> Es el grado de madurez de los actores locales, tanto como la voluntad de respetarlos, lo que generalmente lleva a los misioneros a pasar la responsabilidad a los “nacionales” y a erigir una iglesia “nacional” instituida, que forme parte de la gran familia

<sup>3</sup> El primer presidente del directorio nacional fue un nativo gabonés, Georges Ndjongué.

<sup>4</sup> Fue en 1963 cuando el Ministerio del Interior otorgó su reconocimiento a las AD.

<sup>5</sup> Camerún (ciudades de Ébolowa, Édéa y Kye Ossy), Guinea Ecuatorial (ciudades de Mbini y Bata).

mundial de las AD.<sup>6</sup> La política de la iglesia ha consistido en apostar por los inmigrantes; es decir, la numerosa población autóctona presente en territorio gabonés: los cameruneses y los ecuatoguineanos que asisten a sus asambleas. Los fieles voluntarios eran formados velozmente para fungir como diácono, anciano, evangelista o pastor, cuya misión era fundar asambleas en sus países de origen con el respaldo financiero, material y humano de la iglesia de Gabón. Los fieles inmigrantes con trabajos estables tenían la obligación de sostener financieramente la obra religiosa de su país de origen. Sobre la base de ese contrato, las AD de Gabón abrieron sucursales en esos dos países. Esta forma de organización religiosa congregacionista e institucional y esta lógica de redes asociativas contrastan con la organización del CEB, donde las redes son mucho más personalizadas.

La estrategia de transnacionalización del CEB reside principalmente en la forma en que se posiciona en el seno de la sociedad gabonesa. Se define ante todo como un “centro” o “escuela” de formación de actores religiosos cristianos llamados a fundar asambleas. Un frente de jóvenes pastores formados en “la escuela” Betania creó una multitud de iglesias o ministerios en Libreville (Ministerio Efesios 4, Betel, Victoria Perfecta, Zarza Ardiente, Iglesia de Nazaret, Iglesia de Jerusalén, Centro Misionero Cristiano Internacional CMCI, Centro Mundial de los Despertares, Morija, Iglesia San Salvador, etcétera) y otros tantos en el resto del país. Es por medio de los alumnos egresados de esta escuela que el movimiento Betania se exporta a otros países. La originalidad de la estrategia consiste en recurrir a la fuerte migración estudiantil de gaboneses a Francia<sup>7</sup> y a la inmigración importante de las otras nacionalidades instaladas en Gabón, todos formados en la “escuela” Betania. La mayoría de los pastores fundadores de asambleas Betania en Europa llegaron a Francia para hacer estudios universitarios. Ese viaje con fines de estudio finalmente se transformó en instalación definitiva para fundar lugares de culto.<sup>8</sup> En África, el CEB está establecido en Etiopía, Malawi, Camerún, Guinea Ecuatorial y Costa de Marfil. No todas esas iglesias o ministerios fundados por antiguos alumnos de Betania mantienen necesariamente el mismo nombre de Betania, pero tienen una relación privilegiada con la iglesia “madre” de Libreville y otras asambleas surgidas

<sup>6</sup> Pierre Joseph Laurent (2003) describe el trabajo misionero de la Iglesia de las AD de Burkina-Faso, en África occidental, en los países limítrofes.

<sup>7</sup> Según las estadísticas de la Dirección de Becas y Capacitación de Gabón (DGBS), el Estado otorga cerca de 600 becas anuales a estudiantes gaboneses para estudiar en Francia.

<sup>8</sup> Los pastores fundadores de Béthanie Lyon, Oze Ministères-Église Évangélique Hoshéas de Burdeos y Béthanie Bethléem Ephrata de Amiens llegaron a Francia para estudiar, antes de involucrarse en el trabajo de evangelización (Mebiame Zomo, 2010).

de ella. Esas asambleas diseminadas en África y Europa no son coordinadas por una superestructura federativa. Los intercambios entre pastores se caracterizan por invitaciones a campañas de evangelización y por la organización de seminarios y conferencias.

El estudio de la expansión de estas dos organizaciones religiosas indica que si la indigenización de “la obra” y del cuerpo pastoral fue históricamente la palanca de la implantación local de las AD por pastores europeos, en lo sucesivo fue el movimiento inverso de la migración interafricana y europea el que se convirtió en vector principal de la transnacionalización religiosa. Es a través de la migración, básicamente de tipo estudiantil, de los gaboneses como el CEB ha implantado comunidades religiosas fuera de Gabón, punto de partida de las actividades de esta iglesia. También la Iglesia de las AD se ha apoyado en la inmigración, o sea en la importante población inmigrante que reside en Gabón. Después de la época de los flujos de mercaderes migrantes de Malí o Benín, ya desde hace años los migrantes de Ghana y Nigeria tomaron el relevo y se impusieron. De ahí una política de entendimiento que se ha mantenido entre las AD francófonas y las anglófonas en materia de estructura de acogida y de lenguas de culto. Las AD de Gabón apuestan a la franja de población que frecuenta sus lugares de culto para evangelizar y fundar sitios similares en sus países de origen en el Sahel, donde no existía la obra de las AD.

Las dos formas de acción religiosa con diferentes estructuras corresponden a dos modelos de transnacionalización religiosa evocados por la tipología de Ari Pedro Oro<sup>9</sup> a propósito del pentecostalismo brasileño. El autor toma en cuenta tres tipos de transnacionalización con subdivisiones internas. El primer modelo da toda su importancia a la institución o a la confesión y habla de una “transnacionalización institucional expansionista”. Este modelo incluye una alternativa: la “transnacionalización institucional exclusivista unidireccional y centralizada”, con los dos ejemplos típicos de dos iglesias brasileñas (Universal del Reino de Dios y Dios es Amor) que se implantan en otros países (entre ellos Gabón). Es un movimiento unidireccional, lo cual significa que no hay un regreso de pastores, sino que son los pastores brasileños los que se instalan en los otros países. El segundo modelo es el de la “transnacionalización institucional pluridireccional y abierta”, que corresponde a iglesias como las AD, que forman “iglesias en red”. Son iglesias más abiertas en redes internacionales. Para el autor, lo más nuevo es la “transnacionalización personalizada en redes”. Todo depende de individuos inscritos en redes de relaciones transnacionales, con frecuencia asimétricas, que obedecen a una fuerte jerarquización;

<sup>9</sup> Ponencia “Logiques et typologies de la transnationalisation religieuse”, jornada de estudios del Eje 3 Relitans (ANR), París, 19 de noviembre de 2009.

estos pastores predicadores gozan de gran prestigio carismático. La última opción en esta tipología muestra redes simétricas de pastores y fieles transnacionales, en las cuales pequeños actores sociales con prestigio limitado forman redes personalizadas, se reúnen en pequeñas iglesias, viajan en autobús: es en parte el ejemplo del CEB. Estas redes se encuentran, se cruzan, ya sea entre “pequeños” actores, o entre los líderes y actores “puentes” que están a la cabeza de las iglesias. Pero esta tipología permite sobre todo medir la tensión que existe entre el ámbito nacional y el ámbito local de la vida eclesial, entre la iglesia como institución y la comunidad de los fieles en sí, la cual está presente en el seno de cada tendencia religiosa.

### Negociaciones estatutarias y espacio de posiciones

El cuerpo pastoral (ámbito local y estructura jerárquica)<sup>10</sup> de ambas organizaciones religiosas se presenta como un espacio de posiciones y de luchas estatutarias que “es definido por la exclusión mutua o la distinción de las posiciones que lo constituyen” (Bourdieu, 1997: 167). Lo que está en juego en las tensiones y las negociaciones estatutarias se sitúa, pues, en el reconocimiento, el ejercicio y la afirmación de los “dones” o “ministerios” a ejercer como operarios de Dios en el seno de la iglesia. Tanto en el plano local como en el institucional, el ejercicio, la valoración y el reconocimiento de ciertos carismas por parte de los otros actores religiosos conducen por lo general a escisiones en el seno de las iglesias o asambleas. Esos pastores disidentes con frecuencia se llevan tras de sí una parte de la “comunidad emocional” (Weber, 1996) de los fieles seducidos por sus carismas.

Se observa además en el ámbito local y en las dos empresas religiosas la existencia de un flujo informal de fieles cuyas prácticas religiosas y relaciones sociales escapan a la codificación de las pertenencias institucionales (Colonos, 1995: 22). En efecto, la mayoría de los fieles gaboneses que se convierten al pentecostalismo, tanto en África como en Europa, lo hacen para hallar soluciones a sus problemas existenciales y materiales: curación de una enfermedad, búsqueda de empleo, esterilidad, matrimonio, etcétera.<sup>11</sup> Estos “fieles” a menudo siguen los desplazamientos y virajes de los pastores responsables de las asambleas que tienen fama de poseer un carisma de sanación o de solucionar problemas. En ese momento escapan de las reglas y las obligaciones de la afiliación institucional. Esta movilidad

<sup>10</sup> Es cierto que cada pastor es responsable de su asamblea de fieles en el seno de las AD, pero por arriba de él está la estructura de dirección de la iglesia de la cual su asamblea forma parte.

<sup>11</sup> Acerca de la cuestión de las conversiones pentecostales en Gabón, véase Mebiame Zomo (2007).

religiosa que los impele a pasar de una asamblea a otra, o de una iglesia a otra, pertenezcan o no a las AD o al CEB, no debe sin embargo hacernos soslayar los recursos y las ventajas esperadas, sobre todo en situación migratoria, de la fidelidad comunitaria y de la solidaridad etno-nacional.

### Espacio fronterizo y transnacionalismo comunitario

El modelo AD, con su respeto por la institución, se presenta como una organización religiosa claramente internacional en comparación con la organización más localizada y personalizada del CEB. Las AD se apoyan en redes de sociabilidad extensas y sólidas, medios de comunicación (radio, publicaciones) y una política de migración asistida. A semejanza de las Asambleas de Dios africanas de Zimbabwe (Zaoga) que describe David Maxwell, las iglesias históricas nacionales, con frecuencia fundadas o dominadas por personalidades carismáticas, buscaron en la década de los setenta apropiarse de los recursos de las asociaciones bíblicas mundiales a cambio de nuevas denominaciones internacionales (Maxwell, 2002; Mary, 2000). Pero no por ello esas iglesias renuncian a cultivar la especificidad de una visión panafricana anclada en un nacionalismo cultural al que deben su éxito histórico en el contexto del acceso de esos países a sus independencias.

En cambio, la personalización de las redes transnacionales del Centro Betania se desarrolla en el seno de las redes de afinidad intragrupo o intragaboneses, y en ciertos contextos alienta una forma de transnacionalismo comunitario. El CEB presenta en realidad varios rostros en sus implantaciones fuera de Gabón. En Europa, los pastores migrantes betanistas se presentan como “salvadores” de un Occidente “enfermo” de los males que lo minan (desempleo, homosexualidad, pedofilia, pornografía, etcétera) y que interpretan como la consecuencia lógica del abandono por parte de los occidentales de la palabra de Dios. La creación de los lugares de culto en Francia por estos betanistas forma parte de un programa misionero de “evangelización al revés” que se sustenta en el canal de la migración y en una red de actores “puentes” betanistas, varios de cuyos miembros se formaron en los países de acogida. Los locales donde se hace oración (el domicilio del pastor en un apartamento de interés social, un hotel barato cercano a los centros comerciales), al igual que la organización y el funcionamiento cotidiano de los actores involucrados en este trabajo misionero, confirman en Europa la orientación comunitaria. Los lugares de oración contrastan aquí con el proselitismo abierto de esas mismas iglesias en África, donde toman por asalto los espacios públicos para afirmar su visibilidad social. El tamaño de esos espacios de culto varía según cada reunión de

oración y es difícil saber cuántos fieles asisten; por lo general no son más de unos cincuenta en los cultos dominicales.<sup>12</sup> Los fieles son en su gran mayoría gaboneses y de algunas otras nacionalidades africanas. Las dos iglesias observadas (Amiens y París) obedecen, pues, a una lógica de reunión de oriundos sobre una base regional (África central) y nacional (Gabón). Los lugares de culto recrean en Francia una nueva forma de solidaridad entre los individuos procedentes de un mismo país.

Para fortalecer la evangelización ante sus semejantes, los pastores movilizan la red de asociaciones de estudiantes africanos y caribeños,<sup>13</sup> cuyas actividades (conferencias y seminarios sobre temas de identidad negra, veladas culinarias y de música afrocaribea, etcétera) permiten despertar una conciencia identitaria africana y crean vínculos de parentesco espiritual, reales o imaginarios, que trascienden las fronteras de los Estados (Bruneau, 2004). Se insertan en esas redes de asociaciones para “ganar nuevas almas”. Esa inserción en el seno de dichas asociaciones desemboca en la realidad en un fracaso en términos de afiliación a la iglesia o de conversión religiosa: los gaboneses se orientan hacia una asamblea gabonesa y las otras nacionalidades africanas prefieren también las iglesias dirigidas por pastores originarios de su país de procedencia.

El mismo CEB, en los sitios donde está implantado en África, presenta un rostro distinto. En efecto, investigaciones y observaciones<sup>14</sup> realizadas dentro de las asambleas establecidas en dos países vecinos de Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial, indican claramente que estas implantaciones religiosas logran convertir a la población autóctona no gabonesa. Las asambleas están constituidas por varias otras nacionalidades africanas, al igual que por migrantes gaboneses. Así pues, en África, estas iglesias consiguen salirse de las redes de parentesco o comunitarias en las cuales se hallan encerradas en Francia.

Sin embargo, hay que relativizar y sobre todo contextualizar el doble juego del CEB entre apertura transfronteriza y transnacional en el espacio de la subregión (Camerún, Guinea Ecuatorial) y cerrazón “étnica” en el ámbito internacional (Francia). La estrategia de los betanistas reside claramente en una ambición etno-nacionalista o pan-nacionalista de la etnia fang que podría compararse, guardando las proporciones, con la del nacionalismo cultural yoruba o mexica. Todos los responsables de las iglesias visitadas en África central e implantadas tanto en la frontera

<sup>12</sup> Observación hecha en los lugares de culto de París y Amiens.

<sup>13</sup> Association des étudiants gabonais d'Amiens, Association des étudiants de Paris, Association de la diaspora africaine chrétienne en France, Africapac (Afrique, Caraïbe et Pacifique), que federa a todas las asociaciones de estudiantes del África negra y el Caribe, etcétera.

<sup>14</sup> Investigación hecha en abril y mayo de 2009 en las asambleas de Yaoundé y Kye-Ossy.



entre Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial como en las grandes ciudades de Yaundé (Camerún) o Mbini (Guinea Ecuatorial), pertenecen al grupo étnico fang, que tiene presencia desde hace mucho en esos tres países limítrofes. Lo que es más sorprendente es que los lugares de culto que hemos observado en Francia también están dirigidos por pastores fang. Incluso el gran profeta betanista Meixant Zogo, cuyas visitas a Francia movilizan las asambleas parisinas, es de origen fang: salió de Gabón en la década de los noventa para instalarse en Etiopía, la tierra de sus antepasados, y ponerse al servicio profético de los intereses de sus principales clientes, sus “hermanos etíopes” (Mebiame Zomo, 2010).<sup>15</sup>

Además, en el espacio transfronterizo ecuatorial, el “transnacionalismo comunitario” (Sindjoun, 2004) se halla en la base de las estrategias de evangelización del CEB y de la red de fieles de los lugares de culto. La distribución de los miembros de una misma comunidad étnica en varios Estados-nación (fang o pahouin de Camerún, Gabón y Guinea Ecuatorial) hace recordar el carácter artificial de las fronteras africanas, determinadas por la conferencia de Berlín y los tratados europeos. Pero a pesar de ese “transnacionalismo comunitario” en términos de compartir la lengua y la cultura fang, la frontera nacional acabó por instituir una psicología cultural y simbólica distintiva entre las poblaciones. La experiencia de los contactos entre poblaciones fronterizas pertenecientes a la misma comunidad cultural fang o pahouin revela la vigencia actual del referente estatal: se es fang de Gabón, o de Camerún, o de Guinea Ecuatorial. En este último caso, el uso de la lengua oficial, el español, es un criterio de demarcación respecto de los francófonos, pero el acento con el que se habla el francés en Gabón y en Camerún permite también diferenciar a los fang o pahouin. Sin embargo, la reivindicación de la fidelidad al Estado no es la única regla; todo está en función de las situaciones que enfrentan los individuos y las identidades se movilizan en función de las circunstancias de lugar y de acción. En el espacio liminar de la frontera, se trata sobre todo de un pentecostalismo rural donde se observa una fuerte actividad de evangelización en los poblados transfronterizos. Además del trabajo cotidiano de las sesiones de oración o de evangelización en las iglesias, la acción de los evangelistas de los poblados, con frecuencia ancianos jubilados, se relaciona con la resolución de los conflictos latentes vincu-

<sup>15</sup> En los tres países fronterizos (Gabón, Camerún y Guinea Ecuatorial) donde está presente el grupo fang, se enfrentan dos mitos identitarios para explicar los orígenes de ese pueblo. El primero, sostenido mayoritariamente por los intelectuales fang e iniciado por los propios misioneros, presenta a esa etnia como descendiente de los egipcios o “etíopes”; el segundo, sostenido por los otros grupos étnicos e incluso algunos fang, se vincula con las mitologías del grupo lingüístico bantú que está presente en toda la subregión.

lados a la xenofobia que mina desde dentro esta comunidad de los fang de los tres países. “No somos gaboneses, cameruneses o ecuatoguineanos. Somos fang ante todo. Todos somos hermanos.”<sup>16</sup> La originalidad y la fuerza de ese pentecostalismo rural se deben a la manera en que sus actores, ancianos y pastores recuperan, explotan y se apropian de los modelos de resolución de conflictos o de las querellas intestinas de las prácticas culturales de la sociedad fang “tradicional”, por un lado, y por el otro los modelos de resolución llamados “modernos” en materia de conversión y confesión de los individuos (Mebiame Zomo, 2007).

En el frente europeo, la retórica bien conocida de la misión inversa de la prédica de los pastores no va acompañada de una verdadera estrategia de prácticas de evangelización abierta a todos, “blancos” igual que “negros”. Dicho de otra manera, la religiosidad betanista tal como se vive y se vende en suelo francés no es un mercado de bienes de salvación abierto a todos. El primer objetivo de la vanguardia betanista no es realmente “convertir a los europeos”, sino resolver a su manera los problemas de sus hermanos africanos en el país y de paso obtener de ello algunos recursos.

## Bibliografía

Bourdieu, Pierre

1997 *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.

Colonomos, Ariel

1995 *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, París, L'Harmattan.

Fath, Sébastien (ed.)

2004 *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*, Turnhout, Brepols.

Mary, André

2000 “La violence symbolique de la pentecôte gabonaise”, en A. Corten y A. Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, París, Karthala, pp. 143-163.

Maxwell, David

2002 *African Gifts of the Spirit. Pentecostalism & the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement*, Oxford, James Currey.

---

<sup>16</sup> Palabras del pastor Nguema, CEB del poblado de Abang Minko'o.

Mebiame Zomo, Maixant

2007 *Le pentecôtisme en Afrique centrale (Gabon). Stratégies d'évangélisation et de conversion*, tesis doctoral, París, EHESS.

2010 "Logiques transnationales et entreprises missionnaires d'une Église gabonaise en France", en S. Fancello y A. Mary (eds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politiques des nations*, París, Karthala.

Sindjoun, Luc (ed.)

2004 *États, individus et réseaux dans les migrations africaines*, París, Karthala.

Weber, Max

1996 *Sociologie des religions*, París, Gallimard.

Willaime, Jean-Paul

1986 *Profession: Pasteur*, Ginebra, Labor et Fides.

Zorn, Jean-François

1993 *Le grand siècle d'une Mission Protestante. La Mission de Paris de 1842 à 1914*, París, Karthala.



## Construcción de redes e interconexión con lo religioso en el mercadeo relacional\*

Nathalie Luca

Presentar en un trabajo sobre transnacionalización religiosa un sistema de ventas de origen estadounidense puede parecer sorprendente. Sin embargo, para el tema que aquí nos interesa (una comparación entre distintos tipos de redes utilizados por los actores para atravesar las fronteras y adquirir una dimensión transnacional) este ejemplo resulta complementario y esclarecedor. Las empresas multiniveles de las que aquí se trata logran reclutar nuevos distribuidores en cada país en el que se implantan y luego los reúnen en vastos congresos internacionales. Propongo entender esta dinámica sobre la base de autores tales como Degenne, Forsé o Lazega, con fundamento en una sociología de las redes que construye su objeto a partir de herramientas estadístico-gráficas y de modelos formales. Mi pesquisa etnográfica me permite trabajar de nueva cuenta los distintos conceptos de actores y de tipos de vínculos (débiles, fuertes) expuestos por esos sociólogos y detectar la movilidad de los individuos (estáticos en los modelos), así como la creación de “vínculos fuertes” (cuando esos sociólogos se concentran en los vínculos débiles).<sup>1</sup>

Existen tres formas lícitas de vender: la venta en tiendas, la venta por correspondencia y la venta directa, fuera de cualquier lugar comercial y por lo general en la casa del cliente. Esta tercera modalidad viene de los Estados Unidos. Hoy en día va viento en popa en el escenario internacional y se extiende tanto en los países llamados del norte como en los del sur, aunque con modalidades un poco distintas. Pude observar algunas de estas empresas en Francia, Corea del Sur, Haití, las Antillas francesas y la Guayana francesa. En conjunto, encuentran ciertas dificultades para desarrollarse debido a la percepción negativa de por lo menos una parte de la

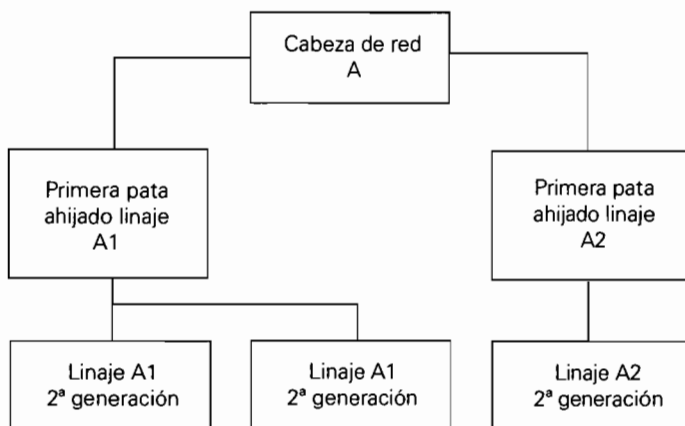
\* Traducción de María Palomar Vereá.

<sup>1</sup> Los vínculos fuertes son intensos, directos y frecuentes. Garantizan la cohesión del grupo y son un factor que hace más lenta su capacidad de expansión. Por el contrario, los vínculos débiles son superficiales y poco frecuentes, pero sumamente útiles para garantizar una conexión entre grupos no vinculados entre sí, y por lo tanto importantísimos para las estrategias de expansión de las redes. Para el análisis del papel de esos vínculos débiles, véase Granovetter (1973).

población. En efecto, el vínculo ambiguo que a veces mantienen con lo religioso hace que frecuentemente se les clasifique como “sectas”. Entonces se les critica por estar al servicio de una religión o, al contrario, por explotar la sensibilidad religiosa de los distribuidores potenciales. Cuando el tipo de religión con el que están vinculadas tiene una aprobación mayoritaria en la sociedad donde se instalan, su desarrollo se da sin dificultad alguna, pero cuando éste no es el caso, se convierten, en opinión de esa sociedad, en una especie de caballo de Troya que participa en la conversión de los ciudadanos a las sectas. La percepción de estas empresas en el escenario internacional varía, pues, en gran medida de un país a otro.

En primer lugar, ¿de qué se trata? Se trata de fabricantes de mercancías (que van desde vajillas hasta productos tecnológicos extraordinariamente complejos y no todos destinados al mismo público) que eligen como clientes exclusivamente a redes de distribuidores a los cuales no les pagan, sobre los cuales no pueden ejercer ninguna autoridad más que la relativa al respeto de la mercancía en sí, pero a quienes motivan con ciertas ventajas. Algunas redes están directamente vinculadas a una marca y sólo venden sus productos. En esos casos, llevan el nombre de la marca y se constituyen en garantes de su calidad. El vínculo con el fabricante es muy estrecho y puede llegar hasta hacer de los distribuidores sus mandatarios. Otras redes, en cambio, eligen diversificar los productos y hacen negocios con distintos fabricantes. Su nombre es entonces el de la red de distribuidores que representan. Su vínculo con los fabricantes es laxo y pueden cambiar de proveedor si consideran que los productos ya no son suficientemente rentables. También puede suceder que el fabricante no quiera prestar su nombre a la red, y entonces el nombre de los productos y el de la red son distintos, aunque unos y otra estén estrechamente vinculados. La ventaja para el fabricante es que su reputación no sufriría con una eventual mala fama de la red. Le bastaría poner sus productos a la venta bajo otro nombre. En todos los casos, los distribuidores se ganan la vida vendiendo ellos mismos las mercancías gracias a la fidelidad de una clientela y al reclutamiento de nuevos vendedores. Estos últimos son sus “patas”, también llamados “ahijados en línea directa”. Cada pata apadrina a su vez a otros distribuidores, y este movimiento repetido crea la profundidad de cada linaje de la red. Cuando un distribuidor se presenta, también dice que pertenece a la red de A, al linaje de su pata A1 en la X generación. Mientras más patas tenga A, más numerosos serán sus linajes y más podrá extenderse la red en el ámbito local, nacional e internacional.

FIGURA 4  
Construcción elemental de la red



La estructura multiniveles puede, en ciertos sentidos, ser presentada como un sistema económico alternativo, no porque rechace el valor del dinero y la voluntad de enriquecimiento que el capitalismo alienta, sino porque los medios para llegar al enriquecimiento deseado rompen con los métodos que generalmente emplea la mayoría de las empresas. Las tensiones observadas parten de ahí. En efecto, uno de los primeros elementos que distingue el mercadeo de redes de una empresa más tradicional es que todo mundo parte de cero, desde la base de la escala. No se hacen diferencias entre quienes tienen diplomas y quienes no, entre la formación de unos y otros: todos aprenden las mismas cosas, se supone que todos tienen que hacer lo mismo; éste es el principio que está en el corazón del sistema multiniveles: la duplicación. Todos pueden probar suerte, aun cuando nadie ignora que son pocos quienes llegan a la cima de una red poderosa que les garantiza ingresos impresionantes. En cualquier caso, todos pueden preguntarse: “¿y por qué yo no?”

Una variable estructural: el “desarrollo personal”

Emmanuel Lazega explica que el análisis de una red implica definir por lo menos una “variable estructural”, “es decir una variable que [pueda] poner en relación todos los actores del sistema social que se estudia” (1988: 17). Existen distintas razo-

nes personales por las que un individuo decide entrar en el mercadeo relacional: el dinero y la necesidad de contactos humanos están entre las más citadas. Pero hay otra que condiciona menos el ingreso que la posibilidad de quedarse y florecer en el multiniveles: es el “desarrollo personal”. Ésta es la variable estructural. Pero es extremadamente peculiar, ya que requiere que el individuo se ponga a sí mismo en tela de juicio y se transforme, una transformación sin la cual se asegura que le será imposible superar las etapas que permiten el crecimiento de su negocio. Se supone que el desarrollo personal favorece una receptividad positiva de la vida, de los obstáculos que se presentan, y contar con la confianza en sí mismo que es condición *sine qua non* del éxito. Esto es actualmente el epicentro del *coaching* empresarial y no es para nada específico del mercadeo relacional. Pero no por eso se le deja de considerar, en este último caso, como la clave del éxito, y todo fracaso se interpreta como una incapacidad del individuo para adquirir ese espíritu positivo. Sin embargo, el acceso al “desarrollo personal” es múltiple y los distribuidores se forman de distintas maneras. Entre los ámbitos para adquirir este nuevo espíritu del capitalismo están diversas corrientes religiosas. Así, lo religioso es una de las “variables individuales” que permiten adquirir la “variable estructural”.

### *El multiniveles y las redes protestantes*

Las empresas de redes nacieron en los Estados Unidos en la década de los cincuenta. Abrevaron en el llamado *positive thinking*, desarrollado por Dale Carnegie tras la Gran Depresión. Las redes muestran la firme voluntad de realizar el “sueño americano” mundializando un proyecto que se supone que reconcilia definitivamente la fe y los valores cristianos con el espíritu de empresa. La inmensa mayoría de los distribuidores estadounidenses eran abiertamente cristianos y rezaban juntos a Dios y al sistema para que les concedieran el éxito. Ese lugar que se daba a la fe cristiana no desapareció con la internacionalización de la empresa. Por lo menos en un principio, fueron esos medios cristianos, sobre todo pentecostales, los actores “puentes” gracias a los cuales las empresas atravesaron las fronteras. Esto se ve con claridad en Corea del Sur, donde la estructura multiniveles se desarrolló de la mano con la iglesia pentecostal del Pleno Evangelio de Cho Yonggi. Cuando esa iglesia se vio debilitada con la crisis asiática de 1997, el multiniveles luchó por sobrevivir alejándose de las iglesias protestantes, pero al no tener más redes de afinidad sobre las cuales apoyar su reclutamiento, se desplomó de manera brutal y además fue catalogada como secta.



También en Haití la empresa coqueteó con las redes pentecostales, pero la situación es muy distinta. Antes del terremoto de enero de 2010, que sin duda cambió la situación profundamente, los discursos cristianos mayoritarios (los de todas las iglesias en conjunto) predecían el fin del mundo y la catástrofe apocalíptica. Así pues, la posibilidad de enriquecimiento que propone el multiniveles fue percibida como una tentación diabólica.

También en Francia los valores cristianos han estado muy presentes en las redes, hasta el punto en que ciertas reuniones dominicales comenzaban en la década de los ochenta con una oración. Sin embargo, el vigor del laicismo francés y la insistencia de las críticas llevaron a las empresas a preferir referencias a la competencia deportiva más que al cristianismo. Pese a todo, en las reuniones todavía se oyen de vez en cuando, incluso en París, cosas como “antes de empezar, quisiera dar gracias a Dios”. Estas palabras casi nunca son dichas por franceses metropolitanos, sino por oriundos de los dominios y territorios franceses de ultramar o extranjeros de cultura protestante.

### *El multiniveles y los nuevos movimientos religiosos*

La interconexión entre las redes cristianas y el multiniveles es patente, pero el vínculo con los nuevos movimientos religiosos con frecuencia es más difuso. Se descubre en el transcurso de conversaciones sobre métodos de salud alternativos, o bien en las alusiones a las sesiones de desarrollo personal, o en los libros que circulan y a los que hacen referencia los distribuidores. Se halla también, finalmente, en el meollo mismo de la filosofía de esas empresas, una filosofía que lleva al individuo a “tomar su propia personalidad como tótem”, y donde lo esencial, como muestra Alain Ehrenberg, “se desarrolla en la interioridad de sí mismo” (2004: 155); o más exactamente en lo que se imagina que es esa interioridad. Lo mismo ocurre con la idea, bastante difundida, de que la transformación profunda de los individuos que el multiniveles permite lleva al descubrimiento de la dimensión espiritual de la vida. También es frecuente escuchar, expresada de distintos modos, la creencia en la unidad de todos los seres y de todas las materias que componen el universo. Por ejemplo, decía un distribuidor belga: “mi convicción fundamental es que el universo como tal es uno. Estamos conectados los unos con los otros”. Este tipo de creencias está en la base misma del concepto de red en el multiniveles: un individuo conectado con los otros y que sólo “se realiza” gracias a esa conexión.

## ¿Actores “nodales”? ¿Actores “ejes”? ¿Actores “puentes”?

### *Los líderes de redes internacionales: ¿actores “nodales”?*

Los grandes líderes de redes internacionales ocupan un sitio muy particular en el escenario internacional. En un congreso, una de las mayores líderes del mercadeo relacional, una estadounidense, señalaba bromeando: “estoy vinculada con el mundo entero desde mi cocina”, con lo cual quería decir que había un vínculo indirecto que la conectaba con casi todos los distribuidores de la empresa en todos los lugares donde funciona, cuyas patas, ahijados en línea directa, hicieron nacer paulatinamente los distintos linajes a partir de los cuales han florecido las redes de la empresa. Esos líderes son poco numerosos, pero sin duda son sus testimonios, sus consejos y el sueño que encarnan lo que hace que funcionen las empresas. A partir de la nada, se convirtieron en referentes, en el sueño inaccesible pero encarnado, y en razón misma de esa encarnación son los “dioses” del multiniveles para los cuales se reserva un sitio aparte, aspecto que no será desarrollado aquí. El papel de esos gigantes no es ya tanto vender y reclutar (aunque sigan haciéndolo siempre para conservar su posición estratégica), sino servir de embajadores de este modelo económico. Son los organizadores o los invitados de grandes “eventos” nacionales e internacionales. Todo mundo los conoce. Son los “individuos centrales”, “los nudos de comunicación importantes” (Degenne y Forsé, 2004: 155). Viajan por todas partes y dan conferencias que luego son retomadas como eco por los estratos inferiores en reuniones menos publicitadas. Los grandes congresos reúnen multitudes de distribuidores ansiosos por conocerlos. Esperan de ellos el impulso que les permitirá desarrollar su negocio. Podemos, pues, afirmar que son los actores “nodales” del multiniveles.

### *Las cabezas de redes en expansión internacional: ¿actores “ejes”?*

Pero hay que pasar por múltiples estratos antes de llegar a esa categoría excepcional. Las entrevistas con líderes de redes mucho más modestos, que sin embargo comienzan a expandirse al ámbito internacional, permiten detectar otros papeles importantes dentro de la red. La noción de papel (*rôle*) se toma aquí de Emmanuel Lazega, quien constata que “dado que los miembros de una determinada posición están integrados de manera relativamente similar, se detecta inductivamente la existencia de un papel cuando tienen la tendencia a mostrar comportamientos semejantes en ese sistema de producción o de intercambio” (1998: 14). El trabajo del “redista” es precisamente detectar, entre los distribuidores que recluta, a quienes

tengan la madera, el temperamento, la voluntad o el deseo de construir a su vez una red. Así, un cabeza de red de una empresa dietética francesa que empieza a desarrollarse internacionalmente me explicaba: “generalmente, cuando se tiene a alguien que toma una posición de líder, en ese momento se busca establecer un relevo con él. De hecho, uno se desplaza para tomar el control de una o dos personas. He aprendido a identificar a la gente y puedo intuir los relevos”.

La figura elemental que hay que instituir antes de que el líder se desplace es una tríada: mientras que la pata no haya creado por sí misma un vínculo sólido con una tercera persona, no se desplaza. Todo se juega ahí, en particular en el extranjero. Una guyanesa me explicaba:

Un pilar es alguien como yo, por ejemplo, que puede funcionar solo, que le interesa el negocio, que ha comprendido que es rentable y es alguien que va a ponerse las pilas. Entre cincuenta clientes puede que sólo surja un pilar. La razón por la cual no logro por el momento ampliar mi negocio a la Martinica es porque me haría falta un pilar. Una persona pilar. Es decir que entre todos los que he amadrinado en Martinica, que son como diez, no he hallado un pilar. Yo tengo una red de quinientos distribuidores. De estos distribuidores, te diré que son “regulares”, es decir que trabajan todos los meses, sólo unos veinte. También tengo como cuarenta “no regulares”. Y luego el resto son personas puntuales, no los molesto. Yo funciono con los regulares. Entre esos veinte regulares hay líderes. Ésos son los que yo llamo pilares.

Así, esta cabeza de red mantiene relaciones directas con los que desempeñan el mismo papel dentro de su red. Pero de cualquier forma, para construir la red en un ámbito internacional a partir de esos pilares es necesario al principio que los líderes tengan contacto con cada uno de aquéllos apadrinados por sus pilares, es decir, sus ahijados en línea directa. Solamente cuando las redes hayan adquirido cierta amplitud podrán hacerse a un lado y sólo conservar el contacto directo con los pilares. Una líder martiniquesa me explicaba que su red se había desarrollado en Martinica, Guadalupe, Guayana, Francia, Canadá y los Estados Unidos. Una vez al mes visitaba Guadalupe y Guayana, y una vez al trimestre Canadá, los Estados Unidos y Francia.

La diferencia entre estas cabezas de redes internacionales y los actores “nodales” antes mencionados es que no son conocidas más que por ciertas redes e intervienen a niveles más modestos. Paradójicamente, son menos conocidas pero ya están más cerca del terreno. Se mueven en ámbitos más limitados y son más accesibles. Como dijo uno de los entrevistados, “nosotros encarnamos el sueño, pero somos el sueño tangible”, con lo que quería decir que a los miembros de la red todavía les resulta

imaginable proyectarse hasta su nivel. Así, son también un elemento esencial del éxito del mercadeo relacional porque son la prueba de que se puede subir por los niveles. Por eso se pueden considerar actores “ejes”.

*Las cabezas de redes regionales: ¿actores “puentes”?*

Mientras más se baja en la estructura de la red, más se cae en la cuenta de cómo se compone de fronteras. Fronteras entre los linajes: dos patas de un mismo distribuidor no tienen ningún interés económico en común. Sólo los distribuidores que pertenecen a un mismo linaje son interdependientes. La cabeza de la red recibe beneficios de todos los linajes porque está en su origen. Hay igualmente fronteras entre las redes de una misma empresa, por las mismas razones. Esta situación de competencia interna entre linajes y redes hace que el multiniveles cultive los “agujeros estructurales”; es decir, “la ausencia de relaciones entre dos posiciones”, ya que, como explica Lazega, “mientras más me vinculo con actores no vinculados entre sí, más soy el intermediario entre posiciones no centralizadas, más ‘agujeros estructurales’ hay en la red y más me puedo beneficiar de las oportunidades que ofrecen esas ausencias de relación” (1998: 77). En el desarrollo local de una red, un distribuidor está a la cabeza de varios subgrupos cohesionados que no se conocen entre sí. Como explica igualmente Lazega, “un subgrupo es un subconjunto de actores entre los cuales se constata la existencia de relaciones fuertes, intensas, directas y frecuentes [...] La medida de la cohesión del subgrupo depende de la comparación entre la frecuencia relativa de las relaciones entre miembros del subgrupo y la de miembros con no miembros” (1998: 52). La Guayana francesa, ese territorio desparramado y de difícil acceso, habitado por comunidades culturales distintas que se comunican poco entre sí, es ideal para darse cuenta de esta estructura con agujeros que en otras partes hallamos más amortiguada.

En mi red tengo muchos evangelistas. Todos los haitianos de Korou son evangelistas. De hecho, la mayoría de la comunidad haitiana es evangelista; así que, como suelen ser personas en situación de desempleo y todo eso, pues hablan entre sí y consiguen distribuidores entre ellos. En mi red tengo haitianos, bushinengués, brasileños, martiniqueses, todos establecidos en la Guayana, y guayaneses, claro. Yo los he conocido por casualidad, pero ellos reclutan en sus grupos. De diez haitianos, por ejemplo, quizás uno desarrolle una red en su comunidad. Y ése será el pilar de su comunidad. Mi distribuidora estrella, que está en Saint Laurent, es bushinengué. Así que habla francés muy bien, habla el *créole*, y su idioma bushinengué. Cuando

hago reuniones en Saint Laurent, ella es el pilar. Así que yo organizo la reunión y ella hace de intérprete, porque en su red tiene muchísimos bushinengués que no entienden francés; entonces trabajamos así, en colaboración.

De esta manera, esta distribuidora es un actor “puente” entre su empresa y esas diferentes comunidades etnolingüísticas. Mantiene con todas un vínculo débil y desarrolla nada más una relación privilegiada por cada subgrupo, pero esas comunidades no tienen entre sí ningún vínculo. Hay, pues, un agujero estructural entre todas ellas que ofrece una ventaja indudable de cuasi-monopolio a la cabeza de las redes, pero que también bloquea en un momento dado la evolución de su red, ya que cada grupito es cerrado. Esos subgrupos pueden igualmente estar compuestos por miembros de una determinada clase social (estudiantes, desempleados, amas de casa). Así pues, el distribuidor que quiera desarrollar su red se basa en vínculos débiles que le dan acceso a distintos subgrupos. De esta forma Degenne y Forsé definen el “puente”: “serán pues los vínculos débiles, es decir los puentes, los que conectarán a los grupos y harán que la información fluya entre ellos. De ahí la importancia de los vínculos débiles para hacer circular la información entre los círculos cerrados constituidos por vínculos fuertes” (2004: 128). Es en este sentido que se puede hablar de actores “puentes” respecto de las cabezas de redes regionales.

En una antropología de la transnacionalización de lo religioso, está claro que las empresas de multiniveles tienen un sitio aparte. Su relación con la religión depende del lugar donde se desarrollen y de la relación con lo religioso de las sociedades que las acogen. Son principalmente las redes de afinidad las que hacen que el mercadeo relacional se codee con diferentes formas de religión, formas que varían tanto en el plano sincrónico y geográfico como diacrónico y local, pero que desempeñan un papel esencial en el desarrollo transnacional de las empresas. De un país a otro, las redes transmiten los valores propios del multiniveles y comparten la variable estructural que es el “desarrollo personal”. La forma en que luego se apropian de esos valores dependerá sin embargo de distintas variables personales, culturales, religiosas que pueden competir entre sí. Hay cierta confrontación y luego una adaptación entre lo que es compartido por el conjunto de distribuidores de una misma empresa, sea cual sea su origen, y lo que cada pequeña banda o grupúsculo conserva de particular. De esta manera, el mercadeo relacional crea individuos “con guión” (que enlazan), que reivindican su común pertenencia a una empresa cuyos valores, especificidad y productos defienden, pero pretenden aportar simultáneamente una pericia o una forma de actuar especial. En esta perspectiva, los actores “puentes”, “ejes” y “nodales” son cada uno en su ámbito lazos de unión indispensables sin los cuales esas redes de empresarios no tendrían posibilidad alguna de extenderse.

Por lo demás, estas empresas forman parte de una corriente transnacional que las rebasa y que por cierto definí como ultraliberal (Luca, 2008). Así se explica por qué fueron presentadas en 2008 en Francia, en el informe de la Misión interministerial de prevención y lucha contra las derivas sectarias (Miviludes), como entidades que presentan riesgos sectarios. En realidad, parece posible leer en esa acusación el recelo tradicional de los franceses a todo lo que borre la separación de las esferas de actividades seculares y religiosas, así como a todo lo que se imaginan que posiciona el espíritu ultraliberal estadounidense como caballo de Troya de los Estados Unidos. La acusación de sectaria surge aquí en razón del éxito del multi-niveles, que logra seducir a los franceses. Resulta, pues, muy interesante analizar el papel que en la actualidad desempeña paradójicamente en China y en Rusia, donde simboliza a la vez un capitalismo desenfrenado y valores de ayuda mutua, de igualdad de oportunidades que hacen que más allá de los vínculos con lo religioso también pueda establecer vinculaciones aún más extrañas con ciertos discursos marxistas en los que se refleja una teología de la liberación ampliamente reinventada.

## Bibliografía

Degenne, Alain y Michel Forsé

2004 *Les réseaux sociaux*, París, Armand Colin, colección *U*.

Ehrenberg, Alain

2004 "Les changements de la relation normal-pathologique. À propos de la souffrance psychique et de la santé mentale", *Esprit*, 5, pp. 133-156.

Granovetter, Mark

1973 "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78, pp. 1360-1380.

Lazega, Emmanuel

1998 *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, París, PUF, colección *Que sais-je?*

Lemieux, Vincent

1999 *Les réseaux d'acteurs sociaux*, París, PUF, colección *Sociologies*.

Luca, Nathalie

2008 *Individus et pouvoirs face aux sectes*, París, Armand Colin, colección *Sociétales*.

2008b "Postface: entre l'ethnie et la secte: les dérives de l'essentialisme", *Archives de Sciences Sociales des religions*, número temático 143, *Christianisme du Sud à l'épreuve de l'Europe*, pp. 235-251.

Mercklé, Pierre

2004 *Sociologie des réseaux sociaux*, París, La découverte, colección *Repères*.

## Cambios estructurales en el parentesco ritual santero (La Habana/Veracruz)

*Kali Argyriadis*

Las prácticas religiosas, al relocarse, sufren transformaciones de distinta índole en cuanto al sentido dado a la práctica y a los signos manejados (reinterpretaciones, resemantización, “indigenización”). Si bien esta afirmación parece evidente, la atención de los estudios sobre transnacionalización religiosa se concentra con menor frecuencia en las estructuras de formas de organización, cuya reproducción idéntica en ningún caso está garantizada en todas las instancias, las cuales están sujetas a los esquemas de sentido o los sistemas de representación locales o nacionales ahí donde se implantan.

El análisis del proceso de transnacionalización de la santería cubana (a partir del ejemplo de su relocalización en Veracruz, México, como una variante entre otras) permite dar cuenta de la relación dialéctica entre una estructura en redes transnacionales de parentesco ritual que alimenta el proceso de difusión “fuera del grupo” de la santería, evocando más bien una homogeneidad relativa del sistema, y los contextos locales que reconfiguran por completo dicha estructura. Más allá del respeto de cierta “ortopraxis” por los santeros de Veracruz, no sólo difiere notoriamente respecto de la versión habanera de esa práctica el sentido que se da al ritual, a sus símbolos y a los cargos religiosos de sus participantes, sino también el sentido que se da a la manera en que se transmiten y se organizan entre sí esos cargos. La cuestión del tipo de sentimiento de pertenencia que subyace la inserción en una red religiosa transnacional se plantea entonces: si en el caso cubano ciertamente existe por parte de todos los practicantes una conciencia fuerte de las conexiones posibles, que no implica conocerse directamente entre sí, en el caso de Veracruz el vínculo ritual reticular sólo es practicado y conocido por un número restringido de actores “ejes”.

### El parentesco ritual en La Habana

El análisis de esta forma de organización es fundamental, ya que en un principio es gracias a una estructura en red-tejido policentrada como se despliega fuera de su contexto de origen la santería, o “la religión”, para retomar el término originario

de La Habana. En efecto, en la capital cubana se dice así en forma genérica para referirse implícitamente a la práctica complementaria de la santería y de sus distintas especializaciones (adivinación mediante cauris —*diloggun*— o por el sistema Ifá, sacrificios de cuadrúpedos, música ritual, herbolaria), del palo monte, del espiritismo y del culto de los santos y las vírgenes. Los practicantes se llaman a sí mismos “religiosos”. Los términos de “Regla de Ocha”, o más recientemente “religión yoruba”, designan a la santería cuando se trata de enfatizar el regreso a las raíces africanas.

Legitimadas y patrimonializadas en los años treinta por el movimiento afrocubanista y luego con el advenimiento de la revolución castrista, las prácticas artísticas vinculadas con la santería y los valores de resistencia cultural que se le atribuyen son en la actualidad uno de los paradigmas fuertes de la construcción identitaria nacional cubana (Argyriadis, 2006), con lo que colaboran en la difusión de ésta por la vía de las iniciaciones en todos los estratos de la población. Su aparición en la escena turística contribuye actualmente a atraer a la “religión” a los visitantes extranjeros, incluso a que se comprometan con ella, desde la apertura de la isla al turismo (Argyriadis, 2001-2002; 2007). Paralelamente, desde los años sesenta los emigrantes cubanos “religiosos” han iniciado, y por lo tanto incluido en su familia ritual, a numerosos hispanoamericanos y estadounidenses que a su vez han fundado linajes rituales en sus países de origen (véanse, para EUA, Capone, 2005, y para México, Juárez Huet, 2007).

En realidad, en La Habana “la religión” ya no es, desde hace mucho, exclusiva de los descendientes de africanos. Cualquier persona en busca de solución a sus infortunios puede hoy en día<sup>1</sup> sin obstáculos recurrir a espiritistas, paleros, santeros, babalaos (especialistas en la adivinación por Ifá), oferta que más recientemente se abrió a prácticas surgidas del *new age* (Karnooouh, 2011). Cada cual propone terapias únicas, adaptadas a cada caso concreto, y es frecuente ver que un especialista de alguna de las modalidades mencionadas envía a su interlocutor con el especialista de otra modalidad, o al hospital, o incluso a la Iglesia católica.

Sea cual sea el especialista consultado, los individuos en crisis siempre reciben un tipo de discurso que se enfoca en la idea de que son otros, y más precisamente los “otros” cercanos (miembros de la familia, amigos, cónyuge) quienes son la causa directa o indirecta del problema. A guisa de terapia, éstos serán sustituidos por otros personajes llamados a convertirse en familiares: espíritus de muertos de distintas nacionalidades constitutivas del imaginario de la construcción identitaria

<sup>1</sup> Hace 20 años no era igual, pues cualquier práctica religiosa estaba estigmatizada por el régimen castrista (véase, sobre el tema, Argyriadis, 1999).



cubana, como congos, españoles, haitianos o gitanos (pero rara vez antepasados directos), o incluso orichas (divinidades de origen yoruba, también llamados santos) bajo alguna de sus distintas facetas, que entonces dictarán al interesado reglas de conducta personalizadas.

Los habaneros eligen con esmero a la persona (o las personas) que se ocupará de “atenderlos religiosamente” y que llamarán padrino o madrina. El padrino ideal se describe como un amigo sincero y, sobre todo, como un segundo e incluso un “verdadero” padre, que lo ha “parido en la religión”, lo cual a menudo provoca los celos de los padres biológicos, quienes, en Cuba, en ningún caso pueden apadrinar a sus hijos.

Hay numerosos casos de “religiosos” que se conforman con grados mínimos de participación, por cierto tiempo o para siempre. Pero la lógica del sistema lleva tarde o temprano a efectuar iniciaciones, es decir a incorporar y fijar profunda e irreversiblemente el vínculo que une a la persona, por una parte, con sus entidades (mediatizadas a través del cuerpo y de un conjunto de objetos) y por la otra al conjunto de sus parientes rituales o “familia de religión”. Ésta (los padrinos, los *ayubbón* o segundo pariente ritual, sus padrinos respectivos, los “hermanos y hermanas de religión”, los eventuales futuros ahijados) constituye la unidad de base de una vasta red de relaciones que conectan inextricablemente entre sí los linajes rituales.

En el seno de esa red, los cargos rituales indispensables para el culto no pueden ser adquiridos en su totalidad por una sola y misma persona. Por ejemplo, es inconcebible que una persona habilitada para caer en trance pueda practicar la adivinación por Ifá, y viceversa. Esa misma regla hace impensable la iniciación por la madre o el padre biológico del novicio. Su fuente está en el mito de la división de los saberes y poderes por el dios legislador: “Olofin repartió el conocimiento entre todas las cabezas”, repiten a menudo los babalaos (Menéndez, 1995), que manifiestan una auténtica repugnancia a la coerción o la institucionalización de sus prácticas, y esto a pesar de la reciente creación de asociaciones que intentan asentar el poder local y transnacional de algunos de ellos (véanse, al respecto, Argyriadis y Capone, 2004; y Argyriadis y Juárez Huet, 2008).

Esta regla implica, pues, que la colaboración o la complementariedad entre “religiosos” resulta indispensable para realizar las ceremonias. También implica la posibilidad de un desplazamiento de la jerarquía original que coloca a los iniciados más antiguos (los “mayores”) por encima de los más jóvenes y de los novicios: así, si por ejemplo una ahijada se inicia en el primer grado ritual del sistema adivinatorio Ifá con el mismo padrino que su madrina de santo, se convierte “en Ifá” en hermana de su madrina, y ya no es su ahijada para esta modalidad de culto. Además, como esta especialización no está abierta a las mujeres en un grado más alto,

si en lugar de una ahijada se trata de un ahijado que se inicia en los grados rituales siguientes, ocupará “en Ifá” una posición definitivamente superior a la de su madrina (véanse la figura 7, en el cuaderno de fotografías y el texto de Capone y Frigerio en este libro). Por otra parte, la gran mayoría de los “religiosos” acumula iniciaciones en modalidades complementarias del culto que se trate, como el palo-monte, el espiritismo, pero también en las logias masónicas o las logias de una sociedad secreta masculina cubana llamada *abakuá*. Este fenómeno multiplica las posibilidades de variación de categorías y posiciones según los contextos rituales, y extiende la red de relaciones de los practicantes: como si en lugar de tener sólo dos progenitores cada quien poseyera cuatro o cinco (véase la figura 7a. en el cuaderno de fotografías).

Así pues, el padrino o la madrina, dentro de la “familia de religión”, no es considerado ni se considera a sí mismo como un guía o jefe cuya autoridad es inapelable. Son más bien “puntos focales”, polos “donde converge y por donde circula el conjunto de las relaciones” (André, 1987: 39). Verdadera agencia de información, el “punto focal” o “actor eje” de cada familia ritual dedica gran parte de su tiempo, fuera de las consultas particulares y la celebración de rituales, a poner a sus ahijados en contacto entre sí para activar los intercambios de servicios indispensables para la vida cotidiana habanera. La mayoría de los linajes rituales integran, sea cual sea su tamaño, una gama muy amplia de profesiones y de categorías sociales que permite en caso necesario resolver muchos problemas prácticos; y todo ello se extiende hoy en día mucho más allá de las fronteras de la isla, gracias a las migraciones y a las iniciaciones de los extranjeros.

Existe en realidad, por lo menos para los cubanos, una forma de vivir y de “pensarse” como miembros de redes rituales transnacionales (en el sentido de Levitt, 2004; es decir, sin necesariamente desplazarse físicamente), como “vecinos” de un espacio de relaciones multiterritorializado y cuyos anclajes territoriales son móviles, en donde los referentes son en menor medida los lugares que las personas y su posición respectiva es de igual forma móvil en el seno de estas redes. Este modo de funcionamiento particular incluye una conciencia profunda de los vínculos activables, aun si éstos no son conocidos en forma directa, lo que A. Falzon (2003) también define como “sentimiento de transnacionalidad”. Así, siempre que se saludan los santeros cubanos y muchos de sus ahijados europeos y americanos comienzan por recitar la lista de sus ascendentes, colaterales y aliados rituales, hasta encontrar la conexión que los vincule con el interlocutor. Este sistema permite que cada cual acceda a los recursos considerados, según la época, esenciales para la práctica, como en el caso de aquel babalao que cuenta cómo en 2005 consiguió una edición antigua de William Bascom sobre la lengua yoruba:

Me lo trajo un babalao que es amigo mío, que es Osá Cuneya, que se llama Osvaldo Caballero, yo soy el *yubbón* [segundo padrino] de su papá. Osvaldo Caballero es *ecobio* mío [hermano ritual en la sociedad secreta *abakuá*], es babalao, y el papá de él es el *mocongo* [grado ritual importante en el *abakuá*] del juego mío. Ellos viven en Miami, es el *mocongo* del juego mío y yo soy su *yubbón* de ifá.

Es posible, en este caso, hablar de una red transnacional policentrada de parentesco ritual cuya escala más pequeña sería el conjunto formado por hermanos y hermanas “de religión” y su padrino común (en la que cada miembro puede pertenecer a varias unidades de base y a su vez convertirse en padrino), y cuya dimensión mayor sería el conjunto de los vínculos existentes entre “religiosos”, incluyendo tanto los vínculos de alianza como los de rivalidad.<sup>2</sup> Pero en su dimensión más pequeña esta red puede ser transnacional e incluir miembros de nacionalidades distintas o que viven en diferentes lugares.

#### La red y sus callejones sin salida: Veracruz como final del recorrido

Este sistema que parece bastarse a sí mismo y reproducirse en copias idénticas fuera de la isla cuando la observación se ubica en el estrato más amplio del espacio de relaciones, en realidad sufre transformaciones notorias respecto de la implantación y el desarrollo de nuevas bases o “familias de religión” relocalizadas, como en el caso del puerto de Veracruz.

La santería se difundió en esta ciudad hace unos quince años mediante distintos circuitos. En un primer momento fue por medio de templos y centros espiritistas establecidos desde principios del siglo xx y cuyos “guías”, conectados con redes espiritistas transnacionales, fueron los primeros que integraron hace unos treinta años la imagen umbandista (brasileña) de la oricha Yemayá en su elenco de

---

<sup>2</sup> Véase, a propósito de las numerosas rivalidades que hay en esa red, el capítulo de S. Capone y A. Frigerio en este libro. En esta escala es donde hallamos a los actores “nodales” de la red: practicantes que no sólo acumulan las iniciaciones “clásicas” cubanas descritas aquí y fundan su propio linaje ritual, sino que también se han aventurado en otras modalidades cercanas, como la “religión yoruba” nigeriana, el vudú haitiano o el candomblé brasileño. Con frecuencia surgidos de los medios artísticos, a veces militantes panafricanistas, que siempre se presentan como investigadores, incluso como antropólogos, son ellos quienes fundan asociaciones, redactan textos, dirigen páginas de internet, organizan encuentros internacionales y viajan sin cesar, activando según sus intereses los intercambios entre personas, ideas y prácticas y contribuyendo en un momento dado a la creación de nuevas modalidades.

espíritus, transformándola en un avatar local de la Santa Muerte. Sus adeptos, más recientemente, han establecido contacto con santeros para “profundizar” y completar sus rituales. En cuanto práctica efectiva, la “religión” llegó a través de las redes tradicionales de parentesco ritual santero y palero que se despliegan desde la ciudad de México y más recientemente desde La Habana. Pero conviene precisar que ya formaba parte del universo familiar de los habitantes del puerto, aficionados a las películas de rumberas exóticas y las canciones populares cubanas e hispanoamericanas que de ahí toman su inspiración desde los años cuarenta (Juárez Huet, 2011). Además, desde finales de la década de los ochenta, en forma paralela y cruzándose en ciertos puntos con la red de parentesco ritual, surgió otra red transnacional de artistas e intelectuales. Aquéllos se autodenominan “promotores de la cultura afrocubana en México”; ofrecen creaciones inspiradas en el repertorio musical y coreográfico afrocubano y han contribuido en gran medida a arraigarlo como paradigma de la herencia africana (o más consensualmente caribeña) del estado de Veracruz (Argyriadis, 2009; Rinaudo, 2011). Por último, numerosos objetos, imágenes y nombres de productos manufacturados que evocan la santería y el palo-monte se venden en puestos especializados (a la vez yerberías, lugares de culto y puestos de venta de servicios de consulta, adivinación y sanación) de los mercados de la ciudad o en los altares de las casas de los “guías” espirituales y devotos de la Santa Muerte.

Por el momento existen dos polos de configuración de la práctica santera en Veracruz: el primero donde el padrino o la madrina y sus ahijados reproducen en apariencia los rituales “religiosos” cubanos en cuanto práctica de base, y cuya respectiva cosmología rige la vida religiosa; y otro en el que esos rituales, totalmente descontextualizados de su cosmología de origen, se suman a otros surgidos de sistemas de representaciones variados, en un contexto mexicano donde la cosmología católica es la única reconocida como válida y donde el único espacio de semi-legitimidad de las prácticas no cristianas se limita al mercado de los bienes y servicios mágico-espirituales comúnmente calificado de brujería. Estas prácticas están reunidas en un mismo conjunto, pese a su gran heterogeneidad, por una clientela que las consume de manera acumulativa, así como por una Iglesia católica que las combate y las relega explícitamente al campo de la superstición y el satanismo.

El primer polo está escasamente representado en Veracruz como práctica colectiva. Es cierto que hay unos cuantos santeros o paleros cubanos, mexicanos e incluso brasileños y dominicanos, pero su espacio “religioso” de relaciones se despliega únicamente fuera de Veracruz: hacia México, La Habana y Miami principalmente. Es decir, que sus padrinos y otros parientes rituales están en otras partes, y que ellos mismos no tienen ahijados en el sentido estricto del término. Sin embargo,

dan consulta y atraen a numerosos clientes, que a veces llegan hasta acceder a grados rituales menores como “protección”, e incluso hasta iniciarse. La iniciación, en este contexto, no se ve más que como un servicio mágico-terapéutico más poderoso y nunca como el ingresar a un sacerdocio que permite a su vez fundar un linaje ritual. Así pues, la lógica de reproducción de la red ritual se ve aquí por completo frenada.

El paradigma del intercambio mercantil subyace las relaciones entre los diversos prestadores de servicios “de brujería” en Veracruz y las personas que acuden a ellos. Es cierto que los lugares de culto y de consulta fuera del mercado (por regla general en el domicilio del brujo o santero) son oficialmente llamados templo, centro o *ilé*,<sup>3</sup> sin embargo, en la conversación entre pares se prefiere el término “negocio”. Así, con frecuencia se oye a los brujos o santeros del puerto de Veracruz quejarse de que los negocios no van bien debido a la crisis económica, o buscan diversificar su oferta para atraer más clientela, o incluso le apuestan a cierta publicidad adecuada para cierto tipo de público. Esta clase de relaciones es tan obvia que los términos “hermanos” (usados en el espiritismo) y “ahijados” a veces son sustituidos por el término “clientes”, un lapsus tanto más revelador cuanto que se repite con gran regularidad.

La rivalidad misma se construye en esencia alrededor de la acusación de “robo de ahijados”, como si éstos fueran objetos que pertenecieran por derecho al padrino. Sobre este punto los santeros de Veracruz hacen funcionar su práctica local sobre el modelo fuertemente jerarquizado de los brujos del puerto, que concentran autoridad, conocimientos rituales y poderes en un solo personaje del cual depende un grupo no fijo de clientes o de “hermanos”, los cuales no se supone que tengan que adquirir algún saber ritual, y a veces en algunos asistentes a los que mantiene en una clara situación de subordinación. La estructura de reproducción de la práctica se basa así en el modelo conflicto/escisión/creación de un nuevo grupo por un líder que se autoafirma como independiente, rompe totalmente sus vínculos con su grupo anterior y prohíbe a sus seguidores ir al templo o centro del rival o los rivales despreciados o hablar con sus discípulos.

Se comprende así que entre los diferentes especialistas rituales en posición de autoridad (ya sean santeros, espiritistas, chamanes), la competencia es total y la colaboración excepcional. En tal contexto estamos muy lejos del modelo “religioso” cubano que implica una obligación de complementariedad (sin que por ello se elimine el conflicto ni mucho menos) y en consecuencia una colaboración entre las partes, incluyendo un cambio de posición según los contextos rituales. El caso

<sup>3</sup> “Casa” en yoruba, pero este término en Cuba se ha convertido en sinónimo de casa-templo.

es que sin esa mínima colaboración no es posible, en los hechos, crear una familia ritual santera o desplegar su propia red.

Los santeros de la ciudad de Veracruz se hallan, pues, en la intersección de dos sistemas: utilizan, capitalizan y explotan los recursos de la red santera cada vez que tienen que ver con colaterales o superiores rituales, pero evitan insertar a sus ahijados en ese sistema, bloqueándoles el acceso a la red y monopolizando el privilegio del contacto con los miembros de ésta. En suma, localmente ya no son “puntos focales” o “ejes” por los cuales circulan las relaciones en todas las direcciones sino, por el contrario, la cima de una pirámide que sólo redistribuye parcialmente entre la base sus saberes y competencias rituales y relacionales. Puede decirse en tal sentido que su función tiene más que ver con la del actor “puente”; sí constituyen el “vínculo” entre dos mundos o dos sistemas, pero no permiten a sus subordinados entrar directamente en relación con los otros miembros de la red transnacional santera.

## Bibliografía

André, Jacques

1987 *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, París, PUF.

Argyriadis, Kali

1999 *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, París, Éditions des Archives contemporaines.

2001-2002 “Les Parisiens et la santería: de l’attraction esthétique à l’implication religieuse”, *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, núm. 1, pp. 17-43.

2006 “Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine”, *Civilisations*, vol. LII, núms. 1-2, enero, pp. 45-74.

2009 “Réseaux transnationaux d’artistes et relocalisation du répertoire ‘afro-cubain’ dans le Veracruz”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, núm. 2, noviembre, pp. 119-140.

Argyriadis, Kali y Stefania Capone

2004 “Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)”, *Civilisations*, núms. 1-2, vol L1, enero, pp. 81-137.

Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet

2008 “Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano”, en Alejandra Aguilar, Kali Argyriadis, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CIESAS/CEMCA/ITESO, pp. 281-308.

Capone, Stefania

- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*, París, Karthala.

Falzon, Mark-Anthony

- 2003 "Translocal anthropology: a contradiction in terms?", *Réseaux transnationaux*, jornadas de estudios del UR 107, 20-21 de octubre de 2003, Bondy, IRD.

Juárez Huet, Nahayeilli

- 2011 "Lo 'afro' en la industria de la música y el cine. El caso afrocubano en México", en Freddy Ávila, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coords.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, CIESAS/IRD/ANR/Universidad de Cartagena/El Colegio de Michoacán.

Karnooouh, Lorraine

- 2011 "Processus de recomposition religieuse à La Havane : la religion et le new age", en Kali Argyriadis y Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, París, Hermann, pp. 209-242.

Levitt, Peggy

- 2004 "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, 65 (1), pp. 1-18.

Menéndez, Lázara

- 1995 "¿Un cake para Obatalá?", *Temas*, núm. 4, octubre, pp. 38-51.

Rinaudo, Christian

- 2011 "Lo 'afro' en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz", en Freddy Ávila, Ricardo Pérez Montfort y Christian Rinaudo (coords.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz y La Habana*, CIESAS/IRD/ANR/Universidad de Cartagena/El Colegio de Michoacán.





Segunda parte



## Políticas de “reconquista espiritual” e imaginarios transnacionales\*

André Mary

Hablar de “política” de reconquista es dar a entender que la temática en esta parte del libro no sólo se refiere a un discurso nutrido por un vínculo imaginario con alguna nación. Se trata de un haz de metáforas performativas, prácticas discursivas, ocasionalmente actos de autoridad profética, pero sobre todo prácticas territorializadas y estrategias de ocupación de sitios rituales inscritos en un campo de fuerzas. Podemos retomar los términos de Thomas Csordas respecto del discurso y la retórica de los movimientos de efervescencia carismática: “es un modo particular de eficacia interpersonal; no una cualidad, sino un proceso colectivo, performativo e intersubjetivo del yo” (Csordas 2001: 140). Al pasar del imaginario de las energías transmitidas por las cosmogonías africanas, el famoso *ashé* del mundo yoruba, al “ombligo energético” del espacio mexicana, el altar de Cuauhtémoc, hasta los lugares santos de la *baraka*, o incluso las fuerzas espirituales despertadas por las guerras de oración de los pastores carismáticos, no podemos sino interrogarnos sobre el sentido cognitivo y el alcance pragmático de las ontologías en cuestión. Tal encuentro en el terreno del lenguaje de la fuerza y la potencia espiritual entre el fundamentalismo evangélico, el fetichismo de los mundos africanos o la magia de los neo-chamanismos muestra que estamos lejos del “desencantamiento” del mundo, en el sentido weberiano del *Entzauberung*, y de la conversión a religiones esencialmente éticas. Pero también se impone la lectura sociológica de estos nacionalismos culturales y estos despertares religiosos en términos de “imaginarios políticos” (Corten y Mary, 2001), con frecuencia portadores de un conservadurismo moral.

### Del espíritu de reconquista

El imaginario de la reconquista ha tenido fuertes resonancias en el mundo hispánico de las Américas. El empalme “telescópico” entre la reconquista de las tierras españolas invadidas por los musulmanes y las empresas conquistadoras del Nuevo Mundo tuvo una fuerte carga simbólica con prolongaciones y ecos en la “visión de

---

\* Traducción de María Palomar Vereá.

los vencidos”, como lo muestra la teatralización indígena de las danzas de la conquista del Perú (Wachtel, 1971). Los movimientos de despertar cultural de la mexicanidad se asientan en la herencia popular de la danza de los concheros para responder a la división de un “espacio cultural” impuesto por otra conquista de la frontera, esta vez por los Estados Unidos (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga). El lenguaje guerrero de las “cruzadas” y las “campañas” contemporáneas de los pastores profetas africanos o americanos que pretenden reevangelizar Europa participa también de un imaginario del espíritu de reconquista de “espacios espirituales” (Oro, Mottier, Fancello, Mary). El tema de la conquista también cobra sentido en el movimiento de revitalización del culto de Ifá y la globalización (contrastada) de la “religión yoruba” (Capone, Frigerio).

La conquista “espiritual” concierne a la reconquista de los espíritus (en todos los sentidos del término), pero las políticas en las que están involucrados los movimientos religiosos abordados en esta parte se orientan tanto a la reconquista de los cuerpos, los territorios y las memorias como de los poderes. En las religiones de la sacralidad territorial, como en el caso de la *aladura*, el combate espiritual va de la mano con la ocupación de los lugares, la fundación de focos espirituales, conjuntos parroquiales o ciudades celestes. El “pan-ritualismo” de la religión de los orishas extiende su influencia en el mundo a través del tejido de una red espacializada de parentesco ritual y de linajes iniciáticos, pero también mediante alianzas con el espíritu de las “casas” y el genio de las “naciones”. Las danzas de los mexicanos buscan reconstituir la continuidad territorial de la tierra ancestral rota por las políticas de los Estados-nación, jugando sobre la temporalidad ceremonial y la simultaneidad del gesto ritual. El proselitismo de las religiones de salvación y las ideologías de la conversión podrían hacernos creer en una ruptura radical orientada exclusivamente a “la cura de almas”, pero la pretensión de instalar la ley de Dios en un territorio en manos del “otro” no convertido o infiel supone la erradicación de los hábitats étnicos tanto como la ocupación de las naciones ciudadanas, y por lo tanto el reconocimiento de los espíritus territoriales, aunque satanizados. Las asambleas evangélicas y pentecostales de los “súbditos de Dios” se dedican a buscar “zonas no tocadas” (Fancello, 2003) y, bajo la inspiración del *Spiritual Mapping* (Mézié, 2008), esa nueva forma de “guerra santa” en reversa, que vuelve a los lugares abandonados de la cristiandad, se lanza al espacio del barrio, la ciudad, la nación o el gobierno que hay que “ganar para Jesús”.

Todas las formas de religiones transnacionales (Capone y Mary) están marcadas por la inquietud de la reterritorialización y la reconquista espiritual. La metáfora guerrera y espacial de la reconquista pone énfasis en la ocupación de un territorio espiritual que hay que recobrar. El territorio se convierte en operador espiritual.

Pero esa reconquista es también una política de la temporalidad y de la reapropiación de un pasado robado o perdido. De ahí la apuesta de las políticas "revivalistas" de la tradición o de la re-tradicionalización, particularmente activas en el terreno de la africanidad y la indianidad. Las luchas simbólicas por la purificación de los territorios pueden ir de la mano con una política de tabla rasa del pasado, sobre todo colonial, pero con frecuencia es para reanudar el vínculo con la memoria ancestral. Los movimientos de reafricanización o de reindianización ilustran particularmente esta lucha más que simbólica entablada en el terreno de la memoria colectiva en reacción ante la violencia simbólica de la manipulación y de la imposición de la historia de los blancos y de los Estados-nación modernos. Pero los movimientos de reislamización transmitidos por los jóvenes que retornan a sus lugares de origen están igualmente empeñados, como muestra Mahamet Timéra para el África occidental, en reconstituir un patrimonio identitario soninké.

### Conquista e imaginario de la frontera

El mundo transnacional de la conquista no es en absoluto un mundo sin fronteras. Vive de ellas, las rebasa, las esquivo, aprovecha sus fisuras o se instala en sus intersticios. En el paradigma de la frontera (*the frontier perspective*, Kopytoff, 1987), tanto como en la teoría de la identidad étnica "en la frontera" de F. Barth (1969), el proceso identitario no depende de unidades constituidas y dadas (etnias o naciones) que se afianzan dentro de "sus" fronteras. La frontera instituye un límite relativamente arbitrario, que no tiene nada de "natural" y ni siquiera de evidencia cultural, a partir de la cual se forja una identidad frontal, reactiva o transgresiva.

Se sabe qué papel tuvo la frontera en la formación del imaginario de la nación estadounidense (Turner, 1893) con aquella metáfora de la marea y las oleadas sucesivas, y la problemática de las incursiones externas e internas. La estrategia evangélica del *Spiritual Mapping* y sobre todo la apuesta misionera de las "zonas no tocadas" participan de este imaginario de la frontera en su versión guerrera de lucha en el frente. La metáfora de la frontera "imán" que atrae los elementos separados y dispersos corresponde mejor al paradigma de la frontera "interna" de Kopytoff que hallamos en las situaciones africanas<sup>1</sup> y latinoamericanas: grupos segmentados, itinerantes, tráfugas de las sociedades establecidas, que encuentran en el espacio

<sup>1</sup> El espacio del pan-nacionalismo fang que nos describe Maixant Zomo en la primera parte también está atravesado por tres fronteras (o a horcajadas sobre ellas): Gabón, Guinea Ecuatorial y Camerún, e intenta superar su segmentación constituyéndose en "nación misionera", al igual que los ashanti de

eliminar de las zonas fronterizas un lugar de reconstitución donde se tejen vínculos incipientes bajo la inspiración de, entre otros, los “hombres de la frontera” (*frontiersmen*; Kopytoff, 1987: 17). La frontera “mexicana” que atraviesa y separa (en lo externo como en lo interno) la comunidad primera de los mexicas evoca ese paradigma de la “frontera interna” que permite espacios de transacción donde se encuentran regímenes heterogéneos de ciudadanía nacional y solidaridad étnica sobre un trasfondo de identidad racial (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga).

Los linajes religiosos y las redes de familias rituales de la religión de los orisha instituyen fronteras sociales y simbólicas, pero también abren una gama de juego de identidades segmentadas y alternadas que contribuyen de modo importante a la construcción de nuevas identidades transnacionales. El triángulo transnacional que se teje entre Cuba, Brasil y Argentina atraviesa fronteras nacionales que redistribuyen las divisiones de género en el seno de los linajes de iniciados, pero se inscribe más ampliamente en un “campo social afroamericano” que une al mundo yoruba de los Estados Unidos con África. Una de las características subrayadas por el paradigma de la frontera es la manera en que los grupos transnacionales forjan el modelo de una sociedad ideal y transmiten una identidad conservadora e incluso integrista al comprometerse en una empresa de purificación de la religión de la comunidad original, pervertida por las políticas sincretistas de los Estados-nación. El redescubrimiento en territorio estadounidense por líderes mexicano-estadounidenses, como Guillermo Rosete, de la pureza del modelo de la danza del sol de los lakotas, instituida como vía de purificación de la danza azteca, sólo puede compararse con la reconversión iniciática de los babalaos del mundo yoruba, estadounidense, cubano, brasileño y argentino al modelo africano “puro” del sistema adivinatorio de Ifá.

Las fronteras “nacionales” no sólo son territoriales, sino que también son, según los contextos y las corrientes religiosas abordadas, fronteras culturales, e incluso fronteras morales o espirituales. La polarización norte-sur del frente espiritual de los pastores pentecostales se construye sobre un eje del bien y del mal. Mas como lo ilustra la retórica de los predicadores y cruzadores de fronteras iberoamericanos o africanos, las lógicas del desdoblamiento de los polos y de la inversión de los valores del norte y el sur están constantemente en juego: Europa tiene su norte protestante y su sur católico (y pagano) y el mundo de los blancos se transmuta en “continente negro”. Las lógicas de inversión funcionan siempre a la vez en el plano simbólico, sobre la base de un juego de permutaciones de los lugares y de los valores

---

Ghana en el marco de la *Church of Pentecost* ampliamente estudiada por Sandra Fancello (2006a y 2006b).

entre el centro y la periferia, el norte y el sur, pero también en un modo “imaginario”. Cada uno de los polos de referencia mantiene relaciones en espejo, ambivalentes, con el otro, y tiende a desdoblarse. Este imaginario mesiánico invertido halla ecos de la tierra de las Indias en los mundos africanos o nativos americanos.

### “Comunidad imaginada” e imaginario comunitario

La noción de “comunidad imaginada” de Anderson funciona sin duda como un “puente cognitivo” entre las etno-naciones de la historia europea, americana y africana, y las “transnaciones” de los mundos imaginados de Appadurai: como destacan algunos analistas, el destino intelectual de ese signifiante flotante coincide ampliamente con la relación imaginaria que mantiene con la utopía o el fantasma de la comunidad en las sociedades modernas y contemporáneas (véase Chivallon, 2007).<sup>2</sup>

Hay que recordar primero que las *imagined communities* (1983) son contemporáneas de las *invented traditions* de Hobsbawm y Ranger (1983) y del famoso paradigma de “la invención de la tradición”. No es una simple coincidencia. La comunidad imaginada de Anderson tiene por objeto la invención de las naciones modernas, cuyos ciudadanos no se conocen, pero que sigue manteniendo un imaginario de la comunidad perdida, ese mundo aldeano de las relaciones directas de conocimiento mutuo, de relaciones “auténticas”, para retomar los términos antropológicos de Lévi-Strauss. Las “tradiciones inventadas” no tienen ninguna relación con el concepto tradicionalista de “tradición viva”; su ficción y su artificio, con trasfondo de vida social, viene a suplir la desaparición de un orden de “la costumbre” cuya ley “orgánica” inscrita en la continuidad de la vida se supone que dispensa de la invención de tradiciones. Las tradiciones inventadas, como las comunidades imaginadas, son la expresión sedimentada del trabajo simbólico de la política de las naciones modernas, pero tiene más que ver con símbolos simbolizados (banderas y emblemas, el soldado desconocido, los cantos patrióticos... la cédula de identidad) que con el símbolo simbolizante. La imaginación simbólica de las naciones de Anderson está muy lejos de las fuentes de inspiración de la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis.

<sup>2</sup> Agradezco a Stefania Capone que nos diera a conocer este notable texto en su trabajo de deconstrucción y en la preocupación que manifiesta, y que compartimos, de reanudar el vínculo con el legado de Castoriadis.

El carácter ficticio del imaginario de las comunidades tradicionales, como el de las sociedades modernas, nunca ha impedido que éste cumpla para los sujetos la función de simbolización y de socialización. El problema surge en periodos de crisis, cuando la matriz de las significaciones imaginarias que fundamentan la vida de una sociedad se pone a funcionar “en lo imaginario”. Se puede considerar aquí la ambigüedad de un término que designa a la vez, en su uso sustantivo, bastante próximo de la función simbólica en general y, en un uso modal, una especie de tránsito donde la referencia al pasado mítico o al fundamento del poder, el saber y la ley se convierte en “imaginario” porque opera sobre la base de una relación narcisista, dual, especular (en espejo, para retomar la metáfora y los términos del léxico lacaniano); es decir, fuera de las mediaciones simbólicas, las prácticas espacializadas y las regulaciones sociales de una memoria colectiva que dispone de marcos, lugares y puntos de referencia. La teoría de los imaginarios sociales de Castoriadis (1975) se inscribe en la perspectiva de una imaginación constituyente y trascendental que reconoce el papel estructurante de lo simbólico, pero teme su tránsito hacia una combinatoria de signos en la que el sujeto corre el riesgo de quedar encerrado. Sin duda las imágenes requieren de la codificación simbólica para expresarse y para existir, pero el simbolismo no puede por sí mismo “hacer” sentido sin “la capacidad imaginaria” como dimensión inaugural de todo orden simbólico. En una palabra, Castoriadis no busca encerrar la imaginación de los posibles en las constricciones estructurales de alguna “función simbólica” (Lévi-Strauss) ni en los callejones sin salida de la relación imaginaria (en espejo) del sujeto consigo mismo (Lacan).<sup>3</sup> A su manera, los mundos imaginados de los etnopaíses (*ethnoscapes*) de Appadurai y las transnaciones indígenas reanudan su vínculo con las promesas del imaginario inaugural y originario de Castoriadis, el trabajo de una imaginación instituyente y creadora que trasciende las imaginaciones instituidas.

Sin embargo, la aportación más original de Anderson que merece ser retenida es su insistencia en el papel no tanto de las lenguas (la pérdida de influencia de las lenguas sagradas, como el latín de la cristiandad), sino de las escrituras nacionales y de las literaturas (*literacy*) vernáculas. Su difusión es inseparable de las técnicas de una imprenta institutriz en una comunidad virtual de gente alfabetizada y de lectores de libros y periódicos en el seno de un mundo de individuos que no se conocen y que viven a partir de ahí en una temporalidad homogénea, calendaria, ritmada por el periódico de la mañana que difracta los acontecimientos del mundo.

<sup>3</sup> Acerca de esta dialéctica de la función simbólica (Lévi-Strauss) atrapada entre el imaginario instituyente de Castoriadis y los callejones sin salida de la relación imaginaria según Lacan, véase Mary, 2010.



Toda proporción guardada, las tecnologías de la comunicación encarnadas por la red de internet participan hoy en día de "la tecnologización del mundo", según la expresión de Walter J. Ong, la cual engendra en dicha red comunidades imaginadas virtuales de internautas sobre el modo de "una oralidad segunda", con lo que contribuyen a través de los foros a la ficción de un mismo mundo y de una misma temporalidad (Ong, 1982). Recordemos aquí el trabajo pionero de Stefania Capone (1999) acerca de la comunidad yoruba en la red.

El surgimiento de literaturas vernáculas favorecido por las traducciones misioneras de la Biblia en las lenguas de las etnias contribuyó históricamente, como lo mostraron Hastings (1997) y Peel (2000), a la formación de una conciencia nacional y a la fábrica de las etno-naciones africanas (yoruba, ashanti o kongo). Más globalmente, el medio de las escrituras, de la Biblia al Corán, sus copias en cuadernos, sus citas y recitaciones cotidianas, su inscripción en las memorias, continúan confortando la participación en un mundo de referentes comunes. Así, el espacio local de África occidental se constituye progresivamente en reserva de patrimonialización de los textos de una tradición doméstica musulmana y ofrece una red de regreso a las raíces para los jóvenes letrados que buscan una carrera de imán con vocación transnacional. Esas comunidades escriturales tienen sus versiones criptográficas, como la que crea la lengua de signos del culto de Ifá y que opera en el *corpus* adivinatorio, un saber que el candomblé se supone que perdió cuando sobrevivió la memoria de los ritos. Los babalaos cubanos y nigerianos y sus traductores, sus cursos y escuelas, reanudan su contacto con una tradición escrita, portadora de "verdaderos conocimientos" y de los fundamentos del saber religioso. Pero también pensamos en esas formas de "archi-huellas" que dibuja sobre el suelo la coreografía de la danza ritual de los mexicas y de las que se nos dice que constituye una cuasiescritura en la tierra misma del "texto" de la nación imaginada mexicana: la danza, según Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga en esta parte del libro, "reescribe la memoria y dibuja el territorio vinculando el espacio presente con el territorio ancestral".

### Naciones en doble y transnaciones espirituales

A menudo se ha señalado la dimensión religiosa de las naciones modernas y sigue estando muy vivo el vínculo que conduce de la etnia a las naciones, mediante, entre otras cosas, una religión "nacional" (kurda, armenia, irlandesa) vinculada a un territorio y un *homeland* (Smith, 1986: 163). La comunidad soninké evocada por Mahamet Timéra ofrece una ilustración actual del fuerte vínculo que puede existir

entre un “pueblo”, una religión y una tierra, vínculo reforzado por la experiencia de la migración. Los actores letrados y los imanes “reformistas” transmutados en quienes instituyen la identidad soninké participan directamente en la elaboración de una etnicidad ampliada integrada a la *umma*, que conjuga la solidaridad étnica, la ciudadanía y la islamidad. El papel de la religión, un islam “segmentado” ya permeado por un movimiento global de reislamización, se revela decisivo en la recalificación de la identidad transnacional soninké.

El deslizamiento de la religiosidad a la “espiritualidad” en ciertos movimientos indígenas influidos por el *new age* (De la Torre, 2011) o en las manifestaciones de nacionalismo cultural es revelador de la preocupación de trascender las fronteras de lo religioso impuestas por las grandes religiones, pero también de integrar las transferencias de sacralidad que operan en todas las esferas de la cultura y particularmente en el arte y la danza. De cierta manera, las transnaciones (yoruba, mexicana, kongo) reanudan sus lazos con la sacralidad y la trascendencia de la idea de nación privilegiada por Renan: “una nación es un principio espiritual, resultado de las complicaciones de la historia; una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo” (1997: 30). El misterio de la nación trasciende todos los rasgos de identificación a los cuales se buscaría reducirla (lengua, genealogía, territorio, cultura, incluyendo la religión). Aún más, la conciencia nacional es trascendente a sí misma, no coincide jamás con sus fronteras, se construye sobre el modo de la presencia/ausencia, de lo real y de lo ideal, sobre todo en la experiencia creativa del exilio, los viajes y los peregrinajes. Recordemos que Anderson sitúa el crisol del surgimiento del nacionalismo en el mundo hispánico de la sociedad criolla, cuando el nacimiento trasatlántico de los funcionarios españoles exacerbó el desfase entre el sentimiento de pertenencia a una americanidad continental y el particularismo local (Anderson, 1983: 65-73).

El dualismo es constitutivo del discurso sobre la nación y las formas de la conciencia nacional. De la nación como memoria del pasado a la voluntad de vivir juntos de Renan; de la nación étnica a la nación cívica que engendra, según Smith (1986: 130), una lealtad “en doble” a las transnaciones de Appadurai, lugares de la “batalla de la imaginación” entre las naciones y el Estado (Appadurai, 2001: 76); la matriz de la nación “en doble” aporta la trama del discurso histórico de las naciones modernas tanto como el resorte de los imaginarios de las transnaciones poscoloniales. El Estado-nación moderno vive sin duda sobre el mito de una imaginación constituyente, la institución de un orden jurídico, administrativo, político y simbólico radicalmente nuevo, surgido de la sola voluntad popular encarnada por el Estado y simbolizado por lo arbitrario de las fronteras nacionales, según la fórmu-

la célebre: "es el Estado el que hace las naciones y no las naciones las que hacen el Estado". La ciudadanía como principio político de soberanía e independencia se supone que rige sobre la "nacionalidad" concebida como una comunidad vinculada con la etnicidad, la lengua, las tradiciones e incluso el territorio compartido. Pero la imaginación instituyente de los Estados-nación y las liturgias políticas de sus comunidades imaginadas nunca rompieron por completo con los imaginarios de las protonaciones. Recordemos que para Eric Hobsbawm las "protonaciones" se nutren de la relación imaginaria que mantienen con tal o cual rasgo identitario tomado en sí mismo: la lengua, el territorio, la organización tribal. Pero la religión "popular" aporta una dimensión trascendente: "si la religión no es una marca necesaria de protonacionalidad [...], los 'santos íconos', en cambio, son un componente crucial de ella, como lo son para el nacionalismo moderno. Representan los símbolos y los rituales o las prácticas colectivas únicas en dar una realidad palpable a una comunidad por lo demás imaginaria" (Hobsbawm 1992: 137).

Las políticas actuales de "reconquista espiritual" se inscriben en la continuidad de la herencia de las naciones primeras, naciones negras, naciones bíblicas. Son transmitidas por sujetos colectivos que se piensan como miembros de una nación imaginada cuyos términos sustanciales son en gran medida imaginarios. Herederas en algunos casos, en los mundos africanos pero también nativos americanos, de las "tribus perdidas de Israel", toman también como blanco, sobre todo en los movimientos evangélicos, las naciones a conquistar o a ganar para Dios (*reclaiming the nation for God*). Las transnaciones indígenas reanudan sus vínculos con el imaginario híbrido de las etnonaciones coloniales y de las protonaciones del pasado. Sus íconos (la tumba de Cuauhtémoc en Ixcateopan, la virgen de Guadalupe o la doña Beatriz del Congo) son más que nunca portadores de identificación imaginaria y de despertares etnonacionales. Los despertares religiosos actuales de la "Santa Rusia" muestran que los íconos tendrán siempre un poder sacro sin comparación con los artefactos que son los emblemas nacionales del Estado moderno. Todo el problema está en que el despertar de las naciones primeras o de las naciones bíblicas, portado por sus chamanes o sus profetas, no se contenta con conformarse al molde de los Estados-nación o la geografía de las nacionalidades. Toma prestados los símbolos y los emblemas del concierto de las naciones, pero para reanudar mejor su vínculo, más allá del folclor, con el misterio de una nación espiritual. Las grandes reuniones internacionales de tipo evangélico continúan movilizandolas simbología del cosmopolitismo de las nacionalidades con el lucimiento litúrgico de las banderas. Pero ese internacionalismo cosmopolita con los colores de las banderas nacionales cohabita perfectamente con formas de pan-nacionalismo y un fetichis-

mo de “la unción de reconquista” cuyos imaginarios trascienden las fronteras simbólicas de los Estados-nación.

### Imaginario de las razas y recursos de la hibridación

El doble discurso de la nación aporta un molde para figuras típicas de la hibridación de la solidaridad étnica y de la ciudadanía nacional, de las cuales hallamos en esta parte varias ilustraciones, sobre todo alrededor de la revalorización actual de la raza. Como lo muestra Michel Foucault (1997: 58), la dualidad de la nación pudo dar a la Europa del siglo xvi un esquema polivalente de codificación de la historia y de las relaciones de dominación entre los pueblos. Por una parte, el modelo de la Roma republicana, que apela a la soberanía del Estado como operador de la ley y garante de los derechos del sujeto universal; por la otra, el modelo de Jerusalén, la forma “hebraica y bíblica” que apela a la dimensión profética y patriótica de “la guerra perpetua de las razas” como palanca de la historia. En el discurso dilucidado por Foucault, “la guerra de las razas” funciona en la Inglaterra del siglo xvi como un “contradiscurso” en relación con el de la soberanía territorial que reivindican los herederos de una monarquía inglesa que sin embargo surgió de la conquista normanda, a iniciativa de Guillermo el Conquistador. Pero el surgimiento de ese código común permite definir las cosas y sus opuestos: “y si digo codificación es porque la teoría de las razas no funcionó como una tesis particular de un grupo contra otro. De hecho, en esa distancia entre las razas y en su sistema de oposición, constituyó una especie de instrumento, a la vez discursivo y político, que permitía a unos y otros formular sus propias tesis” (Foucault, 1997: 88).

En el mundo panafricano, las especulaciones coloniales alrededor de “la raza negra” funcionan a la vez como un contradiscurso y como un código de lenguaje. Confunden a menudo la “negritud” con la pertenencia a las naciones etíopes o nubias cuyas poblaciones eran más o menos oscuras, pero no negras. Las teorías difundidas por intelectuales cosmopolitas e híbridos como Edward Blyden (1994) en toda la costa occidental de África contribuyeron en gran medida a elaborar las tesis racialistas del afrocentrismo que llegan hasta hacer de la raza el vector del conocimiento, la verdad y “la regeneración del pensamiento” (Walker, 2004: 22). Las ideologías afrocéntricas, en sus versiones europeas, americanas y panafricanas, no son extrañas al discurso político de la reconquista de los pastores pentecostales africanos, en el cual el tema bíblico de “las naciones en herencia” siempre mezcla el lenguaje del *ethnos* con el de las razas. Profetas africanos como Harris fueron

criados y educados en esa literatura de finales del siglo XIX, en la que se mezclan la conciencia de la etnicidad lingüística y cultural, la sensibilidad al destino de la raza negra y el imaginario milenarista de la nación salvadora. El mesianismo de la misión en reversa hereda a su manera ese discurso de las razas y surge de una política de racialización a la inversa, como dan cuenta ciertos traslapes entre los temas de la predicación pentecostal y las tesis afrocéntricas (Fancello, 2006; 2010). La raza negra, destinada por los misioneros a sufrir las consecuencias de la maldición de los hijos de Cam, se ve promovida ahora a la categoría de tabla de salvación de una humanidad blanca en plena degeneración.

La religión yoruba de las Américas ha engendrado una comunidad imaginada que no es sólo una comunidad virtual de "creyentes": asocia fuertemente la identidad étnica, "racial" y "nacional" en la implantación transnacional de linajes iniciáticos que practican una verdadera política de adopción (Capone, Frigerio). En el "pueblo yoruba" de Oyotunji, en los Estados Unidos, la pertenencia a la comunidad apela a un imaginario racializado de los linajes yorubas que excluye a los "blancos" del parentesco ritual (Capone, 2005). Por su parte, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga restituyen en su colaboración las apuestas de la invención de "la raza azteca" en el mundo de los chicanos estadounidenses, subrayando sus virtudes de ruptura respecto de la ideología del mestizaje y el multiculturalismo del Estado-nación mexicano. Al modo del joven Obama que llega a los Estados Unidos y se tarda un tiempo en entender que "en adelante le hace falta una raza" (citado por Fancello, 2010: 214), los trabajadores migrantes mexicanos "etnizados" calibran los recursos de "la raza" a la vez como fuente de energía espiritual y como categoría política de reconocimiento y de acceso a la ciudadanía en la sociedad democrática estadounidense. La raza toma así el relevo de la nación, apostando a la dualidad esencial de ésta. Una categoría portadora de todas las empresas de purificación se vuelve así, paradójicamente, un operador de hibridación de las fuentes de regeneración y un convertidor de la identidad étnica en ciudadanía nacional.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

- 1983 *Imagined Communities*, Londres, Verso (traducción francesa de *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, París, La découverte/Poche, 2002).

Appadurai, Arjun

2001 [1996] *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, St. Paul, University of Minnesota Press (traducción francesa: *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, París, Payot, 2001).

Barth, Frederik (ed.)

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget.

Blyden, Edward

1994 [1888] *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore, Black Classic Press.

Capone, Stefania

1999 "Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis", *L'Homme*, 151, pp. 47-74.

2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, París, Karthala.

Castoriadis, Cornelius

1975 *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, Esprit.

Chivallon, Christine

2007 "Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue", *Raisons politiques*, 27, pp. 131-172.

Corten, André y André Mary (eds.)

2001 *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*, París, Karthala.

Csordas, Thomas

2001 [1997] *Language, Charisma and Creativity*, Palgrave, The University of California.

De la Torre, Renée

2011 "Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 153, enero-marzo, pp. 145-158.

Fancello, Sandra

2003 "Les politiques identitaires d'une Eglise africaine transnationale, *The Church of Pentecost* (Ghana)", *Cahier d'études africaines*, núm. 172, pp. 857-881.

2006a "Akanité et pentecôtisme: identité ethno-nationale et religion globale", *Autrepart*, núm. 36, *La globalisation de l'ethnicité?*, pp. 81-98.

2006b *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, París, IRD/Karthala.

2010 "Afrique élève l'Europe. Pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie", en S. Fancello y A. Mary (eds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, París, Karthala.

- Foucault, Michel  
 1997 *"Il faut défendre la société", cours au Collège de France, 1976*, París, Hautes Études/Gallimard-Seuil.
- Hastings, Adrian  
 1997 *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric  
 1992 *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe et réalité*, París, Gallimard.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.)  
 1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [2006, traducción francesa: París, Éditions Amsterdam].
- Kopytoff, Igor  
 1987 *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- Mary, André  
 2010 "Imaginaire, Imaginaires", en R. Azria y D. Hervieu-Léger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, París, Quadrige PUF, pp. 524-529.
- Mézié, Nadège  
 2008 "Les évangéliques cartographient le monde. Le *spiritual mapping*", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, pp. 63-85.
- Ong, Walter J.  
 2002 [1982] *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Peel, John D.Y.  
 2000 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- Smith, Anthony D.  
 1986 *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Blackwell.
- Turner, Frederick J.  
 1893 "The Significance of the Frontier in American History", reeditado en *Frontier and Section: Selected Essays*, 1961, edición de Ray Allen-Billington, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp. 28-36.
- Wachtel, Nathan  
 1971 *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole*, París, Gallimard.
- Walker, Clarence E.  
 2004 *L'impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*, París, Karthala.





## Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: danza y construcción de una nación imaginada

Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga

Este trabajo se basa en una etnografía multisituada sobre el movimiento de la mexicanidad, del cual se desprenden narrativas y prácticas rituales que aluden al renacimiento de la antigua civilización azteca.<sup>1</sup> El movimiento, también conocido como mexicanismo, es:

revitalista, nativista y neo-tradicionalista, caracterizado por una afirmación de lo autóctono, por la reinención de las tradiciones prehispánicas y por la reinterpretación del pasado. Con un claro componente milenarista y profético, el mexicanismo aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional. Su universo ideológico se inspira en una reinterpretación idealizada del pasado prehispánico y en la exaltación de una imagen arquetípica de lo indio. Con todo, no se trata de un movimiento étnico o indígena, sino de un fenómeno cultural de origen mestizo y con una fuerte raigambre urbana. (De la Peña, 2001: 96)

A pesar de que la mexicanidad radical busca el rescate esencializador de una cultura prehispánica, en su interior alberga tensiones con dos modalidades identitarias: por un lado, tiene como antecedente la expresión sincrética ligada con la práctica de la danza de los concheros dentro de la religiosidad popular católica, y por el otro está atravesada por la derivación híbrida de la neomexicanidad, que genera un bricolaje con otras tradiciones articuladas mediante el *new age*: el budismo tibetano y zen, las religiones nativas americanas o la corriente sufi del ámbito islámico (entre otras). Actualmente, dado su carácter ecléctico, dinámico y holístico, la neomexicanidad se encuentra presente en distintos países no sólo de América, sino también en Europa y Asia. Existen comunidades y *ashrams* de neomexicanidad en España, Francia, Alemania e incluso en Japón. También sus contenidos, símbolos y prácticas circulan en las redes transnacionales de *new agers*. Por su

<sup>1</sup> Debido al interés de comparar cuatro situaciones rituales en cuatro contextos contrastantes tuvimos que sacrificar al máximo la densidad de nuestros registros etnográficos. Sin embargo, para quien desee consultar una versión extensa sobre la comparación de los festejos en honor de Cuauhtémoc en Los Ángeles y Tijuana, puede consultar De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012.

parte, la mexicanidad radical encuentra muy buena recepción entre mexicanos y chicanos, tanto en México como en los Estados Unidos.

Este movimiento genera creencias, mitos y prácticas en torno a la rehabilitación de Aztlán, una nación imaginada y sustentada en la sacralización ritual de “santuarios de la mexicanidad” que funcionan como lugares nodales o de convergencia de un territorio imaginado, sobre la base de un imperio antiguo, y que pretenden articular un espacio cultural que hoy se encuentra fragmentado por una frontera física-política que divide a los Estados Unidos y México. El movimiento en torno a la reivindicación de “la nación espiritual de Aztlán”<sup>2</sup> tiene como meta crear puentes simbólicos que vinculen a la población mexicana que habita en ambos lados de dicha frontera.

Veremos cómo esta narrativa contribuye a reivindicar una nación imaginada allende las fronteras<sup>3</sup> que se legitima recurriendo a la memoria del imperio azteca. Diversas ceremonias rituales contribuyen a crear una semblanza en la cual se sustenta la ancestralidad del linaje étnico-racial de una nación “original”. Y por último, dicha narrativa genera nuevos espacios, prácticas culturales e imaginarios de identidad que proyectan la utopía poscolonial del regreso a los orígenes como a una tierra prometida donde se cumplirá el despertar de una civilización negada por el mundo occidental.

¿En qué sentido abordamos un fenómeno transnacional cuando hablamos de una nación imaginada? De entrada observamos las prácticas religiosas (que en contraste con la materia de otros estudios contenidos en este libro no son religiones ni confesiones) que contienen elementos prehispánicos del patrimonio mexicano pero que desde hace algunas décadas tienen lugar en ambos lados de la frontera de México con los Estados Unidos. Abordaremos las celebraciones en honor de Cuauhtémoc realizadas por los danzantes de la mexicanidad como “evento clave”,<sup>4</sup> debido a que generan un territorio binacional gracias a su celebración simultánea y porque

<sup>2</sup> Cuando hablamos de nación imaginada lo hacemos a partir de la narrativa propia del movimiento chicano que se autoconcibe como nación espiritual, es decir heredera de una cultura y una utopía, pero no como un Estado-nación, formación que como muestra Anderson nace con la Ilustración.

<sup>3</sup> Una nación construida sobre la idea de una comunidad abarcadora que permite que los individuos se sientan parte de ella sin conocerse entre sí y a pesar de la imposibilidad de interacción cara a cara (Anderson, 1991).

<sup>4</sup> Por “evento clave” entendemos las ceremonias donde confluyen practicantes de diversos orígenes étnicos y nacionales, distintos credos o identidades diferenciales en una misma celebración o ritual. Es durante esas celebraciones cuando se tejen interacciones entre elementos diversos y se generan imaginarios comunitarios que trascienden lo local y lo regional. Además de las convergencias, en los eventos

en ellas confluye la diversidad de tradiciones y de orígenes étnico-nacionales (véase la figura 5).

La danza no sólo tiene un sentido folclórico y cultural para los mexicanos, sino que es una práctica vinculada a la religiosidad popular en la que reminiscencias de la cosmovisión indígena conviven con el catolicismo tradicional. Habrá que remitirse al papel que la danza tenía en las sociedades precolombinas como medio para establecer relación directa entre el hombre, la sociedad, el cosmos y la divinidad, además de que es una actividad central en los rituales chamánicos. Después la danza de los concheros se convirtió en una zona de contacto en la que, por un lado, los españoles la sustituyeron por la danza de moros y cristianos en torno a las festividades devocionales y, por otro lado, fungió como lugar de resistencia de la memoria (De la Torre, 2008: 77), las estéticas y los saberes de los cultos precolombinos. Por ello, la danza conchera o más recientemente aztequizada es hoy en día un instrumento de reconquista de la memoria y del simbolismo nativista de la cosmovisión de los aztecas que se practicó bajo la superficie de los cultos católicos. Actualmente participan en la danza distintos actores: ciudadanos mexicanos tanto en México como en los Estados Unidos, migrantes indocumentados mexicanos, ciudadanos mexicanos que residen legalmente en los Estados Unidos, ciudadanos estadounidenses de origen mexicano, algunos de los cuales se identifican como “chicanos”, y pueblos étnicos o nativoamericanos que reivindican el reconocimiento de naciones étnicas o indígenas, cuya presencia en el territorio antecede a la constitución de los Estados-nación modernos. Aunque en nuestro caso está presente la transnacionalización debido al fenómeno de la diáspora y la migración, éste no es su único vector. Una particularidad de este trabajo es que estamos no sólo ante personas que atraviesan una frontera, sino ante una frontera móvil que atravesó y desplazó a los pobladores nativos.

Compartimos la preocupación planteada por Ulrich Beck de que “detrás de la fachada de una nacionalidad [...] están funcionando otras transnacionalizaciones” (2006: 130), las cuales abordaremos en tres sentidos. Primero nos enfocaremos en la transnacionalidad que compone a la nación estadounidense, en la cual residen múltiples “identidades con guión”<sup>5</sup> que mantienen constantemente las caracterís-

---

clave se pueden analizar tanto las nuevas alianzas como las tensiones y las luchas de poder entre los distintos grupos o tendencias ahí presentes.

<sup>5</sup> En el original *hyphenated nationalities*, término acuñado por Charles William Penrose en 1889 y que adquirió una carga peyorativa para designar a los extranjeros que residían en los Estados Unidos, pero que fue posteriormente retomado por Bourne para referirse de manera positiva a la permanencia de la identificación con el lugar de origen a lo largo de las generaciones entre los nacidos en los Estados

ticas propias de determinado lugar de origen (Bourne, 1916, en Capone y Mary, en este mismo volumen). Segundo, observaremos el fenómeno del “nacionalismo transnacional” en cuanto que estudiaremos la manera en que la danza se inscribe en un circuito binacional,<sup>6</sup> para la cual se “revivifican las narrativas de los orígenes” (Capone y Mary, en este mismo volumen). Tercero, daremos seguimiento al sentido con que los danzantes, no únicamente migrantes aunque indudablemente concernidos por la migración, recrean lugares “nodales”<sup>7</sup> de una nación binacional que se reinventa constantemente mediante el ritual.

Se presentará un análisis comparativo basado en registros etnográficos de cuatro celebraciones de danza conchero-azteca en el marco de la conmemoración del aniversario del nacimiento de Cuauhtémoc,<sup>8</sup> el último emperador azteca, que por un lado es valorado en el nacionalismo oficial mexicano como héroe defensor de la nación indígena frente a los españoles y por otro protagoniza el mito de origen

---

Unidos, como los “polaco-norteamericanos” o los “italo-norteamericanos” (anotación aportada por Stefania Capone).

<sup>6</sup> Tomamos la definición de circuito de Jose Guilherme Cantor Magnani: “un padrón de la distribución y articulación de establecimientos que permiten el ejercicio de sociabilidad por parte de usuarios habituales, que no supone necesariamente una contigüidad espacial, pero sí una articulación por prácticas típicas” (Cantor Magnani, 1999).

<sup>7</sup> Entendemos por “lugar nodal” (o nodo) aquel sitio que por su calidad de referente simbólico en una narración compartida se convierte en escenario para la realización de rituales en los que convergen distintos circuitos de practicantes. La observación etnográfica de la forma de practicar tales lugares es una estrategia para acceder a las distintas significaciones construidas por los actores y a la vez a la manera en que se produce la experiencia de una comunidad entre ellos a través de la simultaneidad espacio-temporal en el ritual.

<sup>8</sup> Este trabajo forma parte de dos proyectos de investigación más amplios, y fue financiado por ellos: Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afroamericanas (Conacyt 81926, coordinado por Renée de la Torre), y Religions transnationales des Suds: entre ethnisation et universalisation (coordinado por Kali Argyaridis y financiado por la ANR de Francia). El trabajo de campo consistió en misiones etnográficas (basadas en observación y diario de campo, registros audiovisuales y entrevistas orales) que se llevaron a cabo en distintos momentos. En febrero de 2008, Renée de la Torre cubrió las fiestas en Tijuana y Cristina Gutiérrez Zúñiga las de Los Ángeles. Esta misión también recibió el apoyo de Olga Olivas y Priscila Viera (ambas danzantes y a la vez maestras en Estudios Culturales por el Colef y la UABC). Ellas nos introdujeron en los grupos y las redes fronterizas y nos apoyaron con la realización posterior de entrevistas y registros de otras festividades, como la de Taos, Nuevo México, por Olga Olivas en febrero de 2010. La etnografía de Ixcateopan se llevó a cabo en febrero del 2010. En mayo de ese mismo año se participó en la celebración del 40 aniversario de Chicano Park, Los Ángeles, donde las autoras pudieron entrevistar a varios de los actores clave sobre la danza y el movimiento chicano.

de una misión utópica de restauración de la civilización azteca en los tiempos venideros. Estas creencias son compartidas por los integrantes del movimiento cultural y espiritual conocido como “mexicanidad”. El proyecto de la mexicanidad busca 1) la reivindicación de las raíces y las tradiciones indígenas mexicanas, con una dosis de fascinación por el pasado prehispánico, 2) el rescate de la memoria y ciertos elementos propios de la cosmovisión india, estrechamente ligada con la recuperación de la lengua náhuatl, y de una suerte de religiosidad cuyo elemento central es la práctica ritual conocida como danza azteca, mexica o guerrera, 3) la restauración de *calpullis* como formas de organización comunitarias, y de *calmécacs* para la instrucción en las artes, lenguas, ciencias y culturas de los antiguos mexicanos, y 4) la invención de una nación imaginada que trasciende las fronteras de México y los Estados Unidos, frecuentemente representada por sus practicantes como reconquista de la memoria y el territorio; esta nación se basa en la recreación de un territorio mítico llamado “Anahuak” por los fundadores del movimiento de la mexicanidad (Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac, MCRCA),<sup>9</sup> surgido en la ciudad de México en la década de los cuarenta. Más tarde, hacia finales de la década de los sesenta, cuando la mexicanidad se extiende entre los mexicanos radicados en los Estados Unidos (autodenominados chicanos) en lucha por su ciudadanía cultural, ese territorio se recrea en el arte y en la lucha política bajo la representación de la nación de “Aztlán”.<sup>10</sup>

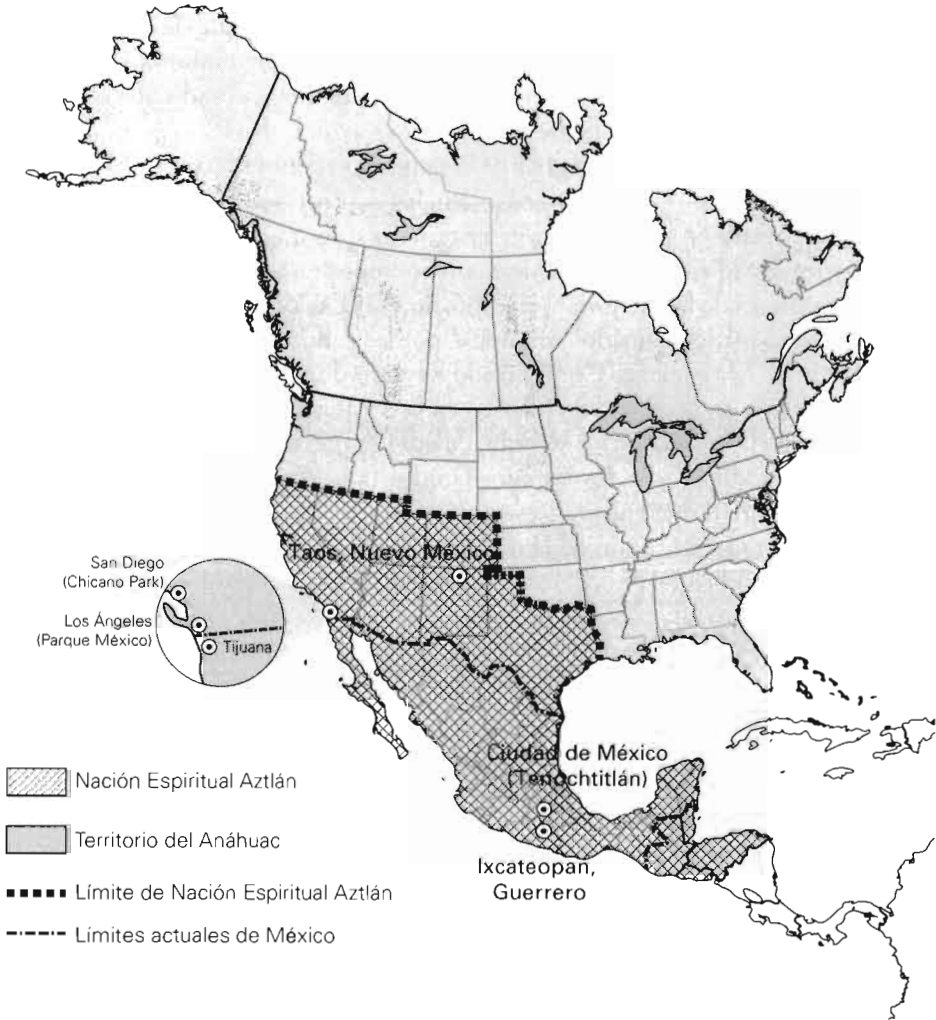
Para estudiar el papel de la danza ritual mexica en la reconquista de una nación imaginada se recurrió a una etnografía multisituada<sup>11</sup> acerca del aniversario de Cuauhtémoc (celebrado los días 22 y 23 de febrero) en ambos lados de la frontera; primero comparamos dos poblaciones partidas por la frontera, Tijuana y Los

<sup>9</sup> Véanse, al respecto, Odena Güemes (1984) y González (2000).

<sup>10</sup> Durante la Conferencia Nacional de la Juventud Chicana por la Liberación, en Denver en 1969, un poeta llamado Alurista pronunció lo que más tarde se convertiría en el *Plan Espiritual de Aztlán*, que empieza con estas palabras: “En el espíritu de un pueblo nuevo que no sólo es consciente de su orgulloso patrimonio histórico, sino también de la brutal invasión gringa de nuestros territorios, nosotros los chicanos, habitantes y civilizadores de las tierras del norte de Aztlán, de donde vinieron nuestros antepasados, al reclamar la tierra de su nacimiento y consagrar la determinación de nuestro pueblo del sol declaramos que el llamado de nuestra sangre es nuestro poder, nuestra responsabilidad y nuestro destino indefectible”. Consultado en <[http://en.wikipedia.org/wiki/Plan\\_Espiritual\\_de\\_Aztl%C3%A1n](http://en.wikipedia.org/wiki/Plan_Espiritual_de_Aztl%C3%A1n)>, 29 de noviembre de 2010.

<sup>11</sup> Nuestra metodología se basa en las aportaciones de la antropología contemporánea, que incluye el trabajo de campo multisituado (Marcus, 1995) a fin de observar e incorporar en la etnografía los trayectos y circuitos de los líderes y los practicantes religiosos, pero sin desatender “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción” (Clifford, 1999: 38).

FIGURA 5  
Territorio del Anáhuac, Nación Espiritual Aztlán  
y ubicación de puntos de trabajo etnográfico



Elaborado por Carlos González de Luna

Ángeles, y posteriormente seleccionamos dos lugares que aunque distantes geográficamente conforman un mismo circuito binacional de la red de la mexicanidad: Ixcateopan, Guerrero, y Taos, Nuevo México. Cada par de lugares, por su vínculo, conforma ejes separados de una misma geografía sagrada o proyección simbólica-territorial del movimiento de la mexicanidad. Se realizó la observación antropológica en cuatro escenarios distintos. Cada uno representa diversas modalidades, acentos y estilos de las manifestaciones de la danza y la mexicanidad y fue elegido para comparar y contrastar la manera en que el movimiento cultural de la mexicanidad adquiere matices de identidades y alteridades distintas, dependiendo de los diferentes regímenes nacionales y de las tradiciones populares regionales en que se arraiga.

### El nacimiento de una nación espiritual y la reconquista de la memoria

Aunque Aztlán es una nación imaginada, tiene un sustento histórico de larga data que sirve de legitimación para el movimiento de rescate de la memoria ancestral y que parte de cuatro hechos históricos. Primero, según la concepción del poblamiento del continente americano por migraciones que viajaron desde el norte hacia el sur, el lugar de origen de donde partieron los pueblos mexicas (que posteriormente fundaron Tenochtitlán en el centro de México y que fueron los artífices del imperio azteca) se hallaría en algún lugar indefinido del subcontinente norteamericano nombrado por los aztecas Aztlán e identificado posteriormente por el movimiento chicano con un territorio sin frontera entre México y los Estados Unidos. Segundo, el hecho de que en el pasado reciente los actuales estados fronterizos estadounidenses formaban parte de México desde el periodo virreinal de la Nueva España hasta después de la independencia de 1821, pues fue tras la guerra entre México y los Estados Unidos en 1848 cuando pasaron a manos de éstos. Tercero, el flujo migratorio (en parte legal pero mayoritariamente clandestino) de mexicanos hacia los Estados Unidos, que se intensifica a partir del programa bracero de los años cuarenta, genera una población de mexicanos que circulan y se asientan de un lado y otro de la frontera y que bien puede ser entendido como una comunidad en diáspora, que permite mantener lazos y reciprocidades sociales entre espacios sin contigüidad física pero con continuidad temporal ritual (De la Torre, 2009: 23). Por último, el establecimiento de la frontera binacional atravesó un territorio antes perteneciente al Estado-nación mexicano, cuyos pobladores vieron transformada de la noche a la mañana su situación de ciudadanos, y de ser

nativos se convirtieron en extranjeros en su propio territorio. Hubo en particular determinados grupos étnicos que quedaron divididos por la frontera.<sup>12</sup>

Nos apoyamos en el concepto de “formaciones nacionales de alteridad”, entendido como “la producción y el trazado de líneas de fracturas propias de procesos históricos particulares que configuran la matriz de producción de diferencias” (Segato, 2007: 28). En el caso de México, la colonización del poder se estableció sobre la diferenciación del origen, lo que generó una segmentación en castas de tipo étnico en las que los privilegios obedecían no sólo al criterio racial, sino al origen territorial. Así, el español peninsular tenía más privilegios que el criollo, nacido en América. Actualmente en México lo étnico se refiere a los pueblos indios vinculados con un territorio (rural) y que comparten una tradición cultural distinguible por la lengua (aunque no exclusivamente). Ser mexicano en México implica una identidad nacional construida a partir del imaginario de unidad nacional basado principalmente en el mestizaje cultural (mediante la evangelización, la castellanización y la modernización) y el mestizaje racial.<sup>13</sup> En cambio, cuando un mexicano cruza a los Estados Unidos automáticamente su nacionalidad es considerada una etnia desprovista de territorio: se le llama “hispano” y se le imprime una clasificación de exclusión concordante con un régimen racial de color: *whites* (blancos) y *browns* (cafés).<sup>14</sup> Con ello el concepto clasificatorio con que opera la etnicidad cobra un sentido racial que no existe en México de manera oficial, por lo que para los mexicanos el discurso racial en los Estados Unidos se inscribe en un movimiento ciudadano y cobra un horizonte de conquista del reconocimiento como minoría étnica ciudadana. Sólo así se puede entender que los chicanos se reivindiquen como “raza”, término que en México no tiene lugar en el debate. Por

<sup>12</sup> K'miai, paipai, kiliwa, cucupá, yoremes (o yaquis) y pápagos (tohonó'otam) (Olmos Aguilera, 2008: 45).

<sup>13</sup> La castellanización fue una estrategia de conquista en América y consistió en la imposición de la lengua castellana como idioma oficial en la Nueva España. Por su parte, el mestizaje fue la solución a la unidad nacional en México y en otros países latinoamericanos; sin embargo, con ello no queremos decir que no exista racismo, sino que éste existe respecto de los pueblos aborígenes y en cuanto a los desniveles entre las clases sociales (De la Peña, 2002).

<sup>14</sup> Aníbal Quijano desarrolla el argumento de que la idea de raza es el instrumento más eficaz de dominación social, constitutivo tanto de la colonialidad como posteriormente de la explotación capitalista mundial. Retomamos de este autor sus reflexiones sobre la clasificación social que establecen los estadounidenses a partir de la distinción estratificada de la raza vinculada con la perspectiva cognitiva del color.



su parte, si en México lo políticamente correcto es ser mestizo, al pasar a los Estados Unidos los mexicanos descubren que “indio” en ese otro territorio significa ser nativoamericano, y ello confiere la posibilidad del reconocimiento ciudadano. A partir de estas demarcaciones tenemos que responder a los múltiples significados que viven los danzantes que reivindican la mexicanidad, pero abordaremos la manera en que, según los regímenes nacionales de reconocimiento ciudadano de las diferencias, los danzantes negocian contenidos de identificación: indianizado, racializado, nativizado o nacionalizado.

Nuestro trabajo sostiene que mediante la práctica de la danza y de las celebraciones multiespaciales en honor de Cuauhtémoc se genera el tejido ritual que vincula en un mismo tiempo una concepción de nación imaginada (Anderson, 1993). Sin embargo, queremos resaltar que ésta no es una narración unificada a la manera de una identidad compacta (Chaterjee, 1996).<sup>15</sup> La nación imaginada no solamente tiene como fuente al Estado, sino que también se genera a partir de actores situados en los márgenes que crean “contranarrativas de origen de naciones primeras y formas de nacionalismo invertidas y esencializadas” que, como es el caso de Aztlán, construyen un “transnacionalismo desde abajo” (Smith y Guarnido, 1998, citados en Capone y Mary, 2010) y no aluden a la globalización de la religión desde el centro hacia la periferia pasiva (Csordas, 2009). Por otro lado, las distintas narraciones de la nación adquieren diferentes sentidos tanto estilísticos como culturales en la alteridad respecto de “los otros”, debido a que el cruce de las fronteras genera zonas de contacto entre territorios gestionados por regímenes de nación diferentes. Estos sentidos sólo pueden ser comprendidos en el marco de

[...] la densidad de las diferencias culturales emergentes de antagonismos históricos complejos en cada nación y en cada región, que hacen, por ejemplo, que la percepción de la negritud y de la indianidad en cada uno de los países del continente varíe en función de lógicas históricas propias. O sea, se trata de una crítica a un mapa

<sup>15</sup> Partimos de Anderson para hablar de una nación imaginada, retomando dos principios básicos: que es algo que fue creado, que no es resultado de los rasgos intrínsecos poblacionales de diferenciación identitaria (lengua, raza y religión), y que no necesariamente se circunscribe al territorio del Estado-nación. Sin embargo, nuestra noción se complementa con la crítica de Chaterjee, quien propone que no existe una sola fuente oficial que defina la identidad nacional, “sino que más bien [se gesta] en una diferencia con los formatos modulares de las sociedades nacionales propagados por el Occidente moderno” (Chaterjee, 1996: 4).

multicultural chato y esquemático que diseña una diversidad fijada en el tiempo, reificada en sus contenidos y despojada de las dialécticas que le confieren historicidad, movilidad y arraigo local, regional y nacional. (Segato, 2007: 20)

Finalmente, debido a que el cruce de la frontera equivale a un tránsito entre distintos regímenes de la diferencia que provoca la pérdida de la categoría ciudadana (un mexicano al pasar la frontera se convierte automáticamente en potencial “ilegal”), consideramos que más allá de las categorías identitarias de exclusión y de discriminación que operan desde los estados (véanse los documentos legales mediante los cuales un individuo es reconocido por el Estado como ciudadano o no lo es), nos interesa analizar el valor político estratégico de una práctica aparentemente cultural-religiosa. Para ello consideramos que todos los grupos construyen sus estrategias de “ciudadanía cultural”;<sup>16</sup> es decir, todos los grupos marginales generan sus propias estrategias para construir pertenencia territorial y para reclamar sus derechos ciudadanos. Esto nos hace preguntarnos de qué manera la invención de una “nación espiritual” como es Aztlán, puesta en escena mediante sus celebraciones a Cuauhtémoc en uno y otro lado de la frontera, contribuye a crear una ciudadanía cultural binacional (véase la figura 5, Territorio del Anáhuac, Nación Espiritual Aztlán y ubicación de puntos de trabajo etnográfico).

Nuestra estrategia metodológica se basó en aplicar una antropología multisituada de un mismo ritual simultáneo. Consideramos que se tenía que observar la manera en que ocurría la simultaneidad de una ceremonia en puntos espaciales distantes, pues esta práctica genera una nueva geografía que concibe el territorio de manera novedosa. La nación imaginada de Aztlán se construye en una red de movimientos de la mexicanidad que ocupan lugares distantes, pero cuya identidad, más que conquistar espacios, busca la conquista de la memoria mediante la secuencialidad ritual; es decir, genera una geografía con base en la simultaneidad del es-

<sup>16</sup> “La ciudadanía cultural se refiere al derecho de ser diferente (en términos de raza, etnia o idioma nativo) respecto de las normas de la comunidad nacional dominante, sin poner en entredicho el derecho de pertenencia, en el sentido de poder participar en el proceso democrático del Estado-nación. Las persistentes exclusiones en razón del color a menudo niegan la plena ciudadanía a los latinos y otros grupos de color. Desde el punto de vista de las comunidades subordinadas, la ciudadanía cultural ofrece la posibilidad de legitimar las demandas hechas en la pugna por su emancipación. Esas demandas pueden ir desde temas legales, políticos y económicos hasta cuestiones de dignidad humana, bienestar y respeto” (Rosaldo, 1994: 57).

pacio practicado. Esta idea es compartida por Thomas Csordas, quien afirma que “lo simultáneo borra las distancias espaciales”.<sup>17</sup> Añadimos que estos movimientos son capaces de redibujar una geografía imaginaria, basada en nodos sagrados, ya no a partir de la contigüidad espacial sino de la continuidad ritual. De esta manera, las distancias se acortan mediante la simultaneidad de rituales practicados en lugares sagrados, tejiendo con estas relaciones los territorios de una nación imaginada. Sobre la base de esta propuesta, seleccionamos cuatro etnografías que consideramos que expresan, si no la totalidad, sí los rasgos principales que pugnan por definir esta nación imaginada con acentos culturales y sentidos históricos que varían y se debaten entre la raza, la etnicidad, el mestizaje, la religión y el patrimonio nacional. A continuación desarrollaremos los casos elegidos.

Los Ángeles, California, Estados Unidos

Soy Cuauhtémoc, orgulloso y noble,  
líder de hombres, rey de un imperio civilizado  
más allá de los sueños del gachupín Cortés,  
quien también es la sangre, la imagen de mí mismo

*Rubén Corqui González , “I am Joaquín”*

Los Ángeles es la ciudad más importante del estado de California en términos económicos y demográficos y representa el próspero estado que proyecta el sueño de Disneylandia y el *glamour* de Hollywood. Es una ciudad multicultural y multirracial en la que viven 13 millones de habitantes, de los cuales 48% es de origen “hispano” (lo que la convierte en la segunda ciudad con mayor población de origen mexicano en el mundo), quienes siendo mayoría conviven con “blancos”, “asiáticos” y “afroamericanos”, y con una ínfima minoría de indígenas nativos estadounidenses.<sup>18</sup>

El origen de la fiesta de Cuauhtémoc en Los Ángeles se remonta a 1980, cuando las autoridades de la ciudad pidieron a un conocido danzante y coreógrafo, Flo-

<sup>17</sup> “Una geografía global de lo sagrado”, conferencia de Thomas Csordas en el Coloquio Transnacionalización de las religiones africanas, afroamericanas e indoamericanas, Guadalajara, 19 de octubre de 2010.

<sup>18</sup> En el resto de la población angelina hay 30% de “blancos”, 11% de asiáticos, 10% de afroamericanos y 1% de nativos norteamericanos.

rencia Yescas, que se presentara con su grupo Esplendor Azteca en la ceremonia de inauguración del monumento a Cuauhtémoc en el Parque México.<sup>19</sup> Florencio Yescas provenía del grupo del general Pineda en la ciudad de México y también formaba parte del Ballet Folclórico Nacional de Amalia Hernández, compañía que presentaba una versión estilizada, exaltante y teatral de “la danza azteca”, reforzada por una política cultural oficial que buscaba la proyección del indio como raíz genuina del nacionalismo mexicano.<sup>20</sup> Fue invitado en 1973 a los Estados Unidos por el centro cultural La Raza de San Diego, formado desde los años sesenta por intelectuales y artistas chicanos en búsqueda de la reivindicación cultural y política de la población “hispana” y migrante en un contexto de fuerte racismo. Pronto la danza se incorporó al movimiento chicano en el rescate del folclor, que lejos de ser una expresión estética fue, junto con el muralismo chicano, un arma político-cultural del movimiento, a la vez que sirvió para la construcción de una identidad propia basada en la búsqueda de raíces indígenas, más específicamente aztecas. La danza dejó de estar exclusivamente ligada al calendario católico y se escenifica en diversos actos públicos integrándose a la demanda de reconocimiento y reivindicación de los chicanos y migrantes. Dos años más tarde comenzó a ser parte de las actividades político-culturales de Chicano Park,<sup>21</sup> sitio emblemático de la lucha y la conquista de los derechos de los chicanos en los Estados Unidos.

<sup>19</sup> Entrevista a Virginia Carmelo por Olga Olivas, Los Ángeles, 9 de enero de 2008, consultada el 20 de enero de 2011. El Parque México se fundó dentro del Lincoln Park, que ha sido el centro de recreación del barrio Lincoln Heights, considerado el más viejo de Los Ángeles. En la década de los cincuenta la construcción de la autopista Golden State dividió en dos la ciudad de Los Ángeles y este barrio quedó marginado y fue ocupado por trabajadores chicanos y algunos migrantes chinos y vietnamitas. Se caracteriza actualmente por haberse convertido en espacio de pandillas y violencia. En 1981, a petición de diversas asociaciones mexicanas y chicanas, se dispuso dentro del Parque Lincoln un espacio nombrado Parque México, donde se han colocado estatuas de personajes de la historia de México, no sólo Cuauhtémoc, sino también Emiliano Zapata o Agustín Lara. En una placa se señala el objetivo de “conmemorar en un santuario cívico de la grandeza, historia y cultura del pueblo de México”. El parque Lincoln es además sede de la Junta Hispana, que organiza actividades que se llevan a cabo periódicamente en cinco ciudades de Estados Unidos (Los Ángeles, Houston, Miami, Nueva York y Chicago) para reunir a las comunidades para compartir y recordar su cultura. Véanse <[www.lincolnheightstla.com](http://www.lincolnheightstla.com), <[www.laparks.org](http://www.laparks.org), <[www.juntahispana.net](http://www.juntahispana.net)>; y <[www.publicartinla.com/sculptures/Lincoln\\_Park/sculptures\\_descr.html](http://www.publicartinla.com/sculptures/Lincoln_Park/sculptures_descr.html)>, consultados el 20 de enero de 2011.

<sup>20</sup> Sobre la influencia del nacionalismo mexicano en la aztequización y posterior esencialización de la danza ritual, véase De la Torre, 2008.

<sup>21</sup> Chicano Park está en el antiguo corazón del barrio Logan de San Diego, donde vivía la comunidad más numerosa de mexicanos. En 1920 era el mayor asentamiento mexicano en los Estados Unidos.

Poco después, Yescas marcha a Los Ángeles y realiza un gran proyecto de escenografía, vestuarios y coreografías teatrales para Disneylandia. Al mismo tiempo, impulsa el reconocimiento del grupo de danza Toltecas de Aztlán por parte de los principales capitanes de la danza de México, como Francisco Díaz y Manuel Pineda. También participa en el Congreso del Quinto Sol, promovido por grupos del Movimiento de la Mexicanidad, que reivindicaba el rescate de la cultura indígena de México purificándola de todo sincretismo con el catolicismo o la cultura de los conquistadores. Sus discípulos participaron en los setenta y ochenta en distintos movimientos culturales y políticos de los Estados Unidos y México: comunidades utópicas de tipo *hippie*, movimiento nativoamericano (White Roots of Peace y la Native American Church) grupos de neomexicanidad (Camino Rojo de Tlacaélel), la reivindicación chicana por los derechos ciudadanos (como el Movimiento Estudiantil Chicanos de Aztlán, MECHA), experiencias y vínculos que los diferenciaron entre sí y los llevaron a construir sus propias redes.<sup>22</sup> Entre 1981 y 1985, tras la muerte de Florencio Yescas, los discípulos fundaron seis grupos de danza distintos en Los Ángeles, San Diego, Pasadena, Phoenix y Nuevo México, a partir de los cuales a su vez han surgido un sinnúmero de grupos en los Estados Unidos.

Actualmente, el grupo Xipe Totec, dirigido por dos discípulos de Yescas, Lázaro Arvizu y Virginia Carmelo, es el que sostiene la fiesta a Cuauhtémoc en el Parque México. Este grupo tiene un perfil “conservador” de la tradición: se ha caracterizado por la adopción del ritual y los símbolos concheros, con la consiguiente aceptación de su sincretismo católico, no tanto como creyentes sino desde una comprensión intelectual de los complejos procesos históricos de sincretismo como origen de la

---

En los años sesenta vivían ahí muchos mexicanos que trabajaban en las enlatadoras de pescado, en la vendimia de la uva o en los servicios urbanos. Hoy son pocos los que siguen ahí. En 1970 los mexicanos defendieron el lugar donde se construyó el puente para acceder a la isla de Coronado, donde los urbanistas planeaban hacer tiraderos de automóviles, pero la organización ciudadana de los mexicanos, ya con conciencia chicana, conquistó un parque y un centro cultural, hoy conocido como Chicano Park, que representa la conquista mexicana de una porción de territorio de San Diego. Ahí se reúne la mayor muestra de muralismo chicano, que plasma los símbolos de una identidad nacional basada en la concreción material, territorial y simbolizada, de la nación espiritual de Aztlán.

<sup>22</sup> No se puede hablar de un único movimiento de reivindicación de los mexicanos en los Estados Unidos, ni de los chicanos como una sola comunidad. Existen severos conflictos entre diversos posicionamientos políticos que redundan en la inclusión/exclusión de los migrantes ilegales, los líderes sindicales que reivindican a los trabajadores temporales y quienes quieren obtener la ciudadanía, o los que ya teniéndola buscan una igualdad en su trato en tanto estadounidenses. Además, existen diferencias entre las distintas generaciones de méxicoestadounidenses y entre las distintas orientaciones ideológicas y partidistas (Odgers, 2002).

danza conchera y como fundamento clave de la identidad del mexicano, en contraposición con el protestantismo anglosajón.<sup>23</sup> Mantiene constante relación con grupos concheros mexicanos mediante la asistencia recíproca a fiestas, la búsqueda del reconocimiento de los grupos (“mesas”) más tradicionales de México y la radical distinción entre las actividades políticas propiamente dichas y las ceremonias de danza, las cuales deberán mantener su carácter espiritual. Según su capitana, Virginia Carmelo, es preciso “respetar el atuendo, pues la danza habla por sí misma” (no con pancartas ni discursos); no obstante, muchos de sus integrantes son también miembros activos y líderes de diversos movimientos políticos, como los que buscan la promoción del voto “hispano” y femenino, o por los derechos de los nativos estadounidenses, como los gabrielinos,<sup>24</sup> a cuyos festejos deben asistir sin atuendo de danza. No obstante el énfasis en esta distinción, no tienen objeción alguna a participar constantemente en actividades culturales e incluso espectáculos propiamente dichos, promovidos por entidades privadas o públicas. Para los chicanos de Los Ángeles, la danza azteca les da, por un lado, una posibilidad de inserción en el mundo de la cultura y el espectáculo (que consideran no debe verse restringido por el compromiso político visto como instrumentalización), inscribiéndose en una reivindicación de reconocimiento de la diferencia cultural pero dejando aparte la militancia política propiamente dicha, y sobre todo la confrontación callejera. Aunque limitados a mostrar una práctica tradicional como fundamento de una pertenencia étnica-nacional, la danza se desarrolla en el marco de la concepción del rescate del folclor como táctica del reconocimiento de la diversidad cultural en la ciudad. Como menciona Olga Odgers en el contexto de los Estados Unidos, los símbolos católicos se convierten en un equivalente de etnicidad mexicana (Odgers, 2008) que responden a la vez a las necesidades de los chicanos y al

<sup>23</sup> Dentro de los grupos de danza también existen diferencias y tensiones que enmarcan el significado de la danza. Por ejemplo, existen grupos que la practican como un instrumento político o de reivindicación radical, mientras que otros la explotan como mero espectáculo. El grupo Xipe Totec surge como una contraposición a estas dos posiciones que considera extremas, y no puede tomarse por tanto como representativo de los grupos de danza azteca del sur de California.

<sup>24</sup> Los gabrielinos, también conocidos como tongbas, es el nombre genérico de tres tribus del grupo utoazteca que habitan en el sur de la actual California. Este grupo fue considerado extinto a mediados del siglo xx, sin embargo, en los resultados del censo del año 2000 se registraron alrededor de mil gabrielinos. Su nombre proviene de la misión de San Gabriel Arcángel. Consultado en <<http://es.wikipedia.org/wiki/tongba> el 4 de mayo de 2011>.

modelaje etnizante de la identidad en el modelo estadounidense. Por otro lado, la apropiación de lo azteca como “la raza” genera una inserción imaginada en las reivindicaciones de la ciudadanía racial que coloca a esos grupos como interlocutores del Estado, en el mismo nivel que los movimientos afroestadounidenses, nativoestadounidenses y asiáticoestadounidenses.

Tijuana, Baja California, México

Welcome to Tijuana. Tequila, sexo y mariguana.  
Welcome to Tijuana. Con el coyote no hay aduana.

*Manú Chao*

Tijuana, ciudad mexicana fronteriza que colinda con el condado de San Diego, es desde su origen (finales del siglo xix) una zona de contacto entre mexicanos y estadounidenses: casino para los “gringos”,<sup>25</sup> zona roja para jóvenes descarriados de California y, en los años sesenta, corredor industrial de maquila para emplear a los desplazados del programa bracero. Tijuana es una ciudad que en los últimos años experimentó un crecimiento veloz y por lo tanto desordenado, resultante de la inmigración y de la imposibilidad de pasar la frontera. De cien habitantes a principios del siglo xx, pasó a rebasar el millón en el año 2000 (Torres Ramírez, 2004).

Como zona fronteriza, también genera espacios liminares marcados por las travesías que van de un lugar a otro y por la indefinición normativa que imprime ser zona de umbral. Para muchas personas Tijuana se vive como una ciudad castigada por la impunidad, la inseguridad y la violencia. Este imaginario de incertidumbre existencial se incrementa aún más con la presencia del narcotráfico. Dado que es tierra de nadie, continuamente se transgreden las normas e incluso la frontera misma.

Néstor García Canclini describió Tijuana como uno de los mayores laboratorios de la posmodernidad, porque en ella se experimentan “las búsquedas más radicales acerca de lo que significa estar entrando y saliendo de la modernidad; (las búsquedas) de quienes asumen las tensiones entre desterritorialización y reterritorialización” (García Canclini, 1990: 288).

---

<sup>25</sup> Término coloquial despectivo con que los mexicanos se refieren a los estadounidenses.

Tijuana es un espacio transterritorial: muchos de sus pobladores cruzan la línea fronteriza cotidianamente, sea para trabajar, para ir de compras o para pasear (Torres Ramírez, 2004). Sin embargo, en las últimas décadas la línea fronteriza se endurece y materializa en un enorme muro que divide Tijuana de San Isidro.<sup>26</sup> El muro es un elemento de reivindicación de un movimiento artístico vivaz que se suma a los múltiples impulsos creativos que constantemente transpasan el poder excluyente y divisorio de la frontera. La danza ritual azteca es uno de ellos.

El festejo simultáneo del homenaje a Cuauhtémoc data del año 2000, y fueron los mexicanos que viven entre las dos Californias quienes decidieron llevar esta tradición con la finalidad de “limpiar la imagen de la ciudad de Tijuana, que para los “gringos” es muy negativa. Representa todo lo malo, los vicios, la decadencia. Era necesario construir otra imagen de Tijuana y de México”. La iniciativa estuvo a cargo de *Tata Cuaxtle*, líder espiritual del grupo de danza azteca Chichahuac Ollin, Tijuana, que significa fuerza y movimiento. Este grupo formado por tijuanenses que se adscribe a la neomexicanidad se originó en el año 2002 con la intención de “preservar, continuar y difundir las consignas de nuestros abuelos”.

La ceremonia adquirió visos de confrontación de los mexicanos para con la política migratoria del gobierno estadounidense, representada en forma tangible por el muro fronterizo. Las mantas con consignas de los chicanos aportaban discursos iconográficos propios del mural callejero de Los Ángeles. En una de ellas, la estampa de Cuauhtémoc iba acompañada de la siguiente consigna: “¡Raza, tenemos que unirnos para tumbar las fronteras!”<sup>27</sup> Durante la ceremonia se buscó capitalizar la diversidad indígena como un sólo pueblo descendiente de *Tata Cuauhtémoc* que, aunque separado actualmente en dos Estados-nación, está presente en ambos lados de la frontera. De esta manera el ritual ofrecía puentes simbólicos para unir lo que el poder estadounidense fracturaba. La etnización por medio de la danza se convierte para los mexicanos en la posibilidad de obtener permiso legal de entrada a los Estados Unidos, en virtud de la normativa internacional de libre tránsito de los indígenas en sus territorios de origen.

<sup>26</sup> “In the Fiscal Year 2004, there were 1 139 282 apprehensions of immigrants on the southern border. In FY 2005, there were a record-breaking 473 migrant deaths at the border” (fuente: US Customs and Border Protection Public Affairs Office) <<http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=407>>, consultado el 30 de septiembre de 2010.

<sup>27</sup> Firmado por Murales Mictlán. East Lost Astlán. El nombre del colectivo juega con la manera en que se conoce al “territorio mexicano” de Los Ángeles: East L.A.



Ixcateopan, Guerrero, México

Cuauhtémoc representa el lugar esencial en el corpus profético del movimiento de la mexicanidad.

*Francisco de la Peña, 2002*

En la cúspide de una montaña en el estado de Guerrero se encuentra la pequeña capilla de Santa María de la Asunción, construida en el siglo XVI, que no contiene imágenes católicas, sino que fue convertida desde finales de la década de los cuarenta en santuario o “meca de la mexicanidad” (De la Peña, 2002: 97), por ser el lugar donde nació y donde se asegura que descansan los restos del último *tlatoani* azteca, Cuauhtémoc.<sup>28</sup> Ixcateopan es un lugar nodo de la mexicanidad radical (una de las versiones más esencializadas de lo azteca) a donde cada 22 y 23 de febrero acuden los grupos de danza y del movimiento de la mexicanidad, tanto del país como de los Estados Unidos, quienes reivindican lo indio como raza superior y se oponen al proyecto histórico del mestizaje racial y cultural fundante de la nación mexicana moderna.

Invocando un mito sobre los restos del último rey azteca, los guardianes de Ixcateopan revelaron un secreto: que en su lecho de muerte el emperador confió a su gente un mandato para mantener viva la cultura frente a los invasores, mensaje conocido como “legado o consigna de Cuauhtémoc”. Hoy día constituye una profecía utópica de la mexicanidad que anuncia el retorno de la cultura y de la civilización aztecas. Se dice que Cuauhtémoc anunció y profetizó lo siguiente:

<sup>28</sup> Cuenta la leyenda que Cuauhtémoc fue hecho prisionero después de la batalla por el dominio de Tenochtitlán en 1521. Cruelmente torturado por los conquistadores que buscaban información acerca de los tesoros de los gobernantes aztecas, nunca se rindió, y fue asesinado por el conquistador Hernán Cortés en su camino hacia el sur, en el actual estado de Tabasco. Sus restos habrían sido trasladados secretamente por sus fieles servidores a Ixcateopan, lugar de residencia de su madre, por ser considerado su lugar de nacimiento. De acuerdo con la tradición chontal (etnia a la que pertenecía la madre del emperador), el lugar de reposo de los muertos debería ser aquel donde se había enterrado su ombligo. El supuesto hallazgo de los restos en 1949 fue difundido en el ámbito académico por Eulalia Guzmán, maestra, filósofa y militante del movimiento de la mexicanidad reconocida por sus investigaciones históricas y arqueológicas, pero ese estudio fue desmentido por los científicos comisionados por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, quienes señalaron que ni los documentos ni los restos correspondían con la época.

Nuestro Sol se ha puesto, nuestro Sol se ha ocultado y nos ha dejado en la más total oscuridad. Pero sabemos que él se elevará de nuevo para iluminarnos. Mientras él permanezca ahí, en el Mictlán, debemos unirnos y ocultar en nuestro corazón todo lo que amamos. Ocultemos nuestros templos (*teocaltin*), nuestras escuelas (*calmecah*), nuestros terrenos de juego (*telpochcaltin*), nuestras casas del canto (*cuicacaltin*). Dejemos las calles desiertas y encerrémonos en nuestras casas; ahí está nuestro *teocaltin*, nuestro *calmecah*, nuestro *telpochcaltin* y nuestra *cuicacaltin*. A partir de ahora y hasta que el nuevo Sol aparezca, los padres y las madres serán los maestros y los guías que llevarán de la mano a sus hijos mientras vivan. Que los padres y las madres no olviden jamás decir a sus hijos lo que ha sido hasta hoy Anáhuac, protegida por los dioses y como resultado de las buenas costumbres y la buena educación que nuestros antepasados nos inculcaron con tanta perseverancia. Que no olviden tampoco decir a sus hijos cómo se elevará lo que un día será de nuevo Anáhuac, el país del nuevo Sol. (De la Peña, 2002: 224)<sup>29</sup>

Así como los indígenas del pasado, según esta consigna, habrían adoptado la estrategia del ocultamiento de su cultura tras prácticas sincréticas, los seguidores de la mexicanidad heredaron su dimensión profética de acuerdo con la cual nos encontramos ante el advenimiento triunfante del Sexto Sol, era en la que la cultura azteca volverá a reinar. La fiesta propiamente dicha data apenas de finales de los años setenta. *Kuaukoatl*, junto con otros cofundadores de Zemanahuac Tlamachtilyoyan o Instituto de las Culturas Preamericanas (una de las organizaciones más importantes del movimiento de la Mexicanidad) y el doctor Ramírez Juárez (guardián del lugar y supuesto descendiente del linaje de Cuauhtémoc) dieron comienzo a esta celebración (Mendoza 2007: 68-69), la cual contó desde su origen con el apoyo de grupos de danzantes chicanos. A la primera gran celebración asistieron representantes del National Congress of American Indians; León Azteca, dirigente del Chicano Park Center; Guillermo Rosete; una comitiva de indios de las naciones lakota, yaqui, pikuri, ute, mazahua, otomí y maya; grupos de danza de México y los voladores de Papantla (Mendoza, 2007).

La celebración consiste fundamentalmente en una concentración de danzantes de las vertientes más esencialistas de la mexicanidad, autodenominados “guerreros”, que se reúnen para homenajear al *tlatoani* mientras una marcha/peregrinación/maratón de seguidores del movimiento lleva el fuego sagrado desde el Zócalo de la ciudad de México-Tenochtitlán (considerado el eje del dominio de Cuauhtémoc)

<sup>29</sup> Francisco de la Peña (2002) advierte que existen distintas versiones de esta consigna.

hasta la capilla donde se dice que están sus restos para así “unir simbólicamente” a la Confederación de Pueblos del Anáhuac en ese sitio sagrado, justo en la medianoche del 22 al 23 de febrero, conmemoración del nacimiento del *tlatoani*. Para culminar las celebraciones, a mediodía del 23 los voladores de Papantla hacen su ritual.<sup>30</sup> Los grupos de danzantes se comienzan a congregarse desde días antes, junto con curanderos, a aprendices de chamán y buscadores espirituales que abrevan de la mexicanidad, el indianismo y la esoteria en general.

Los distintos grupos de danzantes tienen oportunidad en estos días, y en especial el 22, de realizar sus propias ceremonias de danza y velación en la capilla y en su atrio en honor a “nuestro abuelo Cuauhtemocin” (terminación diminutiva del náhuatl que se usa para referirse cariñosamente a una persona). En nuestra visita observamos que los grupos con frecuencia se fusionan para realizar sus rituales, no los hacen solos. Toman turnos a medida que van llegando y los contingentes desalojan ordenadamente la capilla para dar paso a los siguientes. La capilla de la tumba de Cuauhtémoc opera como un santuario de la nación azteca a la que “sus descendientes” van a homenajearlo en su día y le ofrecen al terminar sus rituales flores, semillas de maíz y frijol, tabaco y velas.<sup>31</sup> Con frecuencia quienes hacen las ofrendas muestran una actitud devota; los danzantes hacen la señal de la cruz (que también simboliza el *nahui ollin*)<sup>32</sup> antes de depositarlas en el suelo. Y, a la manera de los exvotos, van acompañadas de mensajes escritos, como el siguiente: “Cuauhtemocin: ¡La flor de tu palabra no muere! Porque es la luz que destella de tus alas la que guía nuestros pasos”.

<sup>30</sup> Este apartado se basa en las notas de la misión de campo efectuada el 22 de febrero de 2010. También fueron de mucha utilidad para la reconstrucción histórica los textos de Mendoza (2007) y de Ayala (s/f). Sobre el proceso conflictivo que atraviesa la tumba de Ixcateopan, véase De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2011).

<sup>31</sup> Destacaban las coronas de flores dejadas por asociaciones culturales o escuelas primarias, como las que comúnmente se llevan a los velorios y a las fiestas cívicas de homenaje a los héroes nacionales en los monumentos históricos.

<sup>32</sup> *Nahui ollin* es la simbolización del “cuarto movimiento”. Según León Portilla, *ollin* se refiere a movimiento, concepto de suma importancia en el pensamiento náhuatl. Con esta palabra se designa a uno de los veinte signos de los días. El día *nahui ollin*, 4-movimiento, dio nombre al Quinto Sol, la edad en que vivimos (León Portilla, 1979: 388). En la danza azteca se representa con los movimientos de los pies en cruz y se simboliza como *Santo Xúchitl* (flor de cuatro pétalos) durante las ceremonias de velación (González, 2006).

## Taos, Nuevo México, Estados Unidos

Uno de los jóvenes discípulos chicanos de Florencio Yescas, Guillermo Rosete, se fue desde San Diego a Taos, Nuevo México, donde fundó el grupo de danza azteca de Anáhuac en 1985. Nuevo México, a diferencia de California, es un estado donde los hispanos no son mayoría. Es, al igual que Arizona, una región donde se dan frecuentes brotes de racismo; no obstante, es también donde los grupos nativos tienen mayor presencia, a tal grado que fue reconocida por la UNESCO como la única comunidad india viviente patrimonio de la humanidad.<sup>33</sup> En la región habitan los indios pueblo y los picuris. Dentro de este contexto particular de mayor énfasis en la valoración de las poblaciones originarias, ese grupo concibe la danza no sólo como folclor, sino como fundamento de una pertenencia étnica-nativa y como forma de reivindicación de una ciudadanía cultural frente al Estado. Imbuidos del modelo de pertenencia racial que sigue el movimiento de los nativos estadounidenses, encuentran en la danza una vía de construcción de una etnicidad azteca, fungen como puente entre ambos movimientos y sostienen la continuidad cultural y étnica de sus tradiciones a lo largo del subcontinente e incluso en el ámbito continental. De hecho su fundador, en su temprana juventud, tuvo contacto con los líderes del pueblo hopi de Arizona, en su calidad de representante “Xicano”,<sup>34</sup> y como parte de las actividades políticas del centro cultural La Raza recibió la consigna de convertirse en guardián, maestro y representante de “su gente”, tal y como los líderes nativos norteamericanos lo hacían con sus propias etnias. Éste fue el sentido con el que más tarde, en los años setenta, se involucró en la danza como vehículo para conocer su herencia indígena. Guillermo Rosete sostiene la creencia en el origen común de las etnias de México, los Estados Unidos y Canadá sobre la base de sus prácticas comunes: su danza, sus prácticas curativas (herbolaria, purificación con vapor a través de *sweat lodges* o temascales), su ali-

<sup>33</sup> En: <<http://www.taospueblo.com/about.php>>.

<sup>34</sup> “Guillermo went to Hopiland in august of 1973 for one of these gatherings of indigenous peoples. He traveled there as a part of the Caravan of Broken Treaties. He, with a group of indigenous young men, entered into an Adult Warriors Society Pact. The leader of this pact was Richard Oakes, who had gathered this group of young men from different tribes. He told the young men that they had an obligation to become guardians, teachers, and spokesmen for their peoples. Guillermo and Tupac Enrique came as representatives of the San Diego Xicano and Chicano communities of Toltecas en Aztlan and El Centro Cultural de la Raza. There was also representation from the Ft. Defiance chapter of American Indian Movement” (Maestas, 1997: 46-47).

mentación (maíz, calabaza y frijol). Considera que en el norte del río Missisipi se encuentra “la primera cuna de Aztlán”. Ha contribuido a que grupos de ambos lados de la frontera, como los hopi y los pai pai, se reconozcan como hermanos tan sólo divididos por una frontera política. Incluso en aspectos de importancia ritual, como el atuendo, no teme la combinación de formas “aztecas” con formas nativas estadounidenses: señala, orgulloso, que fue el primer danzante azteca ataviado con pieles de animales y en recuperar la pintura en el rostro, según la costumbre nativa. Ha impulsado las Jornadas de Paz y Dignidad desde Norteamérica.

Activo en ambos países, Rosete favorece la exportación a México de formas rituales estadounidenses como la Danza del Sol lakota, promovida como vía auténtica de reconstrucción del aparato ritual del antiguo Anáhuac. Diversos líderes de la mexicanidad, como Tlacaélel (mexicano) y el propio Rosete (mexicoestadounidense) están convencidos de que la tradición de la danza azteca se conservó en territorio de los lakota y fue preservada de la fragmentación y desaparición que en tierras novohispanas sufrió “a causa de la inquisición española”. Esta práctica estuvo prohibida durante la Colonia y fue recuperada hasta los años setenta del siglo xx. Consideran asimismo que el único vestigio de dicha ceremonia se conserva entre los voladores de Papantla,<sup>35</sup> quienes han sido promovidos por Guillermo Rosete en México y en los Estados Unidos. En ambos países se introdujo la danza del sol lakota como vía de purificación de la danza azteca tradicional (sincrética). Por su parte, en México Rosete fue protagonista del establecimiento del culto a Cuauhtémoc en Ixcateopan y de su fiesta: él mismo participó en la primera de ellas hace casi cuarenta años, a la que, inversamente a su presentación en los Estados Unidos como líder de la mexicanidad, acudió con la representación de los indios lakotas, con lo que mostró un uso estratégico de sus repertorios culturales. Asimismo, se asoció con el actual guardián de la tumba de Ixcateopan, a quien llevó a distintos lugares de los Estados Unidos presentándolo como representante auténtico del linaje de Cuauhtémoc, con lo que logró un juego de reconocimiento mutuo que permite transnacionalizar sus circuitos. En este juego, este actor estratégico sabe que es tan importante el reconocimiento que desde México se otorga a la danza en los Estados Unidos como el reconocimiento que los propios danzantes chicanos

<sup>35</sup> Los voladores de Papantla es una danza ritual con reminiscencia prehispánica que se práctica en la actualidad entre las etnias totonacas de los estados del Golfo de México. Está práctica realiza un performance de los hombres-pájaros, y aunque ha incorporado atuendos y elementos propios del catolicismo, se ha preservado por más de mil quinientos años. Debido a su antigüedad fue considerada en 2009 por la UNESCO como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

dan a los jefes mexicanos al formar parte de sus redes de conquista o reciprocidad.<sup>36</sup> *A posteriori*, la legitimidad de la fiesta en Taos proviene de su vínculo con Ixcateopan como lugar sagrado de la mexicanidad, concebido como cuna del linaje azteca imperial y ombligo energético del movimiento.<sup>37</sup> El objeto más sagrado de su altar consiste precisamente en las cenizas de Cuauhtémoc que dice le fueron legadas por su guardián.

## Conclusiones

La frontera entre México y los Estados Unidos tiene dos mil kilómetros de largo. A partir de ella no sólo se estableció una demarcación territorial entre dos naciones con regímenes políticos diferentes, sino que las poblaciones de los estados fronterizos reestructuraron sus identidades a partir de ese eje que marcó distinciones entre la población de un lado y de otro: estadounidenses y mexicanos (Kearney, 1999). Hubo familias que quedaron divididas por la frontera y cuyas identidades se reformularon. Lo mismo sucedió con algunas tribus o grupos étnicos. Pero como bien sabemos, las fronteras no sólo dividen y demarcan identidades diferenciadas y desniveladas, sino que también construyen zonas de contacto entre ambos territorios y culturas (Hannerz, 1997). A través de los rituales de la mexicanidad podemos observar un impulso de la política ciudadana identitaria por traspasar el muro divisorio que significa la frontera política que divide el territorio que formó parte de un imperio antiguo, el mexica, y generar en la actualidad las tramas culturales que dan plausibilidad a una nación imaginada cuyo territorio engloba la América del norte. Queda muy claro que el cruce de un lado y otro de la frontera imprime regímenes de la diferencia identitaria opuestos e incluso tensionados. Sin embargo, también la contigüidad crea identidades compartidas, como son las Californias comprendidas en el imaginario territorial de Aztlán, o el efecto de “cordón

<sup>36</sup> En ocasión del la Caravana Teponaxtli, organizada por Florencio Yescas en 1976 llevando a danzantes chicanos a obtener el reconocimiento de los jefes de la danza como Margarito Aguilar, Manuel Campos y Eladio León, Guillermo “se dio cuenta de que lo realmente importante era que los danzantes de la Caravana reconocieran a los jefes concheros, y no al revés” (Maestas, 1997: 50).

<sup>37</sup> El uso textual de la palabra “ombligo” por parte de los actores nos confirma el papel de “lugar nodo” que estos lugares (como Ixcateopan) juegan en la red de la mexicanidad. En este caso particular, la metáfora refuerza la veracidad de la leyenda de que en Ixcateopan, por estar enterrado el ombligo de Cuauhtémoc, estarían enterrados sus restos (véase la nota 25).

energético” o vínculo con el “ombligo” que articula las poblaciones de Taos con Ixcateopan como lugar nodal.

Por otra parte, a diferencia de lo que afirma Appadurai (1996) de que resulta ocioso encontrar puntos fijos en contextos de flujo, consideramos que los puntos fijos, como son los santuarios de la nación de Aztlán, surgen a consecuencia de la necesidad de echar raíces. Efectivamente, en los contextos de flujo surgen geografías variables, pero lo que se modifica no es tanto la necesidad de lugares de arraigo, sino los modos de arraigo. En este sentido, los lugares nodales se generan como consecuencia del flujo. Cuando las culturas son transplantadas a otros territorios, la necesidad de arraigo no sólo no se debilita, sino que adquiere carácter prioritario: las raíces se multiplican y son desplazadas a otros territorios (Capone, 2004).

Hemos visto cómo algunos fundamentos, mitos e imaginarios de la mexicanidad que imprimen un sentido de rito espiritual a la danza mexicana no se originan necesariamente en México, ni se exportan desde aquí a los Estados Unidos, como se podría explicar con las teorías de la migración y las comunidades en la diáspora. En nuestro caso se construyen mutuamente y de manera circular. Esto se debe a que se da la suma de varios factores: 1) un territorio histórico prenatal común, 2) una conciencia de raza que engloba a todos, indios nativos de América, y que los legitima como pobladores originarios, 3) una concepción de linaje racial y espiritual que los convierte en herederos de un legado y una civilización ancestrales, 4) una identidad como herederos de una misión profética que se alimenta del mito de Cuauhtémoc, que articula una profecía (el Sexto Sol) en la cual se inspira la utopía actual (Aztlán), 5) una concepción de lo oculto que permite desafiar la historia oficial y legitimar la innovación como si fuera rescate de lo negado, 6) la generación de una geografía con puntos sagrados (Ixcateopan, monumentos a Cuauhtémoc, ruinas arqueológicas y ubicación de reliquias), en los cuales la danza y las marchas sagradas tienen el papel de vínculos entre los territorios.

Sin embargo, aunque reconocemos el impulso de generar la nación imaginada de Aztlán, también pudimos detectar distintas significaciones de esta misma nación en los cuatro casos descritos. Por un lado, el tipo de religiosidad no es igual: en Los Ángeles la incorporación del folclor articulado con las fiestas religiosas del catolicismo popular es una bandera identitaria del chicano de la que hace derivar su legitimidad como mexicano; en cambio, en Tijuana el catolicismo se practica como tradición, pero no se asume de manera consciente y se reincorporan procesos de reetnización indígena combinados con espiritualidades *new age*. En contraste, en Taos los danzantes asumen una identidad nativista panindia, en la que sus ritos adquieren la categoría de ceremonias chamánicas. Por último, los peregrinos a

Ixcateopan practican una religiosidad tendiente al esencialismo azteca/tolteca que se deslinda de los grupos étnicos y del catolicismo popular.

También pudimos observar que aunque todos comparten la idea de nación imaginada, difieren sus contenidos. Para los chicanos de Los Ángeles se trata de una idea folclorizada de la nación de Aztlán, territorio ancestral que reivindica una nación sin divisiones y un raza imaginada que exige el reconocimiento de una ciudadanía cultural, por lo que visualizan una nación que integra los territorios hoy divididos por la frontera entre México y los Estados Unidos. Pero para sus pares que viven del lado mexicano resulta necesario reactivar una ciudadanía propiamente política, que contra argumente la clasificación de “migrantes ilegales” con la de “pobladores originarios”. Mientras tanto, para los seguidores de la mexicanidad desde el centro de México la nación se remite a la restauración del Anáhuac dotando de fuerza hegemónica al centro de México y alimentando una visión de imperio continental. Por ello, para los danzantes es importante recuperar los centros prehispánicos ocultos bajo la arquitectura religiosa y civil del Virreinato. En cambio, los chicanos de Taos imprimen énfasis en la dimensión continental de Aztlán como lugar de legítima propiedad de todos los grupos étnicos del continente. Los grupos nativos estadounidenses se presentan como guardianes de las antiguas ceremonias mexicas (de dimensión continental) que recientemente decidieron regresar a los mexicanos.

Por otro lado, la idea de nación imaginada no es sólo espiritual ni meramente territorial, sino que tiene como sustrato una concepción racial. Por ejemplo, el imaginario chicano de “la raza” se refiere al mexicano que vive en los Estados Unidos. Al concebir a los mexicanos como etnia se diluyen las diferencias étnicas intramexicanas y se reivindican para adquirir derechos ciudadanos al igual que los negros y los indios nativos de los Estados Unidos. En contraste, a pocos kilómetros, los mexicanos de Tijuana subrayan las particularidades étnicas en el seno de la nacionalidad “mexicana”. Hacen un rescate de las tradiciones olvidadas de los grupos étnicos que habitan las Californias en ambos lados de la frontera, con lo cual se busca trascender la frontera física y política que divide a un mismo pueblo indígena y legitimar su circulación e intercambio culturales. En cambio, para sus compatriotas del centro de México la invención de la “raza azteca” como linaje heredado por vía sanguínea y cultural los autentifica como herederos de una estirpe azteca-mexica, desconociendo otras matrices que imprimen identidad al mestizaje actual y a la pluralidad étnica de la nación, considerada por ellos como “Anáhuac”. Mediante la danza y la reinstalación de los *calmécacs* y *calpullis* realizan una reculturación homogeneizante, a la vez que impulsan la rehabilitación de antiguos centros ceremoniales prehispánicos para reconquistar el México prehispánico.



Por último, los danzantes de Taos impulsan la invención de un panindianismo que vincula como equivalentes a las etnias nativas estadounidenses con las etnias mexicanas, como con los múltiples apelativos etnizados de lo mexicano: azteca, totonaca, chichimeca. Establecen una relación de colaboración, reconocimiento e intercambio ritual, por ejemplo mediante la danza del Sol, las Jornadas de Paz y Dignidad y los Consejos de Ancianos, para conformar esa unidad continental.

No se trata de una religión que busca revertir una conquista territorial, sino de formas de reconquista de la memoria ancestral mediante una práctica ritual. Esto se debe a que los actuales espacios se erigen sobre distintas capas “geológicas” de historia y memoria. La danza entonces reescribe la memoria y redibuja el territorio ligando el espacio presente con el territorio ancestral. A manera de palimpsesto, permite sacar a la superficie la existencia y la vigencia de una antigua civilización que, sin estar borrada, se mantienen oculta, negada y enterrada.<sup>38</sup>

Las naciones de Aztlán y Anáhuac no tienen la misma extensión ni son imaginadas desde el mismo lugar. Aunque comparten un pasado común e impulsan una reconquista de la memoria mediante sus rituales, proyectan imaginarios de territorios en torno a distintos centros y conjugan diferentes tiempos y duraciones. Cada grupo, según su ubicación actual, reconquista mediante la danza un territorio ancestral y con ella reescribe su historia y su linaje, utilizando letras más endebles unas que otras, pero todas presentes en alguna capa del texto de la escritura de la nación imaginada.

Con todo, queremos concluir que si bien existe la concepción de nación imaginada articuladora de las poblaciones divididas por las naciones modernas, ello no implica que esto ocurra a rajatabla. Persisten, por un lado, diferencias entre ambos países, en cuyas historias se gestan formaciones nacionales distintas que imprimen significados de ciudadanía desequilibrados en el contraste con los otros, a partir de los cuales recrean sus propias categorías étnicas, raciales y nacionales. Esas formaciones nacionales funcionan como matrices de producción de las diferencias culturales, con lo que generan distintas geografías y distintos linajes de las naciones imaginadas. Ser mexicano en México no implica una conciencia racial ni étnica, mientras que en los Estados Unidos se convierte automáticamente en una pertenencia étnica. Sin embargo, la interacción y el intercambio de los actores que conforman la nación imaginada recontextualizan estas pertenencias influyéndose

<sup>38</sup> Palimpsesto es un “manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior borrada artificialmente”. Se refiere a “la tablilla antigua en que se podría borrar lo escrito para volver a escribir” (*Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2a. ed., Madrid, 2001).

mutuamente. Por otro lado, los tamices de alteridad en el seno de la nación imaginada nos muestran que también subsisten las matrices de producciones de diferencias intranacionales. No es lo mismo ser paipai que ser “azteca”; lo primero tiene sentido político en el territorio fronterizo, lo segundo adquiere fuerza en el centro del país. Este ejercicio de etnografía multisituada permite no caer en la tentación de desdibujar las políticas de la diferencia aun en los proyectos de transnacionalización, globalización y generación de nuevas naciones imaginadas.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y el difusión del nacionalismo*, México, FCE.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.

Argyriadis, Kali y Renée de la Torre

2007 “El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México”, en Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, CIESAS/CEMCA/IRD/ICANH, pp. 471-508.

Ayala Serrano, Lauro Eduardo

s/f “Tiempo indígena: la construcción de imaginarios prehispánicos”, tomado de <[www.lulu.com/items/volume\\_62/2004000/.../1/.../Tiempo\\_Lulu.pdf](http://www.lulu.com/items/volume_62/2004000/.../1/.../Tiempo_Lulu.pdf)>.

Beck, Ulrich

2006 *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, París, Aubier Alto.

Bourne, Randolph

1916 “Trans-National America”, *Atlantic Monthly*, 118 (julio), pp. 86-97.

Capone, Stefania

2004 “À propos des notions de globalisation et de transnationalisation”, *Civilisations, religions transnationales*, vol. LI, núms. 1-2, Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, pp. 9-21.

Chatterjee, Partha

1996 “Comunidad imaginada ¿por quién?”, en Gopal Balakrishnn (ed.), *Mapping the nation*, Londres, Versi, pp. 214-225.

Clifford, James

1995 "Los productos puros enloquecen", en *Los dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.

1999 *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

Csordas, Thomas J. (ed.)

2009 *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press.

De la Peña, Francisco

2002 *Los hijos del sexto sol*, México, INAH.

De la Peña, Guillermo

2002 "El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación liberal", en Mutsuo Yamada y Carlos Iván Degregory (eds.), *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*, Osaka, The Japan Center of Area Studies, National Museum of Ethnology, pp. 45-64.

De la Torre, Renée

2008 "La estetización y los usos de las danzas concheras", en K. Argyriadis *et al.*, *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, México, El Colegio de Jalisco/CIESAS/IRD/CEMCA/ITESO, pp. 73-110.

2009 "De la globalización a la transrelocalización de lo religioso", *Debates do NER*, año 10, núm. 16, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, pp. 9-34 (documento *Trasnacionalização religiosa*).

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga

2011 "Encrucijadas entre la herencia 'azteca' y el patrimonio cultural", en Guillermo de la Peña (comp.), *La antropología y el patrimonio cultural de México*, México, Conaculta/Taurus.

2012 "Transnacionalización de las danzas aztecas y relocalización de las fronteras México/Estados Unidos", en *Debates do Ner*, Porto Alegre, año 13, núm. 21, pp. 11-48, enero-junio, 2012.

Hall, Stuart

1991 "Lo local y lo global: globalización y etnicidad" (traducción de Pablo Sendón), tomado de <www.colonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales>.

Hanerz, Ulf

1997 "Flows boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology", *Mana*, Río de Janeiro, vol. 3 (1), pp. 7-39.

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

González, Yólotl

2000 "El Movimiento de la mexicanidad", *Religiones y Sociedad*, México, enero-abril, núm. 8, pp. 9-35.

2006 *Danza tu palabra. La danza de los concheros*, México, Plaza y Valdes.

Kearney, Michael

1999 "Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas", en Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Levitt, Peggy y Nina Glick-Schiller

2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.

León-Portilla, Miguel

1979 *La filosofía náhuatl*, México, UNAM.

Maestas, Enrique

1997 "Danza Azteca en Aztlan. The difusion of Danza Azteca in the United States", tesis de maestría en Antropología, Universidad de Colorado en Boulder.

Magnani, José Guilherme C.

1999 "O circuito neo-esoterico na cidade de São Paulo", en Maria Julia Carozzi (org.), *A Nova Era no mercosul*, Petrópolis, Vozes, pp. 27-46.

Marcus, Georges

1995 "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography", *The Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

Mendoza, Miguel Ángel

2007 *Los mexicas hoy*, México, Nekutik.

Odena Güemes, Lina

1984 *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 97).

Odgers, Olga

2002 *Identites Frontalières: immigrés mexicains aux Etats-Unis*, París, L'Harmattan.

2008 "Construcción del espacio y la religión en la experiencia de movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unidos", *Migraciones Internacionales*, vol. IV, núm. 3, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 5-26.

Olmos, Miguel

2008 "Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/USA", *TRACE* 54, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 45-60.

Penrose, Charles William

1989 "Setter from 'Junius'", *The Deseret Weekly: Pioneer Publication of the Rocky Mountain Region* (Deseret News), 39 (2), pp. 53-54.

Quijano, Aníbal

2000 “¿Qué tal raza?”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, núm. 1, Caracas.

Rodríguez, María Ángela

2005 *Tradición, identidad, mito y metáfora*, México, CIESAS/Porrúa.

Rosaldo, Renato

1994 “Cultural Citizenship in San José, California”, *Political and Legal Anthropology Review (PoLAR)*, vol. 17, núm. 2, pp. 57-63.

Segato, Rita Laura

2007 *La nación y su otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.

Torres Ramírez, Gustavo Rubén

2004 “Vivir e imaginar la ciudad. Tijuana: imaginarios urbanos de una ciudad fronteriza”, Guadalajara, tesis de maestría en Comunicación, Departamento de Estudios de la Comunicación Social de la Universidad de Guadalajara.

Valenzuela Arce, José Manuel

2000 “Al otro lado de la línea. Representaciones socioculturales en las narrativas sobre la frontera México-Estados Unidos”, *Revista Mexicana de Sociología*, año LXII, núm. 2, México, UNAM, pp. 125-149.



Ífá reconquista el mundo,  
o los desafíos de una “nación yoruba imaginada” \*

Stefania Capone y Alejandro Frigerio

Uno de los cambios más significativos ocurridos en el campo religioso afroamericano es sin duda alguna la difusión, desde la década de los ochenta, de las prácticas religiosas de origen africano más allá de sus fronteras étnicas y nacionales. Se implantaron en países de América y Europa que, a diferencia de Haití, Brasil o Cuba, no tenían una larga tradición religiosa de esta índole. En las últimas décadas estas religiones también modificaron profundamente su imagen, pasando de la categoría de religiones secretas y perseguidas a la de religiones que ocupan en forma inédita el espacio público, reivindicando su especificidad cultural y su universalidad. Pasaron de ser religiones “de negros y de pobres” a ser religiones cuyos practicantes provienen de distintos medios sociales, incluyendo también extranjeros que las importan a sus países de origen. Actualmente la migración transnacional también es un vector importante de la globalización religiosa, acarreado entre otras cosas una inédita confrontación entre distintos modelos de tradición,<sup>1</sup> así como intentos de “reconquista espiritual” que se ven obligados a lidiar con un universo profundamente estratificado y fragmentado.

Como lo recuerda André Mary en su introducción, si hoy en día las empresas religiosas transnacionales trascienden las fronteras de los Estados-nación modernos, no obstante continúan lidiando, en una forma que parecería paradójica, con la realidad de los imaginarios nacionales. En las distintas modalidades de lo que en la actualidad se llama la “religión de los *orisha*” (los dioses de origen yoruba), la refe-

\* Traducción de María Palomar Vereá.

<sup>1</sup> Nos referimos aquí a la “tradición yoruba”, que se supone es la base común de la mayoría de las variantes “diaspóricas” presentes en las Américas. Como señala Paul Gilroy (1993, citado por Clifford, 1997: 268), “[La tradición] puede entenderse como un proceso más que un fin, y se usa aquí no para identificar un pasado perdido ni para nombrar una cultura de compensación que restauraría el acceso a él [...] La tradición puede ahora convertirse en una forma de conceptualizar las frágiles relaciones comunicativas a través del tiempo y el espacio que son la base no de las identidades de la diáspora, sino de las identificaciones de la diáspora. Así reformulada, [la tradición] apunta no a un contenido común para las culturas de la diáspora, sino a las características difícilmente definibles que hacen posibles las conversaciones entre las diásporas interculturales y transnacionales”.

rencia a un imaginario común, el de la cultura yoruba, conjuga en forma ejemplar imaginarios nacionales e imaginarios transnacionales.<sup>2</sup> En tal sentido, puede decirse que la transnacionalización religiosa no es sólo resultado de una circulación transfronteriza de individuos que escapan a los límites de los territorios nacionales.<sup>3</sup> En el caso de las religiones afroamericanas, está íntimamente vinculada a la preexistencia de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1996), que se nutre del imaginario de una nación “original” o de una Tierra-madre que se supone es el centro que detenta una tradición primordial. Retomando las críticas formuladas por varios autores que subrayan la “debilidad teórica” de una noción que se convirtió “en una consigna, casi un *mantra*” (Chivallon, 2007: 132-133), proponemos ampliar ese concepto, que remite en la obra de Anderson (1996: 19) a la “facultad imaginante” en el corazón de las naciones, a las “transnaciones” evocadas en el texto de Stefania Capone y André Mary en este mismo libro. Esas “transnaciones” (la yoruba o la kongo, para mantenernos dentro de nuestros respectivos terrenos), cuyo imaginario alimenta la idea de una “comunidad imaginada” de iniciados en la religión de los *orisha*, reactiva la herencia de la política bíblica de las naciones mientras juega sobre el doble tablero del cosmopolitismo y del particularismo identitario.

En efecto, a partir del auge del panafricanismo, que preconizaba la unificación del continente africano y su alianza con la “diáspora”, África se convirtió en una “comunidad imaginada” para las vanguardias culturales y políticas afroamericanas. Pero en el seno de esa “comunidad imaginada africana” se perfilan otras “comunidades imaginadas” que remiten históricamente a la fundación de diferentes religiones afroamericanas y ponen en primer plano “identidades étnicas” (la yoruba, la kongo, etcétera), que en realidad designan especificidades rituales (las “naciones” del candomblé o del batuque). El caso de Oyotunji Village es en este sentido ejemplar, ya que su proyecto, anclado en el nacionalismo negro estadounidense, buscaba concretar el sueño de una “transnación” yoruba entre las dos costas del Atlántico (Clarke, 2004; Capone, 2005). Pero esa “comunidad” de descendientes de africanos, permeada por los particularismos religiosos, es sin duda más “imaginaria” que “imaginada”, ya que, salvo algunos raros casos como los retornos de afrobrasileños a la costa de la bahía de Benín o la colonización afroestadounidense de Liberia, África nunca llega a ser realmente un lugar de retorno para los negros de la diáspora.

<sup>2</sup> Los autores de este capítulo decidieron escribir los términos africanos en singular, en concordancia con la convención que desde los años ochenta algunos antropólogos determinaron. Las versiones cubanas y brasileñas del término *orisha* fueron adaptadas al idioma del país de recepción, y en esos casos se mantienen en plural.

<sup>3</sup> Véase, también, el capítulo de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez en este mismo libro.



A partir del panafricanismo, África es imaginada como una tierra de origen más mítico que real. Su mito continúa alimentando la imaginación afroamericana, tanto en sus prácticas religiosas como en su producción cultural (Pinho, 2010).

Esta idea de una “comunidad imaginada”, que reuniría a los practicantes de la religión de los *orisha* en el mundo, no es movilizadora de la misma manera por los distintos actores transnacionales y tampoco está desprovista de tensiones o conflictos que incluso ponen en tela de juicio la existencia misma de “mundos compartidos”. En realidad, las referencias a ese patrimonio cultural común (la religión yoruba que formaría los cimientos de distintas variantes regionales de la religión de los *orisha*) son múltiples y a menudo conflictivas, pues oponen “yoruba de Nigeria” a “yoruba de la diáspora” (Capone, 2005) o religión *lucumí* (santería cubana) y religión *nagô* (candomblé brasileño), dos nombres que remiten a un mismo origen yoruba.<sup>4</sup> El análisis de la manera en que este imaginario de una “transnación” yoruba se inscribe en una realidad ritual, compleja y polisémica, nos permitirá captar las recomposiciones de diferentes variantes religiosas en un contexto donde predominan luchas de poder y prácticas de dominación. La idea de pertenecer a una misma “transnación ritual” puede rápidamente transformarse de “comunidad imaginada” en “comunidad imaginaria”. El “umbral de concreción” (Chivallon, 2007: 167) alcanzado por este imaginario depende de las relaciones de dominación y de poder que cada variante religiosa mantiene con las otras.

Este artículo pretende analizar la negociación ritual engendrada en Brasil y Argentina por el encuentro entre distintas variantes regionales (nigerianas, cubanas y brasileñas) del culto de los *orisha*. El análisis de la reintroducción de este culto en las casas de candomblé de Río de Janeiro y el impacto creciente de esta tradición religiosa en Argentina, gracias también a los foros de internet y otras redes de practicantes en el ámbito continental, buscará arrojar luz sobre las apuestas de una transnacionalización religiosa que modifica profundamente el equilibrio, a menudo frágil, entre modalidades de culto afroamericanas. Todas las distintas tradiciones existentes reivindican un mismo origen yoruba, definiendo los contornos de una “nación yoruba imaginada” sobre la cual cada quien proyecta su propio “nacionalismo cultural”. El género constituye el principal campo simbólico en el que se articulan estructuras claras de poder en lo que se puede llamar una formación religiosa transatlántica. Los dos casos analizados nos ayudarán a repensar las relaciones complejas entre lo local y lo global, así como la tensión estructural entre homogeneización y heterogeneidad de las prácticas culturales en un contexto de globalización religiosa.

<sup>4</sup> Los términos *lucumí* y *nagô* se usaban en Cuba y Brasil respectivamente para designar a los esclavos provenientes de la región yoruba.

## El culto de Ifá en Brasil

Históricamente, las religiones afroamericanas se caracterizan por una gran fragmentación y por la ausencia de cualquier autoridad superior capaz de imponer alguna ortodoxia al conjunto de los practicantes. Sin embargo, desde principios de la década de los ochenta se observa la multiplicación de iniciativas de normalización religiosa alimentadas por el deseo de unificar las distintas tradiciones de origen africano, con énfasis en la existencia de una base común al conjunto de las modalidades religiosas afroamericanas. Los Congresos Internacionales de la Tradición y Cultura de los *Orisha* (COMTOC) contribuyen a crear redes de conocimiento mutuo entre los iniciados del candomblé brasileño, la santería cubana, el vudú haitiano, el *orisha-vooodoo* estadounidense y la “religión tradicional yoruba” representada sobre todo por *babalawos* nigerianos, especialistas de la adivinación según el sistema de Ifá.<sup>5</sup> Estas tentativas de estandarización y de unificación religiosa producen nuevas configuraciones de lo que se ha llamado “la creolización religiosa”, donde los procesos de *cross-fertilization* (Vertovec, 2003; Gallos, 2009)<sup>6</sup> son profundamente resignificados, subrayando las variables endógenas africanas o afroamericanas en lugar de las influencias exógenas europeas o católicas (Capone, 2008). En estos últimos años, esa interconexión creciente entre distintas tradiciones locales del culto de los *orisha* concierne a dos de las religiones afroamericanas más importantes: el candomblé brasileño y la religión lucumí cubana, también llamada santería o Regla de Ocha. El análisis de la reintroducción del culto de Ifá en las casas de candomblé y de los cambios estructurales que de ahí se derivan en el nivel de la jerarquía religiosa ayudará a comprender cómo el contexto transnacional, en el cual las religiones afrobrasileñas y afrocubanas evolucionan hoy en día, desestabiliza las relaciones de poder en el seno de la estructura religiosa local, en una confrontación inédita entre modelos de tradiciones en las cuales el culto de Ifá se manifiesta como pivote principal.

En el conjunto de las religiones de origen yoruba ocupa un sitio muy importante en el sistema adivinatorio de Ifá, gracias sobre todo al prestigio que se da a un *corpus* de conocimiento, escrito y ordenado según una lógica binaria, en sistemas religiosos

<sup>5</sup> Sobre los Congresos Internacionales COMTOC, véanse Capone (2005), Argyriadis y Juárez Huet (2007) y Cruz (2010).

<sup>6</sup> Este término, que está muy en boga en la actual producción antropológica anglosajona, si sustituye las referencias al sincretismo históricamente en la base de este tipo de religiones, no deja de evocar la noción de transculturación del cubano Fernando Ortiz (1940).

que se transmiten casi siempre en forma oral.<sup>7</sup> A partir de la década de los setenta, esta práctica adivinatoria registra una importante revitalización en Nigeria, gracias a la recopilación de los *itán* (las historias vinculadas con el *corpus* de conocimientos de Ifá), seguida por Cuba, donde estas prácticas tienen gran auge a partir de la década de los noventa. En Brasil, en cambio, la adivinación según el sistema de Ifá cayó en el olvido tras la muerte, en 1943, de Martiniano Eliseu do Bonfim, generalmente considerado como el último *babalaô* brasileño.<sup>8</sup> Hubo que esperar hasta finales de la década de los setenta para que la práctica "olvidada" de la adivinación de Ifá fuese redescubierta en Brasil debido a la difusión de cursos de lengua yoruba, primero en Salvador de Bahía y luego en Río de Janeiro y São Paulo. Esto fue posible mediante un programa de cooperación cultural entre Brasil y algunos países africanos, sobre todo Nigeria, que permitió que viajaran a Brasil estudiantes y profesores yorubas. El público de los cursos de lengua estaba compuesto principalmente por iniciados del candomblé que deseaban descubrir el significado de los términos *nagô* (la lengua ritual de origen yoruba) el cual se había perdido al paso de los años. Pero su verdadero interés era sobre todo redescubrir una ortopraxis religiosa caída en el olvido a causa de la transmisión incompleta del saber religioso. Así pues, los cursos de yoruba se transformaron rápidamente en cursos de ritual y, sobre todo, de adivinación según los *odùs*, los signos que forman la base del sistema adivinatorio de Ifá. Esos cursos fueron el origen de la difusión de la tradición yoruba de Ifá y prepararon la llegada de *babalawos* yorubas a Brasil (Capone, 1999a). A partir de principios de la década de los noventa, luego de la caída del bloque soviético que dio pie a una grave crisis económica en Cuba y provocó nuevas oleadas migratorias, también hubo *babalaos* cubanos, casi todos de La Habana, que comenzaron a establecerse en Río de Janeiro y organizaron las primeras ceremonias de Ifá (*Awó Fakan* y *Kofá*), según la tradición cubana. Hoy en día, varios babalaos cubanos viven en Río de Janeiro, mientras que la mayoría de los *babalawos* nigerianos han elegido vivir en São Paulo.

La presencia de babalaos cubanos en la ciudad de Río de Janeiro permitió que los iniciados del candomblé se familiarizaran con nuevos modelos de tradición que toman su fuerza en la misma fuente ancestral de la cultura yoruba. Los *ogans*, que asumen en el candomblé un cargo ritual reservado a los varones que no caen en trance, encontraron en la iniciación al sacerdocio de Ifá una nueva vía de acceso

<sup>7</sup> Ese prestigio atribuido al sistema de Ifá llevó también a que la UNESCO declarara tal práctica adivinatoria "patrimonio inmaterial de la humanidad".

<sup>8</sup> El término yoruba original que en grafía latina se escribiría *babaláwo* (*baba-ní-awo*, el padre del secreto), se escribe *babalaô* en portugués (por la versión brasileña) y *babalao* en español (a partir de Cuba).

a los puestos más altos de la jerarquía religiosa. El sacerdocio de los *babalaos*, según la tradición cubana, está de hecho reservado sólo para los varones (heterosexuales) que no deben caer en trance. Las mujeres pueden ser iniciadas en el culto de Ifá, pero siempre ocupan un puesto inferior en la jerarquía y funcionan como *iyapetebís*, asistentes del *babalao*, que no pueden ejercer la adivinación con el *opelê* (la cadena de adivinación de los *babalaos*). Para las mujeres, la única consagración en el culto de Ifá es la del *Kofá* (también llamado *Ikofa* o *Fun Kofa*), que corresponde al primer nivel de iniciación para los hombres, donde también serán relegados los homosexuales y en principio los “hijos” de ciertos *orisha* como Obaluaïê u Ogún.<sup>9</sup>

En el candomblé brasileño, en cambio, el poder religioso se concentra en manos de mujeres, las *mães-de-santo* y hombres por lo general homosexuales, que incorporan a sus divinidades. Los candidatos a la iniciación que no caen en trance (los *ogans*) ocupan posiciones elevadas en la jerarquía de las casas de culto de candomblé, pero siempre están sometidos a la autoridad de sus iniciadores o iniciadoras e idealmente vinculados hasta su muerte a la casa de culto donde han sido “elegidos” por el *orisha* para ejercer su cargo ritual. Además, un *ogán* no puede iniciar a otras personas, ya que uno de los requisitos indispensables para la reproducción de los linajes religiosos del candomblé es la experiencia directa del trance y el desarrollo de la “mediumnidad”; es decir, la capacidad de incorporar a la divinidad “dueña de la cabeza” cuyo iniciado es considerado “hijo”.

En este encuentro entre “religiones hermanas” vinculadas por un mismo origen yoruba (la tradición afrocubana y la afrobrasileña), los principales puntos de tensión entre *babalaos* e iniciados en el candomblé son, por una parte, la importancia que se da al poder femenino y el papel desempeñado por los homosexuales en el candomblé y, por otra, la valorización de la posesión por los dioses. Así, la elección de los *ogans* es con frecuencia motivada por la sospecha de simulación de la incorporación (es decir, la posesión por los dioses) que los *babalaos* cubanos hacen recaer sobre los iniciados del candomblé. En efecto, en la santería, a diferencia del candomblé, la posesión no es un requisito previo para la iniciación como *iyawó* (neófito). Y es el *iyawó* quien se convertirá, siete años después de su iniciación en el candomblé y si es la voluntad de los *orisha*, en jefe de un nuevo grupo de culto. Pero para el cubano Rafael Zamora Díaz, fundador de la Sociedade de Ifá e Cultura Afro-Cubana no Brasil, la mayor parte de las posesiones en el candomblé es-

<sup>9</sup> La exclusión de las mujeres de los puestos más elevados del sacerdocio de Ifá no es aceptada por la tradición nigeriana, donde las mujeres son iniciadas como *iyaniḥi*, “madre que posee Ifá”. La iniciación de las mujeres es objeto de una controversia exacerbada entre *babalaos* iniciados según la tradición afrocubana y defensores de la tradición yoruba nigeriana (Capone, 2005).

tarían determinadas no por dioses, sino por espíritus de muertos, los *eguns*. Así pues, las posesiones pueden cesar gracias a rituales específicos que resultan indispensables en el culto de Ifá, ya que un *babalao* jamás debe ser poseído. Los *ogans* (hombres iniciados en el candomblé pero que no caen en trance) se convierten entonces en candidatos "naturales" a la iniciación en el Ifá cubano.

Pero la elección de los *ogans* implica también un profundo trastorno en el seno de la jerarquía religiosa del candomblé. En efecto, la iniciación de los *ogans* en el culto de Ifá pone en tela de juicio la regla tácita en el candomblé que dicta que los jefes de las casas de culto, que con frecuencia son mujeres, sean los únicos que practican la adivinación para sus iniciados y para sus clientes, utilizando el *dilogún* (es decir la adivinación con 16 caracoles que no es practicada por los *babalaos*). El hecho de ser el único que practica la adivinación en un *terreiro* otorga al *pai* o a la *mãe-de-santo* un poder absoluto y crea una cadena de relaciones interpersonales que tiende a cristalizar en un sistema de dependencia del consultante respecto de la autoridad sacerdotal. Así, la práctica adivinatoria constituye un respaldo extraordinariamente importante para mantener la cohesión del grupo religioso (Braga, 1980).

Este trastorno en la distribución del trabajo religioso en las casas de candomblé evoca una de las tensiones constitutivas de la tradición afrocubana, en la que se confrontan dos sacerdocios, uno vinculado con el culto de los *orisha* y el otro con el culto de Ifá, cuyas figuras dominantes (el *oriaté*, especialista de los rituales de iniciación y la adivinación con caracoles, y el *babalao*) son al mismo tiempo, como nos lo recuerda David Brown (2003), figuras complementarias y rivales. En efecto, la presencia de un *oriaté* o un *babalao* en un ritual lucumí puede ser objeto de negociaciones complejas que llegan hasta cuestionar la legitimidad religiosa y las competencias rituales de cada especialista religioso, por más que siempre se diga que el saber religioso está distribuido entre todos los iniciados y que nadie puede, *a priori*, pretender ocupar el lugar más alto en la jerarquía.

Mientras que reproduce ese discurso normativo, el *babalao* cubano Rafael Zamora Díaz<sup>10</sup> amplía esta oposición al caso del candomblé brasileño, defendiendo una separación de los espacios religiosos que no siempre es factible en el nuevo contexto. Para él, la *mãe-de-santo*, que en Brasil ejerce las mismas funciones que el *oriaté* cubano, debe, a raíz de la iniciación, dejar su lugar al *oriaté*, el único "verdaderamente preparado" para celebrar esos rituales. Y el *babalao* le ayudará a comprender el *odù*, el signo de Ifá que regirá la vida del nuevo iniciado. En pocas palabras, lo

<sup>10</sup> Este *babalao* cubano que vivió 20 años en Brasil y fue el personaje central de la implantación del culto de Ifá según la tradición afrocubana en ese país, fue asesinado el 1º de febrero de 2011 en Río de Janeiro.

que pretenden los babalaos cubanos en Río es una verdadera reorganización de las relaciones de poder en el seno de la casa de culto de candomblé, en nombre de un saber religioso cuyos únicos depositarios serían *babalaos* y *oriatés*.

Pero la figura ritual del *oriaté* es completamente desconocida en el candomblé y sus funciones siempre han sido asumidas por los *país* y *mães-de-santo*. Hoy en día hay ya unos seis o siete *oriatés* tan sólo en la ciudad de Río, y otros se preparan para ser confirmados en esa función. Esto mina aún más el poder religioso femenino, que está en la base del sistema del candomblé, ya que un varón homosexual que haya realizado la ceremonia de *Awó Fakan*, es decir el primer nivel de iniciación en el culto de Ifá, puede ser confirmado como *oriaté*, mientras que en Cuba no se conoce a ninguna mujer *oriaté*, pese a datos históricos que muestran, como subraya Miguel Willie Ramos (2003), que esta especialización religiosa fue primero feudo de mujeres *oriatas* u *obbasas*, antes de convertirse en un cargo ritual masculino.

Junto con ese primer cambio en la estructura ritual, la iniciación en el culto de Ifá de un *ogán* o de otro iniciado del candomblé conlleva también una recomposición de las relaciones jerárquicas entre iniciadores e iniciados. Según la tradición del Ifá cubano, independientemente de la edad de iniciación de cada quien, el *babalao* siempre es superior a un iniciado en el culto de los *orisha*, ya que Orula (el dios de la adivinación) se supone que es superior a los otros *orisha*, una opinión que no respaldan todos los santeros. El nuevo *babalao* tendría entonces que ocupar automáticamente una posición jerárquica superior a la de su iniciador o iniciadora. Esto provoca una tensión tan fuerte dentro de las casas de candomblé que el nuevo iniciado con frecuencia se ve impelido a abandonar el grupo de culto del que surgió y sumarse a los otros *babalaos* brasileños iniciados por los cubanos que fundaron en Río de Janeiro una Sociedad de Ifá en Brasil (Capone, 2011). En esta confrontación entre estructuras de poder, la utopía de una comunidad imaginada de los practicantes de la religión de los *orisha* llega así a sus límites y los “excluidos de Ifá”, sobre todo los *país-de-santo* homosexuales, prefieren ver en este culto una práctica fuera del candomblé, al mismo tiempo que buscan activamente el saber ritual inscrito en el *corpus* adivinatorio de Ifá.

## El culto de Ifá en Argentina

El culto de Ifá fue introducido por vez primera en Buenos Aires a finales de la década de los ochenta, gracias a la iniciación de un *pai-de-santo* argentino, Carlos Alberto Corbo, por *babalaos* cubanos instalados en Venezuela. A principios de la década de los noventa, Luis Marcucci, otro *pai-de-santo* argentino que practica el

batuque,<sup>11</sup> fue iniciado en una variante del Ifá nigeriano mezclada con cristianismo. En esa década, unos cuantos *babalaos* cubanos también estaban ritualmente activos en Buenos Aires, así como un joven argentino iniciado en Cuba en el culto de Ifá.<sup>12</sup> De todas formas, no hubo ninguna iniciación en Argentina, ya que faltaba el número necesario de *babalaos*.<sup>13</sup>

Hubo que esperar hasta la segunda mitad del año 2004 para que la *mãe-de-santo* argentina más famosa, Peggie de Iemanjá, fuese iniciada en el Ifá nigeriano (llamado en Argentina "Ifá tradicionalista yoruba") por un *babalao* cubano residente en España, Ifashadé, iniciado por el Arabá de Ilé Ifé en Nigeria. Convertida en *iyaonifá* (versión castellanizada del término yoruba *iyánifá*), Peggie fue integrada al linaje Odugbemi, fundado por su iniciador. La introducción del linaje de Ifashadé en Argentina coincide con la popularización de la internet y en particular de los foros de discusión de MSN, que contribuyeron a crear una comunidad virtual transnacional hispanófono al poner en contacto a los practicantes argentinos (y en menor medida también uruguayos) del batuque con los iniciados en la Regla de Ocha, en su mayoría cubanos residentes fuera de Cuba y mexicanos.

La participación activa de la nueva *iyaonifá* en los foros de discusión y su defensa del sacerdocio femenino en el culto de Ifá propiciaron discusiones animadas con los defensores del modelo cubano que no aceptaban la iniciación de una mujer en los grados más altos de la jerarquía. Ese debate continuó hasta 2008 y también estuvo acompañado por otro, no menos intenso, sobre la cuestión de saber qué variante de Ifá, la cubana o la "tradicional africana", podía adaptarse mejor a la práctica del batuque. Esa polémica en que se enfrentaban los *babalaos* cubanos (residentes en Chile, en Miami o en España) con los iniciados argentinos en el batuque y en el culto de Ifá retomaba un debate que inflamó el hemisferio norte y que tuvo repercusiones internacionales poniendo en tela de juicio la fundamentación de la iniciación de las mujeres en el culto de Ifá y la legitimidad de Ifashadé (Capone, 2005: 236-246). La aparición de un practicante del Ifá tradicionalista africano en el campo religioso argentino provocó una polarización en dos grupos distintos: los seguidores de éste y los del "Ifá de la diáspora" o "Ifá tradicionalista

<sup>11</sup> El batuque es una modalidad del culto afrobrasileño considerada "tradicional", muy extendida en Rio Grande do Sul y, desde la década de los setenta, en el Cono Sur, particularmente en Uruguay y Argentina.

<sup>12</sup> Ari Pedro Oro (1999: 124) habla de la presencia en esa época de cuatro santeros cubanos en Buenos Aires.

<sup>13</sup> Según la tradición afrocubana, para iniciar a un novicio en el culto de Ifá se requieren por lo menos ocho *babalaos*.

cubano". La expansión del culto de Ifá en Argentina y luego en Uruguay arraigó el debate en esos países con énfasis en la cuestión del género y la confrontación con la modalidad de culto dominante, es decir el batuque.<sup>14</sup>

En septiembre de 2005 otro linaje ritual del Ifá tradicionalista africano comenzó a implantarse en Buenos Aires. Junior d'Ogún, un *pai-de-santo* de batuque brasileño residente en la provincia argentina de Corrientes, y Omar d'Oxum, un uruguayo afincado en Montevideo, viajaron a Nigeria y gracias a los contactos establecidos con jefes tradicionales nigerianos durante el noveno COMTOC celebrado en Río de Janeiro en agosto de 2005, fueron iniciados en el culto de Ifá. La consagración de estos dos *babalawos* permitió implantar el linaje Aworeni en la región del Río de la Plata, que vino a competir con el de Odugbemi fundado por Ifashadé.<sup>15</sup> En octubre de 2005 Ifashadé viajó a Argentina y realizó sesiones de adivinación para 26 personas, 16 de las cuales resultaron predestinadas a la iniciación en el culto de Ifá. Las iniciaciones fueron realizadas al año siguiente, con la ayuda de *awós* (*babalawos*) e *iyaonifás* europeos, traídos por Ifashadé para ayudar a la *iyaonifá* argentina a realizar *isefás* (iniciaciones) en su casa de culto. Estas nuevas iniciaciones fueron las primeras que se efectuaron según la modalidad nigeriana, pero sin la presencia de ningún africano. En un arranque ecuménico, los dos *babalawos* que en Argentina y Uruguay representaban al linaje Aworeni, participaron en los rituales y mostraron una unidad que no duró mucho tiempo.

Esas primeras iniciaciones evidenciaron algunas de las modalidades de adaptación del Ifá tradicionalista africano al batuque. Entre los candidatos a la iniciación había varias mujeres, futuras *iyaonifás*, así como gran número de *pais* y *mães-de-santo* de batuque. A nadie se le obligó a abandonar su práctica religiosa de origen, en la cual el trance tenía una importancia fundamental, al igual que en el candomblé brasileño. Los nuevos iniciados podían seguir incorporando los *orisha*, así como las entidades de umbanda y kimbanda. Según el Ifá cubano, nada de eso era posible: hemos visto que las mujeres no pueden ocupar los puestos más elevados en la jerarquía del Ifá cubano y los *babalaos* tienen que impedir todo tipo de incorporaciones de los *orisha* y *eguns* (espíritus desencarnados). Poco tiempo después, el *oluwo* (jefe *babalawo*) del linaje Aworeni realizó otras iniciaciones, principalmente de jóvenes *pais-de-santo* argentinos de batuque, con lo que se amplió al conjunto de los practicantes del batuque la polémica detonada por la implantación del culto

<sup>14</sup> La controversia sólo terminó cuando en febrero de 2009 se cerraron los grupos de MSN y se desarticuló esa "comunidad virtual transnacional".

<sup>15</sup> Sobre la implantación de linajes rituales yorubas en la diáspora a través de iniciaciones en el culto de Ifá, véase Capone (2005: 265-277).



de Ifá. Pese a los esfuerzos desplegados por los *babalawos* argentinos para hacer entender que "el Ifá africano no viene a sustituir sino, por el contrario, a completar el batuque", las afirmaciones repetidas según las cuales el sistema de adivinación de Ifá es más completo y preciso que el método de adivinación con caracoles (*merindilogún*), practicado en el batuque, eran percibidas como una crítica contra la práctica tradicional afrobrasileña predominante en Argentina y Uruguay.<sup>16</sup>

Los practicantes del batuque responden a esas críticas recordando las "iniciaciones express" de los *babalawos* de Nigeria, y más recientemente en Argentina, así como la supuesta superioridad y arrogancia de los nuevos *babalawos* argentinos en comparación con sus antiguos correligionarios. Retoman también los argumentos de los *babalawos* cubanos para descalificar a sus colegas "tradicionalistas africanos" criticando la iniciación de mujeres como *iyaonifás* y el que se caiga en trance luego de la iniciación en el culto de Ifá. Sin embargo, con el tiempo, "batuqueros" e "ifistas" argentinos lograron establecer un protocolo ritual que permitió lograr una relativa paz, pese a las tensiones que continúan entre los dos linajes del Ifá tradicionalista africano en la región del Río de la Plata. Las principales líneas de conflicto son tres. En primer lugar, el fundador del linaje Odugbemi, Ifashadé, se alejó de su iniciador el *arabá* de Ilé-Ifé, desde hace algunos años, acusándolo de realizar iniciaciones en el culto de Ifá para su propio beneficio. Ifashadé decidió, pues, fundar su propio *compound* en la ciudad nigeriana de Iragbiyi, en el estado de Oshun, con ayuda de los *babalawos* locales supuestamente menos contaminados por "el espíritu comercial occidental".<sup>17</sup> Ifashadé recibió de manos del rey de esta región yoruba el título de Arabá Agbayé Odugbemi, que lo ponía prácticamente en el mismo nivel jerárquico que su iniciador. Este cambio de categoría le otorgó cierta independencia respecto de las élites religiosas y políticas dedicadas a trabajar

<sup>16</sup> Como en la mayoría de las casas de culto del candomblé, el sistema del *merindilogún*, en el batuque no se utilizan los *odùs* para interpretar las figuras formadas al caer los caracoles (*búzios*). Los *pais-de-santo* del batuque, iniciados en el culto de Ifá, enfatizan la superioridad del nuevo sistema de adivinación por comparación con el practicado en el batuque, que se basaría principalmente en la inspiración personal y con frecuencia sería la causa de los errores y dificultades en la vida religiosa de los "batuqueros".

<sup>17</sup> Esa oposición entre Ifashadé y el Arabá de Ilé-Ifé parece tocar a su fin, ya que hace poco se podía leer en la página de Facebook de Ifashadé este mensaje, fechado el 26 de agosto de 2010: "A partir de ahora, todo *ohuwó* del linaje Odugbemi que reciba su *Igba Odu Real* [símbolo del nivel más alto en la jerarquía de Ifá] de manos del Arabá de Ilé-Ifé o de las mías, recibirá también como segundo nombre el del linaje Aworeni... así, serán 'Odugbemi Aworeni'... Esta alianza entre Aworeni y Odugbemi busca reforzar y unificar el trabajo conjunto de estos dos linajes tradicionalistas".

por la globalización de la religión yoruba y lanzar su propia empresa globalizadora. Así, los miembros del linaje Odugbemi en Argentina (al igual que sus miembros europeos o iberoamericanos) ven a Ifashadé como autoridad suprema, mientras que los miembros del linaje Aworeni hacen referencia al *Arabá* de Ilé-Ifé. A esta primera razón de conflicto se añade la rapidez con la que el culto de Ifá se extiende por el país, y particularmente en la reproducción de los linajes religiosos a través de nuevas iniciaciones realizadas muy poco tiempo después de la iniciación de los primeros *babalawos* argentinos. Asimismo, se critica la enseñanza pública, por jóvenes insuficientemente preparados, de los fundamentos de una religión considerada desde hace mucho tiempo como secreta. Pero posiblemente la principal razón del conflicto que opone a los practicantes del batuque y los “ifistas” de Argentina y Uruguay es la tendencia a reafricanizar la religión, muy fuerte entre ciertos miembros del linaje Aworeni que realizan actualmente iniciaciones y otras ceremonias rituales “al modo africano”, haciendo a un lado la tradición afrobrasileña y el batuque.

## Conclusiones

Los dos casos analizados muestran cómo el contexto transnacional en el que evolucionan hoy en día las religiones afrobrasileñas y afrocubanas modifica profundamente las relaciones de poder y la estructura religiosa en una confrontación inédita entre modelos de tradición. Toda diferencia hallada en los modelos afrobrasileños es interpretada por los *babalawos* nigerianos y los *babalaos* cubanos como consecuencia de una pérdida fundamental que habría producido esa separación entre matrices de sentido: el olvido de los conocimientos relativos a los *odùs* o signos de Ifá. Así, la diferencia entre prácticas rituales no pone en tela de juicio la fuerza del modelo yoruba, sino que se convierte en producto de un “agujero” de la memoria colectiva africana (para retomar la formulación de Bastide, 1970) que puede taparse reinyectando los contenidos culturales (y las prácticas que los movilizan), los cuales habían caído en el olvido. Esta interpretación permite también reafirmar la supremacía del modelo exógeno, cubano o nigeriano, que habría conservado lo que se perdió en Brasil y, con mayor razón, en la región del Río de la Plata: el sistema adivinatorio de Ifá. Su difusión constituye así una especie de “reconquista espiritual” al reintegrar un saber perdido y un *ethos* religioso fundador en la práctica ritual “diaspórica”.

Jacob Olupona y Terry Rey (2007: 6), al retomar a Ronald Robertson (1989: 72), subrayan la tendencia, que sería característica de la globalización, a “revitalizar”

la sociedad, "definiendo su núcleo vital" así como los contornos de su cultura. Siguiendo a Robertson, David Venter (1999: 115) afirma que "la globalización globaliza lo particular (las identidades nacionales o individuales) y particulariza lo universal (el orden global)". En el caso que nos ocupa, una identidad religiosa particular, la de la religión yoruba, asociada con una identidad "racial" y "nacional", se hace universal porque es portadora de un saber global, el de Ifá. El *corpus* de conocimientos vinculados con la adivinación por Ifá representa así, en la actualidad, el "núcleo vital" común al conjunto de grupos que se consagran al culto de los *orisha*, incluso en países donde, como en Brasil, ese saber había caído en el olvido. Ifá se ha convertido así en lugar de producción de sentido y de articulación de los saberes religiosos que da a luz nuevos imaginarios transnacionales. Pero esos imaginarios transnacionales también movilizan, como se ha visto, las relaciones entre géneros en la división del trabajo religioso, en tanto que auténtico terreno de negociación entre "culturas locales" y "cultura global".

La creciente descentralización de la producción de conocimientos de que habla Kamari Clarke (2004: 22) está también en juego en el caso de la transnacionalización de las religiones afroamericanas en países como Brasil y Argentina. El "forcejeo epistemológico" de los *babalawos* nigerianos y *babalaos* cubanos con los practicantes del candomblé y del batuque brasileños opone entre sí variantes de la tradición de los *orisha* consideradas como "tradicionales". Es también alrededor de la noción múltiple de tradición donde se instala la negociación ritual. El saber religioso que funda las diferentes tradiciones regionales o nacionales constituye un "recurso escaso", ya que el discurso de los miembros del candomblé, del batuque y de la santería siempre enfatiza la preservación de un patrimonio cultural y ritual ancestral que se considera trunco a causa de la transmisión incompleta de los conocimientos rituales de iniciador a iniciado. El conocimiento está en la base del poder religioso y por ello mismo es un recurso que debe seguir limitado.

En el caso brasileño como en el argentino, la cuestión central es la del reconocimiento de la autoridad de las élites tradicionales del candomblé y del batuque, confrontadas con las estructuras jerárquicas de los *babalaos* cubanos y de los "ifistas" argentinos y nigerianos. El "capital religioso" transmitido por los *babalawos*, con su discurso que los asocia con un saber ritual profundo (*imo jinle*), el cual fundamentaría y orientaría el conjunto de las prácticas de la religión de los *orisha*, también se ve reforzado por la participación en redes transnacionales y la activación de recursos (especializaciones religiosas, saberes rituales, producción de objetos rituales) que no están disponibles en el país de acogida. Pero esta confrontación entre modelos de tradiciones también está asociada con discursos sobre los orígenes íntimamente vinculados a las *national narratives*, las narraciones fundadoras de los

Estados-nación que se vinculan, como lo recuerda Nicholas Thomas (1992: 226), con “arenas de diferenciación” históricamente estructuradas.

El análisis de los casos brasileño y argentino permite avanzar en la comprensión de los procesos de globalización religiosa. En primer término, la creación de una “nación yoruba imaginada” no concierne ya, como al principio del proceso de construcción de una “religión mundial de los *orisha*”, sólo a los nigerianos y sus iniciados afroamericanos, sino también a un número cada vez mayor de brasileños y de cubanos, así como de argentinos, uruguayos, mexicanos y venezolanos, que hasta hace poco ocupaban un lugar más marginal en el seno de la “comunidad de practicantes de la religión de los *orisha*”. Paralelamente, si Ilé-Ifé continúa siendo uno de los sitios de la construcción de la “tradición yoruba”, otros centros tradicionales ocupan, desde hace unos veinte años, el frente del escenario, como Ode Remo y más recientemente Iragbiyi. Así también, si los contactos directos establecidos durante los COMTOC siguen teniendo un papel central en la creación de una “comunidad de practicantes”, la internet se ha convertido, desde finales de la década de los noventa, en la arena principal de difusión del culto de Ifá (y de sus distintas “escuelas”) por el mundo.<sup>18</sup>

Pero la internet es también el lugar donde la confrontación entre los practicantes del Ifá tradicional africano y el Ifá cubano es más fuerte, y se torna cada vez más difícil, si no es que imposible al día de hoy, hablar de una “comunidad imaginada” que pueda reunir a la totalidad de los practicantes de la “religión yoruba”. Si bien en los foros de la internet se repite que “Ifá es uno solo”, en la práctica otras identificaciones parecen adquirir peso dejando en segundo plano la idea de una identidad compartida. Ser iniciado en una religión afrobrasileña o ser *babalao* (según el sistema africano tradicional o cubano, poco importa) no remite necesariamente a una misma identidad “yoruba”: las pertenencias diaspóricas se oponen así a la “tradición africana”, al tiempo que se proclaman de un mismo origen yoruba. Detrás de la pantalla de un número mínimo de prácticas compartidas se revela la multiplicidad y a veces la incompatibilidad de las prácticas locales o regionales; tras las reivindicaciones de un mismo origen “yoruba” se revela la fragmentación en múltiples orígenes de linajes que siempre devuelven esa “comunidad imaginaria transnacional” a sus particularismos locales.

Los linajes religiosos y las redes de las familias rituales constituyen, como lo recuerda Ari Pedro Oro (1999: 93), fronteras sociales y simbólicas que contribuyen de manera importante a la construcción de nuevas identidades transnacionales. El caso argentino y el brasileño muestran cómo esas nuevas identidades representan

<sup>18</sup> Sobre la presencia del culto de los *orisha* en la internet, véase Capone (1999b).

formas de integración regional e internacional en las cuales la identidad nacional nunca queda anulada, sino por el contrario, siempre se superpone a las otras identidades religiosas, sociales o culturales. No habría que subestimar la capacidad de nuestros interlocutores para manejar identidades que son siempre contextuales y relacionales. Ese repertorio de identidades (un argentino blanco, de clase media, iniciado en una religión afrobrasileña, pero que también es practicante de una religión cubana o nigeriana, al mismo tiempo que se considera latinoamericano) se ve ampliado por los procesos de transnacionalización que hemos analizado. En la reivindicación de una "comunidad imaginada" de los practicantes de la religión de los *orisha* se pone en primer término lo que constituye su denominador común mínimo: a saber, la iniciación en sistemas de creencias cimentados en el culto de los *orisha*, para mejor ocultar las diferencias internas. Estas diferencias reaparecerán en cuanto un jefe de culto argentino pretenda minimizar la deuda ritual que lo vincula con su iniciador brasileño, lo que neutraliza los componentes identitarios nacionales del batuque (Frigerio, 1993). De igual forma, el movimiento de reafricanización destaca un origen común "africano" en el cual deberían anularse las particularidades "diaspóricas". La idea de una "comunidad imaginada" alrededor de una tradición yoruba que constituiría el tronco común de las diferentes religiones afroamericanas se revela, pues, como una "ficción" que hace posibles las "conversaciones diaspóricas transnacionales y transculturales" de las que habla Gilroy (1993).

La difusión del culto de Ifá puede entonces ser entendida en tanto que productora de un campo social transnacional, engendrado por cadenas de vínculos que cruzan las fronteras nacionales. En ese campo social transnacional se puede observar la puesta en escena de una confrontación entre universalismo y particularismo, entre una percepción del *corpus* de conocimientos de Ifá en tanto que sistema de creencia universal y guía espiritual para el conjunto de la humanidad y una multiplicidad de tradiciones nacionales que luchan por asentar su legitimidad y su preeminencia en un campo religioso muy conflictivo. Hemos visto que, si ciertas modalidades religiosas presentes, como el culto de Ifá y el candomblé brasileño, hacen referencias a un mismo origen yoruba, esta identidad "pan-yoruba" no es nunca unitaria, sino que por el contrario se caracteriza por su multiplicidad, por las múltiples ideas religiosas nacionales y por su interacción, que a menudo se revela antagonica. Así pues, si existe un "sentimiento de pertenencia" (Levitt y Glick-Schiller, 2004) a una "comunidad imaginada", también hay una conciencia de las diferencias, a veces insuperables, entre las diferentes versiones nacionales de la "tradición yoruba".

Buenos Aires y Río de Janeiro constituyen, pues, casos ejemplares de lo que Merton (1987: 10-11) llama *strategic research sites*. En tanto que lugares de la *secon-*

*dary religious diaspora* (Frigerio, 2004), ambas ciudades son hoy en día observatorios privilegiados para el análisis de los procesos de transnacionalización religiosa. Una modalidad “tradicional” importada hallará más fácilmente su sitio en un lugar considerado “menos tradicional” y podrá negociar su integración en un campo religioso ya altamente estratificado, antes de extender su influencia a los sitios “más tradicionales”. La expansión de los linajes de Odugbemi y Aworeni en Argentina y Uruguay, así como la de los linajes cubanos implantados en Brasil, muestran cómo el culto de Ifá, al avanzar hacia el sur del continente, debe adaptarse a nuevas realidades “latinoamericanizándose”. Para que ello sea posible, hay que formar en los nuevos países de implantación una clase de iniciados en el culto de Ifá que puedan funcionar como difusores y “traductores” de las prácticas importadas, vinculando lo global y lo local y “traduciendo” un sistema de creencias en el otro.<sup>19</sup> En el caso brasileño, son los *ogans*, con su categoría jerárquica ya elevada, quienes desempeñan el papel de actores “puentes” entre el candomblé e Ifá.<sup>20</sup> Esta posibilidad de traducir localidades distintas (o de “glocalizar” la práctica) es indispensable para poder pensar las modalidades de adaptación y resolver los posibles conflictos con las tradiciones locales. Por lo general los *babalaos* cubanos que ofician en el extranjero se muestran más apegados a sus tradiciones nacionales que los *babalawos* nigerianos, mucho más dispuestos a adaptar sus prácticas a los nuevos contextos. Como hemos visto en el caso brasileño, los *babalaos* cubanos tienden a imponer un trastorno de la práctica ritual local, propugnando incluso una especie de “conversión” de los sistemas religiosos afrobrasileños distintos de la Regla de Ocha cubana.<sup>21</sup>

El campo social transnacional de la religión de los *orisha* no es homogéneo, sino múltiple. Está permeado por los conflictos y por las diferentes maneras de pensar “lo global”: a saber, lo que debe estar presente en las diferentes modalidades regionales o locales, el “núcleo duro” que debe ser reproducido en todo proceso de transnacionalización. Así, la creencia en que, en última instancia, es siempre Ifá

<sup>19</sup> Sobre esas estrategias de adaptación, véase Frigerio (1993 y 1999).

<sup>20</sup> Para una tipología de los actores en los procesos de transnacionalización, véase la primera parte de este libro.

<sup>21</sup> En otro trabajo (Argyriadis y Capone, 2009) analizamos la cuestión de las confrontaciones, adaptaciones y negociaciones, pero también de los malentendidos que se producen durante el ritual cuando dos matrices de sentido se hallan en presencia una de la otra y tienen que arreglárselas. Los casos analizados mostraban cómo el “malentendido” era una de las vías posibles para el “diálogo” entre modalidades de culto emparentadas, pero cuyos universos de referencia no eran necesariamente “traducibles” los unos en los otros.

quien decide los cambios que se introducen permite ajustar la práctica de los *babalawos* "tradicionalistas africanos" a la práctica ritual del batuque en Argentina y legitimar los trastornos introducidos por los *babalawos* cubanos en la práctica ritual del candomblé brasileño. Los grupos que acceden a una posición hegemónica a través de la práctica del culto de Ifá no son los mismos de un país al otro, si bien de manera general todos gozan de un buen nivel de educación y de un poder adquisitivo más elevado que les permite recorrer un camino espiritual particularmente costoso.

Esto ayuda también a explicar la creciente academización de la enseñanza del Ifá y de la cultura tradicional yoruba, que comenzó a divulgarse en Brasil en cursos organizados en universidades y centros de investigación. Para los *babalawos*, Ifá es el depositario de la tradición y todo cambio de la práctica religiosa está inscrito en los *odùs*. La inversión jerárquica preconizada por los nuevos *babalawos* surgidos del candomblé estaría, pues, ya inscrita en el *corpus* adivinatorio, un saber que el candomblé habría perdido y que debe redescubrir en la actualidad. Pero el candomblé, al igual que el batuque de Rio Grande do Sul, se cimienta tradicionalmente en la transmisión oral, mientras que para los *babalawos* cubanos y nigerianos, cuando no se tiene una tradición escrita no se tienen ya verdaderos conocimientos y se han perdido los fundamentos del saber religioso. La confrontación entre las distintas variantes de la religión de los *orisha* pone en escena la tensión entre la oralidad y la cultura escrita, entre un saber ritual constantemente adaptado y una visión estática de la "cultura yoruba", salvaguardada en los textos sagrados cubanos o nigerianos.

Este encuentro entre tradiciones distintas, que forman lo que actualmente se llama "la religión de los *orisha*", prueba que la globalización religiosa no puede ser pensada en tanto que factor de homogeneización. Por el contrario: pese a los llamamientos a un imaginario transnacional yoruba, elevado a la categoría de matriz de sentido por las incesantes referencias a la literatura sagrada de Ifá conservada por los *babalawos*, estos ejemplos muestran que la religión de los *orisha* constituye en la actualidad un espacio conflictivo, construido alrededor de una tensión estructural entre homogeneización y heterogeneidad de las prácticas culturales. Como lo recuerdan Jacob Olupona y Terry Rey (2007), la "cultura religiosa yoruba globalizada" constituye un caso ejemplar de lo que Peter Berger (2002: 8) implica cuando afirma que la globalización no es "ni uniforme ni unánime". El sueño de una "comunidad de practicantes de la religión de los *orisha*" no hace sino ocultar el despliegue de los apegos particularistas a las identidades nacionales, regionales o locales.

Al igual que los divulgadores del culto de Ifá, que tienen que vérselas con las particularidades de los cultos locales para poder implantar su práctica ritual, los investigadores se ven obligados a tomar conciencia de la complejidad de las variantes locales y de las tensiones que las subyacen para comprender mejor los procesos

de expansión de estas nuevas prácticas religiosas. Los análisis de los procesos de globalización religiosa deben también tomar en cuenta las tensiones, los conflictos, los ajustes de los sistemas religiosos existentes, al igual que las respuestas inéditas que se producen en esta confrontación entre global y local, entre imaginario yoruba globalizado y tradiciones afroamericanas localizadas.

## Bibliografía

Anderson, Benedict

- 1996 *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, París, La Découverte (1a. ed. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nueva York, Verso, 1983).

Argyriadis, Kali y Stefania Capone

- 2009 "Adaptations rituelles et malentendus productifs: la transnationalisation des religions afro-cubaines (Veracruz, Río de Janeiro)", ponencia presentada en el coloquio internacional ANR Transnationalisation religieuse des Suds: ethnicisation et universalisation, Bondy, 4-5 de junio de 2009.

Argyriadis, Kali y Nahayeilli Juárez Huet

- 2007 "Las redes transnacionales de la santería cubana: una construcción etnográfica a partir del caso La Habana-ciudad de México", en F. Pisani, N. Saltamacchia, A. Tickner y N. Barnes (eds.), *Redes transnacionales en la Cuenca de los Huracanes. Un aporte a los estudios interamericanos*, México, ITAM, pp. 329-355.

Bastide, Roger

- 1970 "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'année sociologique*, III serie, vol. 21, pp. 65-108.

Berger, Peter

- 2002 "Globalization and Religion", *Hedgehog Review* 4 (2), pp. 7-20.

Brown, David H.

- 2003 *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, The University of Chicago Press.

Capone, Stefania

- 1999 *La quête de l'Afrique dans le candomblé: tradition et pouvoir au Brésil*, París, Karthala.  
1999b, "Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis", *L'Homme*, 151, pp. 47-74.



Capone, Stefania

- 2004, "À propos des notions de globalisation et transnationalisation", número especial sobre *Religions transnationales, Civilisations*, Bruselas, vol. LI (1-2), pp. 9-22.
- 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, París, Karthala.
- 2008 "Transatlantic Dialogue: Roger Bastide and the African American Religions", en S. Palmié (ed.), *Africas of the Americas*, Leida y Boston, Brill Editions, pp. 255-292.
- 2011 "Le *pai-de-santo* et le *babalawo*. Interaction religieuse, malentendus et réarrangements rituels au sein de la religion des *orisha*", en Argyriadis, Kali y Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha : un champ social transnational en pleine recomposition*, París, Hermann Editions.

Chivallon, Christine

- 2007 "Retour sur la 'communauté imaginée' d'Anderson. Essai de clarification théorique d'une notion restée floue", *Raisons politiques*, 27, pp. 131-172.

Clarke, Kamari M.

- 2004 *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham y Londres, Duke University Press.

Clifford, James

- 1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.

Corten, André y André Mary

- 2001 "Introduction", en A. Corten y A. Mary (ed.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme Afrique/Amérique latine*, París, Karthala, pp. 11-33.

Cruz, Robson R. et al.

- 2010 "O IX Congresso Mundial de Tradição e Cultura Iorubá: Algumas observações sobre a globalização religiosa iorubá", *Actas del XIII Congreso Latinoamericano sobre Religion y Etnicidad, Granada, España, 2010*, Sevilla, Pinelo Talleres Gráficos.

Frigerio, Alejandro

- 1993 "De la umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina", en C. Fonseca (ed.), *Fronteiras da Cultura*, Porto Alegre, Edufrgs, pp. 92-121.
- 1999 "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur", *Alteridades*, 18, pp. 5-18.
- 2004 "Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion", *Civilisations*, Bruselas, vol. LI (1-2), pp. 39-60.

Gallos, Ester

- 2009 "In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-Sited Ethnography in the Age of Migration", en M.A. Falzon (ed.), *Multi-Sited Ethnography*, Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research, Farnham, Ashgate, pp. 87-102.

Gilroy, Paul

- 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.

Hebdige, Dick

- 1979 *Subculture: The Meaning of Style*, Londres, Methuen.

Levitt, P. y Nina Glick-Schiller

- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.

Mary, André

- 2010 "Imaginaire, Imaginaires", en R. Azria y D. Hervieu-Léger (eds.), *Dictionnaire des faits religieux*, París, Quadrige PUF, pp. 524-529.

Merton, Robert K.

- 1987 "Three Fragments from a Sociologist's Notebooks: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance, and Strategic Research Materials", *Annual Review of Sociology*, vol. 13, pp. 1-29.

Olupona, Jacob K. y Terry Rey

- 2007 "Introduction", en J.K. Olupona y Terry Rey (eds.), *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 3-28.

Oro, Ari Pedro

- 1999 *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes.

Ortiz, Fernando

- 1963 [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Universidad Central de las Villas.

Pinho, Patricia de Santana

- 2010 *Mama Africa: Reinventing Blackness in Bahia*, Durham, Duke University Press.

Ramos, Miguel Willie

- 2003 "La división de La Habana: Territorial Conflict and Cultural Hegemony in the Followers of Oyo Lukumi Religion, 1850s-1920s", en Lisandro Pérez y Uva de Aragón (ed.), *Cuban Studies*, 34, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 38-70.

Robertson, Roland

- 1989 "A New Perspective on Religion and Secularization in the Global Context", en J.K. Hadden y Anson Shupe (eds.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and the Political Order*, vol. 3, Nueva York, Paragon, pp. 63-77.

Thomas, Nicholas

- 1992 "The inversion of tradition", *American Ethnologist*, 19 (2), pp. 213-232.

Venter, David

- 1999 "Globalization and the Cultural Effects of the World-Economy in a Semiperiphery: The Emergence of African Indigenous Churches in South Africa", *Journal of World-Systems Research*, 5, pp. 104-126.

Vertovec, Steven

- 2003 "Migration and other Modes of Transnationalism: Towards Conceptual Cross-Fertilization", *International Migration Review*, vol. 37 (3), pp. 641-665.



## Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)\*

*Ari Pedro Oro y Damien Mottier*

El empresariado carismático de predicadores de renombre internacional desempeña un papel determinante en el auge del pentecostalismo desde principios de la década de los ochenta. Los fieles guardan el recuerdo de las “cruzadas de evangelización” organizadas en todo el mundo por los estadounidenses Billy Graham, Jimmy Swaggart, T.L. Osborn, Benny Hinn, Morris Cerullo, el alemán Reinhard Bonnke o el argentino Carlos Annacondia. Sobre sus pasos, una nueva generación de predicadores africanos, sudamericanos o asiáticos crearon una multitud de empresas carismáticas para recorrer el mundo y reproducir por mimetismo importantes estrategias de evangelización que ponen en escena la eficacia de la acción divina. La aceleración de los intercambios tiene mucho que ver con el éxito de estas nuevas lógicas de organización que ponen en tela de juicio el polo de lo instituido, traspasan las fronteras de las confesiones, las uniones de iglesias, las federaciones, y desafían el monopolio ejercido por los Estados-nación sobre los recursos morales de la comunidad (Appadurai, 2001 [1996]: 31) desde el momento en que el mundo dejó de ser bipolar para ser globalizado.

En la sucesión de trabajos de Ariel Colonomos sobre el despliegue transnacional del protestantismo evangélico, donde contrasta las “iglesias empresas”, marcadas por “la elección de la proliferación” y el “espíritu de iniciativa”, con el modelo de una “iglesia unida y centralizada”, marcada por la forma de la institución (2000: 20), pueden diferenciarse dos dinámicas de transnacionalización de los pentecostalismos. La primera se centra en el papel de la institución. Se declina en dos alternativas, según si esa dinámica de “transnacionalización institucional” es “exclusivista, unidireccional y centralizada”, como en el caso de las iglesias neopentecostales brasileñas (Universal del Reino de Dios y Dios es Amor), o por el contrario “pluridireccional y abierta” (del tipo de las Asambleas de Dios o Foursquare). La segunda, que abordaremos prioritariamente, es de más reciente aparición. Depende de personalidades inscritas en redes de relaciones transnacionales, con frecuencia asimétricas, que obedecen a una fuerte jerarquización, y puede ser calificada como “transnacionalización personalizada en redes” (Oro, 2009).

---

\* Traducción de María Palomar Vereá.

Este trabajo se propone ilustrar el cambio de paradigma de un modelo de transnacionalización institucional a un modelo de transnacionalización fundado sobre la puesta en red de los actores carismáticos. Para ello, tomaremos como ejemplo los circuitos por los que transitan predicadores sudamericanos, algunos conocidos, como el argentino Carlos Annacondia, y otros menos, como el hondureño Jaime Chávez, que se exportan cada vez más a Europa, donde las iglesias pentecostales africanas se multiplican desde hace un par de décadas. Entre el fuego cruzado (Sudamérica/África) de estrategias misioneras venidas del sur para reevangelizarla, la vieja Europa católica, desgastada por un largo proceso de secularización, parece transformada en blanco privilegiado de una política publicitada de “reconquista espiritual”, en la cual se encuentran los predicadores sudamericanos y africanos sobre un trasfondo de inversión de los esquemas de dominio heredados del periodo colonial y de “globalización inversa” (Csordas, 2009).

Se tratará de analizar la forma en que la puesta en red y el despliegue transnacional de los empresarios carismáticos estimulan los imaginarios transnacionales de la reconquista espiritual articulando entre sí distintas escenas. Esta dinámica está enmarcada en el plano teológico por una “innovación doctrinal” que desde finales de la década de los noventa tiene un éxito importante bajo el título de New Apostolic Reformation, pero no por ello podríamos atribuir a esta “innovación” una “agenciedad” que nos cegaría ante procesos históricos y sociológicos involucrados en esta nueva forma de transnacionalización de los pentecostalismos.

## América Latina: laboratorio de la New Apostolic Reformation

Durante la década de los ochenta se dio en el seno del campo evangélico latinoamericano, sobre todo argentino, un cambio de perspectiva importante que se caracteriza por el paso de un modelo confesional, marcado por el papel central de la institución, a un modelo transconfesional, fundamentado en la puesta en red de los actores carismáticos.<sup>1</sup> Este cambio de perspectiva, en el que se inscribe el empre-

---

<sup>1</sup> Hasta la década de los setenta, el catolicismo tuvo un relativo monopolio sobre el campo religioso iberoamericano. Desde entonces el panorama religioso experimentó transformaciones importantes, la principal de las cuales está vinculada al avance de los evangélicos y particularmente de los pentecostales, impulsado por las misiones estadounidenses que poco a poco preparan el terreno para la expresión de iniciativas “indígenas”. Este avance es tal que los evangélicos representan en promedio 12% de la población del subcontinente, 90% de los cuales son pentecostales (Freston, 2010). Además, el evangelismo latinoamericano se caracteriza cada vez más por su impulso misionero en dirección de los Estados Unidos y Europa.

sariado carismático de algunos predicadores de primera fila como el argentino Annacondia, parece encontrar paulatinamente una forma de justificación teológica en la New Apostolic Reformation.

Elaborada por el teólogo estadounidense Peter Wagner, esta innovación doctrinal busca, entre otras características, volver a poner de moda los ministerios de los profetas y los apóstoles que ya sólo se ejercían de manera marginal en el seno de algunas iglesias (Wynarczk, 2009: 152), aun cuando tales ministerios están presentes desde hace mucho bajo una forma instituida en numerosas iglesias independientes africanas. Pretende así reformar el cristianismo de los orígenes valorizando la constitución de redes sostenidas por la autoridad de líderes carismáticos. El objetivo explícito es conquistar “las naciones” (“las naciones son nuestra herencia”, *op. cit.*: 153) y preparar al mundo para el regreso de Cristo poniendo énfasis en la eficacia de la oración, la guerra espiritual, la realización de los milagros y demás prodigios que relatan los Evangelios.

Se supone que los profetas y los apóstoles deben convertirse en pivotes de una nueva lógica de organización en redes. En efecto, son quienes deben articular las distintas redes entre sí y coordinar los conglomerados de iglesias locales que engendra cada una de ellas. Los argumentos teológicos esgrimidos por la New Apostolic Reformation tienen, pues, como principal objetivo justificar e instituir la puesta en red de los actores carismáticos. Los apóstoles serían su piedra angular, el eslabón faltante que permite a las redes carismáticas transnacionales conectarse y estructurarse entre sí para rebasar las fronteras de los Estados, de las federaciones, de las uniones de iglesias, de las confesiones, y preparar el regreso de Cristo favoreciendo el advenimiento mítico de la “segunda era apostólica”.

El contenido de la New Apostolic Reformation al parecer fue inspirado a Peter Wagner en parte por lo que observó en Argentina en la década de los ochenta, durante el gran movimiento de “despertar” conducido por Omar Cabrera y Carlos Annacondia.<sup>2</sup> Como escribe Hilario Wynarczk, “algunas ciudades de Argentina fueron el laboratorio de sus teorías” (2009: 138).<sup>3</sup> La influencia ejercida por la ac-

<sup>2</sup> Ese “despertar” se inscribe en la continuidad del movimiento de conversión suscitado en la década de los cincuenta por Tommy Hicks. Llegado a Buenos Aires en 1954, el predicador estadounidense hizo campaña 50 días a la intemperie o en estadios. Asistieron cotidianamente 50 000 personas y en total cerca de dos millones (Grams, 2007: 35-36). Para motivar esta misión, Tommy Hicks cuenta que tuvo una visión que le mostraba el continente cubierto de trigo. Poco a poco el trigo se convertía en personas que, con las manos tendidas al cielo, lloraban y suplicaban: “¡ven, ayúdanos!”

<sup>3</sup> Peter Wagner lo escribe en forma explícita: “Argentina se ha convertido en nuestro principal laboratorio de campo para verificar la guerra espiritual en el nivel estratégico” (Wagner, s/f: 8).

tividad de Annacondia merece atención. Nacido en 1944 en Quilmes, en la provincia de Buenos Aires, sufrió una conversión a los 35 años, antes de fundar en 1982 el ministerio Misión Cristiana Mensaje de Salvación. Afirma que en 1983 recibió “una profecía según la cual Dios reclama Argentina para Cristo” (Wynarczk, 2009: 118). Fue así que comenzó, a partir de 1984, año del regreso a la democracia después de ocho años de dictadura militar, a organizar “cruzadas” de evangelización en Argentina, según un modelo de prédica itinerante inspirado por el modelo estadounidense de las reuniones de despertar “fuera de la iglesia”, “bajo tiendas” o “bajo carpas”. Gracias a él “Argentina se convierte en un caso emblemático y pionero de la visita del Espíritu Santo a una nación, anterior a otros que se volverían emblemáticos como ‘la bendición de Toronto’ entre los años de 1993 y 1994” (Wynarczk, 2009: 125).<sup>4</sup> Así, a lo largo de la década de los noventa, Carlos Annacondia llevó a cabo innumerables campañas de evangelización, no sólo en Argentina sino también en otros países, exportando la aspiración al “despertar” a otras latitudes y convirtiéndose en un predicador renombrado, con frecuencia invitado por los medios evangélicos latinoamericanos. A partir de ahí siguen creciendo su legitimidad carismática y su inserción en la escena internacional.

### Carlos Annacondia y la puesta en red de los actores

Carlos Annacondia es actualmente en Latinoamérica uno de los principales animadores de redes transnacionales. Su actividad se inscribe en la perspectiva del cambio de paradigma del modelo confesional al modelo transconfesional sostenido por la New Apostolic Reformation: “Antes, todo estaba centralizado por las instituciones. Ahora el énfasis está en las redes. Hay que observar las redes. La Iglesia del Espíritu Santo se compone de individuos que se asocian en redes”, afirma.<sup>5</sup> Annacondia, que es tanto organizador como predicador, se encontró así al frente de redes que pueden ser construidas ideal y típicamente distinguiendo tres niveles jerárquicos de actores.

<sup>4</sup> En tierras africanas, el caso argentino puede equipararse con el de las “naciones” misioneras de Ghana (Fancello, 2006), y el de Carlos Annacondia con el del predicador nigeriano Benson Idahosa, entre otros, quien tuvo gran influencia sobre la formación de los pastores de la región en su conjunto (Gifford, 1998).

<sup>5</sup> Entrevista concedida a Daniel Alves, candidato al doctorado en el Programa de Antropología de la UFRGS (junio de 2009).



En primer término están los actores “nodales”<sup>6</sup> cuyo carisma es reconocido en el plano internacional. Son organizadores o animadores de redes de redes. Es el caso de Annacondia, predicador admirado cuya trayectoria lo ha puesto en la categoría de “modelo” e incluso de “maestro” para muchos fieles y predicadores evangélicos.

En segundo lugar están los pastores nacionales o regionales que gozan de cierto prestigio y mantienen relaciones estrechas con Annacondia. Pueden ser llamados actores “ejes”. Tal es el caso, en Argentina, del matrimonio Freidzon, que fundó en 1986 la iglesia Rey de Reyes, o de Sergio Scatagliini y Omar Cabrera Junior. En Brasil se pueden citar los casos de Isaías Figueiró (Porto Alegre) y de João de Souza Filho (São Paulo). Sometidos a la autoridad carismática que reconocen a Carlos Annacondia, ellos son animadores de sus propias redes.

En tercer lugar se hallan los líderes de pequeñas congregaciones locales. Son actores “secundarios” que participan en esas redes manteniendo relaciones estrechas con los actores “ejes” y, de manera más laxa, con el actor “nodal”. Un número importante de actores están en esta posición. En Porto Alegre citaríamos los casos de los pastores Josué Dilermando, Joelma de Oliveira o Adilson Avila.

Las relaciones entre todos esos actores son asimétricas. Descansan sobre un principio de distribución desigual del carisma, “de arriba hacia abajo”, el cual es alimentado por estrategias de acumulación vinculadas a la escena (local, nacional o internacional) en la que inscriben el capital social (simbólico, económico y político) así acumulado. La concentración más importante de la autoridad carismática es detenida por los actores “nodales”, lo cual es reconocido en la escena internacional, seguidos por los actores “ejes”, y finalmente los actores “secundarios”. Claro que esta distribución vertical de la autoridad carismática no es exclusiva sólo de la red de redes dirigida por Annacondia. Existe en efecto en Latinoamérica una nueva generación de actores que no sólo intenta inscribirse en la escena internacional siguiendo este modelo de puesta en red, sino que imita también el *performance* escénico de Annacondia como predicador. Son los casos, por ejemplo, del colombiano César Castellanos y del hondureño Jaime Chávez, para quienes es una fuente permanente de inspiración.

El “ministerio”<sup>7</sup> del colombiano Castellanos, llamado Comunidad Iglesia Apostólica de Jesucristo, reúne a más de cien mil fieles en Colombia, mientras que las ramificaciones de su red se extienden al conjunto del continente americano. Su objetivo, dice, es “disciplinar a las naciones de la tierra”. Para alcanzar sus fines or-

<sup>6</sup> Esta noción se desarrolla según la tipología de actores sociales presentada por Kali Argyriadis.

<sup>7</sup> Los actores que invierten en la circulación transnacional prefieren el término de “ministerio” al de iglesia, pues suponen que permite designar más específicamente el empresariado carismático del individuo.

ganiza en distintos países a intervalos regulares unas reuniones llamadas Misión Carismática Internacional. Del mismo modo, el hondureño Chávez, cuyo objetivo explícito es “tocar a todas las naciones”, organiza regularmente en el extranjero acontecimientos clave llamados congresos MIGAparkers, que analizaremos en la segunda parte de este trabajo. Al igual que César Castellanos, Jaime Chávez puede ser considerado como actor “nodal”, aun si el análisis detallado de las filiaciones en las que se inscribe denota que es también actor “eje” de una red de redes. Hay que señalar que estos dos personajes, aunque se inspiran en gran medida en el predicador argentino, mantienen como todos los actores relaciones objetivas de competencia a través de sus prestaciones y de las redes que animan.

Esta puesta en red de los actores carismáticos se basa en relaciones interpersonales entre líderes que celebran regularmente sus interrelaciones, las refuerzan y las ponen en escena con ocasión de los encuentros internacionales. El congreso MIGAparkers, organizado por el hondureño Chávez y analizado en detalle en la segunda parte de este trabajo ofrece un buen ejemplo de ello. En el seno de la red de Carlos Annacondia el acontecimiento clave se llama *Breakthrough*. Tiene lugar cada año en septiembre en la iglesia Rey de Reyes de Claudio Freidzon, en Buenos Aires. Tres mil personas llegadas de distintos países de Sudamérica y algunas de otros continentes convergen ahí para recibir el “poder” del Espíritu Santo, fortalecer su fe y sobre todo reafirmar sus vínculos con las redes de Annacondia y de los señores Freidzon (Oro, 2009). Los fieles generalmente acuden en caravanas guiadas por uno o varios predicadores. Durante el *Breakthrough* cada caravana anuncia su identidad nacional enarbolando la bandera de su país (Oro, 2010), mientras que al mismo tiempo esa profusión de banderas les permite ostentar una identidad evangélica internacional.

Además del *Breakthrough*, que constituye el tiempo primordial de la celebración de la red dirigida por Annacondia, hay otros acontecimientos de menor importancia que reúnen a centenares, a veces a miles de personas afiliadas a esta misma red. Se trata de actos regionales o nacionales que tienen lugar en distintos países o provincias, organizados por actores “secundarios” y que atraen a la feligresía de las iglesias locales apostando a la presencia, siempre calificada de “excepcional”, del actor “nodal”, Annacondia, o de actores “ejes” de mayor renombre que el anfitrión.

## Conquista de las naciones y re-cristianización de Europa

La ambición compartida por todos estos actores carismáticos es, según una fórmula estandarizada, “conquistar las naciones”. Esto no tiene nada de raro, pues se trata

de la vocación misma del cristianismo y de otras religiones, universales o no.<sup>8</sup> Sin embargo, a través de la explicitación de esta ambición, Annacondia y los miembros de su red buscan trascender las fronteras de los espacios nacionales en forma original y refuerzan así, al cobijo de lógicas performativas, una característica capital de la globalización que consiste, según Arjun Appadurai, en poner en tela de juicio el monopolio que detentan los Estados-nación sobre los recursos morales de la comunidad (2001 [1996]: 31). De este modo, Annacondia y otros empresarios carismáticos como Freidzon, Castellanos y Chávez movilizan la retórica de “las naciones”<sup>9</sup> e invierten en la circulación internacional para adquirir ante sus fieles y sus redes un excedente de legitimidad. Pero el hecho más notorio de todos es que al articular las diferentes escenas nacionales entre sí, esas redes estimulan los imaginarios políticos de la reconquista y se enfocan cada vez más, como el de Annacondia, en la imperativa necesidad de recristianizar Europa.

Si la colonización de Iberoamérica por España y Portugal a partir del siglo xvii, y luego la influencia de naciones europeas como Alemania e Italia en el siglo xix, cristianizó el subcontinente, los medios evangélicos latinoamericanos pretenden ahora a su vez, en una reversión histórica, contribuir a recristianizar Europa. Esta idea está difundida en el seno de la red de Annacondia, quien no titubea en ser explícitamente uno de sus portavoces. Justifica así sus viajes a países europeos: unos quince a Finlandia, una docena a otros países nórdicos y unos diez a Italia, Francia, Suiza, España, Portugal. Annacondia introduce sutilmente diferencias entre los países europeos. Considera, en una libre adaptación de las perspectivas weberianas, que los países protestantes, sobre todo los de la Europa del norte, son económicamente los más desarrollados de Europa. Motivo: “su base está en Jesús”, dice. “En cambio, los otros países”, continúa, “como Francia, Italia, España y Portugal, conocieron a Jesús en el pasado. Sus abuelos conocieron a Jesús. Pero hoy en día, sus nietos ya no lo conocen. Lo han olvidado. Creen quizá que conocen a Jesús, pero

<sup>8</sup> André Mary y Laurent Fourchard subrayan que “todas las grandes religiones son por vocación transnacionales, en contraste con las religiones del linaje y del territorio, o las religiones étnicas” (2005: 10). Pero, como escribe René Otayek, los flujos religiosos “siempre han sabido trascender las lógicas territoriales”. No es solamente el caso de las religiones monoteístas, universalistas por naturaleza, sino también y cada vez más de los cultos tradicionales...” (2005: 186). Para un análisis de las tensiones intragrupos y transgrupos, véase la primera parte de este libro.

<sup>9</sup> Freidzon creó recientemente el Ministerio a las Naciones, cuyo fin es “transmitir el fuego, el despertar y la devoción a Dios a través de las cruzadas y las conferencias en todos los rincones del mundo” <<http://www.claujdiofreidzon.com>>. Recordemos también que el objetivo del ministerio de Castellanos es “disciplinar a las naciones de la tierra”, y el de Chávez es “tocar a todas las naciones”.

en realidad no lo conocen. Creer es una cosa; conocer es otra. Conocer significa caminar con Él". La Europa continental, católica más que protestante, habría pues dado la espalda a la verdadera fe en Jesús. He aquí lo que impele a Annacondia a multiplicar sus viajes a Europa y a participar en diversas campañas de evangelización. Su objetivo, afirma, es ayudar a los habitantes de esos países, en este caso católicos, a conocer "verdaderamente" a Jesús y a despertar "el fuego" del Espíritu Santo.

Para hacerlo se apoya sistemáticamente en actores locales que en la mayoría de los casos se hacen cargo de financiar sus viajes.<sup>10</sup> "Las campañas de evangelización", dice, "las hacemos siempre con los líderes de las iglesias locales". Así, mantiene estrechas relaciones en Finlandia con el pastor Mikko Viljanen, cuya iglesia está en la ciudad de Kaarina, donde participó en una campaña de evangelización el 21 de mayo de 2009 en el estadio Nokia Center que, según sus cálculos, habría reunido a 15 000 personas. En Francia su contacto privilegiado es Freddy de Coster, con quien ha colaborado muchas veces, la última en 2009 en la Convención Pentecostés organizada en el Palacio de los Deportes de París, donde participaron entre cuatro y cinco mil personas. En Italia, Annacondia acepta frecuentemente las invitaciones de Salvatore Interlandi y Dario Scuoto, en Nápoles. Juntos organizaron en 2009 una "cruzada" de tres días que reunió a cinco mil personas. Menciona también que participó a finales de mayo de 2009 en Lausana, Suiza, en una International Healing Conference organizada por la International Association of Healing Ministries, en presencia del predicador alemán Reinhard Böncke.

La necesidad de reevangelizar Europa parece ser una opinión compartida en todos los estratos de su red. Y con frecuencia es a partir de un enfoque culturalista estereotipado que opone el fervor espiritual de Latinoamérica con la frialdad espiritual y el materialismo de Europa como los predicadores de las redes de Annacondia motivan sus viajes misioneros a Europa. Así, Isaias Figueiró estuvo en Portugal en 2008, en Nápoles con Annacondia en 2009, en Suecia en la iglesia del pastor Ulf Ekman (quien a su vez ha visitado varias veces Porto Alegre), y finalmente en Alemania con Reinhard Böncke, cuya visita a la iglesia de Figueiró en Porto Alegre se realizó en 2011. El pastor Josué viajó al País de Gales y a España, Joelma a España y Alemania, Adilson a España e Italia en el curso de 2009.

A ejemplo de Carlos Annacondia, sus misiones en Europa encuentran apoyo en una asociación con iglesias locales implantadas en ese continente que financian completa o parcialmente sus viajes. Así capitalizan las relaciones privilegiadas que establecieron previamente con líderes locales y su reputación, sobre todo en cues-

---

<sup>10</sup> Para un análisis detallado del financiamiento y la organización de este tipo de viajes nos remitimos al despliegue transnacional del hondureño Jaime Chávez, en la segunda parte de este trabajo.

tión de curaciones milagrosas, que ocupan con frecuencia un sitio central en la comprobación de su carisma. Sus incursiones en el viejo continente son breves, puntuales, espectaculares y apuestan al entretenimiento. No se trata para ellos de implantar nuevas iglesias locales, como puede ser el caso de la estrategia institucional de algunas iglesias neopentecostales del tipo Universal del Reino de Dios. Aquí se trata solamente de colocar algunos socios locales bajo su responsabilidad e insertarlos en las redes a las que están afiliados con el fin de acrecentar su notoriedad y su legitimidad ante sus propios fieles. Esa asociación con iglesias locales implica, pues, una forma de institucionalización y jerarquización de las interrelaciones que contribuye a alimentar la irradiación de su carisma transnacional. En cuanto a la acción misionera tendiente a la recristianización de la Europa católica, parece haberse vuelto imperativa para extender continuamente el mercado globalizado de los bienes de salvación pentecostales, y encuentra eco principalmente entre migrantes africanos y de las Antillas.

### Migraciones africanas y esquema de la inversión

El balance que hacen los predicadores sudamericanos acerca de la descristianización europea para motivar su impulso misionero hacia Europa es el mismo que el de los predicadores africanos,<sup>11</sup> con quienes mantienen relaciones objetivas de competencia. Desde mediados de la década de los ochenta, en efecto, el paisaje de las metrópolis europeas se enriqueció con iglesias africanas que poco a poco forjaron en su seno el imaginario de “la misión en sentido inverso” (Ter Haar, 2000: 52) o de la “evangelización en reversa” (Mary, 2008). Si bien ese imaginario al parecer se convirtió en lugar común, hay que constatar que no se impuso de inmediato. Hubo que esperar hasta finales de la década de los noventa y el surgimiento de nuevos actores, “pastores profetas” impulsados por un empresariado carismático transnacional que los llevaba a proyectarse en África y Europa, para que la adscripción cultural o racial que se les atribuye en el contexto migratorio fuera reivindicada como una “línea de avanzada espiritual” (Mottier, 2011). El énfasis que ponen estos nuevos actores en la liberación y “la guerra espiritual”, una doctrina inspirada entre otros por los estadounidenses George Otis y Peter Wagner (Mezié, 2008) y reelaborada en gran medida en el contexto africano (Gifford, 2001; Fancello, 2006), se fue imponiendo progresivamente como el medio más seguro, según ellos,

<sup>11</sup> Véase, al respecto, “Les Christianismes du Sud à l’épreuve de l’Europe”, *Archives de sciences sociales des religions*, número especial, 143, 2008.

de combatir las “fuerzas ocultas” que gobiernan Francia y que “impedirían” a los migrantes africanos acceder a aquello a lo que aspiran (una vivienda digna, un trabajo remunerador, papeles en regla) relegándolos a espacios sociales marginados.

Ese sentimiento de “persecución” y de exclusión social crece desde la aparición del informe oficial parlamentario sobre las sectas de finales de 1995. El trauma fue tanto más severo cuanto que este informe, seguido de varios más (1999 y 2002), señalaba a algunas iglesias frecuentadas principalmente por migrantes africanos. La mayoría de ellos, pues, se sintió atacada por la irrupción en la escena político-mediática de la “cuestión sectaria”; incluso amenazada no sólo simbólicamente sino también materialmente, ya que cada vez le fue más difícil hallar instalaciones para albergar sus cultos, como lo muestra la multiplicación de conflictos que enfrentan a las iglesias pentecostales carismáticas africanas con los gobiernos municipales.<sup>12</sup> En este contexto de doble estigmatización, “racial” y “sectaria”, es donde el discurso profético, en la continuidad de procesos iniciados hace mucho tiempo en tierras africanas, impone la temática de la reevangelización bajo la forma de un combate espiritual de cada instante contra las fuerzas de las tinieblas que supuestamente “gobiernan” esa sociedad de acogida que antes fue potencia colonial.

André Mary recuerda atinadamente que el esquema de la inversión es desde hace mucho tiempo “una de las matrices de los cristianismos africanos” (2008: 25). Asimismo, el encuentro que se ha dado, como veremos en detalle por medio del ejemplo del congreso MIGAparkers, entre las aspiraciones de las iglesias pentecostales africanas en Francia y las de los predicadores sudamericanos, no debe hacernos olvidar que las relaciones norte-sur heredadas de la época colonial son fundadoras de esos imaginarios transnacionales de la reevangelización de Europa. Por esa razón deben ser considerados como “imaginarios políticos” (Corten, Mary, 2001) y se inscriben en la larga historia de lo que Georges Balandier analiza en “situación colonial” como “retomar iniciativas” (Balandier, 1955).

MIGAparkers: los financieros del reino

A lo largo de cuatro días, del miércoles 8 al domingo 11 de octubre de 2008, el congreso MIGAparkers tuvo lugar en el Palacio de Congresos de Montreuil, una

---

<sup>12</sup> Véase el conflicto que opuso en 2004 a las iglesias llamadas Les Semeurs du Christ (Los Sembradores de Cristo) con Georges Tron, alcalde de Draveil (Essonne), o también el más mediatizado que enfrentó a la iglesia evangélica Le Rocher con Jean-Pierre Brard, diputado-alcalde de Montreuil (Seine Saint-Denis) en 2005.

población de la franja suburbana de París, para la segunda etapa de una gira mundial que Jaime Chávez había inaugurado en abril de ese año en Uruguay y que debía llevarlo a Miami en 2009. El cartel del congreso parisino permite ver de una sola ojeada el universo simbólico en el que se inscribe este acontecimiento (empresariado carismático, *Spiritual Mapping*, teología de la prosperidad, carisma transnacional).

Como caídos del cielo, los predicadores distribuidos en medallones a ambos lados de la torre Eiffel parecen provenir de los cuatro puntos cardinales para predicar la Buena Nueva según el mandato de Cristo, cuya ausencia se justifica por la efusión del Espíritu Santo que se supone que está “en” ellos. Todos ejercen un ministerio de profeta o de apóstol. Blancos, negros, mulatos, afroestadounidense, latinoamericano, anglófono o hispanófono, se turnaron sin cesar durante cuatro días bajo la batuta de Jaime Chávez, hondureño de origen indígena. Se abordó la guerra espiritual (incluso se habló de “golpe de estado espiritual”), de prosperidad, reconquista, evangelización de Francia. Los migrantes africanos y los antillanos eran los más numerosos (90% de los asistentes, el restante 10% se repartía por igual entre fieles hispanoparlantes y franceses “blancos”).

Jaime Chávez asegura que fue “niño predicador” desde los nueve años. Precisa que ha viajado a 52 países<sup>13</sup> y se felicita de ser consejero espiritual de los presidentes y los directores de empresas. Para probar que es cierto lo que dice, se hizo acompañar a París por el comandante en jefe de las fuerzas armadas de Honduras, el general Velásquez. En el escenario, este señor de unos cincuenta años luce uniforme verde olivo con múltiples condecoraciones militares. Explica que luego de recibir “varias palabras proféticas” de Jaime Chávez, consideró un deber sostener la “visión para las naciones” que Chávez le ha explicado y acompañarlo por el mundo para “dar testimonio” de lo que Dios ha logrado a través de él. Es así como el general Velásquez se convirtió en uno de los muchos “financieros del reino”, un “MIGapartner”. MIGA son las siglas del Ministerio Intercontinental Gloria Ardiente que Chávez fundó en 1995. Los congresos MIGapartners son, pues, una emanación directa de su empresa carismática personal, y los “financieros del reino” son socios financieros del Ministerio Intercontinental Gloria Ardiente.

¿Cómo hizo Jaime Chávez para organizar el congreso MIGapartners en París? Para empezar, según lo que dice, con mucha anticipación consiguió un presupuesto de funcionamiento de alrededor de cien mil dólares solicitando el patrocinio de diversos individuos, principalmente de Honduras, bajo la forma de una cotización anual de entre mil y cinco mil dólares. Desde entonces se destinaron 20 000 dólares

<sup>13</sup> El número de países visitados da la medida, según los actores, de su carisma transnacional.

para la preparación de cada uno de los congresos (Uruguay, Francia, Miami). Al final, Chávez asegura que el presupuesto de funcionamiento del congreso parisino alcanzó los 90 000 euros: “una enorme suma para quienes no conocen a Dios”, señala, “pero una cantidad miserable para quien lo conoce”. Así pues, faltaban 70 000 euros que había que financiar en Francia a través de los asociados locales, las múltiples peticiones de “ofrendas” y los productos derivados (CD, DVD). Al no tener la notoriedad de los evangelistas internacionalmente famosos, estadounidenses u otros, que organizan regularmente en Francia y por todas partes este tipo de manifestaciones, Chávez tuvo que reunir a un número suficiente de iglesias locales sin cuyo respaldo le habría sido imposible organizar el congreso. De julio a septiembre preparó el terreno haciéndose invitar a distintas iglesias africanas en la región parisina. Se dio tiempo para explicar su “visión” para Francia e impartir “enseñanzas proféticas” para después comercializadas en forma de DVD. Una decena de iglesias africanas, a las que habría que sumar dos o tres iglesias hispanófonas con las que ya contaba desde el principio, le aportaron un apoyo logístico importante movilizándolo a sus feligreses durante el congreso para que se ocuparan del recibimiento, la seguridad, la publicidad, los panfletos, etcétera. Al final varios cientos de voluntarios reclutados localmente colaboraron al buen desarrollo del acontecimiento. Esa sinergia local es la clave indispensable para este tipo de manifestaciones transnacionales.

El encuentro frente a frente durante cuatro días entre los fieles de las iglesias africanas y los predicadores estadounidenses e hispanoamericanos<sup>14</sup> fue a la vez asombroso y sin sorpresas. Asombroso porque con excepción de la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios en París, de varias otras iglesias hispanófonas o lusófonas, y del renombre de Annacondia junto con la gran difusión de un videocassette, *Transformaciones 1 y 2*, que insiste en el “despertar” de Cali (Colombia),<sup>15</sup> la influencia latinoamericana sigue siendo relativamente limitada en Francia. La iniciativa de Chávez enriqueció por ende el flujo de esos intercambios estandari-

<sup>14</sup> El profeta ghaneano Kingsley Fletcher fue sustituido a última hora por el predicador latinoamericano Álvaro Robles.

<sup>15</sup> Producida por George Otis, traducida a 25 lenguas y ampliamente difundida en el seno de las iglesias africanas en Francia, *Transformation 1 y 2* da el máximo relieve, bajo la forma de un reportaje tipo BBC, al “despertar de Cali”, en Colombia. Estos *cassettes* distribuidos en Francia a partir de abril y diciembre de 2001 ofrecen un panorama de “despertares” que van desde América del Norte (Estados Unidos y Canadá) hasta África (Kenya y Uganda), pasando por Hispanoamérica (Colombia y Guatemala). Han contribuido a imponer en Francia los métodos (*spiritual mapping*, guerra espiritual, intercesión estratégica) inspirados entre otros por George Otis y Peter Wagner.



zados entre las Américas y una Europa “plural” (africana y antillana). Sin embargo, pese a la gran distancia geográfica y cultural entre esos dos mundos, la “maquinaria narrativa” desplegada durante esos cuatro días se parecía mucho, como era de esperar, a lo que se predica los domingos en numerosas iglesias africanas en los suburbios de París. Las teologías de la guerra espiritual y de la prosperidad, indisolublemente vinculadas, estuvieron en el centro de todo. Después de los saludos de rigor (“Les transmito los saludos de Chicago... de Honduras... de México... de los Estados Unidos...” como si el mundo entero llegara junto al lecho de enferma de una Francia refractaria al Evangelio), Chávez y sus invitados se relevaron en la tribuna para insistir en la necesidad de “deshacerse de culturas heredadas” y pasar de una cultura de derrotados a una cultura de vencedores.

Podríamos multiplicar los fragmentos de los sermones. He aquí uno, entre muchos otros, tomado del de Álvaro Robles: “Tengo un coche muy bonito, un Jaguar. Me gusta ir bien vestido. Me gustan los relojes. ¡Miren! (muestra su Rolex). Cuando estoy parado en un alto con mi coche, lo pongo en neutral y piso el acelerador hasta que la gente alrededor se voltea para verme. Y les digo: ¡Dios me dio este coche! ¡Sí, sí! ¡Él es quien da!” Álvaro Robles se echa a reír; los fieles también. Uno de ellos, junto a nosotros, abunda en ese sentido: “de veras que ya basta de anonimato; se cree en lo que se ve”. Los signos exteriores de riqueza se han convertido en pruebas tangibles de las bendiciones divinas, tanto que el reino que invocan los predicadores ya no queda relegado a un “más allá” incierto, sino actualizado “aquí y ahora”, en esta tierra que sobrevuela el avión de los “financieros del reino”. “El Señor quiere que seamos ricos: rompo la pobreza”, promete Álvaro Robles, mientras que unos y otros multiplican cada tarde, uno tras otro, las peticiones imperativas de “ofrendas”: “Tengo derecho legal a pedirles ofrendas”, asegura Chávez con un tono que desarma a los más escépticos.

Alimentado por una retórica donde chocan entre sí la teología de la prosperidad y la guerra espiritual, el imaginario de la “reconquista espiritual” de Europa recibe el respaldo del sermón de los predicadores latinoamericanos sobre la presencia de los migrantes africanos. Así, les repiten lo que ya saben a fuerza de oírlo predicar: son “la herramienta estratégica” que Dios eligió para “despertar a Francia”. “Venimos a sacarte del cautiverio para que tomes posesión de este territorio. Si tú no liberas esta tierra, no puedes poseerla. Esta tierra es la heredad de tus hijos. Todo lo que hay aquí te pertenece”, vocifera el predicador afroestadounidense John Eckhardt. El último día, como para sellar un pacto lleno de promesas entre Dios y “Su pueblo” africano aquí en Francia, las “ofrendas”, más abundantes que los días anteriores, fueron recogidas sobre una enorme bandera francesa.

Una de las principales atracciones del congreso MIGAparkers reside en la insistencia de Jaime Chávez y sus asociados en defender un punto de doctrina evocado en la introducción de nuestro trabajo: la New Apostolic Reformation, que puede ser considerada, sobre el modelo del *faith gospel*, un “mensaje transponible” (Csordas, 2009). Más allá de su contenido teológico, son sobre todo las lógicas de organización que descansan sobre la puesta en red de los actores y la transversalidad de las políticas de las naciones elegidas cuya promoción garantizan las que nos parecen, como en el caso de Annacondia, más significativas.

¿Con quién está conectado Jaime Chávez? Si bien se halla a la cabeza de su propia red (MIGAnetwork), Chávez trabaja “bajo el manto espiritual” de la red IMPACT (International Ministries of Prophetic and Apostolic Churches Together), fundada en 1995 por John Eckhardt. Así pues, es a la vez un actor “nodal” de la red que coordina y un actor “eje” de la red IMPACT, cuyo principal representante para Iberoamérica es Álvaro Robles, y para México Ana Méndez. Todos los oradores de los congresos MIGAparkers están así conectados unos con otros por una comunidad de intereses y subordinados de una manera u otra al actor “nodal” y fundador de la red IMPACT, John Eckhardt. Además, el mismo Eckhardt es un actor “eje” de otra red, ya que está afiliado a la International Coalition of Apostles (IAC), cuyo *presiding apostle* es Peter Wagner, el inspirador de la New Apostolic Reformation.

Así, en algunas interrelaciones, la iglesia en redes tal como fue concebida a través de la New Apostolic Reformation toma forma, yendo del nivel más débil de responsabilidad (cierto número de profetas y profetisas de las iglesias africanas recientemente fundadas han hecho valer su afiliación al MIGAnetwork de Chávez) hasta el más alto (Peter Wagner a la cabeza de la IAC), pasando por los múltiples intermediarios que efectúan la interfaz entre unos y otros. Las implicaciones de esta puesta en red de los actores son numerosas. Trascienden los espacios nacionales, los desestabilizan a la vez que los consolidan. Pero sobre todo refuerzan la circulación de los imaginarios transnacionales de la reconquista de Europa por las naciones elegidas de los sures con trasfondo de urgencia mesiánica.

### Espacio transnacional y urgencia mesiánica

La historia de las campañas de evangelización (o “cruzadas”) organizadas en Francia por predicadores de renombre internacional, que podría comenzar con la visita de

Billy Graham en 1986 para la época que nos interesa,<sup>16</sup> hace ver una antigua connivencia entre ese empresariado religioso y los empeños de distintas congregaciones pentecostales y carismáticas por aumentar el número de sus adeptos para las “grandes ocasiones” carismáticas.<sup>17</sup> Sin embargo, la configuración de las relaciones internacionales se modificó desde que Graham estuvo en París: la proliferación de los empresarios carismáticos y su puesta en redes no ha hecho sino acrecentar la competencia. Asimismo, ante los exhortos que se les hacen para afiliarse a las uniones de iglesias nacionales, son cada vez más numerosos los predicadores africanos instalados en Francia que hallan en su afiliación a redes internacionales (o su simple evocación) un medio hábil de escapar a la tentativa de regulación por parte de las federaciones o uniones de iglesias nacionales. Los “entrantes”, particularmente, no titubean en movilizar los argumentos de la New Apostolic Reformation para refutar de manera estratégica la “dominación hierocrática” (Weber) que los “pastores” fundadores de las iglesias establecidas desde tiempo atrás ejercen aun sin quererlo en el seno del espacio nacional; y eso tanto más cuanto que los “pastores”, según las ideas promovidas por Wagner, se supone que deben someterse a la autoridad superior de quienes son reconocidos por sus fieles como “profetas” o “apóstoles” (Wynarczyk, 2009).

La difusión de la New Apostolic Reformation contribuye así a reforzar la competencia entre los actores dentro de los espacios nacionales al asumir parte de la protesta contra el uso rutinario de los carismas. Pero sobre todo, como para cerrar con broche de oro una historia sin fin, se presenta como un intento de ajuste estructural del cristianismo y busca preparar el advenimiento de “la segunda era apostólica”, réplica exacta de la edad de oro del cristianismo original despojado de su herencia institucional, en una forma de urgencia mesiánica reactivada de “cruzadas” en “congresos”. El desplazamiento geográfico de la esperanza, la contracción del espacio-tiempo, la distribución espectacular de los bienes de salvación y la reactivación de esta forma de urgencia mesiánica son algunos de los rasgos característicos que distinguen la oferta de los empresarios carismáticos transnacionales de las iglesias y congregaciones locales, aun cuando se trate de diferencias de nivel más que de naturaleza. Y es que esta inversión en el mercado internacional de los empresarios carismáticos, si bien perturba el juego local y acentúa la competencia, también pretende a cambio reforzar el prestigio de los actores ante sus propias

<sup>16</sup> Billy Graham reunió cerca de cien mil personas en una semana en el Palais Omnisport de París Bercy (Gutwirth, 1987).

<sup>17</sup> Las iglesias bautistas carismáticas, sobre todo, con frecuencia han estado en el centro de los mecanismos que fomentan las visitas de predicadores extranjeros.

congregaciones locales y no debe hacer olvidar que la puesta en red de los actores carismáticos depende inevitablemente de las iglesias locales que les aportan los recursos y les ofrecen la oportunidad de movilizarse en un nivel transnacional (de lo cual las estrategias misioneras de Carlos Annacondia o Jaime Chávez son buenos ejemplos).

## Conclusión

Vista desde Europa, la novedad abordada en este trabajo no es tanto el empresariado carismático de predicadores africanos que se inscriben en las escenas europeas desde hace alrededor de quince años,<sup>18</sup> todavía menos el de los predicadores estadounidenses, sino el de los sudamericanos, menos numerosos, que abren nuevos circuitos y hallan relevos en las iglesias de migrantes, principalmente africanos. Cansados de la mala imagen en la prensa que causaron los predicadores estadounidenses en la década de los noventa,<sup>19</sup> varios pastores bautistas carismáticos participaron en la iniciativa de la primera visita de Annacondia a Francia a fines de la misma década y principios del año 2000. La articulación de las distintas escenas culturales (Sudamérica/África) y la diversificación de los orígenes nacionales (o raciales) de los emprendedores carismáticos contribuyen hasta donde se puede ver a reforzar el sentimiento de pertenencia de los fieles a una forma de “internacional pentecostal” que trasciende las diferencias socioculturales en aras de una cultura carismática global impregnada de la historia evangélica estadounidense. Pero sobre todo, fuera de los efectos publicitarios (medios, prensa, panfletos) y de los registros visibilidad/ejemplaridad, el empresariado carismático induce una relación con el tiempo (acontecimiento, cruzada) y con el espacio (desplazamiento geográfico de la esperanza) diferente de aquél en el cual se inscriben las iglesias y confesiones dentro de los espacios nacionales. Lo que exporta regularmente a Europa Carlos Annacondia es el renombre del “despertar argentino”, perceptible a través del carisma de su representante que contribuye a reactivar la creencia en un Dios milagroso a través de la constatación (profecía, liberación) de su presencia, mientras

<sup>18</sup> Si las iglesias pentecostales africanas están presentes en Francia desde mediados de la década de los ochenta, no fue sino a fines de los noventa cuando el empresariado carismático fue privilegiado por los actores para proyectarse en la escena europea (Mottier, 2011).

<sup>19</sup> La visita de Morris Cerullo en 1997 suscitó un estallido de indignación mediática sin precedentes.

que redefine la identidad nacional de su país sobre el modelo de las naciones bíblicas. Al igual que muchos “despertares” africanos (nigeriano, ghanés, marfileño, gabonés o congolés), esta política de las naciones elegidas que se exportan a la escena mundial al calor del carisma transnacional de los predicadores funciona como una estampita entre muchos carismáticos deseosos de “ver” ese mismo despertar en naciones europeas secularizadas, donde el Estado reivindica el monopolio de la definición de las identidades nacionales.

Así pues, Europa, cuna del cristianismo, parece sitiada por los despertares de los sures y su convergencia de opinión. Todos, predicadores sudamericanos y migrantes africanos, están de acuerdo en efecto con la idea de que el “verdadero” cristianismo, el del milagro de los orígenes, ya no existe en Europa, y que por un revés de la historia son ellos en adelante sus depositarios. Este atajo por el cristianismo primitivo permite a los predicadores del sur dotarse de una misión sin precedentes frente a una Europa laica donde las tradiciones religiosas instituidas fueron según ellos impuestas en detrimento del encanto y de la revelación de los orígenes. Más allá de las categorías de lo “caliente” y lo “frío”, del “despertar” y del “enfriamiento espiritual” movilizados por los actores, el sentido de la historia y las relaciones norte/sur están pues en los cimientos de estos imaginarios transnacionales que tienen como blanco la vieja Europa, haciéndose eco de su herencia católica tanto como de su pasado colonial. Aun si la historia no es del todo parecida, África y Sudamérica comparten ese pasivo. Y es probablemente ese fondo común lo que da a los imaginarios de la “reconquista”, sostenidos por una intensa política de las naciones elegidas, toda su consistencia, su aspecto circulatorio y transnacional. Hay ahí una forma de “empoderamiento” de los pueblos antes colonizados que no deja de recordar los mesianismos africanos (Balandier, 1955), incluyendo en esta idea que los viajes a Europa (y más generalmente al mundo globalizado) alimentan la legitimidad carismática de los predicadores, apóstoles o profetas en su país de origen. La puesta en red de los actores, si bien refuerza la competencia local a través de un despliegue transnacional, ofrece además una oportunidad de reconfigurar la relación con el mundo y de proseguir ese largo proceso de reapropiación de un cristianismo que, según los actores, nunca se habría desligado por completo de la herencia del catolicismo romano, indisociablemente vinculado a una forma de hegemonía histórica del viejo continente.

## Bibliografía

Appadurai, Arjun

2001 [1996] *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, París, Payot.

Balandier, Georges

1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, París, PUF.

Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel y Sandrine Lemaire (eds.)

2005 *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, París, La Découverte.

Corten, André y André Mary (eds.)

2001 *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*, París, Karthala.

Csordas, Thomas (ed.)

2009 *Transnational Transcendence. Essays on Religions and Globalization*, Los Angeles, University of California Press.

Fancello, Sandra

2006 *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, París, IRD/Karthala, colección Religions contemporaines.

Freston, Paul

2010 "As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina", *Ciencias Sociales y Religión*, núm. 12, pp. 13-30.

Gifford, Paul

1998 *African Christianity. Its Public Role*, Londres, Hurst & Co.

Grams, Rocky

2007 *Asombrados en Argentina*, Buenos Aires, Publicaciones Casa.

Gutwirth, Jacques

1987 "L'Église électronique américaine", *Études*, vol. 366, (6), pp. 823-833.

Mary, André

2008 "Africanité et christianité: une interaction première", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 143, pp. 9-31.

Mary, André y Laurent Fouchard

2005 "Introduction", en A. Mary, L. Fouchard y R. Otayek (eds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, París, Karthala.

Meyer, Birgit

1998 "Make a complete break with the past. Memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse", *Journal of Religion in Africa*, XX-VII (3), pp. 316-349.

Mézié, Nadège

- 2008 "Les Évangéliques cartographient le monde. Le *spiritual mapping*", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 142, pp. 63-85.

Mottier, Damien

- 2008 "Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la Cité de Sion", *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 143, pp. 175-194.
- 2011 "Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique. Creuset congolais et prophétisme ivoirien en France", en S. Fancello y A. Mary (eds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, París, Karthala, pp. 155-178.

Oro, Ari Pedro

- 2009 "Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre pentecostais e afro-religiosos", *Debates do NER*, núm. 16, pp. 225-246.
- 2010 "Reciben lo que venían a buscar. Nação e Poder num encontro evangélico internacional, em Buenos Aires", *Religião e Sociedade*, núm. 30, pp. 32-52.

Otayek, René

- 2005 "Introduction", en L. Fourchard, A. Mary y R. Otayek (eds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, París, Karthala.

Ter Haar, Gerrie

- 2000 "Les théories de l'ecclésiogenèse et les diasporas chrétiennes d'outre-mer en Europe", en M. Spindler y A. Lenoble-Bart (eds.), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, París, Karthala, pp. 49-66.

Wagner, Peter

- s/f *Derrubando as fortalezas em sua cidade: como usar o mapeamento espiritual para tornar suas orações mais estratégicas, eficazes e com um alvo bem definido*, São Paulo, Bompastor.

Weber, Max

- 1996 *Sociologie des religions*, traducción al francés de Jean-Pierre Gossein, introducción de Jean-Claude Passeron, París, Gallimard.

Wynarczk, Hilario

- 2009 *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, UNSAM.





## Naciones africanas y empresas de reevangelización en Europa\*

*Sandra Fancello y André Mary*

Este trabajo se propone comparar dos tipos de empresas religiosas africanas, proféticas y pentecostales, confrontadas a los desafíos de sus políticas transnacionales y a las ambivalencias de su implantación “misionera” en Europa. Las empresas transnacionales de inspiración evangélica o pentecostal ocupan el escenario europeo y africano desde principios de la década de los noventa. La liberalización de los regímenes de partido único en materia de gestión de los cultos, la toma de los medios de comunicación y del espacio público por grandes campañas de evangelización, las conversiones de algunos jefes de Estado que se rodearon de consejeros-pastores, pueden llevar a sobreestimar la importancia de estos pentecostalismos transnacionales. Las iglesias católicas o protestantes están firmemente establecidas en sus tierras de misión: acompañaron el movimiento de las independencias y no es casual que las conferencias nacionales o las comisiones de justicia y reconciliación de los años ochenta y noventa hayan estado con frecuencia presididas por obispos y jerarcas.

Tampoco se puede ignorar el sitio que ocupan en el patrimonio religioso nacional de los países africanos las iglesias proféticas o independientes fundadas entre las décadas de los treinta y los cincuenta y en gran medida surgidas de las misiones bautistas, metodistas o adventistas, que actualmente forman parte del movimiento pentecostal. Algunos especialistas vaticinaron en los años sesenta su desaparición tras las independencias, y se suponía que cumplirían sus promesas. En su combate espiritual, las iglesias pentecostales y carismáticas las han estigmatizado y satanizado como una supervivencia del pasado. Pero esas iglesias “nacionales” están vivas y no sólo en la escena africana, sino también en la escena europea y mundial, donde acompañan los movimientos migratorios y la formación de las diásporas congoleñas, ghanesas o nigerianas.

---

\* Traducción de María Palomar Vereá.

## Profetismos y pentecostalismos africanos a la reconquista de Europa

La identidad de estas iglesias, su oferta cultural y cultural, se hallan en el cruce de un doble trabajo simbólico. La afinidad espiritual de los profetismos con los despertares protestantes que marcaron su nacimiento les permite rebotar sin ruptura en el seno del proceso mundial de pentecostalización del cristianismo e inscribirse en una cultura carismática global. Los pastores, profetas o apóstoles toman el relevo de los *ngunza* o los *nganga* mediante la institucionalización del legado bíblico de los carismas de visión o sanación. Por su parte, las empresas pentecostales africanas recurren a pastores profetas reputados por un carisma personal y el poder sacro de la unción. La ruptura explícita de los pentecostalismos respecto del pasado ancestral y de las supervivencias sincréticas paganas va de la mano con un proceso bien conocido de indigenización de la oferta cultural so capa de rehabilitación de los carismas visionarios y de las prácticas de “liberación”. El anclaje identitario etno-nacional de las iglesias proféticas y pentecostales africanas halla en la política de las naciones y el *spiritual mapping* de los movimientos evangélicos con qué reanudar su nacionalismo cultural y su patriotismo espiritual.

El precipitado híbrido de este trabajo simbólico e ideológico confiere a esas iglesias “indígenas”, a su mensaje y a su práctica cultural una transponibilidad y una “transportabilidad práctica” que constituyen el resorte de sus empresas de transnacionalización (Csordas, 2009: 4-5). Sin embargo, las iglesias de tipo profético chocan con mayor frecuencia que otras con constricciones estructurales en materia de transnacionalización y de transportabilidad práctica. Los profetas “viajan”, pero las reglas de sucesión genealógica en relación con el carisma profético del fundador no sólo tienen que ver con la filiación espiritual o la gestión burocrática, sino que combinan las exigencias de la elección profética y del carisma pastoral. Las espinosas cuestiones de la sucesión a la cabeza de la iglesia engendran conflictos durables de precedencia familiar, étnica o nacional. Como lo ilustran las iglesias kimbanquistas o la del Cristianismo Celeste, los cismas familiares y nacionales de las iglesias-madres en África tienen ramificaciones importantes en sus diásporas europeas y americanas y pesan fuertemente sobre las lógicas de implantación territorial en el extranjero. Pero esta tradición segmentaria también puede constituir un recurso en relación con la gestión de conflictos y favorecer indirectamente la multiplicación de las parroquias y los sitios. Los lugares sagrados de la fundación de esas iglesias forman el centro de gravedad de la vida espiritual y la sede “mundial” de las iglesias-madres es el lugar de gestión pastoral y administrativa de la política misionera. Las peregrinaciones instituidas que acompañan la vida de los fieles del mundo entero (de Nkamba a Imeko) son lugares de reunión internacional, pero

se trata menos de proselitismo que de un regreso periódico a las fuentes en la tierra ancestral que rige sobre el progreso espiritual y el avance en grado de los fieles consagrados.

Las iglesias pentecostales “nacionales”, como la Redeemed Christian Church of God de Nigeria o la Church of Pentecost de Ghana (Fancello, 2006b) están menos marcadas por el culto de su fundador o vinculadas a lugares sagrados, pero sería inapropiado hablar en ese caso de iglesia “desterritorializada” fundada sobre asambleas de individuos. Por su historia, esas iglesias mantienen un vínculo de herencia respecto de las iglesias proféticas que las vieron nacer. Hoy en día, la más importante iglesia pentecostal nigeriana, mayoritariamente yoruba, en Nigeria como en Londres, es la Redeemed Church (Ukah, 2008; Hunt y Lightly, 2001; Knibbe, 2009). La biografía de su fundador, el pastor Enoch Adeboye, quien conserva el monopolio del carisma personal de la unción profética y conjuga hábilmente pureza y prosperidad, ilustra una notable continuidad de adaptación a partir de sus orígenes *aladura*. La importancia de las lenguas vernáculas (twi, yoruba) en la liturgia y los cantos, combinadas con el inglés, y el origen de los fieles incluyendo los de Europa, la identificación etno-nacional tanto como internacional de esas iglesias, su lazo umbilical con “el país”, les confieren una identidad singular en relación con las iglesias pentecostales internacionales y con el funcionamiento reticular de los ministerios evangélicos.

Las ambigüedades y las ambivalencias de este anclaje etno-nacional transmutado en destino profético del pueblo elegido llamado a salvar al mundo contribuyen a dar todo su sentido y su fuerza a la transnacionalidad de esas empresas. Las iglesias proféticas no son las últimas en seguir en las capitales europeas una política de territorialización nacional y parroquial apuntada a los oriundos del país de origen, y en afirmar al mismo tiempo su vocación misionera de reevangelización de Europa. La revelación visionaria de un profeta como Samuel Oschoffa, en 1947 en Benín, tenía como mensaje principal la fundación en África de una iglesia “primitiva” cuya misión era “purificar el mundo”, y si Europa es el primer blanco de esta misión es porque se le considera la palanca de la reconquista espiritual del mundo.

### De los migrantes-misioneros a la misión en reversa

La temática teológica de la “misión en reversa” ocupa hoy en día, en asociación con la teología de la prosperidad y del combate espiritual, un sitio significativo en iglesias africanas que se esfuerzan por dar un sentido teológico a la experiencia migratoria de sus fieles ofreciéndoles, a falta de empleo, una vocación de “migrantes

misioneros” que toma el relevo de su vivencia de “migrantes aventureros” (Fancello, 2006b: 313). Los evangelistas estadounidenses inspiraron o reactivaron esta teología de la “misión en reversa” apostando a los recursos espirituales de un África que sería fundamentalmente afín a la herencia judía, escapando al dualismo del mundo material y espiritual de la visión grecorromana (Wagner, 2008: 186).

Los recursos que ofrece el esquema de la reversión imaginaria o simbólica no son realmente una novedad en materia de historia misionera. En la antropología cristiana monogenista que compartían los primeros misioneros católicos y protestantes del siglo XIX, todas las razas humanas, en cuanto criaturas de Dios, disponen en su origen de una igual perfectibilidad que justifica plenamente la misión civilizadora de la empresa misionera. Para explicar el desnivel de civilización que separaba a los europeos de los negros, esa antropología misionera recurría a toda una “etnografía de la decadencia” (Blanckaert, 1992) basada en la hipótesis de la degeneración moral de una humanidad original, transmitida por la mitología bíblica de la maldición de los “hijos de Cam”, de quienes descenderían los negros de África.

La revelación al revés, igualmente “evangélica”, de la degeneración moral y espiritual de una Europa materialista a la cual los cristianos africanos están llamados a regresar el mensaje original de Cristo, no deja de tener su ironía. Pero en el discurso de los primeros misioneros, ellos mismos en ruptura con una Europa laica que se alejó de la ley de Dios, la empresa de conversión y evangelización de los primeros cristianos africanos participa en la preparación de la reconquista espiritual de una Europa materialista y atea que “ha matado a Jesús en el alma de sus hijos” (Trilles, 1912). El mensaje de los profetas africanos, transmitido por sus iglesias, refuerza también la idea de que la apropiación del “secreto de los blancos” contenido en la Biblia va de la mano con el viaje a Europa, sitio de paso obligado de una reconquista espiritual del mundo. La misión contiene, pues, desde el principio, el escenario de su reversión y del retorno desde la periferia hacia el centro, verdadera clave de su éxito final.

Europa, el mundo de los blancos y sus estanterías, encarna para los migrantes africanos la Tierra Prometida (*halfway to paradise*, según la expresión de Gerrie Ter Haar, 1998) y la liberación esperada respecto de los vínculos de maldición de la tierra africana. Pero esa misma África negra regenerada se ve promovida, por sus sufrimientos crísticos y el despertar de la revelación primitiva, a la categoría de pueblo elegido y salvador de una Europa depravada que se hunde en la corrupción de las costumbres y el consumismo materialista. Sin duda hay que relativizar y contextualizar esta retórica mesiánica, sobre todo viendo el balance de la conversión de los europeos; porque el imaginario de las naciones misioneras y de la degeneración moral de Occidente no deja de activar los resortes identitarios de la

etnicidad y la africanidad que rigen la relación con el mundo de los blancos. El domingo, en los suburbios europeos, mientras que, con ropa casual, los blancos se relajan en familia y se dedican al ocio, los autobuses se llenan de familias africanas “endomingadas” o vestidas todas de blanco que van a lugares de culto improvisados a los cuales el fervor de sus cánticos y alabanzas dotan de calor comunitario. Lejos de las políticas europeas de integración o de los encantos del multiculturalismo, el “plan de Dios” pasa por una estrategia de “recomunitarización” espiritual y moral de los migrantes (Fancello, 2006 y 2008).

### Purificar el mundo: la misión de las iglesias de “orantes” (*aladura*)

El panafricanismo *aladura* halló sus prolongaciones en los mundos africanos francófonos, pero también en Europa, por la vía de varias iglesias proféticas como Los Querubines y Serafines (Harris, 2006) o la Iglesia del Cristianismo Celeste (Adogame, 2004). Ésta, fundada en Benín en 1947, logra actualmente ser a la vez una de las más importantes iglesias proféticas africanas (junto a los kimbanguistas y los tokoistas) y la más importante iglesia de tipo *aladura* en Nigeria. Las lógicas que rigen esta expansión mundial no dejan de ser paradójicas respecto de los anclajes etno-nacionales (benineses y nigerianos) fuertemente marcados por la “matriz *aladura*”. Los flujos y reflujos migratorios alentados por la situación económica y política de Benín y Nigeria son, evidentemente, decisivos, sobre todo a partir de las décadas de los ochenta y noventa, tanto como las políticas de las fronteras de inmigración de los estados europeos. Pero el papel de motor de los celestes benineses y marfileños en el medio francófono, sobre todo en el seno de la diáspora antillana, y de los fieles *aladura* “educados” y “pudientes” del mundo yoruba en los países anglófonos, ilustra los vínculos complejos que mantienen la religión y la migración (Capone y Mary, 2010).

Esas iglesias africanas no se consideran iglesias étnicas o nacionales, sino “encarnación” de la Iglesia cristiana primitiva en África. Los recursos de la identidad africana pasan por el anuncio profético de las responsabilidades surgidas de una revelación africana del cristianismo que tiene importantes implicaciones teológicas (“Jesús era africano”). Oficialmente Cristo en persona se le apareció a Oschoffa en una visión, pero los celestes no están lejos, al igual que los kimbanguistas en su visión crística de Kimbangu y su “santa familia”, de considerar a Papá Oschoffa como la reencarnación de Cristo para África, dentro del linaje de Cristos negros. El anclaje territorial en una nación celeste (yoruba, beninesa o nigeriana), considerada como la “Segunda Nación del Eterno” después de Israel, es la palanca de

una vocación visionaria y misionera extendida en el ámbito mundial. Es en el marco de sus primeras visiones (1947) que Oschoffa recibe la orden de crear una iglesia “encargada de purificar el mundo entero”. Esta misión de purificación y santificación no dejaba de tener relación con los vínculos supuestos y perseguidos del medio de origen con el vudú, una sospecha que siempre recae sobre las prácticas de esa iglesia y que resurge hoy con el discurso de la regeneración de Europa, “el continente negro”.

La misión “celeste” inscribe la acción de la iglesia, de su jefe y de sus fieles en un imaginario cosmológico de la encarnación del Cielo en la Tierra que hace pesar fuertes constricciones simbólicas sobre la trasponibilidad cultural (pensemos en el papel de la angelología y del arcángel San Miguel) y sobre la “transportabilidad práctica” de su bagaje cultural (lugares sagrados y servicios visionarios). La originalidad del profetismo pastoral encarnado por Oschoffa vinculaba el carisma de la persona del fundador, el sitio de su elección y su inscripción territorial, y el poder de la unción. Los tres pilares del dispositivo son inseparables: 1) La fuerza carismática del “profeta” está vinculada a su revelación visionaria y a su elección divina y ordena su función de pastor supremo. 2) El profeta-pastor tiene el monopolio de la fabricación y la distribución de la “unción” que decide las promociones de grado dentro de una iglesia muy jerarquizada. 3) La unción con santo óleo que concentra el poder de protección y de santificación que emana del Espíritu Santo no puede ser distribuida *a priori* más que en un sitio y un momento privilegiados: la peregrinación de Navidad a Imeko, la ciudad santa. El poder sagrado atribuido al santo óleo e íntimamente vinculado con el carisma del pastor es una herencia del mundo *aladura* retomada todavía hoy por Enoch Adeboye, el jefe de la Redeemed Christian Church, pero también es reactivado por la teología de la unción de los nuevos pastores carismáticos nigerianos (como Chris Oyakhilome, de Christ Embassy).

El proyecto de Ciudad Celeste en Imeko, en el estado de Ogún, lugar de origen de la familia yoruba del profeta, cerca de la frontera entre Benín y Nigeria, fue concebido y puesto en marcha desde 1983. De conformidad con la misión divina confiada al profeta y con la vocación de los celestes de encarnar la Asamblea de los Santos en la tierra, se trata de conferir una traducción territorial a la lucha de las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal, y de alguna forma instalar el cielo en la tierra. La revelación del lugar de Imeko es consistente con una visión relatada en 1973 por un tal Pa Muri Adoye, a Papá Oschoffa (Adogame, 1999: 157). El mensaje emitido por la cohorte de ángeles vestidos de blanco bajados directamente del cielo era que la Ciudad Celeste debía ser edificada en Imeko en el lugar mismo llamado Igbo-Ifá, el bosque tradicionalmente consagrado a la divinidad yoruba

Orunmila, que preside el culto adivinatorio de Ifá, con el fin de erradicar todas las fuerzas paganas de aquel lugar.

La inmersión en la “aldea global” que representa durante la semana de Navidad la Ciudad Celeste de Imeko abre para el fiel común y corriente, por lo menos durante unos días, una red comunitaria transnacional (Mary, 2002). Una reunión tan especial de celestes de numerosos países (y sobre todo de Europa o de los Estados Unidos) da testimonio de la presencia mundial de esa iglesia y su unidad. La presencia de “blancos” (antillanos de piel clara, periodistas o incluso investigadores) es ahí particularmente valorada y valorizante. Pero la “aldea global” de Imeko no tiene nada de comunidad emocional de individuos deslocalizados y desterritorializados reunidos en una misma espiritualidad peregrina. La preparación espiritual y material del viaje se hace en las parroquias y es en definitiva, al estilo católico, un conjunto de delegaciones de diócesis y de “naciones de oración”, precedidas de sus estandartes “totémicos”, lo que se presenta ante el pastor para recibir la sagrada unción. La comunidad espiritual de la Iglesia Celeste es una federación de naciones enmarcadas y guiadas por sus jefes.

La entrada de la Iglesia Celeste en la era de la mundialización religiosa, tanto como los conflictos de sucesión que marcaron su tumultuosa historia después de la muerte del profeta fundador en 1985 (Mary, 2005), tienden a privilegiar la implantación de estructuras burocráticas y de formas rutinizadas de gestión de los bienes de salvación. Las políticas transnacionales del Comité o de la Sede Mundial (bajo influencia nigeriana) siempre están en conflicto con las alianzas feudales de los jefes históricos nacionales. Las lógicas de escisión encuentran toda su resonancia en la escena mundial en el seno de las páginas de internet parroquiales. Durante sus “visitas pastorales”, los pastores jefes de iglesias en competencia transforman los suburbios de las capitales africanas y europeas en apuesta de territorialización parroquial. En tales circunstancias, el combate espiritual contra Satán se traduce sobre todo en ocupaciones de iglesias o lugares sagrados de los otros, o también en el redoblamiento de los lugares y espacios (cada quien su sitio, su ciudad celeste, su catedral).

Las estrategias diplomáticas de reconocimiento y de mediación, o de exclusión del otro campo (beninés, nigeriano) adoptadas frente a los Estados, tanto en África como en Europa, aceleraron el trabajo de racionalización de la organización de la iglesia sobre un modelo que sigue siendo piramidal, o “pontifical”. Al poner precio en metálico al poder de la unción, meticulosamente distribuido, durante los viajes, a los notables locales sobre un trasfondo de multiplicación de los grados (*most Evangelist* y *super most*), los jefes pastorales ganan el juramento de fidelidad de los responsables parroquiales y nacionales. Los conflictos de sucesión, por sus

prolongaciones “de ultramar” y en Europa, terminan por alentar una lógica “segmentaria” a la africana de expansión mundial de la iglesia, una lógica que hallamos en todas las iglesias *aladura*, como los Querubines y Serafines en Londres (Harris, 2006) o entre los nietos “disidentes” de la familia de Kimbangu (Mélise, 2006).

### Profetismo pastoral y migrantes visionarios

La estrategia de expansión del Cristianismo Celeste no surge en un principio del espíritu misionero y de las campañas de evangelización, sino más bien de un clientelismo de “migrantes visionarios” integrados en el medio de los estudiantes y comerciantes benineses o nigerianos y que se inmiscuyen en las diásporas africanas y antillanas. Las migraciones económicas, pero también políticas, de benineses y nigerianos sin duda aportan el principal motor de la expansión transnacional de la iglesia, pero ciertas características de la oferta cultural pueden explicar su atracción entre las poblaciones locales.

En primer lugar, el ministerio de los visionarios accesible a toda hora en el atrio de las iglesias y la práctica de la acogida “en seguridad” de los enfermos en el “convento” para realizar “trabajos” que se supone logran la curación de todos los males (una práctica que sin duda hace pensar en las consultas adivinatorias del Fa y los conventos del vudú). Todas las iglesias de tipo carismático recurren a los dones de profecía y sanación, pero el Cristianismo Celeste se distingue por una oferta permanente y relativamente gratuita de adivinación abierta a todos y que abarca todos los problemas conyugales o profesionales, todas las enfermedades, sin obligación inmediata de conversión o de bautismo (Mary, 2009). La iglesia se beneficia con la clientela local recibida en consulta a domicilio por los visionarios, con la generosidad de los donativos de algunos notables curados milagrosamente o también con las alianzas políticas del más alto nivel establecidas en los países para construir una parroquia-madre y hacerse de un territorio.

La dispersión de los lugares donde se vive y se trabaja, vinculada al contexto migratorio europeo, puede imponer la necesidad de recurrir a células de oración improvisadas y convertidas en santuarios. Pero el modelo de implantación buscado sigue siendo la estructura espacializada de la parroquia en el centro del barrio (como la parroquia-madre de Porto-Novo). Sobre el modelo del conjunto parroquial católico y de la misión colonial, la construcción de la iglesia incluye instalaciones especializadas (atrio de los visionarios, convento de los enfermos, talleres). La multiplicación de las ciudades santas con auditorio y alojamiento para las delegaciones



de parroquias invitadas tiene un costo suplementario. La “transportabilidad práctica” de esta geografía sagrada al corazón de los espacios urbanos en África y en Europa no es comparable con la de simples asambleas de oración que pueden reunirse en una cochera o un apartamento, o incluso en la ubicación de no-lugares anónimos de reunión, como un gran salón o un estadio.

El monopolio localizado de la unción de este profetismo pastoral se inscribe en una política personalizada del carisma que está en las antípodas de una distribución comunitaria de los carismas. La institución de un cuerpo de visionarios bajo control representa además un obstáculo a cualquier tentación de un profetismo compartido. El combate espiritual de san Miguel contra los “espíritus territoriales” moviliza también todo un imaginario de las “huestes celestiales” y del combate de los ángeles y arcángeles cuyas mediaciones “simbólicas” no excluyen el paso al acto. Los “accidentes de trabajo espiritual” en materia de exorcismo de individuos o las ocupaciones con lucha cuerpo a cuerpo o con armas de los lugares de culto parroquiales suscitan numerosos pleitos reportados por los medios europeos (Adogame, 2004; Mary, 2010). Las sotanas blancas de las White Garment Churches, los evangelistas descalzos, los atuendos coloridos de los coros y de los dignatarios se dejan ver en el espacio público del barrio en las procesiones alrededor de las parroquias. Esos bulliciosos desfiles callejeros, como los de los kimbanguistas en Londres (Garbin, 2010), pueden contribuir a la política multicultural de las municipalidades europeas. Esta visibilidad totalmente blanca hace de cada fiel un “ángel” en la tierra, pero también es un arma: las prendas de oración son “vestiduras de fuerza” investidas de un verdadero poder de protección y de la bendición para los combates espirituales.

Ruanda, ¿una nación misionera?

La expansión misionera de la Church of Pentecost se inscribe en un “plan de Dios para Ghana” que hace del ashanti el pueblo elegido para la recristianización del mundo (Fancello, 2006, 2008). Este modelo misionero panafricanista no es muy lejano, como se dijo, del de las iglesias *aladura* de anclaje yoruba o similar. Otras variantes de estas empresas de “reconquista espiritual” de las iglesias africanas en Europa se muestran a la vez más abiertas y más ofensivas, combinando la presencia internacional y el compromiso misionero afrocentrico. Esta opción puede ser ilustrada con las estrategias misioneras de una iglesia ruandesa, Zion Temple, fundada en Ruanda en 1996 e implantada en Bélgica desde 2002. Una de las grandes inicia-

tivas de esta iglesia es la conferencia “África salva a Europa”,\* que tiene lugar cada año en agosto en Bruselas. En 2006, 2009 y 2010 el programa Relitrans permitió a Sandra Fancello realizar el seguimiento de la conferencia. “África salva a Europa” no es nada más una reunión de iglesias pentecostales africanas, sino que se presenta como una de las empresas de reconquista espiritual de los cristianos del sur con destino a Europa, Asia y las Américas, a través de la cual se expresan las aspiraciones de los pueblos oprimidos de recuperar su dignidad. El discurso pentecostal de la “fe actuante” (*action faith*) y del poder (*empowerment*) halla aquí reivindicaciones con connotaciones afrocéntricas que buscan poner a los negros en el centro de la historia, permitirles elevarse a la altura de los poderosos, junto con Israel y los Estados Unidos que se consideran dos modelos de naciones cristianas ejemplares.

El proyecto de la conferencia “África salva a Europa” nació en Ruanda, en Kigali, en el año 2002. Al paso de los años, “África salva a Europa” demuestra ser una empresa constante, sostenida desde Ruanda por sus cuatro iniciadores: los pastores Paul Gitwaza,<sup>1</sup> Bienvenu Kukimunu,<sup>2</sup> Claude Djessa<sup>3</sup> y Dieudonné Vuningoma.<sup>4</sup> El pastor belga Raymond Vandeput, quien sostiene la conferencia y participa cada año, insiste en la importancia de esa empresa para la salvación de Europa: “Dada la situación espiritual de mi país, era indispensable adoptar la empresa de Zion Temple en Bélgica para detonar un renacimiento”. Y es que, para el cristiano, los signos del final de los tiempos están a la vista:

La tierra se expresa a través de tsunamis, inundaciones, temblores, los volcanes despiertan y la tierra nos habla: estamos en un periodo de gracia que se está acabando; las profecías nos lo anuncian [...] esta conferencia es una advertencia [...] y nos ayuda a discernir los tiempos en que estamos.

Este discurso apocalíptico busca ilustrar la evolución de las sociedades modernas que se alejan de Dios y se burlan de los cristianos. Y concluye: “¡Con esta conferencia ustedes cambian el ambiente de mi ciudad!”

---

\* Para el editor, una traducción cercana al sentido de la frase en francés “Afrique élève l’Europe” es “África salva a Europa” [N. del E.].

<sup>1</sup> Congolés, fundador de Authentic Word Ministries (1996) en Ruanda, presidente del Zion Temple en Kigali, también es vicepresidente de la Alianza de Iglesias Cristianas en Ruanda.

<sup>2</sup> Congolés, misionero de Zion Temple en Bélgica desde 2002.

<sup>3</sup> Pastor de Zion Temple en Kigali y primer vicepresidente de Authentic Word Ministries.

<sup>4</sup> Pastor de Zion Temple en Kigali y segundo vicepresidente de Authentic Word Ministries.

El seguimiento sistemático de esta manifestación permite apreciar el alcance de la dimensión “ritual” del acontecimiento anual. Las puestas en escena de esta reunión recurren en gran medida a una liturgia inspirada en los vestidos, las danzas y los cantos del África central. En esas ocasiones, se guarda silencio sobre las “sesiones de liberación” que se practican en el seno de las iglesias concernidas para dar paso a la fuerza de la prédica del mensaje. Las categorías del discurso evocadas aquí no sólo provienen de los sermones de líderes itinerantes, blancos o negros, sino que forman la matriz de un programa de reunión dividido en talleres durante el día y en gran culto por la tarde, y buscan “inculcar” el mensaje a los fieles de base, so pretexto de intercambios.

El título de la conferencia, “África salva a Europa”, refleja la reversión histórica de los papeles de dominantes/dominados. Este discurso mundial va acompañado por un imaginario de la nación elegida para “este pequeño país que es Ruanda”, destinado al “sacrificio” de los suyos y a un destino crístico. Asimismo, la referencia a Israel está muy presente en los sermones de los pastores pentecostales y la retórica del “pueblo elegido”, de la “nación escogida” que tiene una “alianza especial” con Dios, contribuye a alimentar ese imaginario pentecostal que ve a África elevada a la categoría de modelo, de “naciones benditas”, según la “promesa” hecha a Abraham: “Abraham se convertirá en una nación grande y poderosa en la que serán bendecidas todas las naciones de la tierra”. En esos términos afirma el pastor belga Raymond Vandeput (2010): “¡estamos injertados en Israel!” La comparación recurrente con los hebreos en Egipto, “donde estaban sometidos a la esclavitud en un país extranjero”, y el tema de la travesía del desierto surgen regularmente y sirven de comparación con África: “José es una imagen de África, un extranjero en un país extranjero que se convirtió en el hombre más poderoso”. Se recurre a todas las figuras del exilio: Abraham, José, Moisés sirven de modelos para traducir la misión de los cristianos africanos en Europa, como lo ilustra el tema de la conferencia de 2010: “Pasemos del otro lado”. El pastor belga compara la situación de los migrantes africanos con la de los judíos en Egipto y concluye: “¡es como ustedes, que están en este país donde intentan imponerles una cultura que no es la suya!”

Durante la conferencia de 2009, el pastor Bienvenu (misionero de Zion Temple en Bélgica) va más lejos cuando declara:

Dios ha elegido a los débiles de la tierra para confundir a los grandes, los sabios [...] a causa de los problemas que enfrenta nuestro continente, a causa de la pobreza de nuestras naciones, Dios ha elegido a los débiles para confundir a los grandes [...] y para recordarnos el objetivo de nuestra presencia [...] Están aquí para salvar a Europa [...] ¡somos capaces de salvar este mundo! [...] ¡Estás aquí para salvar a la humanidad!

Esta misión especial se sostiene en una retórica de reversión del estigma: un país marcado por la violencia étnica y racial es llamado a convertirse en modelo de fraternidad cristiana llevando la Buena Nueva a las naciones, mandando misioneros por el mundo. Los cristianos ruandeses y congoleños en Bélgica también están investidos de una “misión especial” ante los europeos.

El discurso inaugural de la convención de 2009 ofrece una de las secuencias más explícitas de encuentro, o de “telescopía”, entre pentecostalismo y afrocentrismo. En el escenario donde acababa de actuar el coro del Zion Temple, se distribuyeron banderas a todos mientras la oradora tomaba su lugar, sentada al borde del escenario, y tras ella un joven con un cartel con la silueta de África y, en la ubicación de Ruanda, una Biblia abierta y encima la paloma del Espíritu Santo. La oradora comienza la lectura de un texto que ilustra esta visión cristiana con connotaciones afrocéntricas:

Durante mucho tiempo África ignoró el nombre del Hijo de Dios, Jesús. Esa ignorancia nos redujo a la pobreza total, pese a las riquezas de que disponemos. ¡África, levántate y despierta al mundo! Estábamos sometidos a amos duros, más fuertes que nosotros, en nuestra propia tierra a causa de la ignorancia de Dios. Occidente se abatió sobre nosotros para arrancarnos nuestros hombres y venderlos como esclavos en América, en los campos de caña, de café y otros trabajos. Occidente se apropió nuestras tierras para explotar sus recursos y con eso se enriqueció más. ¿Qué tenía Occidente más que tú, África? Era el conocimiento del Hijo bienamado de Dios. Por Jesús, Occidente se hizo grande.

Después del discurso cristocéntrico cuyos transmisores son los profetas africanos (el secreto del poder de los blancos es la Biblia), se pasa al discurso propiamente afrocéntrico:

En el pasado, Etiopía y Egipto fueron grandes potencias. ¡Oh, Egipto! ¿No esclavizaste al pueblo de Dios? Y he aquí a tus hijos e hijas que vinieron a Occidente. Egipto, fuente de la escritura y las matemáticas. Tumbuctú, en Malí, ahí vio la luz la primera universidad del mundo, en África [...] Hoy en día, África, has reclamado tu herencia. El nombre del Hijo de Dios, Jesús.

Hallamos en este texto la referencia a Egipto, gran potencia del pasado sobre la cual se basa el discurso afrocéntrico “kemético” que postula una civilización negra como origen de la civilización occidental, “fuente de la escritura y las matemáticas”. Pero el cristianismo también pasó por ahí y se “telescopía” con las tesis

afrocéntricas. Estos discursos contribuyen a alimentar otros “telescopismos”, particularmente entre el judaísmo y el afrocentrismo: la referencia a los hebreos justifica el vínculo de herencia respecto de Egipto, “¡la nación predominante en esa época, la nación que inventó la escritura y las acequias de regadío, una nación de intelectuales que ya estudiaban los astros, una nación de vanguardistas!”, según el pastor Vanderput que, como otros oradores en la conferencia, alienta a los cristianos africanos a identificarse con esa África perdida (Fancello, 2008; 2010).

Para el pastor Bienvenu, “llegó la hora de los africanos”. La elección de Barak Obama a la Casa Blanca, primer presidente “negro” de los Estados Unidos, sin duda marcó el principio de una era nueva en la búsqueda de visibilidad y legitimidad de los negros estadounidenses y de los africanos de la diáspora. Para los pentecostales africanos en migración, que en el mejor de los casos son ignorados, si no es que marginados (en tanto que cristianos y en tanto que africanos), sistemáticamente confrontados con el discurso estigmatizante y hasta racista de los europeos, la llegada de un “negro” a la presidencia de los Estados Unidos suena como una revancha social e histórica. Tanto más cuanto que pese a sus nombres de origen musulmán, Barak Hussein Obama es protestante evangélico.<sup>5</sup> La imagen de un presidente cristiano “negro”, hijo de un estudiante keniano, alimenta ahora el imaginario de la misión de que están investidos los cristianos africanos en un mundo descristianizado. En 2006 el pastor Bienvenu anunciaba: “El Despertar llegará a través del pueblo africano que vive en Europa”. Misión y migración buscan, pues, poner a estos nuevos misioneros en el corazón de los temas del devenir de las sociedades europeas, donde están llamados a fungir como “intercesores”, salvadores, ya que para esos cristianos “la Unión Europea es el feudo del Anticristo”.

Conservadurismo moral y regeneración de los pueblos:  
refundar una “sociedad cristiana”

La misión de regeneración moral va dirigida en primer término a las comunidades de migrantes africanos en Europa, desarraigados, desorientados y vulnerables. Las iglesias africanas no parecen estar comprometidas con una estrategia de integración dentro de las sociedades europeas en las cuales se implantan, sino muy por el contrario, su compromiso es una misión de “regeneración moral” que con frecuencia

<sup>5</sup> Convertido desde mediados de los ochenta y miembro de la Trinity United Church of Christ de Chicago desde 1991, dejó oficialmente esta iglesia en junio de 2008, después que el pastor Jeremiah Wright hizo declaraciones polémicas durante la campaña presidencial.

implica la reafirmación de valores “tradicionales” y la resistencia al liberalismo de las sociedades europeas. La estrategia misionera explicitada se presenta como una “evangelización en reversa” que no concibe el espacio público como el lugar de la afirmación ciudadana o de la expresión de las libertades públicas, sino como un ámbito de combate espiritual. La guerra contra “los malos espíritus” está más que nunca en el centro de los discursos de la prédica que denuncian otras encarnaciones de las categorías del mal en las sociedades europeas cuyas instituciones y cuyos gobiernos son el nuevo terreno de enfrentamiento. El combate espiritual no busca sólo “expulsar a los demonios” que torturan los cuerpos, sino restaurar una sociedad cristiana guiada por las leyes divinas. Se trata de una nueva forma de militancia cristiana que pasa de la metáfora de la regeneración moral de los pueblos a la conversión de los gobiernos a las leyes bíblicas, de la militancia al activismo dentro de “esferas de influencia” que hay que penetrar y controlar (medios, gobiernos, etcétera).

Esa percepción de la misión como transformación profunda de la sociedad está inspirada en gran parte por ciertos evangelistas estadounidenses como Peter Wagner y su *Social Transformation* (2008). Inspirado en sus escritos, el noruego Jan-Aage Torp recuerda “las siete esferas de influencia de las cuales los cristianos deben tomar el control”: los negocios, el gobierno, los medios, la iglesia, la familia, la educación, las artes y las diversiones: “¡Debemos conquistar esas montañas!”, pues “las iglesias europeas están en mal estado, la gente ya no cree, los jóvenes cristianos aceptan el aborto [...] ¡la única arma que Dios tenía ha desaparecido!” Así, algunos cristianos europeos (haciendo eco a las preocupaciones de estos cristianos africanos), como el pastor belga Vandeput, alientan la reafirmación de los valores cristianos más conservadores. La recristianización de Europa no significa sólo para estos pastores la evangelización y la conversión de los europeos, sino la restauración de una sociedad cristiana. Los valores y prácticas sociales que denuncian los pentecostales africanos corresponden históricamente en Europa a libertades fundamentales (individuales y colectivas) obtenidas en luchas sociales y políticas cuyas implicaciones ignoran estos inmigrantes. El énfasis en “los auténticos valores africanos” lleva a respaldar el regreso a los valores religiosos y familiares “tradicionales” europeos. Los pastores no ignoran que los valores defendidos por las iglesias africanas están reñidos con la legislación de los países europeos; es por eso que llaman a “hacer entrar la Biblia al Parlamento”.

En la conferencia de 2009, el pastor Bienvenu recordaba la promesa divina, en estos términos:

“Te daré las naciones por herencia”, y se dirigía a los fieles: “hay aquí belgas,<sup>6</sup> holandeses; esas nacionalidades son para tener facilidades administrativas, pero ustedes no han tomado posesión de este país, ¡tienen que tomar posesión de este país! Consideren este país como suyo, no sólo como un refugio. Toma posesión de tu papel como profeta, como juez, hasta que tengas posesión de Europa”.

El rigorismo de ciertas iglesias africanas se encuentra aquí con el conservadurismo de la derecha cristiana europea que legitima, valora y alienta la percepción negativa de “la modernidad” y del liberalismo social de las sociedades europeas, percibidos aquí como “laxismo”, resultado del “individualismo” o de un “ombligismo agudo”. Los participantes europeos de la conferencia “África salva a Europa” hallan ahí una tribuna que les permite, cada uno a su manera, transmitir las posiciones conservadoras que hallamos en ciertos movimientos evangélicos como los describe, entre otros, González (2008) en el contexto suizo: evangélicos comprometidos en la esfera política, militantes en favor de la supresión de leyes no conformes con la palabra divina (sobre el aborto, el matrimonio homosexual, etcétera) y organizados alrededor de partidos políticos evangélicos. Aun si esas corrientes cristianas, que buscan la complicidad con los “recursos espirituales” de los pentecostales o carismáticos africanos, rechazan ser etiquetadas en términos de “fundamentalistas”, su discurso abiertamente político no está muy alejado de la tentación “teocrática”, como lo ilustra la postura de Peter Wagner (2008).

### Misión en reversa y política de recomunitarización

La implantación de las iglesias proféticas *aladura* en Europa o los Estados Unidos está claramente sustentada en las iglesias-madre de Nigeria o Benín que apoyan sus “filiales” en “zonas no tocadas”. Esta estrategia de ocupación pretende ofrecer una alternativa al espíritu de precariedad y pobreza que afecta a los medios de refugiados o de migrantes y a los oriundos del país una perspectiva de re-comunitarización en lugares donde se habla su lengua: “*A home away from home*”, como diría Adogame (1998). Así, durante la convención de Pascua de 2006, el presidente de la Church of Pentecost de Ghana en Bélgica exclama: “ya no somos extranjeros, sino[...]”, inspirado de un pasaje de Efesios 2:19: “Así pues, ya no sois extraños ni extranjeros, sino que sois conciudadanos de los santos y sois de la familia de Dios”.

---

<sup>6</sup> El orador se refiere aquí a belgas naturalizados de origen africano.

Declaraba en su sermón: “¡Somos conciudadanos [...] ya no somos extranjeros [...] estamos en la tierra y estamos en la Iglesia! (*we are in Land and we are in Church*)” Y decía más adelante: “Cuando llegas a una ciudad, eres parte de ella”, y concluía: “¡ser extranjero significa ser descreído!” Lo cual equivale a decir que para estos cristianos el verdadero extranjero no es el migrante, sino el no creyente: ser extranjero no es ser africano en Bélgica, sino ser “ajeno a Dios”, incluso cuando uno es belga (Fancello, 2008b). En otro contexto, Kim Knibbe reporta las palabras de un pastor nigeriano en Amsterdam: “¡no hemos venido a ser inquilinos, sino a ser dueños! Que sepa la gente que llegamos para quedarnos” (Knibbe, 2009: 145). Esto podría ser repetido por la comunidad yoruba de los Querubines y Serafines de Londres (Harris, 2006). La política de implantación de las iglesias-madre *aladura* obedece también mucho más a una cartografía de territorios que a iniciativas locales de redes informales e inestables. El parentesco desterritorializado de los “hermanos y hermanas en Cristo” de las asambleas evangélicas da lugar a los recursos que ofrece el parentesco social y espiritual de un mundo de “papá” y “mamá” que mantienen el cordón umbilical con el país de origen.

El discurso de la misión en reversa y de la reevangelización de Europa ha sido objeto de múltiples lecturas, sobre todo ante la constatación de la ausencia evidente de conversiones de “blancos” que la presencia puntual de mulatos o antillanos no basta para relativizar. La dimensión retórica de ese discurso misionero puede hallar una justificación “pragmática” en los efectos de “empoderamiento” que se supone suscita en los fieles migrantes invitados a considerarse misioneros e intercesores para la salvación de Europa (Maskens, 2010; Fancello, 2010). Pero en su estudio sobre el encuentro entre adventistas ghaneses y holandeses en Amsterdam, Danielle Koning (2009) aborda frontalmente la cuestión de “la brecha” que separa el discurso de la misión en reversa y las prácticas efectivas de esas iglesias. Hay que distinguir el discurso virtual que los pastores dirigen a la comunidad imaginada de los autóctonos de la sociedad de acogida y las prácticas que buscan la integración comunitaria del círculo ampliado de los compatriotas y emparentados. El mensaje que numerosas iglesias anglicanas o protestantes establecidas dirigen en las capitales europeas a las expectativas comunitarias de los países del sur es el de una política que, so capa de “contextualización”, no está demasiado lejos de un buen uso de la “separación étnica”. El reconocimiento de “congregaciones étnicas” ghanesas por la Iglesia adventista de Amsterdam tiene que ver con la idea de que a fin de cuentas los vínculos etno-nacionales abren el camino más eficaz de la misionalización.

En cierta forma las iglesias africanas de tipo *aladura* practican la misma política de los “lentes étnicos” y las relaciones de proximidad. En comunidades que cultivan un parentesco espiritual anclado en una lógica de pertenencia etno-nacional, las



vías de la “misión” y del proselitismo se cumplen mucho menos por medio de “campañas de evangelización” operantes en una sociedad de individuos que por las oportunidades que ofrecen los vínculos de proximidad y sociabilidad “primaria” (parentesco, amistad, vecindario). Los encuentros comunitarios ampliados organizados con ocasión de sucesos festivos como nacimientos, matrimonios o aniversarios, ofrecen otros tantos lugares misioneros dirigidos a los oriundos nacionales.

Conclusión: las dos naciones de los “santos ciudadanos”

El discurso paralelo sobre la nación que preocupa a los sujetos creyentes y militantes del mundo evangélico y pentecostal, tanto como a las naciones celestes de los *aladura*, no deja de evocar las dos formas de discurso histórico que movilizan a la nación como sujeto de la historia puestas en evidencia por Foucault (1997: 62, 11). La dualidad de la nación (santa y ciudadana, celeste y terrestre, espiritual y material, moral y racial) ofrece una matriz polivalente de codificación de la historia y de las relaciones de dominio entre los pueblos. Por una parte, la forma romana y republicana que apela a la soberanía del Estado como operador de la ley y garante de los derechos del sujeto universal; por la otra, la forma “hebraica y bíblica” que recurre a la dimensión profética y patriótica de “la guerra perpetua de las razas” como palanca de la historia y de la victoria de los justos sobre los otros. Para retomar los términos de Foucault, el mundo “bíblico” de las naciones originalmente no tiene fronteras ni Estado, ni régimen particular de gobierno: “la nación circula tras las fronteras y las instituciones” (Foucault, 1997: 117). El discurso político de la misión en reversa se inscribe en el marco del legado bíblico de una política de las naciones que siempre se expresa en el lenguaje del *ethnos* y de las razas. La misión en reversa es también una política de “racialización” invertida, como lo muestra el encuentro entre los cristianismos del sur y las tesis afrocéntricas (Fancello, 2006a, 2008, 2010).

“Estamos injertados en Israel”: una fórmula que dice mucho. La relación contemporánea con el imaginario de la Tierra de Israel (y no sólo con el pueblo de Israel) es en efecto un dato fundamental en los medios pentecostales de las Américas hasta el África de hoy. Los resortes de la identificación india o africana con “la Tierra de Israel” son ante todo los recursos de legitimación que ofrece la asimilación genealógica y cultural a un “pueblo” compuesto de “tribus”, las famosas tribus perdidas de Israel. El Antiguo Testamento es la herencia prestigiada de una religión tribal y patriarcal que se asienta sobre prácticas sociales (poligamia), rituales de

purificación (circuncisión), que expresan las leyes naturales de la “raza”. Pero la Biblia no sólo ofrece el “espejo” de un orden social antiguo, perdido y reencontrado. También ofrece la clave de una historia de exilio y de retorno a la Tierra Prometida, la narración incluye una intriga explicativa de la maldición “ancestral” y el anuncio de las promesas de salvación y redención de un pueblo caído y elegido.

El imaginario panafricanista de las nuevas naciones se inscribe particularmente en una “sociodicea” de la maldición y la salvación redentora conjugada en negro y blanco. En las iglesias evangélicas y pentecostales, el “misterio de la nación” va de la mano con el ministerio de la misión. Los nuevos profetas pastores de la tendencia evangélica (tanto como los predicadores del despertar islámico) son a la vez cruzadores de fronteras que derivan su prestigio de sus viajes e intermediarios locales de una cultura carismática global. Estos actores religiosos desempeñan a la vez el papel de “los profetas de todas las naciones” en la escena mediática internacional y se transforman en sus países en aedas de la renovación de una identidad nacional fundada sobre la alianza exclusiva de la nación con Dios, y la guerra declarada contra Satanás y las fuerzas del mal. El pentecostalismo bíblico se conjuga muy bien (como en toda la tradición estadounidense) en el discurso de ciertos predicadores con un mesianismo y un populismo patrióticos.

Esta política de lucha espiritual tomó un cariz distinto a raíz del *Spiritual Mapping* de los años noventa, al dedicarse en el corazón de Europa a la erradicación de “los espíritus territoriales” que están asociados con ciertos lugares: los cines, los mercados, los cruceros y más ampliamente las ciudades, los barrios. La “liberación” como reconquista de las almas ya no tiene por blanco exclusivamente al individuo interpelado como tal en su relación personal interior con Dios. El plan de Dios pasa ahora por esas unidades colectivas que son los países, las naciones, y se descubre que las naciones forman parte (como para toda empresa misionera) de los operadores del plan divino (Wagner, 2008). Esta empresa mundial de reterritorialización busca primero dirigirse a los territorios “locales” del mal, y los famosos “espíritus territoriales” son sistemáticamente asimilados con los espíritus demoniacos. Algunos teólogos hablan al respecto de “recolonización” del mundo: “la Tierra debía ser una colonia del Cielo” (Wagner, 2008: 70). En este imaginario es “el eje del mal” el que orienta la estructuración del espacio espiritual y rige sobre la definición de la alteridad religiosa (el “otro”, pagano o musulmán). La acción misionera aparece como una avanzada en territorio enemigo y preside la instauración activa de un nuevo recorte espiritual del territorio.

El asombroso encuentro en este terreno del lenguaje de la fuerza y el poder espiritual entre el fundamentalismo evangélico del poder del Espíritu y la sacralidad territorial de los carismas proféticos africanos pone a prueba nuestras raciona-

lidades occidentales. Al pasar de la cosmogonía celestial de los profetas africanos (celestes o kimbanguistas) involucrados en una lucha cuerpo a cuerpo con los demonios del país (Benín o Congo), a las guerras de oración de los pastores carismáticos contra los espíritus territoriales, no podemos más que interrogarnos sobre la fragilidad de una sociedad de individuos. Sin embargo, más que nunca, “hay que salvar a la sociedad”.

## Bibliografía

Adogame, Afeosemine

- 1998 “A Home Away from Home. The Proliferation of the Celestial Church of Christ (CCC) in Diaspora-Europe”, *Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 27, pp. 141-160
- 2004 “Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: the Public Face of Aladura in Diaspora”, *Journal of Religion in Africa*, vol. 34 (4), pp. 493-522.

Blanckaert, Claude

- 1992 “L’ethnographie de la décadence. Culture morale et mort des races (xviième-xixème)”, *Gradhiva*, núm. 11, pp. 47-65.

Csordas, Thomas

- 2009 *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Los Ángeles, University of California Press.

Fancello, Sandra

- 2006a “Akanité et pentecôtisme: identité ethno-nationale et religion globale”, *Autre-part*, núm. 36, *La globalisation de l’ethnicité?*, pp. 81-98.
- 2006b *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l’Ouest*, París, IRD/Karthala.
- 2008 “Les pentecôtismes indigènes. La double scène européenne et africaine”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 143, *Christianismes du Sud à l’épreuve de l’Europe*, pp. 69-89.
- 2009 “Le plan de Dieu pour le Ghana : une ‘Église en héritage’”, *Afrique & histoire. Revue internationale d’histoire de l’Afrique*, núm. 7, pp. 171-195.
- 2010 “‘Afrique élève l’Europe’: pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie”, en S. Fancello y A. Mary (eds.) *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, París, Karthala, pp. 206-241.

Foucault, Michel

- 1997 *Il faut défendre la société, cours au Collège de France, 1976*, París, Hautes Études/Gallimard-Seuil.

Garbin, David

- 2010 "Symbolic Geographies of the Sacred: Diasporic Territorialisation and Charismatic Power in a Transnational Congolese Prophetic Church", en G. Hüwelmeier y K. Krause (eds.), *Travelling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, Londres, Routledge.

Harris, Hermione

- 2006 *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, Londres, Palgrave Macmillan.

Hunt, Stephen y Nicola Lightly

- 2001 "The British black Pentecostal 'REVIVAL': identity and belief in the 'new' Nigerian churches", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24 (1), pp. 104-124.

Knibbe, Kim

- 2009 "'We did not come here as tenants, but as landlords': Nigerian Pentecostals and the Power of Maps", *African Diaspora*, vol. 2 (2), pp. 133-158.

Koning, Danielle

- 2009 "Place, Space and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam", *African Diaspora*, vol. 2 (2), pp. 203-226.

Mary, André

- 2000 "Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation", *Autrepart*, núm. 14, *Logiques identitaires et logiques territoriales*, pp. 71-89.
- 2002 "Pilgrimage to Imeko (Nigeria): An African Church in the Time of the Global village", *International Journal of Urban and Regional Research* (Oxford), vol. 26 (1), pp. 106-120.
- 2005 "Histoire d'Églises: Héros chrétiens et Chefs rebelles des nations célestes", en L. Fourchard y A. Mary (eds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, París, IFRA/Karthala, pp. 155-181.
- 2009 *Visionnaires et Prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, París, Karthala, colección Religions contemporaines, 250 pp.
- 2010 "Christianisme prophétique et Nations Célestes", en S. Fancello y A. Mary (eds.), *Chrétiens Africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, París, Karthala, pp. 127-153.

Mélice, Anne

- 2006 "Un terrain fragmenté: le kimbanguisme et ses ramifications", en P. Petit y T. Trefon (eds.), *Expériences de recherche en République démocratique du Congo. Méthodes et contextes. Civilisations*, vol. LIV (1-2), pp. 67-76.

Ter Haar, Gerrie

1998 *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff Academic Press.

Trilles, Henri

1912 *Chez les Fang ou Quinze années de séjour au Congo français*, Lille, Desclée De Brouwer et Cie.

Ukah, Azonzeh

2008 *A New Paradigm of Pentecostal Power. A Study of the Redeemed Church of God in Nigeria*, Trenton, Africa World Press.

Wagner, Peter

2008 *Dominion! How Kingdom Action can Change the World*, Grand Rapids, Chosen Books.



## La transnacionalización de la etnicidad soninké: de la diáspora a los lugares centrales de la *baraka*\*

Mahamet Timéra

Al abordar la inmigración soninké y sus diásporas, François E. Manchuelle (2004: 329) las caracteriza como “migraciones antiguas”. Con eso quiere decir migraciones contemporáneas que conservan las características de las migraciones premodernas: la fuerza de tradiciones continuamente reinventadas (Hobsbawm y Ranger, 2006) y la preservación de la distinción soninké. Esta distinción se expresa a través de dos datos sociales entrelazados: la lengua soninké y el islam. Los territorios de estas colectividades históricas se despliegan según una geografía particular: los centros constituidos de los pueblos de origen (*kaara*)<sup>1</sup> y la emigración o las diásporas que representan los espacios de dispersión (*gunne*, es decir el monte).

Para los soninké, la diáspora de Francia es la más importante y constituye el polo de convergencia de sus diferentes circulaciones en el espacio transnacional. Su peso y sus recursos, en comparación con otras diásporas soninké y con los poblados de origen, hacen de ella un espacio privilegiado. Esta posición ha sido sistemáticamente aprovechada por los *francinko* (los soninké de Francia) para intentar conducir de manera hegemónica la transformación de sus pueblos de origen.

Sus primeras iniciativas en dirección de los poblados natales fueron la construcción o restauración de las mezquitas en las décadas de los sesenta y setenta. A través de ese gesto colectivo, los emigrados, en particular la aristocracia en el exilio, en posición de inferioridad respecto de los ancianos del pueblo, se inscribían en una lógica de competencia por el liderazgo de la comunidad pueblerina “multilocal” (Lambert, 2002). Pero, no obstante sus recursos, todavía no han logrado conquistarlo y los ancianos del pueblo siguen siendo el centro legítimo.

En sus estrategias educativas, que por supuesto están en gran medida condicionadas por su situación minoritaria y por las políticas de migración, los “empresarios” de la identidad colectiva y étnica insisten particularmente en ciertos aspectos: la lengua soninké, el hecho de “conocerse”, de “mantener su categoría”, y el islam.

---

\* Traducción de María Palomar Vereá.

<sup>1</sup> En las felicitaciones que se intercambian el día del Aïd (el Sacrificio de Abraham), que marca para los soninké el fin de año, una oración y un deseo recurrentes son “acabar como *karanko*”, es decir morir en el terruño (*kaara*) y no “a lo lejos”, para retomar la bella fórmula de la tesis de Agathe Petit (2002).

¿Cómo dar cuenta de esa prominencia del islam en las construcciones identitarias cuando pretenden promover la distinción étnica o la cultura étnica? ¿Cómo interpretar esos deslices e hibridaciones? ¿Qué es lo que hace surgir esta nueva oferta de formación islámica y qué filiación mantiene con las antiguas instituciones religiosas? ¿Quiénes son los actores de esta oferta religiosa? ¿Cuáles son sus trayectorias migratorias, escolares, sus afiliaciones religiosas, sus proyectos y ambiciones? ¿Qué familias siguen esas vías y ponen a sus hijos en esas escuelas y proyectos educativos? ¿Cómo esos movimientos, esos saberes y prácticas religiosos permean la comunidad transnacional soninké? ¿Qué brechas y nuevas fronteras producen en las formas de la distinción soninké?

¿La identidad islámica contra la identidad étnico-cultural soninké?

El islam soninké se singulariza por su naturaleza fragmentada. Es un “islam segmentario” (Timéra, 1996), por oposición con “el islam de las cofradías”, en particular el muridismo, poco representado entre estas poblaciones. Eclipsado o poco visible en los principios de la migración de trabajo soninké (en las décadas de los cincuenta y los sesenta), se va implantando al irse dando la sedentarización en los hogares de los trabajadores y se afirma progresivamente en las unidades habitacionales o los barrios donde se instalan las familias africanas a partir de mediados de los setenta.

Al trabajar sobre este grupo, observamos que cuando los migrantes se definían de manera negativa, tendían a poner en primer plano el registro étnico, lo *soninka-axu* (el hecho de ser soninké) o el de “la raza”, del “color negro” (*fatanbinaaxu*), y cuando se definían de manera positiva y valorizante tendían a mencionar ante todo su islamidad. Su autodenigración se refería sobre todo a la persistencia en el seno del grupo de categorías sociales que eran fuente de conflicto, autoritarismo e inequidad en las comunidades aldeanas inmigradas; esa autodenigración iba de la mano con la denuncia de tales defectos.

El poder y las funciones religiosas generalmente están en manos de linajes familiares de morabitos y son transmitidos de manera hereditaria. Lo mismo ocurre con los cargos políticos (jefatura del pueblo o de comunidades). Si la formación religiosa de los miembros de la sociedad ya no tiene restricciones importantes, en contraste con las prácticas de no hace mucho tiempo, del rechazo a las familias que no eran de morabitos, la devolución del poder y de las funciones religiosas sigue estando bastante restringida.

La formación de esta élite religiosa se dio, en el caso de algunos, en las escuelas coránicas tradicionales, y en otros casos en las *madrassa* abiertas en el poblado o en



Dakar por una asociación de filiación saudí (Al Falah), manejada por senegaleses y difundida cada vez más por las iniciativas de los propios migrantes. Al Falah introdujo una modernización y cierta clase de democratización de la formación religiosa. Representa en Senegal uno de los polos del islam no cofrático, no dinástico y no gubernamental, a imagen de la Jamaatou Ibadour Rahmane, la Asociación de Estudiantes Musulmanes de la Universidad de Dakar (AEMUD), de la Asociación de Alumnos y Estudiantes Musulmanes (AEEMS) (Pérez Gómez, 2005). Al Falah ha tenido entre sus dirigentes muchos soninké. Hay soninké que recibieron becas de estudios para seguir su formación en África del norte, en Arabia Saudí o en los países del Golfo Pérsico.

Esas migraciones escolares generaron en los países árabes musulmanes (Egipto, Libia, etcétera) diásporas de soninké con estudios que se dedican a hacer la síntesis del árabe (lengua del Corán, pero también su lengua de estudios y de alta cultura) y del islam (objeto de su formación y de su conocimiento) con la historia, la lengua y la cultura soninké. En la óptica de promover su lengua y su cultura, esos estudiosos emprenden la transcripción de los textos sagrados del islam en soninké, realizan la elevación y la edificación intelectuales de su lengua y su cultura gracias a una patrimonialización y una “vernacularización” del *corpus* religioso (Robinson, 2010). Así, la asociación de estudiantes soninké en El Cairo desarrolla un importante trabajo de traducción de los textos coránicos en soninké, elabora un léxico y un diccionario soninké y publicó durante varios años un periódico bilingüe soninké-árabe (*Soobe*) que se convirtió en íntegramente soninké. Apoyándose en sus redes migratorias, algunos emigraron a Francia y forman una categoría de estudiosos implicados en la reislamización y la conquista religiosa de los soninké.

### Un islam misionero, reformador y disidente en el exilio

Gracias a estas circulaciones se da la conjunción de distintos tipos de movilidad y perfiles de migrantes más o menos valorados simbólicamente: la migración de trabajo a la antigua hacia Francia, las movilizaciones de los estudiantes francófonos hacia las universidades francesas y las migraciones escolares de los alumnos de las *madrasa* del mundo árabe-musulmán. Llegados a Francia como trabajadores inmigrantes, igual que sus compatriotas, en el espacio donde el islam también es más percibido como alóctono, a veces como estudiantes de lengua y civilización árabes, estos estudiosos musulmanes soninké impulsan, acompañan y responden a las demandas religiosas en un contexto de instalación familiar. Lanzaron, desde principios de los setenta, un movimiento de reislamización en el seno de las poblacio-

nes soninké migrantes, pensada como posible y necesaria la islamización de “la tierra de Francia”, hasta entonces considerada por la mayoría de los inmigrantes soninké como “tierra sin *baraka*”, es decir tierra impía, donde el islam no podía florecer (Timéra, 1996). Esa reconquista de la periferia implicaba igualmente una reforma de la tradición y de la memoria religiosas dominantes que se derivaban de su aculturación en otros espacios musulmanes y de su inscripción disidente en otras filiaciones teológico-intelectuales.

Entre los estudiosos, quienes dominaban el francés fueron movilizados para poner en marcha acciones “de integración de los migrantes”. Aportarían una visión religiosa sobre ciertas cuestiones sociales, ciertas interrogantes<sup>2</sup> que preocupaban a los migrantes. Aunque inscrita en una globalización que se explica por sus recorridos migratorios y sus circulaciones en diversos espacios, su acción misionera y educadora coincide en gran medida con las fronteras del grupo soninké. Lejos de la imagen de una élite cómodamente instalada, sus actividades iban de la mano con las de los asalariados en los sectores tradicionales de esta inmigración (limpieza, restaurantes, etcétera), lo que los convertía en clérigos-obreros (Jouanneau, 2009), estudiosos más o menos desclasados en el exilio.

### Del desclasamiento en Francia a la promoción por la *madrassa* en África

Las dificultades de la promoción social en Francia, los límites objetivos y administrativos en cuanto a la conversión de su conocimiento en recursos económicamente redituables, las desilusiones del inmigrado instruido pero no reconocido fuera de su comunidad e incapaz de vivir de sus conocimientos explican sin duda la opción hacia lógicas circulatorias y transnacionales. Como lo muestra A. Portès (1999), las condiciones desfavorables en los países de inmigración, las promesas no cumplidas a los asalariados, además de las condiciones materiales de la globalización, favorecen las opciones transnacionales de los migrantes. Después de ejercer la inmigración y experimentar en ese espacio, los clérigos (algunos convertidos en transnacionales) también abrirán escuelas en sus países de origen, venderán su oferta de formación y educación en las comunidades oriundas emigradas y reclutarán a los hijos de los migrantes.

---

<sup>2</sup> Aunque laicas, las asociaciones mixtas o de mujeres integran la dimensión religiosa en la evaluación de cuestiones como la mutilación genital de las niñas, la poligamia, los matrimonios forzados, la anticoncepción, el aborto terapéutico, las cesáreas, la prevención del sida.

Esos establecimientos solamente reciben hijos de migrantes o de trabajadores emigrados jubilados. Los niños llegan de Senegal, Malí, Mauritania, Gambia, Francia, España, los Estados Unidos. Las *madrassa* también intentan responder a un temor de los padres: que los niños se queden solos en el pueblo, dada la ausencia del padre, y que puedan “caer en la delincuencia” en los países de inmigración del norte, que “pierdan su identidad soninké”, la cual en el discurso de los padres siempre está vinculada con la identidad religiosa musulmana. La socialización que se da ahí es a la vez religiosa y étnico-cultural. Las dos lenguas que se usan son el árabe, idioma litúrgico y de enseñanza, y el soninké, el dominante en la comunicación entre los alumnos y con los maestros.

Uno de los precursores de ese sistema, Diadié, es un estudioso musulmán perteneciente a una gran familia de morabitos (la aristocracia religiosa), famoso y respetado en la comunidad inmigrada de Francia. Sus actividades incluyen la enseñanza del francés a numerosos estudiantes que recibe en la sala de oración de una residencia de trabajadores, conferencias religiosas cuyos videos se venden en los albergues, las tiendas y los países de origen, intervenciones en las estaciones de radio comunitarias. Islamólogo reconocido, semiautodidacta, también ha publicado trabajos en francés sobre distintos temas. Sus actividades se desarrollan en diversos espacios que albergan a los soninké en Europa y África y dan fe de su anclaje transnacional. Es en la periferia semiurbana de Dakar donde abrió su escuela a principios de la década de los noventa.

En un principio, la *madrassa* acogía a muchos jóvenes procedentes de la migración, algunos de los cuales tenían problemas de delincuencia. Un enfoque fundamental era reeducarlos mediante la religión. Pero la acogida de tal público no dejó de plantear dificultades para el equipo pedagógico. La confrontación con los jóvenes rebeldes por ser enviados como internos llevaría a situaciones realmente graves, como intentos de incendio en la escuela que pusieron en peligro la vida de los demás internos. Esas experiencias hicieron que la política de reclutamiento se dirigiera a un público más joven y menos difícil. Además, el establecimiento es el único que también recibe niñas. Al final de su ciclo de formación, que dura cuatro años consagrados a aprender el Corán de memoria, los jóvenes que llegaron del extranjero vuelven a casa. Una de las limitaciones de las *madrassa* es la ausencia de formación profesional. Para paliar ese inconveniente, el fundador intentó crear un curso de seis años que integrara mecánica, agricultura, informática... A falta de financiamiento y de apoyo de los poderes públicos, de cartas de presentación oficiales ante los países árabes donantes, el proyecto se tambalea.

La trayectoria de Yougo, otro director de escuela, ilustra perfectamente la dinámica transnacional de la socialización étnico-religiosa de los jóvenes. Hizo sus

estudios araboislámicos en Senegal, en la red Al Falah, y luego en Egipto, gracias a una beca de esa estructura, antes de involucrarse con la migración de trabajo hacia Francia. Yougo no proviene de la aristocracia religiosa. Su posición de clérigo la fue construyendo, no sin dificultades que todavía persisten, con base en su legitimidad intelectual. Después de varios años en Francia, en una situación administrativa precaria como trabajador inmigrado y clérigo ocasional, regresa a su pueblo a mediados de los noventa con un proyecto agrícola y otro de abrir una *madrasa*. A raíz de la hostilidad de la comunidad del poblado, que ya tenía una *madrasa* financiada por sus emigrados, renuncia a su proyecto.

La asociación Al Falah le propone entonces un puesto de supervisor de las *madrasa* de la región. Gracias a este apoyo, los ancianos del pueblo lo nombran director. Reorganiza todo el ciclo de formación, propone medidas que son mal recibidas porque ponen en tela de juicio ciertas prerrogativas que la aristocracia religiosa se había otorgado (formación gratis para sus hijos). Se marcha del pueblo y se va a otro poblado soninké cerca de Mauritania. Su trabajo ahí es muy apreciado por los habitantes y las autoridades de la localidad. Pese a una invitación de su pueblo de origen, que se arrepiente de que se haya ido, se instala en Dakar y abre una *madrasa* en el año 2000.

Implicado en el movimiento Tabligh, que reúne gente de Senegal, Malí, Gambia, Mauritania y emigrados a Europa (España y Francia), dispone de un área muy grande de reclutamiento. La estructura es todavía joven y recibe unos cuarenta niños a partir de los nueve o 10 años. Se encarga de la dirección y su equipo incluye dos profesores, una cocinera, una sirvienta y un vigilante. El costo mensual del internado y la educación es de 35 000 FCFA (53 euros) por niño. La mayor parte los escolares son de Malí y sus padres son emigrados en Francia. Los niños reciben alojamiento, comida y lavandería. La formación se imparte exclusivamente en árabe durante los primeros tres años y después se introduce el francés en el cuarto, para permitir una ocasional continuación educativa en los colegios franco-árabes.

Yougo insiste en que sus métodos pedagógicos excluyen los golpes y castigos corporales. Sin embargo, atestiguamos una escena donde uno de los formadores, ante un público demasiado silencioso para su gusto, se puso a dar de chicotazos a diestra y siniestra, lo cual suscitó que los alumnos sentados en el suelo recitaran con fervor las letanías, los ojos fijos en sus cuadernos, moviendo la cabeza y el busto de atrás hacia adelante. En esa escuela los niños visten la túnica "indopaquistani" (pantalón ancho con camisa larga hasta la rodilla, bonete) con distintos colores según el grado de estudios. Los internos vienen de los poblados soninké, de Dakar o de la diáspora en España, Francia y los Estados Unidos. De preferencia se recibe a los niños de la diáspora antes de los 10 años, pues más allá (dice) son difi-

ciles de controlar y pueden generar una rebelión en la escuela. Fue el caso de un joven soninké de 13 años que venía de los Estados Unidos, en rebelión contra la institución y contra la decisión paterna. El joven acudió a la embajada estadounidense, la cual hizo que el padre organizara el regreso del niño a Nueva York.

La trayectoria de Seydou es parecida a la de Yougo. No pertenece a la aristocracia religiosa y se formó integralmente en Senegal. También vivió en Francia como trabajador inmigrado durante varios años antes de volver a su país. Fue contactado por oriundos de su pueblo que viven en Francia y que tenían el proyecto de abrir una *madrassa* en Senegal. Según uno de los promotores, antiguo asalariado ahora comerciante y muy comprometido en el movimiento Tabligh, su empresa no busca el lucro, sino que es una obra caritativa. Son mecenas del islam. Otro miembro pone a disposición del grupo su casa en los suburbios de Dakar para albergar la *madrassa*. Alquilan la casa de al lado para agrandar la escuela, cuyos efectivos crecen paulatinamente. Hoy en día la escuela tiene un centenar de alumnos, todos soninké, provenientes de Senegal, de la subregión y de Francia, hijos de migrantes activos o jubilados; cuatro maestros, dos vigilantes, una cocinera y personal de lavandería.

La planta baja consiste en dormitorios de 12 camas cada uno, con literas, compradas por los padres. Los niños se levantan a las 4:30 a.m. y en la tarde duermen una larga siesta. Los domingos practican deportes. En los inicios de la *madrassa*, estaban totalmente aislados del mundo exterior y sólo visitaban a sus familias para las fiestas del Aïd (la conmemoración del sacrificio de Abraham), y del fin del Ramadán (mes de ayuno), durante dos o tres semanas. Según Seydou, después de estar en la escuela algunos chicos se obsesionaron de tal manera con la televisión, los celulares, y todas aquellas cosas a las cuales no tenían acceso, e incluso aborrecieron tanto el aprendizaje del Corán, que hubo que hacer cambios en esa forma de vida casi monacal. La salud de los internos, primordial para las *madrassa*, está en manos de un compatriota médico que visita regularmente a los niños y en caso de gravedad los manda al hospital. En cuanto a los hijos de la diáspora europea y estadounidense, Seydou prefiere también que lleguen a los 10 u 11 años, excepto cuando tienen garantías de buen comportamiento.

Los objetivos de esta formación están, para los padres y los maestros, más allá de metas inmediatas de formación e inserción profesional. Es una propedéutica para la vida y para el más allá, un recurso que acompaña al individuo en particular para sus futuras peregrinaciones por el mundo. Estas *madrassa* representan una oferta global que valora su modernidad en relación con la enseñanza tradicional, su inventiva (internado), su arraigo etno-comunitario. Esta oferta surge en un periodo en que las demandas del islam compiten con la ambición escolar, intelect-

tual y profesional buscada en la escuela francesa. La identificación musulmana, convertida en nuevo idioma etnocomunitario y nacional, alienta la formación de una élite religiosa. El éxito y la excelencia en la religión son a veces tan apreciados como las formaciones profanas, si no es que más.

Esas mutaciones en el campo de los saberes plantean interrogantes sobre el lugar y el papel de esos estudiosos en la sociedad. La empresa se inscribe en una socialización etnicorreligiosa de la joven generación y, a largo plazo, en la construcción de una categoría de “intelectuales orgánicos” anclados en las sociedades civiles musulmanas. Participan en la construcción de una memoria étnica y religiosa que se da como respuesta no principalmente al desafío de los tiempos (Ricoeur, 2000), sino al de la distancia y la dispersión que marcan la experiencia de esas colectividades históricas (Ma Mung, 1995). Si bien se les puede colocar masivamente entre las élites de una sociedad civil musulmana, se distinguen en las modalidades de la islamización: modelo islámico-cofradico, islamo-dinástico, fundamentalista, y por su posición acerca de la naturaleza del Estado.

La relación de estos estudiosos con su comunidad es ambivalente. En efecto, al igual que los intelectuales francófonos, les da por fustigar a sus compatriotas por la poca importancia que dan al conocimiento en aras de la migración de trabajo y de la búsqueda del dinero. Esas elecciones explicarían, según ellos, el bajo número de cuadros en las instituciones políticas y administrativas de sus países.

### Hacerse musulmán soninké en el espacio transnacional

En los discursos identitarios, las exhortaciones respecto a la construcción de la pertenencia entre los nacidos fuera de la región soninké conjugan varios vectores: conocer la tierra, más específicamente el poblado (*kaara*), conocer a la gente (*soro*), conocer la lengua (*soninkan xanne*) y adherencia al islam (*diina ou islamaaxu*).

*A na soron tu*: que conozca a la gente; *a do soron na me mugu, na me faamu*, es decir, que se entienda con “su” gente, que se comprendan. Poderse comunicar con los suyos gracias a la lengua soninké, adquirir la cultura, las costumbres. *A na ña sere*, es decir, convertirse en ser humano, humanizarse compartiendo la humanidad de los suyos, identificarse; es decir, estar inscrito en un grupo, en una filiación. *A na ña musulime*: que sea musulmán.

Enviar a los niños a las *madrasa* perfecciona una antigua estrategia de inculturación de quienes nacieron fuera del poblado (*kaara*), el primer lugar de memoria de la comunidad. Desplaza la matriz identitaria del territorio y de la comunidad de linajes hacia la comunidad y la pertenencia religiosas. Esta socialización, privilegiada

en el islam y en la lengua soninké hasta reducir el papel de “la estancia en el pueblo”, traduce deslizamientos y recomposiciones de las pertenencias: urbanización e individualización, movilidad y dispersión, reforma religiosa, reterritorialización de los grupos de linajes de parentescos.

A Maba lo mandaron a los ocho años a una escuela coránica en Senegal. Su familia pertenece a una categoría que no es de morabitos, y de “cliente” de las capas superiores. La lealtad de su padre, ferviente discípulo, asocia la inferioridad de su categoría con la sumisión religiosa y la cercanía con el morabito, que es su huésped cuando viaja a Francia. Para Maba, la escuela tradicional fue muy dura: “había que arreglárselas, mendigar para comer, lavar la ropa”. Sin embargo, cuenta su historia sin resentimiento, sin ninguna amargura ni hacia sus padres ni hacia el morabito o su maestro. Lo único que deplora es carecer de certificados del sistema tradicional. Estuvo 10 años en esa escuela, donde había otros niños venidos de Francia (El Havre, Elbeuf, etcétera). Sin embargo, en las vacaciones volvía a Francia con sus padres y hermanos. Al regresar a Francia al terminar los estudios, intentó ingresar a una escuela de formación de imanes en la región parisina. Aceptaron sus papeles, pero debido a sus dificultades financieras por lo pronto da clases particulares de religión a niños y a veces funge como imán en la sala de oración del barrio.

Para Issa la situación es muy parecida. Pertenece a una familia de morabitos, crece en un universo donde el islam y los conocimientos islámicos están muy presentes. Entre su padre, estudioso musulmán, y sus tíos paternos, absorbe una atmósfera de erudición religiosa. Muy pronto su padre desea que pase unos años en el pueblo. A los 11 años lo lleva a su lugar de origen. La separación es una terrible herida; dice que lloró “todas las lágrimas de su cuerpo”. También el padre lloró. Fue inscrito en la *madrassa* del pueblo y continuó aprendiendo el francés solo, mediante la lectura. Habla de su tiempo allá con cierta distancia: la dureza del trabajo agrícola, la ruda educación dispensada por sus tíos, las “humillaciones” (*sic*). No cree que tenga ningún “trauma”, pero sí hace notar que el recuerdo de las humillaciones está muy presente. Para él eso fue normal, pues es la educación tradicional.

De regreso a Francia luego de tres años, tiene que volver a aprender todo. Se reintegra en el sistema escolar y se orienta al CAP de pintura. Sigue su formación sin convicción y se instruye en la biblioteca de su padre. Toma clases con un francés converso al islam, formado en las escuelas coránicas de Paquistán, aunque sigue vinculado a los estudiosos de la comunidad soninké y las asociaciones de estudiantes islámicos (que le parecen demasiado anticuadas). Funda con otros jóvenes soninké nacidos en Francia una asociación que organiza pláticas religiosas en un albergue de trabajadores.

Luego viaja a Arabia Saudí para continuar sus estudios y aprovecha para hacer la peregrinación a La Meca. Se encuentra en Medina con estudiantes soninké. Pero, decepcionado por una enseñanza que considera “un catecismo *wahhabita*”, regresa a Francia. Después viaja a Egipto, atraído por la universidad de Al Azar. Nueva decepción. Sin embargo, se queda en el país, enriqueciéndose con las discusiones con antiguos estudiantes soninké que viven en Egipto.

Niouma es la benjamina de una familia de morabitos soninké de tres hijos y tres hijas. Conmovidos por la postura religiosa de las dos hijas mayores, que dejaron el islam por otra religión y ambas viven con “franceses”, los padres la envían con sus tres hermanos en Africa. Los niños son matriculados en el colegio y el liceo francés, y ella en la escuela árabe-islámica, a los nueve años. Viven en casa de parientes cercanos. Después de tres años vuelven a Francia. La pequeña es enviada a Pakistán para continuar su formación en una escuela coránica donde se queda varios años, con visitas a París durante las vacaciones. Después de Pakistán, continúa sus estudios en Malasia, pues sus padres quieren que aprenda una lengua internacional (el inglés). Actualmente está casada con un soninké inmigrante en los Estados Unidos y vive entre ese país y Francia.

Estas escuelas árabes-islámicas, que son todavía un fenómeno reciente (hay unas diez, según nuestras investigaciones), fueron fundadas por estudiosos musulmanes ya sea sedentarios, transnacionales o antiguos emigrados. Parece que tendrán un desarrollo importante. El prestigio de la excelencia musulmana y del saber religioso, las situaciones problemáticas de algunos jóvenes en Europa y los Estados Unidos y los temores de los padres, la crisis de la escuela pública francesa, cada vez más deshauciada por el gobierno, ofrecen nuevas oportunidades a una élite instruida árabe-islámica soninké sin perspectivas profesionales en la educación pública.

Exclusivas para los hijos de los emigrados, esas escuelas introducen una brecha que hace del dominio del conocimiento religioso una forma de diferenciación de las nuevas élites económicas y ya no sólo de las categorías religiosas locales. Esta nueva forma de patrimonialización y de “privatización” del saber religioso debida al poder económico es motivo de quejas más o menos fuertes por parte de quienes no emigraron, incluyendo al personal de las *madrassa*, cuyos ingresos no le permiten, salvo arreglos especiales, tener ahí a sus hijos.

Los estudiosos transnacionales usan sus conocimientos de las redes migratorias para reclutar alumnos. Circulan en las comunidades emigradas a Europa y los Estados Unidos para convencer a los padres de confiarles a sus hijos. El discurso de los estudiosos, que coincide en buena medida con el de los padres, insiste en “la construcción de la pertenencia”: formar a los niños y lograr que conozcan a los suyos y al islam.



La empresa no es desinteresada para los distintos actores: padres, alumnos y formadores. Respecto de las relaciones en el seno de la sociedad soninké, poseer tales conocimientos es indudablemente un objeto de prestigio, una apuesta de poder. Significa el poder de decir, de enunciar, y por lo tanto de producir y no sólo de someterse a la ley común, la norma compartida, el *ethos* dominante. Desde este punto de vista, esa formación contribuye a desarrollar procesos de subjetivación, a erigirse como sujeto o actor islámico en un universo social que afirma al islam como su fundamento primero, como el elemento más común y más endógeno.

### Conclusión: el islam, idioma de la nación

Uno de los polos de la distinción social entre los soninké es el islam. Las narraciones y los discursos traducen ese sentimiento: “nadie puede decir que ha convertido a un soninké al islam”, o hablando de jóvenes o de individuos “reeducados” en la región soninké: “ahora es un auténtico soninké, habla bien el soninké y reza”. La educación religiosa y los valores religiosos en las comunidades soninké adquieren, en el contexto francés, una dimensión particular que se expresa especialmente a través del hecho de que algunas tentativas de recalificación identitaria privilegian una forma de modernidad religiosa por sobre lo étnico-cultural. A semejanza de la evolución en los países de origen, sobre todo Senegal, “el islam se ha convertido en el idioma común de la nación”, y se trata “de una islamización de la cultura social, de una proliferación de los signos visibles de religiosidad islámica y de una ‘religio-nización’ de lo político” (Seck, 2010: 12).

Con el islam y en su nombre se enuncian sin duda proyectos de reforma de la tradición y de la memoria religiosa, pero también de la propia sociedad, de sus jerarquías juzgadas ilegítimas. Así, en la denuncia de su sociedad se invocan los principios de la igualdad de los creyentes en el islam ante Dios o los valores democráticos y de la igualdad republicana. Este replanteamiento de prácticas étnico-culturales marca una disidencia religiosa que intenta refundar la colectividad histórica, asentar su identidad y sus prácticas en una lectura particular del islam.

Esta reapropiación religiosa de la voluntad de refundación se revela con mayor claridad en la construcción íntima o esencial de su distinción dentro de la sociedad francesa. En efecto, los migrantes soninké no siempre se inscriben en la brecha entre africanos y franceses, o blancos y negros, que también perciben. Paralelamente o en contrapunto, construyen la oposición entre *anasaara* (por nazarenos) y *muslimu* (musulmanes) para definirse como minoría en las sociedades del norte. En esta recomposición, la sociedad francesa mayoritaria es reducida a la cristiandad

o a los infieles (*kaafir*). Así, para ellos la pertenencia al islam compite con el territorio (África), el color (la negritud), incluso el grupo etnolingüístico (la etnia).

En un contexto minoritario como es su situación en Francia, el recurso a la educación familiar o a redes familiares y religiosas en el país de origen les permite transformar en perenne la búsqueda de la migración sin temor a perder su identidad. Sistemáticamente, pese a esas estancias en el país de origen, los destinos de esos niños siguen orientados a la migración, en particular a los espacios más valorados, como los países del norte. Debido a su inserción en redes musulmanas transnacionales como Tabligh u otras congregaciones, los estudiosos soninké pueden adherirse a cofradías de correligionarios para organizar la formación y la circulación de los niños en espacios muy amplios que coinciden con sus propios territorios diaspóricos.

## Bibliografía

Diop, Moustapha

1994 "Structuration d'un réseau. La jamaat Tabligh", REMI, X, núm. I.

Gaborieau, Marc y Nicole Grandin (eds.)

1997 *Madrassa: la transmission du savoir dans le monde musulman*, París, Autrement (Arguments).

Gómez-Pérez, Muriel

2005 "Généalogie de l'islam réformiste au Sénégal des années 50 à nos jours: figures, savoirs et réseaux", en Laurent Fourchard, André Mary y René Otayek (eds.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, París, Karthala, pp. 193-222.

Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press [2006, traducción francesa, París, Editions Amsterdam].

Jouanneau, Solenne

2009 *Les imams en France. Réinvention et tentatives d'appropriation d'un magistère religieux en contexte migratoire*, tesis doctoral de Sociología, Université Paris 7, Denis Diderot, dirigida por Maryse Tripier.

Lambert, Michael

2002 *Longing for Exile: Migration and the Making of a Translocal Community in Senegal, West Africa*, Heinemann.

Manchuelle, François

- 2004 *Les travailleurs soninké (1848-1960). Migrants volontaires*, París, Karthala (edición original, 1997, *Willing migrants: Soninke Migration Labor Diaspora, 1848-1960*, Athens, Ohio University Press, Swallow Press, Scott Quadrangle).

Robinson, David

- 2010 *Les sociétés musulmanes africaines. Configurations et trajectoires historiques*, París, Karthala.

Seck, Abdourahmane

- 2010 *La question musulmane au Sénégal*, París, Karthala, prefacio de J.L. Triaud.

Timéra, Mahamet

- 1985 *Religion et vie sociale. Le renouveau islamique au Sénégal*, tesis de maestría, Université de Dakar, Département de Philosophie, dirigida por Diop Momar-Coumba.

- 1996 *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*, París, Karthala.

Petit, Agathe

- 2002 "La mort au loin. Les pratiques funéraires des migrants africains en France", tesis doctoral de Antropología Social y Etnología, dirigida por André Mary, EHESS, Marsella.

Portes, Alejandro

- 1999 "La mondialisation par le bas: l'émergence des communautés transnationales", ARSS, núm. 129, pp. 15-25.

Ma Mung, Emmanuel.

- 1995 "Non lieu et utopie: la diaspora chinoise et le territoire", en Michael Bruneau (ed.), *Diasporas*, GIP Réclus, pp. 163-173.

Ricoeur, Paul

- 2000 *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, París, Seuil.



## Sobre los autores

Kali Argyriadis. Doctora en Antropología y encargada de investigación en el Instituto de Investigación para el Desarrollo (URMIS, París VII), profesora invitada en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Golfo, en Veracruz, México. Sus investigaciones se centran en la transnacionalización de la santería cubana y su reubicación en el estado de Veracruz. Ha publicado *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses* (París, Éditions des archives contemporaines, 1999), y con Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Alejandra Aguilar (coordinadoras), de *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales* (Guadalajara, El Colegio de Jalisco/CIESAS/CEMCA/IRD/ITESO, 2008).

Stefania Capone. Doctora en Etnología y directora de Investigación en el Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS)/Laboratorio de Etnología y de Sociología Comparativa (LESC), Nanterre La Défense, Universidad de París Oeste, Francia. Sus investigaciones se centran en la transnacionalización de las religiones afroamericanas en los Estados Unidos, Brasil y Europa, así como en la reconstrucción de la relación entre una memoria africana y la reafricanización del ritual. Es autora de *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil* (Karthala, 1999), traducida al portugués (Brasil, Pallas/Contracapa, 2004) y al inglés (Duke University Press, 2010), así como de *Les Yoruba du Nouveau Monde: religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis* (Karthala, 2005), traducida al portugués (Brasil, Pallas, 2011).

Renée de la Torre. Doctora en Antropología Social, profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, en Guadalajara, México, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus investigaciones se centran en la transformación contemporánea de la religión en México, así como en la transnacionalización de la danza azteca. Es autora de los libros *Los hijos de La luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo* (Guadalajara, U.deG./ITESO/CIESAS 1995 y 2000) y *La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos: El caso de Guadalajara* (México, CIESAS/Fondo de Cultura Económica, 2006). Asimismo, es coeditora, junto con Cristina Gutiérrez Zúñiga, del *Atlas de la diversidad religiosa en México* (México, CIESAS/Coljal/Colef/Colmich/Uqroo/Conacyt/Segob, 2007).

Sandra Fancello. Doctora en Antropología y encargada de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica (Centro de Estudios de los Mundos Africanos), Universidad de Aix-en-Provence, Francia. Sus investigaciones se centran en los movimientos pentecostales indígenas de África y los retos de la implantación de las iglesias africanas en Europa. Ha publicado *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest* (París, Karthala, 2006), y en co-dirección con André Mary, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations* (París, Karthala, 2010).

Alejandro Frigerio. Doctor en Antropología, profesor-Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet)/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Buenos Aires, Argentina. Su trabajo se centra en la transnacionalización de las religiones afro-brasileñas en el Cono Sur (Argentina y Uruguay) y en el estudio de las culturas negras en dichos países. Es autor, entre otros, de *Cultura Negra en el Cono Sur* (Buenos Aires, EDUCA, 2000).

Maïa Guillot. Doctorante de Etnología en el Laboratorio de Etnología y de Sociología Comparativa (LESC) de la Universidad París Ouest Nanterre La Défense, en Francia. Sus investigaciones se centran en el proceso de transnacionalización y reubicación de las religiones afrobrasileñas en Portugal.

Cristina Gutiérrez Zúñiga. Doctora en Ciencias Sociales, profesora-investigadora de El Colegio de Jalisco, Zapopan, México. Su trabajo se centra en la pluralización religiosa de México, en los nuevos movimientos religiosos y espirituales y en la transnacionalización de la danza azteca. Ha publicado *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara* (Guadalajara, El Colegio de Jalisco, 1996) y *Congregaciones del éxito. Interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara* (Guadalajara, El Colegio de Jalisco/CUCSH, 2005). Asimismo, en coedición con Renée de la Torre y Cintia Castro, *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara* (Guadalajara, CIESAS/El Colegio de Jalisco, 2011).

Nahayeilli Juárez Huet. Doctora en Antropología por El Colegio de Michoacán, profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Peninsular, Mérida, México. Su trabajo se centra en la transnacionalización de las religiones afroamericanas en México.

Nathalie Luca. Doctora en Antropología, directora de Investigación en el Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Centro de Estudios Interdisciplinarios de los hechos Religiosos (CEIFR), París, Francia. Ha publicado *Le salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen* (Labor et Fides, 1997), *Les sectes* (PUF, 2004) y *Individus et pouvoirs face aux sectes* (Armand Colin, 2008). Actualmente trabaja en las variaciones de las creencias: las fronteras religiosas y los movimientos transnacionales.

André Mary. Doctor en Antropología, director de Investigación del Centro Nacional de la Investigación Científica (CNRS), Instituto Interdisciplinario de Historia y de Antropología de lo Contemporáneo, EHESS, París, Francia. Su trabajo se centra en la transnacionalización del pentecostalismo africano y del cristianismo del sur. Ha co-editado junto con André Corten *Imaginaires politiques et Pentecôtismes, Afrique-Brésil* (2001), y coordinado una obra colectiva junto con L. Fourchard, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest* (2005). Sus dos últimos libros son: *Visionnaires et Prophètes de l'Afrique contemporaine* (2009) y *Les anthropologues et la religion* (París, PUF, 2010).

Maixant Mebiamé Zomo. Doctor en Antropología y profesor-investigador de la Universidad de Libreville, Gabón. Ha estudiado las estrategias de evangelización y conversión de las iglesias pentecostales en África central y actualmente trabaja la transnacionalización de las iglesias en Camerún, Gabón y Francia.

Damien Mottier. Doctor en Antropología por la Escuela en Altos Estudios en Ciencias Sociales, Centro Interdisciplinario de Estudios de los hechos Religiosos, París, Francia. Publicó un artículo en la revista *Archives des Sciences Sociales des Religions* (2008) y fue galardonado en el Festival Internacional de Jean Rouch (2009) por el documental *Prophète(s)*, producido como parte de su trabajo de investigación en las iglesias pentecostales africanas de Francia.

Ari Pedro Oro. Doctor en Antropología Social y profesor en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, en Porto Alegre, Brasil. Su investigación actual se centra en el carácter transnacional del pentecostalismo en Europa, y la relación entre religión y política en Brasil. Recientemente ha coordinado la publicaciones de tres volúmenes colectivos: *Religião e Política no Cone Sul* (2006), *A Latinidade da América Latina, enfoques socioantropológicos* (2008) y *América Latina : identidades e representações em cinco países* (2009).

María Teresa Rodríguez. Doctora en Antropología, profesora-investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Golfo, en

Xalapa, México. Sus investigaciones se centran en la identidad de las religiones étnicas y, recientemente, en la migración transnacional de lo étnico. Es autora de *Ritual, identidad y procesos étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz* (México, CIESAS, 2003), y coeditora junto con Odile Hoffmann de *Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (México, CIESAS, 2007).

Mahamet Timéra. Doctor en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), profesor en la Universidad París VII, investigador de l'URMIS, París. Sus trabajos tratan sobre la construcción de las identidades étnicas y religiosas en contextos migratorios y en particular sobre la categoría "Africanos negros musulmanes". Es autor de *Les Soninke en France. D'une histoire à l'autre* (París, Karthala, 1996).



Cuaderno de fotografías





1. Changó "macho" (versión masculina). Mercado de Sonora, ciudad de México, mayo de 2010 (fotografía de Jorge Salgado Ponce).



2. Altares de Ramiro: Santa Muerte y Changó "macho" (con senos).  
Chetumal, Quintana Roo, México, septiembre de 2011  
(fotografía de Nahayeilli Juárez Huet).



3. Altar de Celso: Oxalá, Ogum y Oxum y sus sincretismos; Cascais, Portugal, abril de 2010  
(fotografía de Maia Guillot).



4. Sacrificios para las iniciaciones al palo-monte en el *ilé* (casa de culto) de una santera de Veracruz, México, diciembre de 2004. El padrino o *Tata Nganga* que oficia la ceremonia es un cubano que viaja con frecuencia a México en el marco de su actividad como promotor cultural (fotografía de Kali Argyriadis).





5. Altar de Changó en el templo "Yemayá, flor universal", Veracruz, 4 de diciembre de 2005.  
La guía espiritual del templo sólo tiene un grado menor de iniciación en la santería (collares y guerreros); Changó está representado/materializado en una estatuilla de las que se venden en los mercados mexicanos (fotografía de Kali Argyriadis).



6. Celso, migrante nativa, en su tienda mexicana en el condado de Trempealeau, Wisconsin, Estados Unidos  
(fotografía de María Teresa Rodríguez).





7. Vigilia en honor de Cuauhtémoc en Los Ángeles, California, 22 de octubre de 2008  
(fotografía de Cristina Gutiérrez Zúñiga).



8. Ofrenda a Cuauhtémoc en Tijuana, México, 23 de febrero de 2008  
(fotografía de Renée de la Torre).



9. Ofrenda de Santo Súcitl en Ixcateopan (Guerrero, México), 22 de febrero de 2010  
(fotografía de Renée de la Torre).



10. Danza mexicana en Taos, Nuevo México, 22 de febrero de 2010  
(fotografía de Olga Olivas).



11. Ceremonia de la "Letra del año," adivinación anual, Mauá, Río de Janeiro, diciembre de 2008 (fotografía de Stefania Capone).





12. El babalao cubano Rafael Zamora con el plato de adivinación.  
Mauá, Río de Janeiro, diciembre de 2008  
(fotografía de Stefania Capone).



13. El último babalao que ha sido iniciado realiza la adivinación con los ikines (nueces de palma),  
Mauá, Río de Janeiro, diciembre de 2008  
(fotografía de Stefania Capone).



14. *Babalawo* argentino en una ceremonia de batuque en Buenos Aires,  
octubre de 2010  
(fotografía de Alejandro Frigerio).





15. Altar de umbanda de Peggie de Iemanjá, con estatuillas que representan a los *orixá* y el estandarte del linaje ritual Odugbemi de Ifá. Buenos Aires, abril de 2010 (fotografía de Alejandro Frigerio).



16. Las banderas y la expresión de las pertenencias nacionales durante un encuentro evangélico internacional titulado *Breakthrough* en la iglesia Rey de Reyes, en Buenos Aires, septiembre de 2009 (fotografía de Ari Pedro Oro).



17. Persona envuelta en su bandera nacional durante el encuentro *Breakthrough* en la iglesia Rey de Reyes, Buenos Aires, septiembre de 2009 (fotografía de Ari Pedro Oro).



18. Biblias, ropa y banderas nacionales durante un receso de *Breakthrough* en la iglesia Rey de Reyes, Buenos Aires, septiembre de 2009 (fotografía de Ari Pedro Oro).



19. Muestra de banderas y oración por las naciones durante la apertura de la conferencia  
"África salva a Europa", Bruselas, agosto de 2009  
(fotografía de Sandra Fancello).





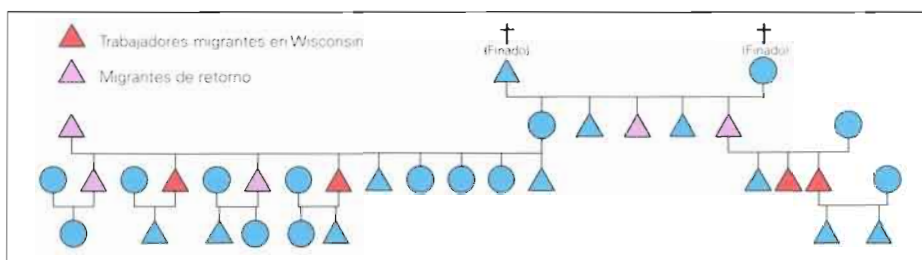
20. Danzas y cánticos de alabanza durante la apertura de la conferencia  
"África salva a Europa", Bruselas, agosto de 2009  
(fotografía de Sandra Fancello).



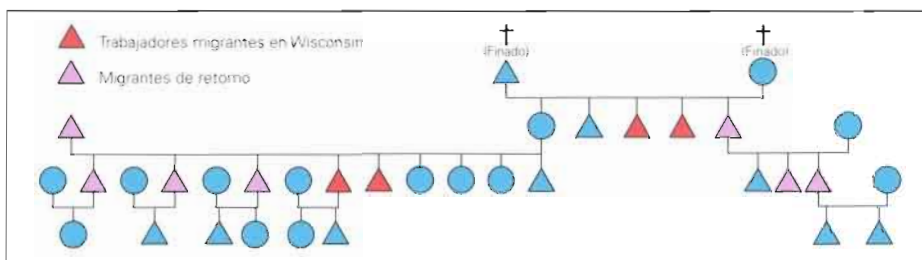
21. Danza de apertura de la conferencia  
"África salva a Europa", Bruselas, agosto de 2010  
(fotografía de Sandra Fancello).

FIGURA 6  
Sistema de relevo migratorio en un círculo de parientes

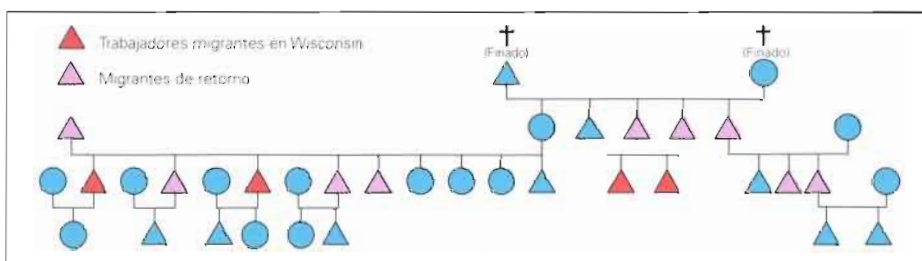
2007



2008



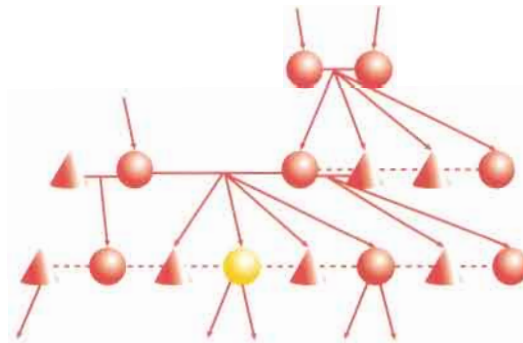
2009



Concepción y realización de la gráfica: Israel Benjamín Martínez Moreno.



FIGURA 7  
Parentesco ritual cubano

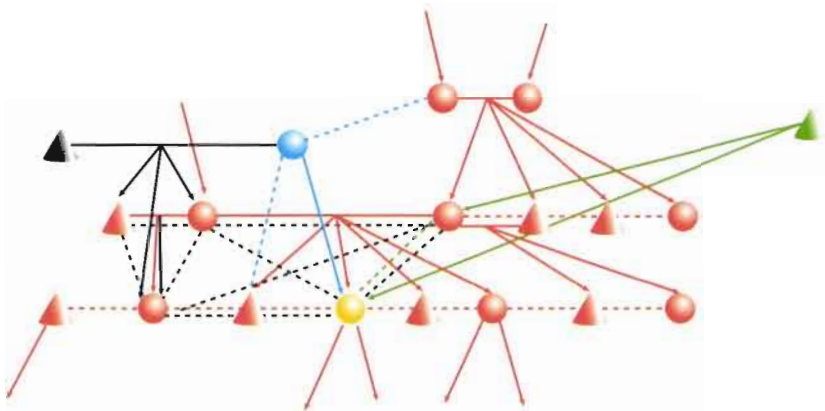


**Parentesco ritual santero**

En amarillo: Ego

En rojo: los parientes rituales de Ego

FIGURA 7A



**Parentesco ritual religioso**

En rojo: los parientes rituales *santeros* de Ego

En verde: los parientes rituales "en Ifá" de Ego

En negro: los parientes rituales *paleros* de Ego

En azul: los parientes rituales espiritistas de Ego

En línea punteada: las relaciones que se transforman (de "padrino-ahijado" a "hermanos")

Concepción y realización de la gráfica: Israel Benjamín Martínez Moreno.

*En sentido contrario. Transnacionalización de religiones  
africanas y latinoamericanas,*

se terminó de imprimir en noviembre de 2012,  
en los talleres de Gráfica Creatividad y Diseño, S.A.,

Av. Plutarco Elías Calles, núm. 1321 A,  
Col. Miravalle, Delegación Benito Juárez,  
México, D.F., C.P. 03580. Su tiraje consta  
de 1 000 ejemplares.

## EN SENTIDO CONTRARIO TRANSNACIONALIZACIÓN DE RELIGIONES AFRICANAS Y LATINOAMERICANAS

La globalización, en sus formas contemporáneas, tiene un impacto sin precedentes en el desplazamiento de prácticas religiosas que antes estuvieron profundamente ancladas en tradiciones, territorios y grupos sociales específicos, sobre todo etnacionales. Esta obra examina los procesos de transnacionalización de diferentes religiones que recorren en sentido contrario las rutas y los intercambios entre África, Europa y América.

Las etnografías contenidas en este volumen describen tradiciones religiosas que viajan en el equipaje de los migrantes para refundar comunidades diaspóricas; religiones afroamericanas que debido a su fama internacional ampliaron y transnacionalizaron su red de parentesco ritual dando paso a la iniciación de nuevos adeptos; misiones cristianas que emprenden la reconquista del viejo continente; circulación de ritos y símbolos en circuitos mercantiles globales que ofrecen segmentos de las tradiciones religiosas reconvertidas en mercancías artísticas, terapéuticas, mágicas y turísticas; y finalmente, fronteras que atravesaron y con ellas transnacionalizaron prácticas religiosas étnicas y nacionales.

Todas estas dinámicas de movilización transnacional son objeto de estudios a partir de los cuales analizamos nuevas formas de crear redes, circuitos y liderazgos; pero también nuevos impulsos para fundar naciones imaginadas que atraviesan y trascienden los Estados-nación modernos.



ISBN: 978-607-486-188-4



9 786074 861884