

## 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/anclado; 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/reiltrans](http://www.ird.fr/reiltrans)>, 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/reiltrans/?-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 Relitran 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 comprensión 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.

Argyriadis Kali, de la Torre R. (2012)

Introducción : del objeto al método : los desafíos de la  
movilidad

In : Argyriadis Kali (ed.), Capone S. (ed.), de la Torre R.  
(ed.), Mary A. (ed.). *En sentido contrario  
transnacionalización de religiones africanas y  
latinoamericanas*

Mexico (MEX) ; Mexico (MEX) ; Louvain-la-Neuve :  
CIESAS ; IRD ; Academia-L'Harmattan, p. 13-26.  
(Publicaciones de la Casa Chata)

ISBN 9786074861884