

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.¹ 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

¹ 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 Mebiamé 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,² 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

² “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.³

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

³ 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.

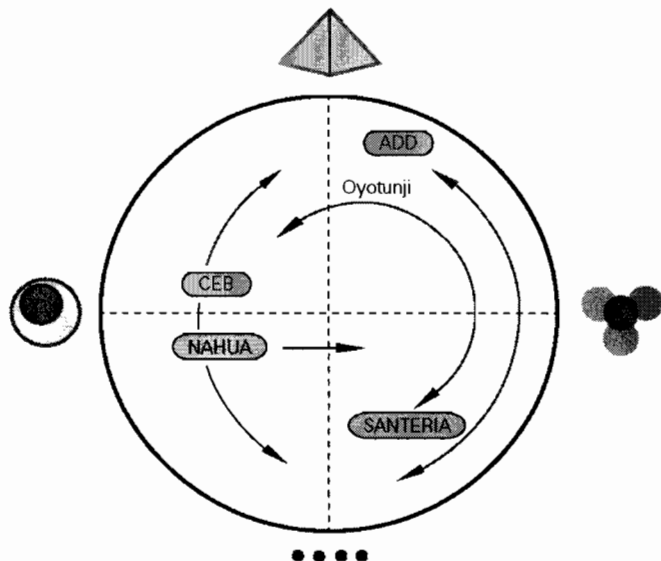
Partiendo de estas hipótesis, abordaremos aquí esos espacios de relaciones particulares que son las redes, en cuyo seno se organizan, se difunden y se reproducen las prácticas religiosas. En vista de las descripciones etnográficas presentadas, resulta complejo establecer una tipología que permita pensar 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,⁴ 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-

⁴ “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,⁵ 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

⁵ 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.

Argyriadis Kali (2012)

Formas de organizacion de los actores y modos de
circulacion de las practicas y los bienes simbolicos

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

Mexico (MEX) ; Mexico (MEX) ; Louvain-la-Neuve :
CIESAS ; IRD ; Academia-L'Harmattan, p. 49-61.
(Publicaciones de la Casa Chata)

ISBN 9786074861884