

INTRODUCCIÓN

Kali Argyriadis

Institut de Recherche pour le Développement

Renée de la Torre

CIESAS-Occidente

El propósito de este libro es atender y analizar los procesos dinámicos de translocalización¹ que las religiones conocidas como “tradicionales” (como son las religiones de raigambre indígena o africanas) están viviendo en el contexto de los flujos globales y la interacción *entrecultural* que provoca.

Atravesadas por las dinámicas de la globalización cultural, las prácticas religiosas, incluso las consideradas más tradicionales o étnicas, están experimentando transformaciones significativas, debido a que lo “étnico puro” se ha convertido en uno de los instrumentos más flexibles de la invención cultural, y lo global está definitivamente incorporado en las formas aparentemente más arcaicas de la “comunidad

¹ Aunque en la mayoría de la literatura acerca de globalización se usan indistintamente los términos de “translocalización” y “transterritorialización”, o “relocalización” y “reterritorialización”, nosotros utilizaremos el concepto de (trans o re) localización para referirnos a procesos amplios de desanclaje y reanclaje de significados en contenedores significantes (materiales), que pueden abarcar tanto territorios, pueblos y comunidades, como redes de parentesco, aspectos biológicos y símbolos e instituciones. En cambio, el uso del término (trans o re) territorialización lo usaremos exclusivamente para concebir los tránsitos culturales de un territorio (ocupación de un espacio físico culturalmente delimitado) a otro. En este mismo sentido, el término “transnacional” se referirá a la escala nacional, la cual no se restringirá a la concepción del Estado-nación, sino que incluirá la perspectiva de las comunidades imaginadas propuesta por Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

indígena”.² Por un lado, se puede observar una intensificación de la circulación transterritorial de adeptos, agentes religiosos (chamanes, *babalawos*, jefes danzantes, curanderos), rituales, símbolos, creencias y mitos que antaño pertenecían a una práctica religiosa relacionada con un determinado contexto histórico-geográfico, con sus propias implicaciones identitarias, culturales y políticas. Algunos elementos de estas tradiciones se han desenclavado progresivamente de sus respectivos marcos históricos, territoriales y culturales originarios, y han sido puestos en circulación a través de redes globales por las industrias culturales de la comunicación e información, por las mercancías religiosas o por las oleadas migratorias de sur a norte. Estas interacciones translocales producen intercambios que no siguen necesariamente una lógica misionera (como la de las iglesias protestantes o evangélicas). Esto provoca que día con día descubramos con asombro la relocalización de símbolos, rituales o fragmentos culturales que son practicados en contextos inéditos, sea por sus distancias geográficas, sea por sus contrastes culturales.

De forma paralela a este escenario, presenciamos que los campos religiosos locales se abren rápida y masivamente a nuevas prácticas y representaciones. Tanto el México o la Colombia indígenas, como lo afrocubano o brasileño, se han abierto “hacia una comunicación transcontinental, por medio del contacto con el turismo étnico y místico, y por consecuencia a la fetichización de este tipo de comunicación”.³ Día con día se encuentran personas que viajan a las localidades más alejadas para probar nuevas experiencias de lo sagrado que les eran *a priori* ajenas o exóticas⁴ (como son las conformadas por los itinerarios de

² Jacques Galinier. “Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mesoamérica como capital simbólico”. *Documentos Idymov*, núm. 6, marzo, 2006, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ Exótico en el sentido de que los ojos imperiales construyen y fijan la identidad del otro como diferente, extraño, lejano. Como sentenció Hall: “Cuando hablo acerca de la cocina exótica no quiero decir que en Calcuta coman cocina exótica, sino que la están comiendo en Manhattan”. Stuart Hall. “Lo local y lo global: globalización y etnicidad” Trad. de Pablo Sendón (www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales), 1991.

los actores cosmopolitas o *new agers* en busca de experiencias religiosas “auténticas”, “ancestrales”, “puras”, “naturales” o “espirituales”). El turismo religioso o espiritual contribuye a que los “nativos” renueven sus propias tradiciones a partir de la visión exotizante de los turistas, y produzcan ritualidades híbridas o recreen esencialismos ficticios. Esta recreación de “rituales ancestrales” dentro de espectáculos turísticos o artísticos ha provocado en un sinnúmero de ocasiones la reinención de las prácticas rituales dentro de un marco de confusión entre la preservación de lo real y las simulaciones para el espectáculo. Esta línea entre lo real y lo imaginario se vuelve cada vez más tenue.⁵

Los “turistas religiosos” no son, sin embargo, los iniciadores de tal movimiento, sino varios militantes del reconocimiento de los aportes africanos o indígenas a la cultura americana y al patrimonio de la humanidad en general. Algunas prácticas locales, presentadas por sus actores como étnicas o autóctonas, son en la actualidad revitalizadas por actores mestizos y urbanos, nacionales y extranacionales, quienes en interacción con los nativos hacen eco de reivindicaciones identitarias y enfatizan la necesidad de preservar, reafirmar y hasta rescatar tradiciones ancestrales vistas como “puras” (exentas de cualquier forma de sincretismo). Es relevante el hecho de que esos movimientos urbanos e incluso cosmopolitas (como son los neoyndios o neomexicanos y los movimientos de reafricanización) trascienden cada vez más las categorías sociales o nacionales que históricamente han sido asociadas con estas religiones, e impactan en la reinención de lo tradicional, lo puro, lo ancestral y lo étnico, contribuyendo, por un lado, a que “tales autenticidades (sean) en el mejor de los casos purificaciones estéticas artificiales”.⁶ Habrá que añadir que la creciente creación de categorías globalizadas de la etnicidad, como pueden ser las de “pueblos autócto-

⁵ Mike Featherstone. “Culturas globales y locales”. *Criterios*. Trad. de Desiderio Navarro. *Revista Internacional de Teoría de la Literatura y las Artes, Estética y Culturología*, núm. 33, La Habana: Fonds, 1999, p. 85.

⁶ James Clifford. “Los productos puros enloquecen”. *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 19.

nos” o “afrodescendientes”, inspiran a la vez a las reivindicaciones de comunidades locales, como a la emergencia de movimientos mundiales de reconocimiento y ciudadanía de las etnicidades. Ello requiere atender la interacción entre lo local y lo global, pues allí se están produciendo novedosas confrontaciones entre lo tradicional y las innovaciones.⁷

Estas dinámicas no van del centro a la periferia, sino que circulan de un lugar a otro, y producen efectos de transversalización identitaria. La dificultad estriba en que “lo nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en flujo cultural, y así las búsquedas de puntos de referencia fijos ... puede ser difícil”.⁸ Esto opera mediante el flujo de bienes y significados de la cultura “global” (producida por industrias culturales de alcance mundial) que atraviesa desde distintos puntos a las culturas fijas, a sus territorios locales y a las formas de organización de las religiosidades nativas y populares, ya que “el retorno de lo local suele ser una respuesta frente a la globalización”.⁹ Al mismo tiempo, el proceso de transversalización conecta de manera más rápida e intensa a estas culturas con redes dinámicas y con extensión y alcances nacionales, continentales e incluso globales.

Esta problemática abre para el debate tres posturas: la primera plantea que la cultura que procede de la tecnología de las comunicaciones y de la información produce nuevos marcos identitarios de una cultura posmoderna y globalizadora;¹⁰ la segunda argumenta que no es una nueva cultura, sino una aceleración de dinámicas espacio-tempo-

⁷ Elizabeth Cunin. “Introduction: la ethnicité revisitée par la globalisation”. *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l’ethnicité?* Paris: IRD, Armand Collin, 2006, p. 8.

⁸ Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE, 2001, p. 34.

⁹ Stuart Hall, *op. cit.*, p. 18.

¹⁰ *Idem.*

rales que amplifican los procesos identitarios que siempre existieron,¹¹ y la tercera plantea que a partir de la interacción entre las culturas de masas y las populares se crea una cultura híbrida que desvanece las distinciones entre la cultura culta y la popular.¹²

La dinámica de la globalización no es ajena a la de su localización, produciendo un doble efecto de relocalización de lo global y de translocalización de lo local. En virtud de que “el término globalización no explica nada si no profundizamos en los procesos (políticos, de parentesco y ritual) que suceden localmente”,¹³ será conveniente superar las limitaciones propias del concepto de globalización, apropiándonos del concepto de *glocalización*,¹⁴ “pues así como lo local se globaliza, también lo global se localiza. Ambos polos conforman dos caras de la misma moneda, que interactúan produciendo los efectos más diversos y contrastantes”.¹⁵ El proceso de glocalización considera tres fases: 1) la deslocalización de la cultura (cultura en circulación); 2) la translocalización (globalización de lo local); y 3) la relocalización (localización de lo global). Explicaremos los tres momentos.

¹¹ Marc Augé introduce el concepto de sobremodernidad para pensar las transformaciones aceleradas que el tiempo y el espacio viven en la época actual. Este autor plantea que en la sobremodernidad la unidad del espacio global “la tierra” se vuelve pensable, y provoca que, por un lado, se refuercen las grandes redes multinacionales y, por otro, que se amplifique el clamor de los particularismos: de aquellos que quieren quedarse solos en su casa o de aquellos que quieren volver a tener patria, como si el conservadurismo de los unos y el mesianismo de los otros estuvieran condenados a hablar el mismo lenguaje: el de la tierra y de las raíces. Marc Augé. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993, p. 41.

¹² Néstor García Canclini. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.

¹³ Jacques Galinier, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴ Néstor García Canclini, *op. cit.*; y Roland Robertson. “Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity”. Mike Featherstone, Scott Lash y Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1997.

¹⁵ Renée de la Torre. “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica*, vol. 5, enero-marzo de 2001, p. 101.

1) *La deslocalización (o desterritorialización) de las culturas* desenraiza y desancla los símbolos, actores y prácticas de sus contextos territoriales, culturales, “raciales” o “étnicos”, ya sea porque los pone en circulación a través de redes que los extraen más allá de sus contextos locales y nacionales o porque los transplantan en otros significantes, contextos y cuerpos. La dinámica de deslocalización contribuye a que “las personas y las cosas están cada vez más fuera de lugar”.¹⁶ Existen distintos factores que provocan desanclaje: primero las oleadas migratorias (campo-ciudad, interciudades o de los países del sur al norte), así como los éxodos poblacionales, que trasladan con ellos sus culturas y sus religiosidades.¹⁷ Segundo, los intercambios ideológicos y artísticos del principio del siglo xx promovieron una intelectualización/estetización de prácticas religiosas propias de poblaciones o grupos minoritarios o marginalizados (estigmatizados), abriendo el acceso de las mismas a un público mucho más amplio.¹⁸ El tercer factor de desterritorialización es la dinámica propiamente mercantil de las industrias culturales. La más evidente es la dinámica de creación de mercancías a partir de la especificidad recontextualizada de las tradiciones, que no sólo las valora en su dimensión espiritual, sino también terapéutica, intelectual y estética. Tanto los objetos rituales como los espacios y las destrezas y cualificaciones rituales son convertidos en mercancías (tanto bienes como servicios que abarcan el turismo, los servicios terapéuticos y mágicos y de exploración esotérica) en una dinámica descrita mejor por la creciente esfera de acción de las industrias culturales que por las misiones proselitistas particulares.¹⁹ La lógica mercantil es a la vez

¹⁶ James Clifford, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ Ulf Hannerz. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.

¹⁸ Featherstone se refiere a estos agentes como intelectuales cosmopolitas e intermediarios culturales, quienes después de la segunda guerra mundial, reinterpretaron la cultura folclórica para llevarla a auditorios más amplios dentro de la cultura nacional o del consumo. Mike Featherstone, *op. cit.*

¹⁹ Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005.

producto y causa del intenso flujo de significados religiosos y su des-contextualización. El cuarto es el flujo de significantes y significados que circulan por las tecnologías de la información y la comunicación. Por un lado, los medios de comunicación masiva ponen en circulación global fragmentos e imágenes provenientes de culturas tradicionales; por otro, en el ciberespacio están ocurriendo novedosas interacciones entre sujetos y culturas, a partir de las cuales se generan comunidades virtuales, translocales o transnacionales e identidades desterritorializadas. En el nuevo contexto de la era de la información, las experiencias religiosas mediáticas “constituyen un marco de interacción y referentes de identificación grupal que están presentes en los contextos donde se localiza la actividad de los individuos”.²⁰ Hay que recordar que, como planteó Appadurai, “es en el terreno fértil de la desterritorialización en el que el dinero, las mercancías y las personas se persiguen unas a otras sin cesar a través del mundo, donde los paisajes mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su demediada y fragmentaria contraparte”.²¹

2) *Translocalización o transterritorialización de lo local.*

Si hasta hace algunos años la etnicidades estaban inevitablemente inmersas en el territorio (sea éste un lugar de vida o un lugar mítico de origen), y eran capaces de establecer fronteras nítidas entre lo propio y lo ajeno, entre lo cercano y lo lejano,²² hoy se reformulan y se reinventan en territorios lejanos, en nuevos cuerpos y en culturas contrastantes. Las formas actuales de localizar las identidades religiosas operan menos ligadas al territorio, a las instituciones, a los factores biológicos como “la raza”, y emergen localizaciones alternativas, como son los linajes rituales o imaginarios, la locación global (multinacional), la locación virtual (en la web), la locación cósmica (ejemplo en el new age),

²⁰ Renée de la Torre, *op. cit.*, p. 101.

²¹ Arjun Appadurai, *op. cit.*, pp. 51 y 52.

²² Stuart Hall, *op. cit.*

e interior (espiritualidad subjetivizada).²³ La multilocación es un rasgo que caracteriza en la actualidad a las religiosidades tradicionales, que hasta hace unas décadas estaban identificadas con un territorio, una cultura, una “raza”, un grupo étnico, una nación. Hoy estas prácticas se llevan a cabo en otros terruños, incluso distantes a los originales; se practican por nuevos sujetos, bajo nuevas pieles y con novedosos significados; e incluso se transplantan a otros continentes, otorgándoles un carácter de movimientos transnacionales. Estos encuentros entre culturas distantes y diferentes crean nuevos hibridismos entre lo propio y lo ajeno, entre lo “tradicional” y lo “moderno”, entre lo indígena y lo cosmopolita, entre lo local y las culturas producidas por las industrias culturales transnacionales. Sin embargo, no por ello el movimiento anula las raíces, tampoco se inhibe la creación de nuevos esencialismos culturales.²⁴ nos enfrentamos a raíces en movimiento.²⁵

Las prácticas que estudiamos resisten en gran parte al análisis estricto en términos de categorías grupales: clases sociales, género, “raza”, “etnia”. Sin embargo, estas prácticas permiten también a sus usuarios la construcción de dichas categorías o de formas de institucionalización en contextos locales dados. Nos encontramos entonces frente a redes transnacionales de adeptos muy diversos que abarcan a su vez varias subredes de individuos y grupos —con amplia gama de formas de organización: en red-tejido, en grupos jerárquicos, en red de clientela o en asociaciones civiles.

Un objetivo del conjunto de los textos aquí reunidos es contribuir a la descripción y al análisis de la manera en que la interacción de

²³ Eileen Barker distingue entre factores biológicos (como la raza) o las redes de parentesco y los linajes, concepto familiar al hinduismo y el budismo, donde se da la pertenencia a una línea divina, que ocurre mediante la *fictive kin*, que genera la creación de relaciones familiares o de herencia de los ancestros, donde los lazos de sangre no existen. Eileen Barker. “We’ve got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity”. *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006.

²⁴ Stefania Capone. “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, Bruselas, enero de 2004.

²⁵ Jesús Martín Barbero. “La globalización en clave cultural”. *Renglones*, núm. 53, marzo-abril de 2003.

alteridades culturales genera y activa redes sociales que traspasan los límites propios de las formas de organización básica estudiadas y de sus eventuales especificidades identitarias. El concepto *red* es una herramienta conceptual que auxilia para atender no sólo los enlaces entre personas y grupos, sino también las conexiones entre los enlaces mismos; considerando, como lo hiciera Firth, que “lo que pase entre un par de ‘nudos’ en los puntos no puede dejar de afectar lo que pasa en un par adyacente”.²⁶ Para dar cuenta de este aspecto se incluyen estudios que destacan los trayectos e itinerarios de ciertos individuos clave —o nodos— que recorren nuevos contextos geográficos y culturales donde se tejen encuentros con la diversidad, considerando que sus trayectos entretrejen circuitos y construyen puentes entre distintas redes, configurando así novedosas interfases entre movimientos o conjuntos disím-bolos.²⁷

3) *La relocalización (o reterritorialización) de lo global* se refiere a que en el contexto de la globalización elementos simbólicos que se encontraban en circulación son finalmente transplantados en otros lugares y territorios. La relocalización transversaliza las prácticas locales y las conecta con circuitos y redes globales; asimismo, se resignifican los usos y maneras de experimentar la religiosidad popular y se conforman nuevos hibridismos religiosos, producto de la interacción entre las llamadas culturas populares (magia, santería, nativismo, paganismo) y las culturas híbridas o culturas de la *sobremodernidad* (orientalismos o neoindia-

²⁶ Firth 1954, cit. en Michel Forsé. “Les réseaux de sociabilité: un état des lieux”. *L’Année Sociologique*, núm. 41, 1991, p. 251.

²⁷ Ello nos ayuda a dar cuenta de los lazos entre individuos y grupos como: “El punto de articulación entre el conjunto de un ego (ya sea un individuo o una familia) y la red (o campo social) que se expande por todos lados, reside en el hecho de que los vínculos ‘laterales’ entre unidades del conjunto, distintas del ego, constituyen al mismo tiempo, elementos en otros conjuntos centrados en torno a tales unidades ... Las unidades componentes del conjunto mantienen en todo momento un límite conocido, que no es el de la pertenencia del grupo, sino el de su conexión común con ego central”. Alain Degenne y Michel Forsé. *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*. París: Armand Colin, 1994, p. 29.

nismos, seudociencia, tecnología de la información y cultura de masas, ancestralidades ficcionalizadas, neomagia y neoesotería, técnicas terapéuticas y de superación personal, contacto con extraterrestres, etc.). Asimismo, de manera opuesta, son capaces de inventar rescates puristas de las tradiciones valoradas como las más antiguas y auténticas.

Por otra parte, también consideramos en el proceso de relocalización los procesos de anclaje identitario o de apropiación de linajes que producen los buscadores espirituales o *new agers*, quienes constantemente encuentran asidero y legitimación de sus menús creyentes personalizados o “a la carta” mediante procesos de relocalización y reanclaje en las religiones tradicionales o populares, por ser capaces de proporcionar linaje y memoria, símbolos de arraigo emotivo y pertenencia territorial.

Para comprender los procesos de reanclaje, es de suma importancia atender los procesos de individuación o subjetivación de las creencias, ya que es allí (en los usos y resignificaciones) donde los elementos simbólicos descontextualizados, y aparentemente fragmentados por la pluralidad de ofertas distribuidas en retazos, cobran coherencia y sentido unitario en menús selectivamente personalizados. Es, como señaló Anthony Giddens, sobre los marcos de la experiencia personal que los sucesos distantes se integran como situaciones familiares. Los procesos de glocalización activan la reflexividad del individuo, en cuanto que promueve la libre elección de estilos de vida:

Cualquier individuo incorpora selectivamente a su conducta diaria muchos elementos de la experiencia mediada y lo hace de forma activa, aunque no siempre consciente. En estos casos no se trata nunca de un proceso aleatorio o pasivo, al contrario de lo que podía hacer suponer la imagen del efecto collage.²⁸

Los procesos de relocalización también requieren atender de manera simultánea tanto los puntos de contacto cultural que permiten

²⁸ Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Madrid: Península, 1994, p. 239.

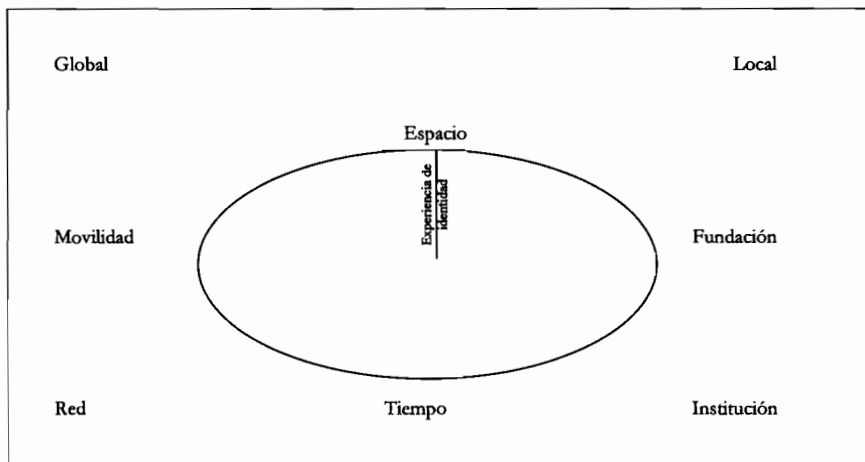
que una práctica se ancle, como aquellos que impiden su anclaje en una localidad o grupo particular. De igual forma, la relocalización de los símbolos, ideas, creencias, objetos, imágenes globalizadas, pasan por procesos de resemantización cuya concordancia entre significado y significante puede variar de un lugar a otro, o de una época a otra.

Como hemos planteado, no se puede entender el fenómeno de lo *global* sin su componente *local*, ambos están articulados mediante la dinámica de la relocalización y la translocalización de la cultura y los símbolos religiosos. El énfasis de los estudios aquí reunidos está puesto en la atención de la interacción de los dos procesos de relocalización de la cultura global y de globalización de la cultura local. Estos dos procesos conforman una dinámica interfase entre *instituciones tradicionales* o *comunidades primordiales* y *dinámicas redes* de alcance planetario. Las instituciones o comunidades tradicionales no sólo no viven en aislamiento, sino que son constantemente transversalizadas por las redes globales. La transversalización de ambos procesos dinamiza las identidades, que se regeneran constantemente como *experiencias de identidad* con marcos multisituados, pero no por ello desenraizados, dado que las dinámicas que operan en la globalización generan persistentemente experiencias de identidad mediante las cuales se reconocen los sujetos colectivos, se diferencian de los otros e interactúan con otras entidades sociales, sea para reforzar las distancias culturales o para generar representaciones de similitud.

La transversalización entre lo local y lo global produce un doble efecto: por un lado los bienes de circulación global, que han sido desenclavados de sus contextos históricos de producción, y que circulan por la red, se enraizan en los marcos institucionales presentes de las culturas locales; pero, por el otro, reubican el alcance de lo local y lo tradicional en redes de intercambio que los conectan con grupos, instituciones e individuos que interactúan recorriendo y construyendo circuitos de intercambio simbólico y económico dentro del sistema de la red global, y que acercan distancias culturales entre realidades lejanas, además de crear nuevas experiencias de identidad que conllevan a

creativos e inimaginados hibridismos. Hervieu-Léger²⁹ planteó que los nuevos movimientos religiosos constantemente requieren de la tradición para legitimar su existencia, es decir su experiencia de identidad. Lo anterior cobra relevancia si consideramos que hoy, más que nunca, la identidad –y con ella la tradición– se adquiere no sólo por la antigüedad histórica de un grupo específico o por los mecanismos de transmisión y herencia cultural, sino mediante la apropiación y reinención de linajes creyentes imaginarios, pero *re-fundados* sobre los mitos y los ritos fundacionales de los grupos tradicionales existentes. Es aquí, en este proceso, donde el impacto de dichos procesos no sólo apunta a la creación de nuevos mestizajes e hibridismos, sino también a la defensa de las formas puras, que tienden a rescatar “lo autóctono”, “lo nativo”, “la pureza indígena o racial”.

Translocalización y relocalización en la red



²⁹ Danièle Hervieu-Léger. *La religion pour mémoire*. París: Les éditions du cerf, 1993.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA COLABORATIVA.
DE LA SIERRA HUICHOLA A NUEVA YORK

Los capítulos que conforman esta obra tratan de distintos sujetos (santeros, “yorubas del nuevo mundo”, “akan”, danzantes, indígenas o neoindígenas, chamanes, huicholes, mazatecos, otomíes, *new agers*, consumidores de yajé, sufíes, etc.) que realizan sus prácticas rituales en distintos contextos geográficos, desde poblados en apariencia desconectados de la sobremodernidad, presumiblemente aislados de las interconexiones globales como pueden ser San Andrés Cohamiata (en la sierra de Jalisco), Nuevo Ixcatlán (Veracruz) o el castillo de Chrisgaia perdido en la geografía de Zaragoza en España; o realizados en los contextos metropolitanos de Latinoamérica como son La Habana, Bogotá, ciudad de México o Guadalajara, hasta las grandes capitales del mundo cosmopolita como son Nueva York, Miami y Berlín. De la misma manera, los circuitos por los que transitan y se realizan intercambios *entreculturales* son de lo más diverso y disperso. Pueden ocurrir durante las celebraciones rituales de una semana santa en una comunidad indígena o en un ritual neoindigenista de equinoccio en los centros arqueológicos de México; en la sala de un artista de Bogotá o en la estantería de una feria esotérica organizada por la industria cultural esotérica Infinito; en un teatro en Bruselas donde se exhibe el folclor de países exóticos o en un festival musical en Veracruz; en el ciberespacio mediante *chats* e Internet; en África o en Estados Unidos, en Los Ángeles o en Chalmá.

Ante esta situación se abre el reto de superar los estudios etnográficos basados en monografías cerradas y rígidamente situadas en grupos étnicos, con fronteras precisas. Pero, a la vez, se corre el peligro de la seducción de estudios que ponen el objetivo de la mirada en el movimiento, en las redes transterritoriales, en los circuitos del ciberespacio y sus flujos de información, en las interconexiones transculturales y en las identidades virtuales. Estos enfoques, si bien dan cuenta del sentido intercambiable y de la tendencia a la formación de una ecúmene

global o mundial, con frecuencia desatienden las raíces históricas que explican la peculiaridad y la raigambre de las tradiciones puestas en juego (su inscripción histórica y sus implicaciones económicas, sociales, identitarias y políticas en varios niveles). No nos proponemos una “conceptualización general de la cultura contemporánea que incorpore el sentido de la nebulosidad de la globalización” (como fue sugerida por Hannerz),³⁰ sino que pretendemos conocer detalladamente las trayectorias y legados (reconocidos y negados) de los actores que continuamente ponen a andar sus raíces o que enraizan sus tránsitos, para así poder salir del análisis en términos de “nebulosas” o “religiosidad a la carta”.³¹ Para superar estos callejones sin salida, consideramos que la antropología contemporánea requiere de un esfuerzo de investigaciones de campo multisituadas,³² de etnografías que consideren los trayectos y circuitos creyentes de los practicantes religiosos, pero sin desatender “las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamiento, interferencia e interacción”.³³ Urge romper con los aislamientos que producen la hiperespecialización en un grupo, ritual, contexto, o religión; se requiere también tejer redes, constelaciones y circuitos entre los mismos investigadores de dichos fenómenos, pues aunque aparentemente parezcan incomparables como lo son los casos

³⁰ Ulf Hannerz. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992, p. 96.

³¹ La nebulosa esotérica se caracteriza por su carácter difuso, flexible y fluctuante. Françoise Champion. “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso (Una enciclopedia de la religiones hoy)*. México: Siglo XXI, 1997, p. 717. Esta religiosidad es individualizada, y no institucional, pues se va generando mediante un sistema de consumo de “religiosidad a la carta”, mediante el cual toma y pega retazos de distintas tradiciones religiosas y mágico-esotéricas tanto de Oriente como de Occidente; es difícil de ubicar en las clasificaciones tradicionales de las religiones y sus instituciones. Opera mediante una amplia red flexible de intercambios entre culturas de distintos orígenes, conformando una red de redes, que en términos de Mardones es “una religiosidad abierta, que rastrea lo sagrado y el misterio por todos los vericuetos de la realidad”. José María Mardones. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristina de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994, p. 162.

³² Georges Marcus. “Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography”. *The Annual Review of Anthropology*, núm. 24, 1995.

³³ James Clifford. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 38.

de los estudios sobre las religiones afroamericanas e indoamericanas, se enfrentan a procesos comunes de relocalización, translocalización e incluso transnacionalización cultural.

Este libro, en conjunto, apuesta a que es desde las trayectorias y los contactos generados a lo largo de los procesos de glocalización de las prácticas religiosas que éstas pueden ser comparadas, más allá de las contingencias de cada caso personal, y colocadas dentro de procesos históricos comunes que fueron los que configuraron el funcionamiento contemporáneo en red de las prácticas estudiadas. Es por eso que se instó a los autores a prestar atención en las alianzas y las rivalidades locales, a visualizar las culturas estudiadas en sus múltiples conexiones, examinadas a la luz de sus interacciones tanto con las instituciones locales como con las redes globales.

Para este fin se convocó a dos reuniones de intercambio y discusión. La primera pretendió circunscribir dicha problemática al contexto regional mexicano y del Caribe, y se efectuó a manera de seminario de discusión³⁴ en mayo de 2006 en las instalaciones del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. En esta reunión los participantes pudimos no sólo constatar la potencialidad del análisis comparativo, sino emprender estudios en colaboración. Finalmente, quienes compilamos este libro organizamos un coloquio con convocatoria internacional para intercambiar nuestros estudios en torno de la “Transnacionalización de las prácticas religiosas neotradicionales (a partir del México y el Caribe)”.³⁵ La convocatoria invitó a los investigadores a que, por un lado, no se perdieran de vista las prácticas religiosas estudiadas junto a su lugar o lugares de desarrollo (considerados como punto de partida del análisis), y simul-

³⁴ Las Jornadas de estudio Translocalización y relocalización de lo religioso (México, Cuba, Colombia), fueron organizadas por el proyecto de Idymov (<http://www.idymov.com>), con apoyo institucional de IRD, CIESAS, ICANH, y se celebraron en las instalaciones del CIESAS, México-DF, los días 15-16 de mayo de 2006.

³⁵ El coloquio se realizó en las instalaciones de la Casa Clavijero, en Guadalajara, Jalisco, los días 22 al 24 de febrero de 2007. Las instituciones que financiaron su realización fueron CIESAS, IRD, El Colegio de Jalisco, ITESO, CEMCA y la Universidad Paris-X (Nanterre).

táneamente a que no se perdieran de vista las posibles interconexiones que las unen. Se profundizó sobre todo el estudio de los procesos lógicos comunes de desarrollo y formación de las mismas, como eran por ejemplo el funcionamiento en redes transnacionales que conectan entre sí subredes de individuos y grupos (con formas de organización propias muy diversas), y que generan nuevas formas de relación con el tiempo y con el espacio.

Una primera versión de los textos que componen este libro fue presentada en las citadas reuniones. En ellas pudimos constatar que la calidad de las pesquisas etnográficas permanecía imprescindible, pero no resultaba suficiente. Esto constituyó un reto para el método etnográfico/monográfico que nos alentó a emprender no sólo esfuerzos comparativos (como en el caso del trabajo de Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez), sino ejercicios de estrecha colaboración, que incluyen el ejercicio de etnografía conjunta (el caso del artículo de Alejandra Aguilar generó una etnografía conjunta con Séverine Durin).³⁶ Estas tareas quedan como horizontes para un proyecto futuro, pero ya emprendido, que pretende generar las condiciones para la etnografía multisituada.

Los resultados de las reuniones fueron muy alentadores, ya que se planeó evitar que las intervenciones se agruparan en religiones amerindias, religiones afroamericanas y religiosidades new age (como tradicionalmente los congresos compartimentan los fenómenos religiosos); en cambio, se propusieron tres procesos comunes que nos permitieron encontrar las afinidades entre los diferentes movimientos: desterritorialización, redes y luchas de poder, y relocalización. Esta manera de diseñar las intervenciones nos permitió apreciar varias interconexiones que ligaban las tradiciones religiosas con las mismas redes, y varios ejemplos de circuitos constataron los puntos y nodos donde se cru-

³⁶ Este trabajo fue presentado como ponencia en el coloquio, pero será publicado próximamente. *Vid.* Séverine Durin y Alejandra Aguilar Ros. “Wixaritari ecoturísticos y regios en búsqueda de raíces. La génesis de espacios sacro-turísticos en Monterrey y la sierra huichola”. Séverine Durin (coord.). *Entre luces y sombras. Indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS-CDI, pp. 479-542.

zaban o interactuaban. Al poner en común nuestros materiales acerca de los actores y los momentos y lugares clave de ciertos encuentros de nuestros informantes (congresos, festivales, ferias, rituales o reivindicaciones mediatizadas), pudimos poner a la luz procesos lógicos de organización y desarrollo compartidos por todas las vertientes religiosas estudiadas. Los trabajos y las propuestas teóricas que presentamos a continuación son el reflejo de dicha reflexión.

Este libro se divide en tres apartados. En el primero se analiza con profundidad la dimensión histórica de las prácticas religiosas estudiadas en este volumen, así como las implicaciones políticas en juego. Se eligió este apartado como punto de partida pues consideramos que la contextualización histórica y sociocultural precisa de las tradiciones religiosas abordadas permite al lector plantar bases sólidas para la reflexión antropológica, y demuestra eficientemente que la transnacionalización de dichas prácticas no constituye una ruptura, sino una continuidad o amplificación de lógicas culturales y tradiciones inscritas en una temporalidad larga.

En el segundo apartado se atienden las relaciones de poder en el nivel “micro”, a partir de descripciones etnográficas finas que ponen de relieve la importancia del ritual como espacio y momento inicial de interacciones entre actores (individuos, grupos e instituciones) portadores y creadores de representaciones en ocasiones muy disímiles. En otros términos, aquí se analiza el proceso de transnacionalización a partir de estrategias de acomodación y de negociaciones entre lo tradicional y lo moderno, entre los marcos de comprensión local y los símbolos y significados globales. La tercera parte considera las formas de organización que sostienen los procesos estudiados; es decir, las redes y los circuitos translocales y transnacionales, cuyo funcionamiento es examinado desde una perspectiva claramente multisituada, fortalecida por los aportes de los textos anteriores y de la metodología colaborativa.

HACIA UNA REVISIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA
DE MOVIMIENTOS CONTEMPORÁNEOS

Una paradoja fundadora dinamiza las redes de practicantes estudiadas en este libro: por un lado enfatiza el rescate y la defensa de lo local, lo étnico o lo tradicional, alimentando a veces proyectos nacionalistas o raciales; pero, por el otro, se resignifican estas prácticas como matrices de una religiosidad universal, ecuménica, milenaria y multisituada.³⁷ A su vez, muchos investigadores, tal vez incómodos ante movimientos difíciles de circunscribir con los métodos etnográficos o sociológicos “tradicionales”,³⁸ han retomado esta oposición calificando estos fenómenos de “nuevos”, “modernos” o “posmodernos”, oponiéndolos a prácticas vistas como “antiguas” o “tradicionales”,³⁹ y separando así artificialmente grupos, prácticas y movimientos que sin excepción alguna están todos inscritos en la contemporaneidad⁴⁰ y, por ende, estrechamente ligados entre sí.

¿Qué tienen en común un *santero* y un *conchero*? Y, ¿qué comparten éstos con un practicante del new age? Para esta cuestión principal, que constituye el hilo conductor de este libro, quisimos contestar considerando ante todo los procesos concretos que generaron y generan todavía la desterritorialización y el desanclaje de las prácticas estudiadas de su medio y lugar de origen, así como su consecuente potencial de relocalización⁴¹ en contextos y lugares inéditos. Además, como se ha dicho con anterioridad, resaltamos la importancia de estudiar cuidadosamente los itinerarios de los actores.

³⁷ Quizá porque la relación al cristianismo constituye precisamente el eje común histórico de dichas prácticas.

³⁸ *Vid.* al respecto el texto de Jacques Galinier.

³⁹ Françoise Champion. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. Champion y Hervieu-Léger (ed.). *De l’émotion en religion*. París: Centurion, 1990; y Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*

⁴⁰ Marc Augé. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier, 1994.

⁴¹ Arjun Appadurai, *op. cit.*

En la actualidad, si algunas conexiones son posibles (y otras no) entre religiones *a priori* muy distintas y distantes, es porque la resemantización de ciertos elementos continúa una lógica anterior que tiene *pré-contraintes*⁴² ligadas a los distintos contextos locales transversalizados por estos movimientos y estas prácticas.

El texto de Viola Teisenhoffer nos adentra de manera ejemplar en esta problemática, ya que propone una revisión crítica de los estudios sociológicos franceses recientes acerca del tema del new age, cuestionando los análisis en términos de “nebulosa” o “religión a la carta” y sugiriendo, mediante el recuento histórico de dicho movimiento y de sus antecedentes, la existencia de lógicas sociales que generan la constitución de los grupos y de las redes transnacionales new age. Para esta autora, más que una reacción a la modernidad, es una afirmación radical de sus valores lo que está aquí en juego, mediante una organización en red que precisamente pone en contacto actores y prácticas muy diversas (desde las más “modernas” hasta otras que son presentadas como “étnicas” o “tradicionales”), pero que en la actualidad suelen compartir representaciones comunes, tales como la sacralización de la naturaleza, la referencia constante a una energía cósmica, el papel central desempeñado por el cuerpo o el desarrollo personal que implica a su vez una transformación social, en el nivel global (la humanidad).

El artículo de Renée de la Torre prolonga esta reflexión. Presenta un profundo recuento histórico del movimiento de la danza conchera-azteca. Con datos de primera mano, la autora analiza el proceso de estetización e intelectualización de esta danza en el transcurso del siglo XX, así como las distintas etapas de su desarrollo, desde su translocalización en el territorio nacional mexicano hasta su reciente transnacionalización e interrelación con el movimiento new age. Este texto nos proporciona una fecunda base de reflexión para la comparación

⁴² André Mary. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris: Les éditions du cerf, 2000, retomando una noción de Claude Lévi-Strauss. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

señalada ya por varios autores:⁴³ donde destaca la intelectualización-estetización de prácticas religiosas propias de poblaciones o grupos minoritarios o marginalizados. En efecto, uno de los factores de desanclaje de su medio de origen puede ser claramente fechado en la época de los intercambios ideológicos y artísticos de principios del siglo xx, y de la gran influencia del primitivismo y del surrealismo sobre las elites latinoamericanas, lo cual, paralelo a un rechazo del modelo dominante europeo o estadounidense, a su vez influyó de manera notable en la construcción de las identidades regionales y nacionales a partir de los años veinte. En todos los casos estudiados, la reivindicación de una autenticidad tradicional y la patrimonialización de ciertas prácticas abrieron el acceso de éstas a las clases medias y altas urbanas nacionales, para después abrirlo para los extranjeros; de esta manera se transformó considerablemente su estatuto en sus países de origen y contribuyó a su visibilidad exterior.

Otro factor de desanclaje-reanclaje o de desterritorialización-relocalización es la dimensión propiamente política de estos movimientos, que también conviene explicitar junto con su profundidad histórica, revisando la interacción entre la historia nacional y la historia personal de los actores y de sus circulaciones. Las prácticas y representaciones de lo “autóctono”, “ancestral”, “tradicional”, “puro”, “auténtico”, por un lado, llaman la atención de practicantes del new age, pero también suelen ser utilizadas, retomadas y reinterpretadas por personas o grupos que militan por el reconocimiento del aporte de estas prácticas al patrimonio cultural regional, nacional y global. En ciertos contextos, generan nuevas formas de nacionalismo étnico o “supraétnico”, como lo señalan en sus textos Jacques Galinier y Stefania Capone, quienes

⁴³ Entre otros, *vid.* las reflexiones de Marc Augé. *Génie du paganisme*. París: Gallimard, 1982, p. 11 (“La mirada occidental hacia los demás ha dejado de ser despreciativa, sólo para hacerse estética”); a propósito del caso de Brasil, Stefania Capone. “L’Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens”. *Archives européennes de sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, p. 17 (“africanizarse significa entonces, de cierta manera, intelectualizarse”); o de Kali Argyriadis, *op. cit.*, 2006, sobre la dinámica legitimante del movimiento afrocubanista y sus interacciones con los artistas religiosos cubanos.

exploran respectivamente la construcción de una identidad panamericana desde México (con sus vertientes intermediarias en Querétaro) y panafricana desde Estados Unidos.

Jacques Galinier propone enfocarse en el proceso de “estatalización” de la imagen del indio, y muestra cómo la representación del indio nacional o “imperial”, retomada en la actualidad por adeptos del new age en una visión panamericana, contribuye a crear, mediante una escenificación en los museos y en las principales zonas arqueológicas, una nueva imagen del “indio de estado”. Esta invención ideológica, que facilita la promoción de la política cultural del estado de Querétaro en el contexto turístico internacional, es analizada por el autor en términos de adaptación de un modelo cultural local efectivo hacia un modelo estatal virtual involucrado en las creaciones fluctuantes de la nueva “demanda étnica” oriunda del extranjero.

Stefania Capone, por su parte, considera el caso de la apropiación de prácticas santeras cubanas por africanos-americanos, en el contexto del militante negro-americano de los años sesenta. Describe de qué manera esta religión de origen yoruba, pensada en la isla como componente imprescindible de la cubanidad y abierta a todos independientemente de su asignación “racial”, fue transformada por estos actores en una religión “africana”, patrimonio exclusivo de los descendientes de africanos en el mundo. Así, muestra cómo el proceso de etnización de esta religión se elabora paralelamente a la construcción de una identidad yoruba universal en el marco de una concepción panafricanista de la “religión africana”. Ambos textos nos invitan a reflexionar sobre una cuestión crucial: la relación inextricable que mantienen religión y política, expresada de manera ejemplar en esta tensión entre universalismo y supraetnicismo, que refleja tal vez una problemática inherente a toda religión en proceso de transnacionalización.

ESTRATEGIAS DE ACOMODACIÓN Y DE PODER DESDE EL RITUAL

La dimensión política, en sus escalas regional, nacional y global, tiene que tomarse en cuenta a la hora de estudiar los procesos de translocalización y de transnacionalización; pero esto no significa que las escalas de menor amplitud tengan que dejarse de lado. Al contrario. Se puede analizar desde el ritual (objeto básico de la observación antropológica) el hecho de que cohabiten en una misma red distintas matrices de sentido, que trae por consecuencia tensiones, conflictos, negociaciones o acomodos constantes entre los practicantes. Estas distintas matrices alimentan el sentido mismo del ritual y pueden coincidir físicamente en un mismo momento, y aunque aparentemente los participantes estén realizando ceremonias iguales, aunque manipulen significantes comunes (términos, imágenes, símbolos), pueden ser diametralmente opuestas en su significado y en su finalidad según el contexto relacional, espacial y temporal, así como la posición de cada uno de los interlocutores.

El artículo de Alejandra Aguilar Ros ilustra este propósito; se basa en el ritual de la semana santa en un pueblo wixárika (conocido popularmente como huichol) del estado de Jalisco (México) para dar cuenta de las diferentes interacciones entre éste y un grupo de danzantes de la neomexicanidad, en el marco de los procesos históricos de intervención en este pueblo. La autora atiende dos niveles: el de las prácticas *in situ* durante la semana santa y el de los intercambios simbólicos entre ambos grupos. Muestra que estos microprocesos locales no pueden entenderse sin tomar en cuenta las escalas nacionales y transnacionales (política indigenista del Estado con modalidad sustentable y ecológica, turismo “étnico” y religioso en busca del “verdadero” indígena y de sus tradiciones “profundas y verdaderas”). Pero, sobre todo, son las redes translocales que tejieron las que han ido creando una relación ritual que a ambos beneficia: para los danzantes mestizos representa un acceso a la experiencia espiritual indígena; y para los wixaritari significa

la entrada a una red que les posibilita el intercambio comercial de sus artesanías, bienes materiales y relaciones sociales.

Susanna Rostas, por su parte, analiza los cambios ocurridos en la práctica dancística conchera a partir de una etnografía longitudinal de una mesa conchera tradicional de la ciudad de México, dentro del proceso de cambios estéticos e ideológicos descrito anteriormente por Renée de la Torre: translocalización, interacción con la construcción de la identidad nacional mexicana y luego con el movimiento “protonacional” de la mexicanidad, encuentro con las redes new age y proceso emergente de transnacionalización (hacia España y Berlín). De manera estimulante, trata de entender por qué ciertas interacciones se volvieron posibles en un contexto determinado (como es el caso de la mexicanidad y su versión híbrida con el new age: la neomexicanidad) y por qué otras fracasaron, como en el caso, en los años ochenta, de la relación con un grupo sufi originario de Nueva York. Sugiere que la capacidad carismática, pero sobre todo la posición de los innovadores, influyen considerablemente en el potencial de resemantización del ritual.

El texto de Teresa Rodríguez nos adentra en la temática de los conflictos y negociaciones que ocurren en el seno de una comunidad mazateca del estado de Veracruz, México, transplantada e influida recientemente por el movimiento de Renovación Carismática (católico). Este doble proceso de translocalización influye a su vez sobre la práctica ritual de los *shutá chiné*, que relocalizan elementos de su pensamiento religioso hacia un contexto físico y sociocultural distante de sus referentes míticos de origen, mientras que antiguos rezadores y curanderos vinculados hoy con el movimiento de Renovación Carismática han logrado acreditar su ejercicio mediante la sanación de los enfermos que se acercan a los “grupos de oración”, logrando de este modo suplantar su papel anterior, y compitiendo con los curanderos tradicionalistas que aún realizan sesiones curativas y adivinatorias.

La variedad de los participantes activos con sus respectivas motivaciones y anhelos en un mismo ritual, observada en todas las prácticas estudiadas, nos llevó a destacar diferentes tipos de actores cuyo peso

en las distintas escalas no eran el mismo. Resalta antes que todo el actor “nodo”, es decir el que encontramos en todos los eventos importantes o el que se mediatiza abundantemente, el que posee las claves y maneja con facilidad los códigos esenciales de todos los contextos donde él evoluciona, incluyendo el contexto transnacional.⁴⁴ Otro tipo de actor es el que llamamos actor “eje”: se trata de los individuos que concentran localmente una posición de autoridad ritual enraizada en las estructuras de poder intrínseca a cada práctica. Estos actores activan a menudo en la red un número de contactos restringidos a sus necesidades propias y se mueven dentro de un máximo de dos o tres subredes que conocen bien. Puede, en algunos casos, impedir a sus ahijados/hermanos/fieles/clientes (lo que llamaríamos actores “secundarios”) el acceso a estas subredes, lo cual genera un proceso de incesantes escisiones y reconfiguraciones dentro de las mismas, cada vez que un individuo quiere rebasar la posición de un mayor. La red sirve aquí de herramienta fundamental para contrarrestar la autoridad, la conexión o *branchement*⁴⁵ con una tercera parte, permitiendo rebasar el enfrentamiento entre las dos primeras partes, la del dominado y la del dominador.⁴⁶

⁴⁴ La figura-tipo de este actor “nodo”, la que emerge en todas las vertientes religiosas estudiadas y la que a veces las abarca todas, es la del antropólogo (o “investigador”)/artista/practicante.

⁴⁵ Jean-Loup Amselle. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.

⁴⁶ En otros trabajos nos cuestionamos también acerca del papel de un actor que puede aparecer como pasivo, pero cuyas acciones participan de manera fundamental en la evolución de una práctica, ya que constituye una fuerza numérica aplastante: el consumidor. Otro tipo de actor que nos interesa es el “independiente”, que circula de una red a la otra manteniendo aparentemente cierto distanciamiento, sea porque su implicación religiosa es leve o subordinada a otros intereses (por ejemplo en el caso de ciertos artistas, comerciantes o promotores culturales), o sea porque está tratando de crear su propia red o grupo después de distanciarse o romper con sus mayores originales. En ambos casos, su papel aparece crucial: es el que circula más, de manera más aleatoria, mientras los “nodos” y los “ejes” suelen aparentemente complacerse con uno o dos circuitos preestablecidos, aunque puedan salir de éstos en ciertas ocasiones, como la de un congreso, por ejemplo.

Emma Gobin, al abordar el tema de la repercusión del proceso de transnacionalización de la santería en la práctica ritual habanera (especialmente en el caso de la presencia de extranjeros en ésta), nos adentra en la problemática del cambio de posición de los distintos actores. Muestra cómo la creación —o voluntad de creación— de alianzas transnacionales por parte de los iniciados habaneros exagera por una parte los conflictos ordinarios que atraviesan la práctica cultural y por otra modifica, aunque a otra escala, las relaciones de poder que unen diversos actores locales. En efecto, se asiste a la emergencia de un tipo de elite religiosa cuyas prácticas implican cierta ruptura con las de los demás iniciados (que no dominan las claves de este contexto) y que, mediante alianzas transnacionales individuales, tratan de asentar o mejorar tanto su posición local como su posición en la escala más amplia de la red.

Así, por medio de los ejemplos presentados en este trabajo, podemos constatar de manera muy palpable que el proceso de translocalización o de transnacionalización, aunque no concierna directamente a todos los miembros o devotos de una práctica, es decir, a todos los actores, afecta e influye tanto en los rituales como en las relaciones de poder en todos los niveles de análisis. Por lo tanto, oponer “exteriores” y “verdaderos” no constituye un enfoque pertinente, ya que todos se vuelven parte del proceso (pero de manera distinta).

ESPACIOS DE RELACIONES Y CIRCUITOS

El funcionamiento en red y la multipertenencia potencial de cada actor en la misma generan entonces una transformación de los modelos antiguos de transmisión ritual y autoridad, abriendo nuevas posibilidades de conexiones. En este sentido, los conflictos y las rivalidades que se observan localmente, lejos de poner en tela de juicio el funcionamiento de la red a gran escala, contribuyen, por el contrario, a su incesante reconfiguración. Este fenómeno nos permite además comprender la

alternación de dos referentes en los discursos (la “tradición” y la “modernidad” –las ciencias por ejemplo–), así como la tensión entre deseo de institucionalización y plasticidad de las prácticas: consecuencia del hecho de que cada actor puede ver su estatuto cambiar si se da a la tarea de contrarrestar la autoridad local multiplicando y activando útilmente sus contactos en la red, para luego consolidar localmente su nueva posición de autoridad. La institucionalización (formación de asociaciones, iglesias o grupos religiosos institucionalizados) en este caso puede ser vista como una estrategia puntual para acceder a una posición de autoridad en cuanto al enfrentamiento con las instituciones y autoridades dominantes en varias escalas.

Kali Argyriadis y Nahayeilli Juárez analizan precisamente las distintas estrategias que emplean los practicantes de la santería cubana ante la estigmatización que existe en torno de sus convicciones religiosas y sus rituales en México. Las autoras, al comparar los casos de la ciudad de México y del Puerto de Veracruz, distinguen dos niveles en los que diversos actores tratan de operar dichas estrategias de legitimación. En el primero, los esfuerzos por conseguir una recepción factible de respeto y legitimidad se hacen visibles en sus interacciones con la sociedad e instancias públicas y del Estado, haciendo uso de medios de comunicación, de instrumentos jurídicos o participando en foros abiertos al público. En el segundo nivel estos esfuerzos se dan más desde las “trincheras” individuales, a través de la interacción directa y relaciones interpersonales entre iniciados y extraños a la religión. Sin embargo, ambos niveles están estrechamente interrelacionados, ya que se pueden observar en una misma red y hasta en un mismo actor.

El artículo de Pauline Guedj ilustra también el hecho de que las estrategias de acomodación y de poder suelen ser muy distintas según los contextos. La autora explora un aspecto poco conocido del campo religioso afroamericano: el movimiento “akan”, basado en una red de practicantes que incluye un templo ghanés junto con sus descendientes rituales en varias ciudades de la costa Este de Estados Unidos. A continuación subraya el hecho de que varios practicantes del “akan” son

también practicantes de la religión “yoruba” y fueron anteriormente practicantes de la Nation of Islam. Para explicar este fenómeno, recordando cómo la empresa de reconstitución de una identidad étnica africana en la comunidad negra estadounidense se acompaña de la reivindicación de un sentimiento de pertenencia a una entidad panafricana, analiza la manera en que gracias a un conjunto de innovaciones rituales, los adeptos del movimiento “akan” americano se han forjado una religión llamada “inclusiva”, capaz de darle sentido a su empresa de búsqueda de los orígenes.

La cuestión de los contextos, tan relevante para nuestro estudio, tiene que ser precisada. Si seguimos las propuestas de la sociología política, identificamos tres niveles principales (interrelacionados e interdependientes) a partir de los cuales se definen las acciones e intercambios diversos de las unidades que conforman las redes.⁴⁷ El nivel *intra-* que atiende las acciones e intercambios que se desenvuelven con base en los intereses, normas y valores al interior de un grupo, el nivel *inter-* vinculado con el tipo de relaciones (alianza o confrontación), acciones e intercambios entre individuos o grupos, mediadas e influidas por el contexto nacional en las que parcial y físicamente se desenvuelven, y el nivel *trans-* donde se procura la movilización de recursos y apoyos diversos que posibilitan el establecimiento de contactos estratégicos que se capitalizan de distinta manera en los dos primeros niveles. Lo interesante aquí para el análisis de las redes translocales o transnacionales de practicantes, es que estos niveles corresponden a espacios de relaciones que no se refieren necesariamente a escalas geográficas (local, regional, nacional), ya que las relaciones en el nivel *intra-grupo* pueden desarrollarse aún dentro de la escala transnacional, abarcando intercambios entre actores que residen en distintas localidades o países.

⁴⁷ Ariel Colonomos (comp.). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. Paris: l'Harmattan, 1995, p. 37.

Aunado al concepto de *red*, que induce a su vez la distinción entre espacios geográficos y espacios de relaciones, el concepto de *itinerario* y de *circuito* propuesto por Magnani⁴⁸ resulta muy útil para nuestros análisis. Este autor define los trayectos o itinerarios como

rutas individuales a partir de la totalidad de la oferta, un sintagma particular, que permite identificar tipos de usuarios de espacios, productos, prácticas. Por su parte, el circuito se define como 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.

De esta manera, sobre las interconexiones dadas por la red, el seguimiento de itinerarios y su sistematización, nos lleva al trazo de circuitos, o dicho de otra manera, de la red practicada en el nivel de varios individuos, que nos permiten a su vez ver trayectos de consumidores o usuarios que conectan o no (temporalmente) redes. Con sus circuitos abren caminos y establecen nuevos puentes, nuevas conexiones, tanto dentro de una red como de una red a otra.

La noción de circuito es fundamental entonces para comprender cómo, en concreto, se vuelve posible el encuentro, la yuxtaposición o la transversalización de varias prácticas en una misma red. El texto de Jean-Paul Sarrazin nos propone así una reflexión acerca de la difusión del interés por el chamanismo en Bogotá (Colombia), y muestra cómo se translocaliza y resignifica la práctica de la toma del yajé en un contexto urbano marcado, por un lado, por un proceso de reetnicización consecuente con una revisión reciente de la noción de identidad nacional colombiana (ahora valorizada como multicultural y multiétnica); y, por el otro, por la construcción de una espiritualidad indígena en un sector de la clase media y alta de la población citadina fuertemente impregnada de la ideología new age, es decir, una red (capitalina pero con conexio-

⁴⁸ José Guilherme Cantor Magnani. "O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo". *A Nova Era no mercosul*. María Julia Carozzi (org.). *Petrópolis*. Ed. Vozes, 1999, pp. 27-46.

nes transnacionales) de practicantes que comparten un capital cultural y el acceso a ciertos circuitos de consumo de información y objetos. Por su parte, Cristina Gutiérrez, a partir de la etnografía de una red de danzantes (vertiente mexicanidad/new age) en la ciudad de Guadalajara, México, analiza precisamente cómo se transforma el significado de la práctica de la danza “a lo largo” de sus diversos puntos de intersección o nodos, desde el contexto de una devoción católica popular, una forma de reivindicación de lo indígena, una imposición de formatos mercantiles a los saberes asociados con la danza y, consecuentemente, una opción dentro de una oferta de bienes y servicios de salud alternativa y espiritual existentes en la ciudad. Propone el concepto de *estantería exotérica* como representación y como concretización de esa situación de oferta plural simultánea observable y como espacios de intersección de diversos circuitos de consumo cultural y en específico espiritual, privilegiados para el análisis de esta modalidad religiosa contemporánea.

Este es el reto que se propone este libro, y detrás de él todo el equipo de trabajo: una nueva manera de practicar la etnografía, abarcando no sólo un punto o nodo de la red, ni un solo lugar, y menos aún un *corpus* de casos individuales restringido a un sólo tipo de practicante; al contrario, gracias al trabajo en cooperación, pretendemos seguir los pasos de los distintos actores de un punto o nodo a otro, dentro de los varios espacios geográficos y espacios de relaciones en los cuales se desenvuelven, sin nunca dejar de tomar en cuenta la profundidad histórica y la dimensión política de los movimientos religiosos que dinamizan estas trayectorias y son dinamizadas por éstas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amselle, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

- Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: FCE, 2001.
- Argyriadis, Kali. "El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo". *Desacatos*. México, núm. 18, mayo-agosto, 2005, pp. 29-52.
- "Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine". *Civilisations*, vol. LII, núms. 1-2, enero, 2006, pp. 45-74.
- y Stefania Capone. "Cubanía et santería. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane–Miami)". *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, enero 2004, pp. 81-137.
- y Renée de la Torre. "Los tiempos inestables de las neoreligiones". Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez (eds.). *Los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-IRD-ICANH-CEMCA, 2007.
- Augé, Marc. *Génie du paganisme*. París: Gallimard, 1982.
- *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1993.
- *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubier, 1994.
- Bauman, Zygmunt. *La globalización, consecuencias humanas*. México: FCE, 1999.
- Barker, Eileen. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. Londres: Her Majesty Stationary Office, 1992.
- "We've got to Draw the Line somewhere: an Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity". *Social Compass*, vol. 53, núm. 2, junio de 2006, pp. 201-213.
- Boyer, Véronique. "Les traditions risquent-elles d'être contaminées? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXIX, 1993, pp. 67-90.
- Capone, Stefania. "L'Afrique réinventée ou la construction de la tradition dans les cultes afro-brésiliens". *Archives européennes de sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, pp. 3-27.

- “A propos des notions de globalisation et de transnationalisation”. *Civilisations*, vol. LI, núms. 1-2, Bruselas, enero de 2004, pp. 9-22.
- Champion, Françoise. “La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains”. F. Champion y D. Hervieu-Léger (ed.). *De l’émotion en religion*. París: Centurion, 1990.
- “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”. Jean Delumeau (dir.). *El hecho religioso (Una enciclopedia de la religiones hoy)*. México: Siglo XXI, 1997.
- Clifford, James. “Los productos puros enloquecen”. *Los dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Colonomos, Ariel (comp.). *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*. París: L’Harmattan, 1995.
- Cunin, Elizabeth. “Introducción: la ethnicité revisitée par la globalisation”. *Autrepartie. Revue de sciences sociales au Sud. La Globalization de l’ethnicité?* París: IRD-Armand Collin, 2006.
- Degenne, Alain y Michel Forsé. *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*. París: Armand Colin, 1994.
- De la Torre, Renée. “Religiosidades populares como anclajes locales de los imaginarios globales”. *Metapolítica*, vol. 5, enero-marzo de 2001, pp. 98-117.
- y Cristina Gutiérrez Zúñiga. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, núm. 18, mayo-agosto de 2005, pp. 53-70.
- Featherstone, Mike. “Culturas globales y locales”. Trad. de Desiderio Navarro. *Criterios. Revista Internacional de teoría de la literatura y las artes, estética y culturología*, núm. 33, La Habana: Fonds, 1999, pp. 69-93.
- Forsé, Michel. “Les réseaux de sociabilité: un état des lieux”. *L’Année Sociologique*, núm. 41, 1991, pp. 247-264.

- Frigeiro, Alejandro. "Estableciendo puentes: articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur". *Alteridades*, núm. 18, julio-diciembre de 1999, pp. 5-17.
- Galinier, Jacques. "Malestar en el culturalismo. La transnacionalización de Mesoamérica como capital simbólico". *Documentos Idymov*, núm. 6, marzo de 2006, pp. 13-22.
- García Canclini, Nestor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Madrid: Península, 1994.
- Hall, Stuart. "Lo local y lo global: globalización y etnicidad". Trad. de Pablo Sendón (www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales), 1991.
- Hannerz, Ulf. *Cultural complexity*. Nueva York: Columbia University Press, 1992.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. París: Les éditions du cerf, 1993.
- Magnani, José Guilherme Cantor. "O circuito neo-esoterico na cidade de Sao Paulo". *A Nova Era no mercosul*. María Julia Carozzi (org.). *Petrópolis*. Ed. Vozes, 1999.
- Lévi-Strauss, Claude. *La pensée sauvage*. París: Plon, 1962.
- Marcus, Georges. "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography". *The Annual Review of Anthropology*, núm. 24, 1995, pp. 95-117.
- Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración poscristina de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.
- Martín Barbero, Jesús. "La globalización en clave cultural". *Renglones*, núm. 53, marzo-abril de 2003, pp. 18-32.
- Mary, André. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. París: Les éditions du cerf, 2000.
- Robertson, Roland. "Glocalization: time-space and homogeneity-heterogeneity". Mike Featherstone, Scout Lash y Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. Londres: Sage, 1997.

Argyriadis Kali, Torre R. de la.

Introducción.

In : Argyriadis Kali (coord.), Torre E. de la (coord.), Gutierrez Zuniga C. (coord.), Aguilar Ros A. (coord.). Raíces en movimiento : prácticas religiosas.

Mexico : El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008, p. 11-42.

(Ensayo y Debate). ISBN 9789685891127