

SOBRE ITINERARIOS RELIGIOSOS: REFLEXIONES TEORÉTICAS

ABOUT RELIGIOUS ROUTES: THEORETIC REFLEXIONS

José Alberto Galván Tudela*

RESUMEN

El objetivo central de esta ponencia introductoria al panel es profundizar en el estudio de los flujos de personas y creencias, tomando en cuenta el análisis de las narrativas efectuadas sobre los itinerarios religiosos. En anteriores coloquios se ha avanzado en un cambio de la conceptualización utilizada para definir estos procesos. Hemos optado por introducir nuevos conceptos como adscripción, asimilación o afiliación, destacando que conceptos como el de conversión y el de secta, tan usuales entre las religiones universales (p. e. catolicismo, islamismo y cristianismo evangélico), no son fecundos para la caracterización y el análisis antropológico de las variadas y complejas religiones minoritarias.

Consideramos necesario avanzar hacia la comparación de las narrativas personales y las narrativas institucionales, como instrumento analítico de singular importancia en el estudio de los itinerarios en la construcción de las identidades religiosas. Ambas narrativas no parecen ser necesariamente homogéneas, mostrando variaciones significativas de gran utilidad teórica y heurística. Resulta por tanto necesaria su interpretación, comparación y articulación a fin de establecer las diversas formas narrativas de *las líneas de vida*, el conjunto de *temas transversales* y la posible existencia de una *secuencia prototípica* en la cual son expuestos los eventos y cambios de vida.

PALABRAS CLAVE: itinerarios religiosos, narrativas personales e institucionales, líneas de vida, secuencia prototipo, religiones minoritarias.

ABSTRACT

The main objective of this introductory paper to the panel is to provide tools for the study of the flow of people and beliefs, taking into account the analysis of narratives made on religious itineraries. In previous conferences has been promoted a change of the conceptualization used to define these processes. We have chosen to introduce new concepts such as assignment, assimilation or affiliation, noting that concepts like conversion and the sect, usually employed to characterize world religions (eg, Catholicism, Islam and evangelical Christianity) are not fruitful for the characterization and anthropological analysis of the varied and complex minority religions.

We consider necessary to move forward the comparison of personal narratives and institutional narratives as singularly important analytical tools in the study of the routes in the construction of religious identities. Both narratives are not necessarily homogeneous, showing relevant variations that may provide useful theoretical and heuristic insights. It is therefore necessary their interpretation, comparison and linkage in order to establish the various narrative forms of *life lines*, the set of *cross-cutting issues* and the possible existence of a *prototypical sequence* in which events and lifestyle changes are exposed.

KEYWORDS: Religious itineraries, institutional and personal narratives, lines of life, prototypical sequence, minority religions.

En la edición del XIX Coloquio de Historia Canario-Americano de 2010, el panel de “Multiculturalismo y Religiones en Canarias” avanzó en el análisis de un conjunto de religiones minoritarias, tales como las afrocubanas (santería, palomonte, vudú...), el hinduismo, los bahá'i, el islamismo, las religiones de entronque nacionalista y sus derivaciones canarias, así como la New Age. Parecía necesario, no obstante, ampliar el espectro de las investigaciones históricas y socioculturales actuales sobre estas y otras religiones minoritarias como el indigenismo sudamericano, el budismo o el cristianismo en sus diversas manifestaciones protestantes (el anglicanismo, el cristianismo evangélico —concretamente pentecostalismo—, los Testigos de Jehová...), etc., y especialmente las derivadas de los procesos migratorios recientes, insistiendo en su expresión y distribución espacial a lo largo del archipiélago canario. Asimismo, se solicitaron comunicaciones que abrieran el espectro ya conocido a otras variantes tanto de las religiones universales como minoritarias.

*Catedrático de Antropología Social. Departamento de Prehistoria, Antropología e Historia Antigua. Instituto de Ciencias, Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna. Campus de Guajara, s/n. 38071. La Laguna. Tenerife. España; Teléfono: +34922317743; Correo electrónico: agalvan@ull.es

En este propósito, entre las comunicaciones que se van a presentar destaca un primer bloque dedicado al fenómeno de la transnacionalización de las religiones afrocubanas: “Cruces culturales: la santería afrocubana entre extensiones transnacionales y adaptaciones locales” de la antropóloga alemana Dra. Lioba Rossbach de Olmos de la Universidad de Marburg, la “Presencia de la religión abakuá en Fernando Poo a finales del siglo XIX. Deportados ñañigos cubanos en la prensa española” de la Dra. Isabela de Aranzadi de la Universidad Complutense de Madrid, y “Del Péndulo al Diloggún. Dibujando itinerarios religiosos” de la Lcda. Greyc Pérez Amores, de la Universidad de La Laguna. La primera y tercera comunicación estudian el fenómeno de la santería afrocubana tanto en Cuba como en Alemania y Tenerife (islas Canarias) respectivamente, analizando los procesos de adaptación locales, y la segunda trata de recoger tras un trabajo etnográfico detallando la documentación escrita disponible sobre la deportación de ñañigos abakuá a la isla de Bioko, Fernando Poo, hoy Guinea Ecuatorial entre 1862 y 1897, mostrando que la movilidad de las religiones afrocubanas no es solo un fenómeno actual, de carácter migratorio hacia Europa, de la última década del siglo XX e inicios del siglo XXI, sino que estuvo presente, con carácter forzado y de retorno en dirección a África, en la segunda mitad del siglo XIX.

En el segundo bloque, todas las intervenciones analizarán el fenómeno religioso en Cuba. Se inicia con el trabajo de las Lcdas Alicy Aimet Guevara Labaut y Yenit O’Connor Ramos de la Universidad de Oriente (Santiago de Cuba) titulado “Construyendo familia: sanación, religión y poder en Maffo (Contramaestre, Cuba)”. Le seguirá la comunicación de la MA Alessandra Basso Ortiz de la School of Oriental and African Studies (SOAS) de la Universidad de Londres, titulada “Entre el sincretismo y la improvisación. El devenir de una comunidad religiosa afrocubana” y concluye con la del Lcdo Juan Carlos Rosario Molina de la Universidad de Oriente (Santiago de Cuba) titulada “Católicos como mi madre. Los contrapuntos entre religión y sanación en las prácticas etnomédicas de los/as migrantes canarios/as en Cuba (1920-1950)”. Los dos primeros trabajos tienen como base una etnografía detallada del itinerario de la sanación peculiar que realiza un *santero* de la localidad de Contramaestre (Provincia de Santiago de Cuba) y el desarrollo de una comunidad religiosa afrocubana en Perico (Los Gangá Longobá), provincia de Matanzas, mientras que el último se adentra en la valoración etnohistórica y etnográfica actual del papel sanador de los hombres y mujeres canarios, inmigrantes en Cuba, en un contexto multiétnico y multirreligioso entre 1920 y 1950. A partir de dichos estudios realizados en Cuba se insiste, por una parte, en la necesidad de articular los fenómenos de sanación y creencias religiosas como fases de un proceso más amplio y, por la otra, se analiza el caso de una práctica religiosa, que en el marco del debate acerca de los procesos de creación o re-creación de las identidades étnicas y religiosas (llámese sincretismo, criollización, transculturación, transferencia cultural, adaptación, bricolaje y, más recientemente, creación de lazos de parentesco ritual), la autora propone interpretarlo bajo una óptica diferente: la del “collage” y la improvisación.

El análisis de los itinerarios religiosos está presente en el trabajo sobre el santero de Contramaestre, en el de Greyc Pérez Amores sobre los inmigrantes cubanos en Tenerife, y en cierto modo en el de Alessandra Basso sobre los Gangá Longobá de Perico, provincia de Matanzas. Contrariamente a este último caso, el trabajo sobre el sanador de Contramaestre a partir de la narrativa personal del informante nos muestra una *línea de vida* orientada a la constante construcción de su propia identidad religiosa. La observación participante permitió profundizar en la compleja y multiforme dinámica procesual en la que se articula su *itinerario religioso* en el contexto socio cultural en el que se desenvuelve. Dicho *itinerario* transita desde una autoformación en la doctrina de los Testigos de Jehová pasando por la dinámica de un centro espiritista y un estudio bíblico con los Testigos, a una ruptura, derivada de la prohibición por parte de esta manifestación religiosa que le imposibilitaba practicar la actividad de sanación, tanto en animales como en seres humanos, desembocando en su propuesta actual. En ella se ha podido constatar como *actividad religiosa* la oración, el estudio de la biblia, la predicación y la propia práctica curativa donde aparecen gestos y actitudes propias de algunas religiones. Por otra parte, su noción de *familia* aglutina a todas aquellas personas que acuden a él para ser sanadas, *construyendo familia*, según sus propios términos, en base al parentesco ritual derivado de sus relaciones de sanación. Tras la idea de *construir familia* se efectúa una sustitución, a la vez que se reelabora metafóricamente la idea de una construcción eclesial. En este sentido, la relación individual de carácter mágico y físico-empírico de su actividad de sanación presenta indicios de una actividad colectiva quasi-religiosa en sentido durkheimiano.

Por último, el tercer bloque presenta dos comunicaciones, la del Dr. Roberto Carlos Rodríguez González, titulada “Crecimiento, Inmigración, política y liderazgo: Elementos de estudio en las iglesias evangélicas de Fuerteventura”, que analiza cómo en dicha isla ejercen su acción al menos nueve iglesias, la mayoría de ellas concentradas en torno a su capital, Puerto del Rosario. Destaca entre estas iglesias la “Misión Cristiana Moderna”, creada en el año 1994, ya que ha experimentado un crecimiento exponencial, pasando de ocho miembros en el momento de su creación a más de dos mil en la actualidad, convirtiéndose en la mayor iglesia evangélica de Canarias.

Al parecer, este hecho no ha pasado desapercibido a la clase política de la isla, que ha visto en esta iglesia un foro excepcional para transmitir sus mensajes, por lo que acuden como invitados a las celebraciones anuales más significativas donde se les anima a dirigirse a la feligresía. Según el autor, la iglesia actúa como un centro de acogida de personas en situación de marginación, gracias a lo que ha obtenido la distinción de “Entidad colaboradora del Gobierno de Canarias”. El fenómeno de la inmigración puede explicar, en parte, el rápido crecimiento en el número de miembros de esta iglesia. Otras iglesias evangélicas del entorno no superan el medio centenar de personas, lo que lleva a plantear otras hipótesis que ayuden a explicar el fenómeno. Entre ellas se destacarán el papel de liderazgo ejercido por el actual pastor, ya que el mayor crecimiento se ha experimentado tras su llegada, y la adopción del sistema de organización (y crecimiento) eclesial creado por el pastor colombiano Cesar Castellanos y denominado “G12”, a lo que se debe sumar la finalidad terapéutica de los cultos, no exentos éstos de un componente de espectáculo.

Asimismo, por último, el texto del Lcdo Zebensui López Trujillo, titulado “El Achamán: la Iglesia católica ante el resurgimiento del fenómeno nacionalista en Canarias”, muestra cómo surgió en la década de los 70 un espacio de relación y coordinación en las bases de la Iglesia católica, en el que convergían diferentes inquietudes dentro de la maraña de grupos y comunidades denominadas genéricamente como *cristianos de base*. De esta manera, Canarias se sumaba al despertar crítico que en la Iglesia se había producido contra el paraguas nacional-católico que había adoptado dicha institución respecto al franquismo, y reclamaba cambios no solo en las estructuras y vínculos con el régimen, sino que aspiraba a conseguir, evangelio en mano, transformaciones más profundas de la propia sociedad. En Canarias, una de las particularidades de este proceso reside en su estrecha relación con el avance del nacionalismo canario, que a lo largo de las dos décadas siguientes vive uno de sus momentos de mayor proyección. *El Achamán*, refleja la influencia del indigenismo creciente que abanderaba el recién formulado independentismo africanista, tanto en la coordinadora como herramienta aglutinante de estos sectores religiosos como en personas y grupos concretos, que tendrán un papel destacado en la construcción y consolidación del nacionalismo como componente esencial de la realidad social, política y cultural del archipiélago. El trabajo ha empleado fuentes orales, con entrevistas a protagonistas directos del fenómeno, documentales, con acceso a fondos personales de algunos de los miembros de la coordinadora, y hemerográficas, haciendo una recogida sistemática de su actividad, ideario y contexto social y político.

* * *

Profundizar en el estudio de la naturaleza compleja y multiforme de los flujos de personas y creencias en el marco del análisis de las narrativas efectuadas sobre los itinerarios religiosos constituye un objetivo central de esta ponencia introductoria al panel. En anteriores coloquios se ha avanzado en un cambio de la conceptualización utilizada para definir estos procesos. Se ha optado por introducir nuevos conceptos como adscripción, asimilación o afiliación, y se ha destacado que conceptos como los de conversión y el de secta, tan usuales entre los practicantes de las religiones universales (especialmente en aquellas de carácter expansivo, como el Islam, el catolicismo, y el cristianismo evangélico), no son fecundos ni operativos para la caracterización y el análisis antropológico de las variadas y complejas religiones minoritarias. Por otra parte, estas religiones universales, contrariamente a lo que se piensa, no son tan homogéneas ni histórica ni actualmente. En su interior han surgido instituciones de control y castigo, como la Inquisición o la lapidación, y actitudes fundamentalistas han estado presentes en un intento de reducir la diversidad religiosa a su interior. Es por lo que, como dijera M. Juergensmeyer¹ (2002) “los procesos fluidos de interacción cultural, de expansión, síntesis y cambio han existido siempre desde los primeros registros de la historia escrita. En ese sentido, la religión siempre ha sido global, ya que las comunidades y tradiciones religiosas han

mantenido siempre límites permeables. Se han movido, cambiado, e interactuado con otras alrededor del mundo. Y, a pesar de que muchas religiones, especialmente las universales, están ancladas en elementos o referencias que parecen inmutables, no obstante es indiscutible que todas contienen en sí una enorme diversidad de características y elementos culturales tomados de las tradiciones religiosas vecinas. En este sentido, la globalización religiosa y la hibridación han sido fenómenos estrechamente ligados a la historia de cualquier tradición, y no constituye un fenómeno actual. No obstante, en las últimas décadas del siglo XX y en los inicios del siglo XXI está tomando unas dimensiones espectaculares, debido a las redes de comunicación y los medios de difusión masiva de la información. Lo cual ha generado que en escasas regiones del globo hoy existan miembros de una sola religión tradicional”.

Es por ello que defendemos la necesidad de no permanecer anclados en las narrativas institucionales, sino avanzar hacia la comparación de aquellas con las narrativas personales, a fin de establecer discrepancias, contrastes y similitudes entre ellas. El análisis de las narrativas se revela como un instrumento analítico de singular importancia en el estudio de los itinerarios personales en la construcción de las identidades religiosas. Ambas narrativas institucionales e individuales, por tanto, no parecen ser necesariamente homogéneas, mostrando variaciones significativas de gran utilidad teórica y heurística, haciendo necesaria su interpretación, comparación y articulación a fin de establecer las diversas formas narrativas de lo que algunos autores han denominado *las líneas de vida*, el conjunto de *temas transversales* y la posible existencia de una *secuencia prototípica* en la cual son expuestos los eventos y cambios de vida. Todo esto nos lleva a la necesidad de profundizar en el estudio de la naturaleza compleja y multiforme de los flujos de personas y creencias en las religiones.

Quiero avanzar en la conceptualización más conveniente respecto a los flujos de personas entre religiones y/o espiritualidades, y de no creyentes a aquellas, así como en la existencia de formas de nueva religión, expresión de nuevas culturas interactivas. Podemos afirmar que las visiones normativas o institucionales tienden a menudo a ser simplificaciones. Las visiones normativas están más relacionadas con *el deber ser*, por lo que podemos considerarlas más ideológicas, que factuales. Por ello, parece más fecundo teórica y heurísticamente estudiar esos procesos religiosos desde la complejidad o al menos teniéndola en cuenta, más que desde la simplificación propuesta especialmente por las religiones universales, las religiones carismáticas y exclusivas. Este es el caso de las conceptualizaciones de la conversión, que supone estructuralmente el abandono de una tradición religiosa internalizada en cada persona por el acceso a otra, a través en el mejor de los casos de un proceso de cosmogonía personal, en el que el individuo vuelve a nacer, alterando su modelo tradicional de valores y generando una nueva legitimación. El concepto de conversión, por tanto, está anclado en una distinción entre el pasado y el presente, en un antes y un después, implicando que el cambio o transformación de estados religiosos supone que lo nuevo hace desaparecer lo viejo. Pienso que esta concepción no solo no es aplicable a las religiones sincréticas, que son esencialmente dinámicas y polimorfos, sino que incluso un análisis en detalle tanto histórico como actual de las religiones, que se pretenden ideológicamente universales, nos puede mostrar la existencia de una diversidad religiosa interna, tanto ideacional como comportamentalmente. Ejemplo de ello son las comunicaciones de las antropólogas cubanas Aimet Guevara y Yenit O'Connor, y la de Zebensui López.

Algunos antropólogos² han adoptado conceptos como el de afiliación para caracterizar algunas religiones, tales como las afrocubanas. Aunque este término se ha vulgarizado y es aplicado comúnmente para indicar el proceso de entrada en colectivos de diversa naturaleza, sin embargo tiene una acepción etimológica importante. Concibe al colectivo *como una familia* donde sus miembros se consideran parientes entre sí, hijos con relación de parentesco ritual. El problema es que no todas las religiones comparten esta idea, por lo que no es aplicable a muchas religiones. Por otra parte, se centra preferentemente en un atributo estructural y no explicita el carácter procesual del fenómeno.

Como vengo indicando en esta comunicación introductoria al panel, tengo preferencia por el concepto de *itinerario*. Este concepto, aunque tiene la desventaja de ser *más descriptivo*, tiene el valor de no ser alusivo a, *ni estar predeterminado* a un tipo de religión concreta. Etimológicamente significa “camino” (del latín, *iter/ itineris*). Este concepto es aplicable a diferentes religiones, incluso algunas religiones usan el término para indicar el acceso a la divinidad y las características múltiples de las mismas. Además, es un concepto que indica estructuralmente *cauce*, abierto a un *proceso*, *pasos en diversas direcciones*, incluidos de ida y de vuelta, *y que admite la multiplicidad religiosa*, al ser

cambiante e incluso ambigua. Este concepto, por tanto, aparte de las características ya señaladas (proceso, dirección no prescrita, ambigüedad...) se abre a la multiplicidad *individual* de los mismas.

En mi intervención durante el XIX Coloquio afirmaba que dichos itinerarios presentan una característica procesual, ajena a una transformación radical de la identidad y de la orientación vital, y no supone el tránsito de un universo discursivo a otro. En este sentido, la incorporación o adhesión a determinados cultos o rituales no implican necesariamente el compromiso, y no existe tampoco un patrón único en tales procesos.

El tránsito no supone que la *experiencia* del mismo se perciba como *súbita, intensa, emotiva y de naturaleza irracional*, aunque sí puede tratarse como algo inexplicable y que requiere de la *intervención de un agente poderoso y externo*, a menudo la de un dios omnipotente. No supone una *ruptura total con su pasado*, posibilitando una vuelta atrás. El individuo tiene la *sensación de desentrañar verdades* que no conocía, de que los misterios de la vida se le clarifican y todo ello envuelto en una especie de *sentimiento de felicidad inefable e intensa*. No supone necesariamente un *sujeto pasivo*. Todo lo contrario, se trata de un sujeto activo, en búsqueda de sí mismo. Por todo ello, *los ritmos de estos procesos son a menudo graduales*.

Todo lo que afirmamos está explícito en el trabajo sobre la conversión de Roger B. Strauss³ en el que afirma que aquella hay que definirla más como *un proceso* que como un hecho súbito, en el que el sujeto busca comportarse de acuerdo con su verdadero ser, así como experimentar su nueva identidad, por lo que distingue *dos perspectivas de análisis, una individual y otra institucional o colectiva*, que destaca los mecanismos que aquella institución activa con objetivos proselitistas, si bien a menudo son complementarios.

La tipología más interesante es la de J. Lofland & L. N. Skonovd⁴ (1983), que avanza hacia la explicación del fenómeno y distinguen cinco variables: (1) El grado de presión social; (2) La duración temporal de la experiencia; (3) El nivel de excitación implícito durante el proceso; (4) El tono o contenido afectivo del mismo; (5) El nivel de participación en la doctrina. La combinación de estas variables le permite distinguir seis formas de proceso: *Intelectual; místico; experimental; afectivo; revivificador; y coercitivo*.

El proceso *intelectual* supone un descubrimiento o iluminación que un sujeto con escasa presión social y con un nivel de excitación emotiva medio adopta una teodicea alternativa gracias a la lectura intensiva de obras ligadas a una religión concreta (por ejemplo, la Iglesia de la Cienciología). El proceso *místico*, caracterizado por un *éxtasis teofánico*, mezcla de sentimientos de amor, respeto y miedo, se corresponde con un bajo nivel de presión social y un periodo de tiempo corto, precedido a veces de una sensación de estrés relativamente larga y aguda, como le sucedió a la antropóloga Benetta Jules-Rossette convertida a la Iglesia apostólica africana de John Maranke. El proceso *experimental* supone que el individuo adopta una actitud de comprobación ante los agentes interesados en convertirlo. Aquí la presión y los niveles de excitación son bajos y el proceso de conversión es largo. La práctica puede preceder a la creencia y prefigura su orientación que, a su vez, está condicionada por la comprobación de los buenos resultados que el individuo espera obtener para tomar su decisión definitiva. El proceso *afectivo* se basa en relaciones previas del individuo, sus propias redes sociales, que juegan un papel decisivo en su incorporación al grupo (por ejemplo, los mormones). El proceso *revivificador* tiene como prototipo la conversión masiva, colectiva, donde se junta la presión generada por la propia dinámica de grupo, la mezcla de sentimientos de miedo, alegría, y culpa, alto nivel de excitación de tipo extático que fácilmente puede ser reconducido (o manipulado) dentro del propio contexto litúrgico (grupos cristianos carismáticos, miembros de la Iglesia de Filadelfia y otros grupos fundamentalistas). Por último, el tipo de proceso *coercitivo* implica la existencia, real o supuesta, de mecanismos de control mental, persuasión coercitiva, modificación del pensamiento y otros mecanismos relacionados con el concepto clave de *lavado de cerebro*, como forma de violencia encaminada a doblegar la voluntad de las personas.

Como he indicado, el relato parece tener sus propias formas y métodos de construcción, aunque podemos encontrar diferencias entre los relatos de los jóvenes y de los adultos mayores o entre los relatos de mujeres y hombres, donde en estos últimos se pueden hallar múltiples variantes. En nuestro caso, debemos tener en cuenta también la condición de extranjero inmigrante o de local, la edad, el estado civil, la profesión, e incluso la religión de los progenitores, o las religiones que va adoptando el sujeto en el transcurso de su vida. Por ello es plausible pensar que los que nacen en una religión no

tengan la misma expresividad e intensidad de la vivencia religiosa del individuo que accede a ella sin partir de una creencia religiosa.

Por otra parte, el estudio de los itinerarios debería abarcar una temporalidad mayor que la planteada en los estudios de conversión. Tales itinerarios debemos ubicarlos en la estructura jerárquica de los grupos, distinguiendo los líderes de los creyentes, los iniciados de los simplemente interesados por razones de origen, amistad o familia, su condición social y económica y su ideología política. Yo añadiría, incluso, que es necesario preguntar por las crisis vitales, relacionadas con la pérdida del empleo, desavenencias de pareja, conflictos familiares...que sin ser del dominio religioso espolean a veces la percepción de que es necesario un cambio de vida. En este sentido, los cuestionarios sobre los itinerarios religiosos deben ir acompañados también de preguntas sobre los contextos sociales de los sujetos que hacen sus narraciones. Por ello, pienso que sería necesario insistir sobre discursos de los sujetos en situaciones fuera de o ajenas a la congregación o grupo religioso, lo que implica asimismo acceder al mundo íntimo para lograr etnografías densas sobre los procesos vitales.

Como ha indicado Renato Rosaldo,⁵ detrás de la necesidad de mirar la vida social y religiosa como proceso, está la idea de que en cualquier acto hay estructuras. En otras palabras, se concibe la cultura como control y se tiende a pasar por alto las pasiones, la diversión espontánea y las actividades improvisadas. No se trata de que no haya orden social, o estructuras en la vida social, pero tampoco podemos sobredimensionar su presencia, reduciendo los márgenes de la espontaneidad en la vida social. Asimismo, no podemos ignorar la noción de ritmo al analizar los itinerarios, ni tener en cuenta lo que pasará después y cuándo pasará, ya que el futuro es incierto, de tal modo que no debemos tender a ver los fenómenos una vez concluidos.

Propongo posibilitar que los sujetos nos hablen acerca de su experiencia y su entorno más directo, haciendo de las narraciones verdaderas elaboraciones emotivas de lo vivido. Ello no implica que el etnógrafo se deba convertir a la religión de los sujetos que estudia, pues nadie nos asegura que un antropólogo convertido nos dé una mejor imagen que un antropólogo que no lo sea. Más bien se trata de cambiar el acento en el núcleo central de la experiencia y en la manera de narrar los sucesos, asumiendo el compromiso como una forma mejor de comprender al otro, y cambiar los acentos en las formas de narrar lo sucedido. No obstante, no hay que pensar que esta reubicación nos vaya a permitir entenderlo todo, ya que las interpretaciones son siempre provisionales y debemos estar preparados para saber ciertas cosas y otras no. No olvidemos que el individuo cuando narra o escribe sobre sus experiencias también las está traduciendo e interpretando; él vivió la experiencia, pero los códigos con los que narra su experiencia sirven ante todo para actualizar lo vivido. Lo mismo le ocurre al antropólogo, que toma y escoge relatos, los escribe y los articula para dar testimonio de lo que ha oído al informante y explicar lo acontecido. Ambas versiones o interpretaciones son útiles y necesarias, por lo que deben ser tenidas en cuenta, buscando la posibilidad de su articulación. En cualquier caso, los itinerarios hay que tratar de entenderlos en su dinámica emotiva enfatizando lo que acontece al sujeto que vive esa experiencia.⁶

No obstante todo lo dicho hasta aquí, parece razonable que no debemos quedarnos en narrativas personales e individuales sino avanzar en el análisis de las prácticas religiosas de los mismos, a fin de contrastar los procesos de tránsito y sus características, y verificar las homologías y diferencias entre las narraciones y las prácticas observables. De este modo podremos entender de una manera más adecuada la resistencia de las narrativas institucionales a los cambios.

* * *

Por último, quisiera avanzar en el debate sobre la naturaleza de la multirreligiosidad individual y colectiva. Más arriba, habíamos indicado que el texto de Alessandra Basso planteaba el análisis de un caso de práctica religiosa, que en el marco del debate acerca de los procesos de creación o re-creación de las identidades étnicas y religiosas (llámese sincretismo, criollización, transculturación, transferencia cultural, adaptación, bricolaje y, más recientemente, creación de lazos de parentesco ritual), propone interpretarlo bajo una óptica diferente: la del “collage” y la improvisación. Sin negar la validez del análisis de este caso, he propuesto analizar otro caso en el suroriente cubano como un fenómeno de sincretismo, creatividad y bricolaje.⁷ Más aún, me atrevería a afirmar que en general en el contexto cambiante y globalizador actual casi todos los rituales afrocubanos constituyen *procesos creativos*, y *una actividad de bricolaje cultural*, y no simplemente un *proceso de degeneración* de

rituales en contacto, que entiendo nunca fueron realidades puras, ni hoy como *una forma de resistencia cultural*, ni como *un mosaico de civilizaciones*, ni como algo *fruto de la improvisación*, que tiene como resultado *un collage*, sino como *una articulación y/o simbiosis* de componentes de varios sistemas religiosos. No podemos considerar el sincretismo como una categoría atemporal. Sin duda, funcionalidades tales como la resistencia cultural fueron sumamente importantes en la época de la esclavitud, e incluso entrado el siglo XX en Cuba. Pero en un periodo en el que la religión afrocubana ha dejado de ser solo *cosa de negros*, difundiéndose por todo el mundo, hay que imaginar nuevas causas y funciones.

El sincretismo, en cierta medida, está por todas partes de cualquier sistema cultural, ya que es el producto de un cierto tipo de aculturación o contacto cultural y nunca ha existido una sociedad completamente aislada. El sincretismo, por tanto, se caracteriza por la capacidad de los miembros de una religión de reproducir su cultura en contextos de prohibición, dependencia y de subordinación, como fue el caso de la esclavitud. Tal reproducción fue adaptativa generando un nuevo sistema religioso, pues ni la sociedad africana y caribeña, ni los medios ecológicos continental e insular eran los mismos. Por ejemplo, en nuestro caso, la santería ha sido y aún es para muchos la versión cristianizada en Cuba de las prácticas y creencias yorubas en África. Los africanos en sus cabildos de negros realizaban sus cultos a través de santos católicos, cambiando sus denominaciones africanas, al encontrar algunas semejanzas entre las hagiografías de los santos cristianos y los patakíes o relatos míticos africanos, y utilizando imágenes, pictografías e incluso objetos, cuyo significado se asignaba a través de colores. Indudablemente, esto constituyó una forma de resistencia a la presión cultural etnocidaria de los españoles y de la religión cristiana en Cuba.

Ahora bien, todo ello debió cambiar a lo largo del siglo XX y, aunque se mantuvieron prohibiciones, desde finales de los ochenta, si bien es necesario pedir permisos por escrito a la policía local para celebrar un bembé, no parece que los actores rituales en oriente y especialmente en Lajas contemplen el sincretismo (*para nosotros el viejo Lázaro, dicen, es lo mismo que Babalú-ayé*) como una forma de resistencia cultural. Ello no quiere decir que no haya comenzado a aparecer un cierto sentimiento de identidad africana entre ellos, como sucede entre otras poblaciones afroamericanas.

Sin duda, por tanto, hay que analizar en cada momento histórico la incorporación de elementos culturales exógenos a una cultura concreta, intentando explicar el cómo, el porqué y la función de los nuevos elementos en un sistema cultural que se reorganiza y cambia gradualmente, dotándolos de un nuevo sentido y significado. Definir por el pasado es una forma de explicar, pero no la única.

Lo que parece evidente es que debemos analizar lo que se denomina como *sincretismo desde la perspectiva de su construcción*, tanto por parte de los ideólogos (teólogos, babalaos, ...) a través de sus discursos y narrativas, como desde la visión de los santeros/as y los/as actores/rices rituales, indicando sus semejanzas y diferencias, especialmente en las prácticas.

¿En qué medida estas nociones de sincretismo están presentes en la mente y en la práctica ritual de la gente, que cree y lleva a cabo rituales de santería, de palo, de espiritismo, de vudú? De nuevo surge la distinción entre la gente culturizada (que lee, que ha viajado...) y la gente de nivel cultural más bajo. Esta sabe que los dos nombres, africano y católico, son lo mismo, hacen referencia a un mismo santo, utilizándolos casi indiferentemente. No tienen una teoría de su articulación, correspondencia o función de resistencia cultural. Más bien, existe un principio de utilidad práctico-simbólica que les ayuda a pasar de un santo a otro, de una religión a otra sin encontrar contradicción alguna. Es en este sentido, que sin negar la validez de las interpretaciones más arriba indicadas, parece necesario avanzar hacia una concepción del sincretismo en el marco no solo del mundo religioso, sino también en su combinación con el no-religioso, por lo que el sincretismo parece ser una *actitud cognitiva* por la que a través de la semejanza y la contigüidad, *de la metáfora y la metonimia*, las poblaciones ponen en relación y reelaboran sistemas religiosos o elementos heteróclitos en nuevos sistemas, lo que se ha dado en denominar nuevas *religiones y/o espiritualidades*.

Los procesos culturales, a través de los cuales tiene lugar la reelaboración de las creencias religiosas, tienen lugar en espacios fluidos, maleables y emergentes en los que los actores rituales llevan a cabo sus interpretaciones. En el contexto actual tan cambiante, en el que las creencias emergen, se oponen y se reproducen, se incrementan los grados de variación de las religiones. La múltiple fragmentación y recombinación en diversos mosaicos cosmológicos y teológicos constituyen expresiones locales de las religiones mundiales.

En este espacio entre prácticas y discursos religiosos, los creyentes pueden experimentar comprensiones dramáticamente diferentes y discordantes de sus propias posiciones religiosas, llevándoles a considerar si pueden o no ser incorporadas interpretaciones alternativas de la divinidad en sus propias creencias. Parte de la complejidad de las síntesis religiosas es el hecho de que los actores pueden oponer sobre una cosmología particular diversas visiones de la integración y sincronización de elementos rituales locales o exógenos, que pueden tener cierto grado de pureza y autenticidad cultural en sus creencias religiosas.

En cierto modo, pienso que contra el simple collage e improvisación, el sincretismo es una actividad de *bricolaje*, tal como lo expresó Cl. Lévi-Strauss⁸ al caracterizar lo que denominaba *la ciencia de lo concreto* o el pensamiento mágico. El bricolaje es una forma de actividad, en el plano técnico, que revela una actitud cognitiva, que no opera con materias primas, sino con fragmentos de obras, con sobras y trozos. Lo propio de la actividad ritual afroamericana en general y afrocubana en particular es incorporar a los rituales y a sus altares multiplicidad de elementos, originalmente ajenos a ellos, o sobredimensionando la importancia de algunos santos, expresando muchos y variados rostros, tales como los casos de Oggún o de Eleguá.

En la creciente interconexión de las culturas, el mundo no es una réplica de uniformidad sino la organización de una nueva diversidad. La capacidad de crear y buscar relaciones entre realidades que en sí no aparentan tener vinculación alguna, pasa a ser central en los procesos de sincretismo. Digo que no aparentan tener relación para el observador, porque no están vinculadas a las mismas o semejantes tradiciones culturales. Por el contrario, sí son relacionadas por los actores rituales a través de insospechadas analogías, metáforas y metonimias, propias del pensamiento mágico-religioso.

El sincretismo tiene un papel importante en las políticas de las identidades en contextos de la modernidad. Por ello, un tema central a analizar es la función que juega el sincretismo en la manifestación de la identidad durante el ritual de la posesión. Desde esta perspectiva, el sincretismo constituye un instrumento y una oportunidad para desarrollar una constante creatividad, adaptándose a nuevos retos y generando interpretaciones de la historia, en diversos contextos sociales y culturales. A la vez, todo ello facilita un margen de “flexibilidad” para los individuos y grupos domésticos que intervienen en el ritual.

Pienso que el éxito de estas religiones afrocubanas proviene de su enorme adaptabilidad a la condición moderna —un riquísimo fundamento de prácticas rituales y cosmología tradicionales que ha sido cercenado de su contexto social originario—. La explicación de su popularidad y crecimiento está en su habilidad para combinar diferentes elementos, en su relación entre identidad y modernidad. Esto es, la necesidad de manifestarse, y de proveerse de medios para definir la identidad colectiva y personal en un mundo rápida y radicalmente en cambio. La gente participa en múltiples, y más o menos discrepantes universos de discurso y construye diferentes, parciales y simultáneos mundos en los que ellos se mueven, no procediendo su construcción cultural de la realidad de una sola fuente.

Como es bien conocido, estamos ante religiones cuyas funciones son *más pragmáticas que de salvación en el más allá, más de descenso que de ascenso a los dioses* para la resolución de los problemas de la vida diaria, por lo que están abiertas a la contemporaneidad. Desarrollan más en sus prácticas el polo sensorial y emocional que el ideológico, por lo que se expanden más fácilmente, adaptándose, por todo tipo de culturas, clases sociales y poblaciones del mundo.

A MODO DE CONCLUSIONES

1. En el presente texto hago una defensa de los *procesos de construcción* de la multirreligiosidad entendida desde el punto de vista del sujeto. Pienso que actualmente existe una continuidad hasta llegar a consolidar una *religión casi individualizada*, con componentes que siempre tienen relación entre sí, y que impiden la destrucción esquizoide del individuo en su búsqueda religiosa.

2. Propongo derivar el estudio de la multirreligiosidad hacia esos *itinerarios religiosos*, que en unos casos vienen derivados del contacto con las religiones, aportadas por los inmigrantes y, en otros casos, por la difusión a través de otros medios, como Internet.⁹

3. Partiendo de las narrativas de los sujetos como materia prima para el análisis de los itinerarios religiosos propongo, por tanto, que se otorgue especial acento e importancia a los momentos de dicha experiencia religiosa de los individuos, en todas sus variantes.

4. Nuestro análisis insiste en la complejidad de la toma de decisiones, donde la elección puede ser múltiple y el acto de desechar o rechazar no es una a una de todas las religiones y espiritualidades del presente. En este sentido, muchos itinerarios son posibles pero no infinitos, ya que cada decisión que se va tomando secuencialmente en el itinerario religioso no deja de influir en las siguientes, e incluso me atrevería a pensar que algunas posibilidades se encuentran bloqueadas de antemano por las características mismas de algunas religiones, que son estructuralmente excluyentes. No obstante, sin duda, solo a través de la riqueza de buenas y densas etnografías podremos responder concluyentemente a esta cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKFORD, J. A. (1975). *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehova's Witnesses*. Oxford: Basil Blackwell.
- BECKFORD, J. A. (1978). "Accounting for conversion" *British Journal of Sociology* 29 (2), pp. 249-262.
- CANTÓN, M. (1998). *Bautizados por el fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Guatemala: CIRMA.
- CITRO, S. (2000). "La materialidad de la conversión religiosa: del cuerpo propio a la economía política", *Revista de Ciencias Sociales* 10, pp. 37-55.
- DIANTEILL, E. (1996). "El rol de la santería en la organización de las relaciones sociales en Cuba: identidad y parentesco", *Actas de I Congreso Europeo de latinoamericanistas*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca (edición digital).
- DÍEZ de VELASCO, F. (2008) (Ed.). *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria Editorial/Fundación Pluralismo y Convivencia.
- DÍEZ de VELASCO, F. y GALVÁN TUDELA, J. A. (Eds.) (2007). *Religiones minoritarias en Canarias. Perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- FABRE PLATAS, D. A. (2001). "Conversión religiosa y dinámica social: el discurso como *Elemento de Análisis*", *Convergencia* 25 (8), pp. 277-308.
- FEDIAKOVA, E. (2002). "Redes religiosas transnacionales: El pentecostalismo latinoamericano en la era de la información", *Revista de Ciencias Religiosas* 11 (5), pp. 47-60.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2008a). "Bailar Bombé: una perspectiva antropológica procesual (Contramaestre, Santiago de Cuba)", *Revista de Indias*, 48 (243), pp. 207-247.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2008b). "Inmigración y religiosidad como expresión del multiculturalismo: una perspectiva transnacional", en *La Mirada Antropológica: Entre lo local y lo multicultural*". Mérida: Asamblea de Extremadura, pp. 93-123.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2009a). "Migraciones transnacionales y multiculturalismo religioso. A propósito de Canarias", en GALVÁN TUDELA, J. A. (Coord.). *Migraciones internacionales e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*". Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia/Casa África, pp. 221-250.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2009b) (Coord.). *Migraciones e integración cultural. Lecturas históricas desde el espacio insular*. Santa Cruz de Tenerife: Academia Canaria de la Historia/Casa África.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2011). "Sincretismo, performance y creatividad en los rituales afrocubanos (Una mirada desde el suroriente cubano)". *Atlántida*, 3.
- GALVÁN TUDELA, J. A. (2012). "Construyendo las identidades religiosas: planteamientos teórico-metodológicos", en *Actas XIX Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Casa Colón. Cabildo de Gran Canaria.
- GALVÁN TUDELA, J. A y SANTANA JUBELLS, G. A. (2010) (Coords.). *Historia social: multiculturalismo y religiones en Canarias*", en *XVIII Coloquio de Historia Canario-Americana*. Las Palmas de Gran Canaria: Casa Colón. Cabildo de Gran Canaria.
- GUERRERO JIMÉNEZ, B. (1995). "La conversión al pentecostalismo. Una discusión teórica". [http://www.Revistacienciasociales.cl/archivos/revista 8/Word/revista8 articulo8.doc](http://www.Revistacienciasociales.cl/archivos/revista%208/Word/revista8%20articulo8.doc);1995.
- JUERGENSMEYER, M. (2002). "Thinking Globally about Religion", en *Global & International Studies Program* (University of California, Santa Bárbara), Paper 1.
- LÉVI-STRAUSS, CL. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOFLAND, J. & SKONOVD, L. N. (1981). "Conversion motifs". *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4), pp. 373-385.
- LOFLAND, J. & SKONOVD, L. N. (1983). "Patterns of Conversion". En BARKER, E. (Ed.). *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*. Macon Georgia: Mercer University Press, pp.1-24.
- MARFÁ i CASTÁN, M. (2009). "El ritmo de la conversión: la extensión del Pentecostalismo entre los gitanos catalanes de Barcelona y el papel de la rumba catalana", en CORNEJO, M.; CANTÓN, M. y LLERA, R. (Coords). *Teorías y Prácticas emergentes en Antropología de la Religión*. San Sebastián: FAAEE, 2009, pp.157-172.
- MASÍAS-HINOJOSA, V. H. (2010). "La estructura narrativa de la conversión religiosa: el caso de los convertidos a la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile". *FQS (Forum: Qualitative Social Research)* 11 (1).
- PRAT, J. (1997). *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- RAMBO, L. R. (1982). "Bibliography: Current research on religious conversion", *Religious Studies Review* 8, pp. 146-159.
- ROSALDO, R. (1989). *Cultura y verdad. Nuevas propuestas de análisis social*. México: Grijalbo.
- ROSENTHAL, G. (1993). "Reconstruction of life stories: Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews" in JOSSELSON, R. & LIEBLICH, A. (Eds). *The Narrative Study of Lives*. Newbury Park: Sage, vol 1, pp. 59-91.
- SNOW, D. A. y MACHALEK, R. (1984). "The Sociology of Conversion", *Annual Review of Sociology* 10, pp. 167-190.
- STRAUSS, R. B. (1979). "Religious conversion as a personal and collective accomplishment", *Sociological Analysis* 40 (2), pp. 158-165.
- TENNEKES, H. (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Montero Impresores.

NOTAS

- ¹ JUERGENSMEYER (2002).
- ² DIANTEILL (1996).
- ³ STRAUSS (1979), 40 (2), pp. 158-165.
- ⁴ LOFLAND & SKONOVD (1983), pp. 1-24.
- ⁵ ROSALDO (1989), p. 100.
- ⁶ GUERRERO JIMÉNEZ (1995).
- ⁷ GALVÁN (2008a), pp. 93-123; (2011b), p. 3.
- ⁸ LÉVI-STRAUSS (1964), cap. 1.
- ⁹ GALVÁN (2008a; 2009a).