

Guanche, Jesús. **Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet.** *En publicación: América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo.* Aurelio Alonso (Compilador). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Febrero de 2008. ISBN 978-987-1183-82-1

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/alonso/Guanche.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la Red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>
biblioteca@clacso.edu.ar

Jesús Guanche*

LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ANTE LOS DESAFÍOS DE INTERNET

*Los hombres nunca han dejado de adorar, lo que
ocurre es que antes adoraban al becerro de oro y hoy
adoran el oro del becerro.*

Antonio Gala

*Por mucho que se sepa, siempre algún conocimiento
nos falta.*

Odú del dilogún, Eyioko Tonti Eyeúnle

¿SON REALMENTE AFROAMERICANAS ESTAS RELIGIONES POPULARES?

Antes de abordar un tema cuya generalización resulta altamente resbaladiza y compleja, considero de interés exponer algunos puntos de vista para contribuir a la discusión entorno a la validez o no de los términos que empleamos. Debo subrayar un hecho que, en el ámbito de las ciencias en general y de las sociales en particular, suscita polémicas. Lamentablemente, no siempre resultan felices ni apropiados los términos o neologismos que se crean en diferentes lenguas para tratar de calificar los hechos o procesos de la realidad. Por suerte, para el desarrollo del conocimiento, la realidad es siempre más rica y cambiante que los intentos de atraparla mediante palabras. Todo depende de la cosmovisión filosófica de quienes denominan y, muy especialmente, de

* Doctor en Ciencias Históricas (especialidad en Antropología Cultural). Investigador Titular de la Fundación Fernando Ortiz. Profesor Titular Adjunto de las facultades de Artes y Letras y de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, y del Instituto Superior de Arte. Profesor Principal del Centro Nacional de Superación del Ministerio de Cultura. Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba y miembro de su Consejo Directivo.

la lengua en que se construye la sintaxis para alcanzar determinado significado, cuya interpretación también puede resultar polisémica.

En el caso del término *afroamericano*, empleado en plural para designar una amalgama de concepciones y prácticas religiosas populares en el continente, con diferentes niveles de desarrollo y diversidad de ritos, cultos y ceremonias, así como de muy variada expansión territorial, puede resultar contradictoria su significación en un nivel de análisis semántico, pues el prefijo *afro* hace referencia a sus orígenes, o al menos a una gran parte de ellos; aunque, en este sentido, lo *afro* tampoco incluye todo el continente de procedencia, sino esencialmente el legado de los pueblos al sur del Sahara con énfasis en el área occidental bañada por el Atlántico. De modo que aquí lo *afro* tiene un alcance semántico circunscripto a *los antecedentes subsaharianos de las religiones populares del continente americano*. Por ello resulta incongruente denominar un fenómeno o proceso por sus antecedentes u orígenes y no por su cualidad intrínseca.

Por otro lado, el término *americano*, en calidad de adjetivo para calificar estas religiones, bien puede indicarnos el contexto geográfico de estas prácticas religiosas, expandidas ya en determinados países de Europa y Asia; bien puede señalararnos la resultante novedosa de procesos multigeneracionales de una parte de la población de América, cuyas concepciones y prácticas religiosas tampoco se encuentran limitadas a los denominados *afrodescendientes*¹, sino que nos remiten a la propia población del continente independientemente del origen diverso de sus ancestros. De manera que aquí lo *americano*, si lo interpretamos, en cambio, como sustantivo, también se circunscribe a *los resultados cambiantes de las concepciones y prácticas religiosas (creadas, recreadas, adaptadas, recontextualizadas) en un espacio-tiempo distinto al de sus antecedentes*.

Lo anterior otorga, inevitablemente, cualidades nuevas, tanto a las prácticas mismas como a las características culturales de sus portadores, quienes, conscientes o no de sus identidades, también son *americanos* –en las acepciones continental e histórico-cultural del término–, sin depender del país, sexo-género, clase, grupo u otro tipo de pertenencia. Por lo que también podrían ser estas religiones legítimamente *americanas*, si partimos de un punto de vista incluyente con el respeto y la valoración acertada de sus orígenes o antecedentes *afro, indo, euro*, entre otros.

1 Este término también resulta muy contradictorio en su alcance, pues bien puede ser profundamente autoexcluyente si se limita al polimorfismo humano, particularmente a la cantidad de melanina epitelial; bien puede ser altamente incluyente si parte del análisis del ADN mitocondrial. Todo depende del prisma con que se mire: con el lente ocular o con el microscopio electrónico.

Otros autores se refieren a “las religiones neo-africanas” (López Valdés, 2004: 51-67) como vía para analizar sus cualidades estructurales con especial énfasis en el carácter novedoso respecto de las expresiones que les dieron origen. Sin embargo, pese al esfuerzo de caracterizar los aspectos esenciales de los “sistemas religiosos neo-africanos”, tales como el antropocentrismo, las entidades vivas, las ofrendas rituales, la comunicación con el mundo sobrenatural (oráculo, posesión, mensajes oníricos y agüeros o augurios), el sincretismo, el paralelismo y la moral mimético-adaptativa, con referencias a la *Santería* del área del Caribe insular y otros países de América; el *Kpelle* de Santa Lucía²; el *Shango Cult* de Trinidad y Tobago y Granada³; el *Candomblé* de Brasil⁴; el *Palomonte* de Cuba, Puerto Rico, Venezuela, Estados Unidos...⁵; el *Kumina* (*Pukumina*, *Pokomina*) de Jamaica⁶; el *Umbanda* de Brasil⁷; el *Vodú* de Haití, República Dominicana, Cuba, Estados Unidos...⁸; el *Hoodoo* de Luisiana; el *Obeah* de las Antillas anglohablantes⁹ y el *Myai* de Jamaica¹⁰, no es menos cierto que se limita la referencia sólo a lo *afro* sin considerar las múltiples influencias de otras religiones indoamericanas y europeas subyacentes en estas prácticas.

No obstante lo anterior, si asumimos lo “afroamericano” de estas religiones con un alcance estrictamente *operativo*, es decir, con plena conciencia que es un término poco riguroso respecto de la compleja realidad que pretende calificar, puede ser también muy útil para identificar los valores culturales del legado africano en América y su reco-

2 Ver algunas referencias al *Kele* o *Kpelle* en <<http://www.ehess.fr/centres/ceifr/assr/N117/03.pdf>>.

3 Ver algunas referencias al *Shango Cult* en <www.sibetrans.com>; <www.criba.edu.ar>; <<http://fvesojo.hacer.com.ve>>; <<http://directorio.navegalis.com>>; <www.unb.br>.

4 Ver algunas referencias al *Candomblé* en <<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/macuu.html>>; <<http://www.stirlinglaw.com/ea/macumba.htm>>.

5 Ver algunas referencias al *Palomonte* en <www.folkcuba.com>; <www.elbrujo.net>; <www.mansacholan.com>; <www.batadrums.com>; <www.cubanmotives.com>.

6 Ver algunas referencias al *Kumina* en <www.diariolavoz.net>; <<http://funredes.org>>; <www.bnrd.gov.do>; <www.negusnagast.com>; <www.yotor.net>.

7 Ver algunas referencias al *Umbanda* en <<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/macuu.html>>; <www.stirlinglaw.com/ea/macumba.htm>.

8 Ver algunas referencias al *Vodú* en <www.saxakali.com>; <www.religioustolerance.org/voodoo.htm>; <<http://esoterism.com/links/MAGICK/VOODOO/>>; <http://dir.yahoo.com/Society_and_Culture/Religion_and_Spirituality/Faiths_and_Practices/Voodoo/>; <www.meta-religion.com/Religiones_del_mundo/vudu.htm>.

9 Ver referencias al *Obeah* en <<http://facweb.furman.edu/~dstanford/jc/africanreligions.htm>>.

10 Ver referencias al *Myalismo* en <<http://facweb.furman.edu/~dstanford/jc/africanreligions.htm>>.

nocimiento pleno como bienes patrimoniales comunes. Por tal razón, el proyecto La Ruta del Esclavo de la Unesco otorga especial interés al tema de las religiones aportadas por los africanos, sus descendientes y otras poblaciones en América como parte esencial de la memoria colectiva y como un ejemplo vivo de la diversidad cultural.

LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS ANTE LA CRISIS CIVILIZATORIA DE OCCIDENTE

El crecimiento acelerado de las religiones afroamericanas, tanto en su ámbito geográfico como en el resto del mundo, es uno de los múltiples reflejos de la profunda *crisis civilizatoria* de la cultura occidental ante la quiebra de los modelos de modernidad impuestos mediante diversas formas estatales de gobierno¹¹. Al mismo tiempo, representa el brote de una expectativa distinta a la relación tradicional entre represor-reprimido, más que a la de redentor-redimido, que han tenido y tienen las religiones eclesiales, especialmente el cristianismo.

Las inconsistencias teóricas de ambos modelos, el liberal-burgués y el denominado *socialismo-marxista* (interpretado tergiversadamente desde la impronta soviética)¹², si bien desarrollaron proyectos socioeconómicos contrapuestos, como bien señala un estudio al respecto, “no son otra cosa que ramas de un mismo tronco común de pensamiento, el de la ilustración europea” (Moreno, 1999: 171), en el que pueden identificarse cuatro pilares comunes, cuya quiebra crea condiciones para que otras formas de pensamiento y modos de ver la vida –entre ellos, las religiones afroamericanas– salgan con vigor a la palestra pública y pasen a ocupar, como otros, espacios en medios de comunicación masiva como Internet.

Un repaso sintético de los aspectos esenciales de estos pilares básicos nos puede iluminar el camino para explicar, por contraste, otras maneras de interpretar la realidad, que se asocian con la práctica cotidiana de diversas religiones afroamericanas y con principios éticos distintos a los impuestos por el eurocentrismo.

El primero de ellos se relaciona con la idea de que el avance de la ciencia y la tecnología eran capaces de producir un crecimiento económico ilimitado, y que como resultado de este crecimiento se efectuaría un consecuente avance en los ámbitos social y moral. Esta es la idea

11 Ver la discusión sobre el reavivamiento religioso de fines del siglo XX en Jorge Ramírez Calzadilla (2004).

12 Me refiero dramáticamente a la etapa stalinista (1929-1953) tras la muerte de V.I. Lenin (1924) y a la implantación de métodos voluntaristas que nada tenían que ver con principios filosóficos de la dialéctica materialista, así como a su posterior exportación a otros contextos sociales bajo el supuesto sello de *socialismo*.

clave del *progreso* occidental, de la fe ciega en el Hombre (con mayúscula, es decir, varón y blanco, implícitamente) como dominador de la naturaleza. En la práctica esto derivó en la interpretación según la cual la realidad objetiva no es tal como se presenta ante el sujeto, sino como el sujeto quiere o se imagina que ella sea y, por lo tanto, el sujeto impone su voluntad a la naturaleza.

El segundo pilar se asienta en la idea de que el progreso (concebido como crecimiento económico) produciría, irremisiblemente, el avance del racionalismo; es decir, el reino de la razón sería “cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y de fantasmas metafísicos o religiosos” (Moreno, 1999: 173). Debía triunfar por tanto un *ateísmo* que fuera capaz de percibir una realidad desacralizada, regida únicamente por la lógica racionalista. Todo lo que se apartara de esa lógica era irreverente y debía ser refutado, rechazado y, si era posible, aniquilado. Lo anterior generó, a su vez, la sacralización de la razón y el supuesto *ateísmo* también devino una forma peculiar de religión.

El tercer pilar, derivado de los dos anteriores, conduciría a una uniformización cultural, como vía de acceso a la modernidad. “Y ello a pesar de las consecuencias negativas que este avance pudiera producir en contextos concretos” (Moreno, 1999: 174), ya fuera por el acto de “llevar la civilización” a través de campañas coloniales y neocoloniales, o mediante la creación revolucionaria (también prospectiva) del *hombre nuevo*. La aspiración a una sociedad humana única se convertía en otro mito para oponerse al mito bíblico de Babel, con su heterogeneidad cultural y lingüística, entendida entonces como maldición y castigo. La resistencia que hoy día han presentado determinados países capitalistas desarrollados a la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural¹³ no es más que un pertinaz empeño por imponer una homogeneización cultural del mundo, pese al carácter obvio de la tendencia contraria. La rica diversidad de las religiones afroamericanas puede constituir un ejemplo indiscutible, tanto en el área latinoamericana y caribeña como en cada uno de los países de esta área.

El cuarto y último pilar de la modernidad parte de la afirmación acerca de un único motor histórico del cambio social. Para el modelo liberal-burgués es el individuo, en constante competencia con otros individuos y consigo mismo, mientras que para el otro modelo es la clase social, a través de la lucha de clases. “Así, el individuo, en un caso, y la clase, con su vanguardia, el partido, en el otro, han sido considerados, respectivamente, en nuestro mundo contemporáneo, como

13 Ver la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural en Edgar Montiel (2003: 339-346).

los únicos sujetos sociales y, por ello, como los únicos titulares de derechos” (Moreno, 1999: 174). Por la anterior consideración, ha resultado extremadamente difícil para unos y otros estudiar e interpretar adecuadamente el funcionamiento de sociedades no clasistas altamente colectivizadas donde no funcionan los paradigmas teóricos de la modernidad derivada de la ilustración europea. Precisamente, una parte significativa de las religiones afroamericanas son herederas de estructuras sociales donde el factor étnico, identitario (autoconciencia de pertenencia) y sociofamiliar tienen un mayor peso que el sujeto en sí o su pertenencia a determinada clase social.

A diferencia del paradigma occidental de la modernidad, ya quebrado no sólo en sus presupuestos teóricos, sino por múltiples acciones no siempre reversibles que han puesto en peligro la existencia de la vida en la Tierra, como el agotamiento de los recursos naturales no renovables, la contaminación ambiental, el profundo desequilibrio ecológico, la inequidad social, el crecimiento incontrolado de pandemias, entre otros factores, la presencia de las religiones afroamericanas constituye un amplio diapasón de alternativas existenciales frente a las propuestas autofágicas de la globalización de signo neoliberal tras la caída del muro de Berlín, que, si bien fue utilizada como símbolo y propaganda de la supuesta “caída del socialismo en Europa del Este”¹⁴, puede ser reinterpretada también como la caída de un modelo no viable precisamente por su falta de socialización frente al carácter extremadamente centrípeto del Estado. De manera que el *socialismo* o un modelo alternativo al capitalismo, independientemente del nombre, sigue siendo una asignatura pendiente a nivel regional frente a la actual unipolaridad imperial estadounidense¹⁵.

14 No es un hecho casual que a raíz de la caída del muro de Berlín el informático británico Timothy Berners-Lee desarrolla la World Wide Web a fines de 1989 mediante archivos que contenían la información en forma de textos, gráficos, sonido y videos. “Este sistema de hipertexto fue el que propició el extraordinario desarrollo de Internet como medio a través del cual circula gran cantidad de información por la que se puede navegar utilizando los hipervínculos” (*Encarta*, 2007). Este proceso ha achicado de modo exponencial el tamaño del orbe en el ámbito de las comunicaciones y, al mismo tiempo, ha expandido a miles de millones los ordenadores conectados a la red. La celeridad de esta revolución tecnológica ya tiene profundas influencias en la política, la economía, la sociedad mundial y, obviamente, en la diversidad religiosa.

15 La alocución pública en agosto de 2005 del sacerdote conservador norteamericano Pat Robertson acerca de asesinar al presidente constitucional de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, es uno de tantos actos de prepotencia imperial o de impotencia ante los cambios frente al desorden capitalista imperante. Cada paso de avance del proyecto ALBA pone en evidencia el fracaso del ALCA.

LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS SON DIFERENTES

Como las religiones afroamericanas han formado parte sustancial de las culturas de resistencia en sus respectivos contextos nacionales, se han ido abriendo paso lentamente y con muchas dificultades. A partir de una arraigada tradición oral han accedido a los medios de comunicación masiva, desde la radio y la prensa hasta Internet. Sin embargo, existen un conjunto de diferencias esenciales de las religiones afroamericanas respecto de las religiones eclesiales, tradicionalmente dominantes, que todavía hoy dificultan las relaciones con los estados nacionales en América Latina y el Caribe, sobre todo porque estos tienden a reconocer el paradigma institucional eclesiocéntrico y no las peculiaridades de estas religiones que poseen una profunda raíz popular; es decir, poseen otro tipo de institución no idéntica a la Iglesia. De no entenderse este proceso cabalmente, también pueden generarse problemas de cara a un proyecto de integración continental con características ampliamente incluyentes.

Frente al trascendentalismo *post mortem* del individuo y el temor constante al castigo por sus pecados, que forma parte del cuerpo doctrinal de las religiones eclesiales dominantes en América Latina y el Caribe, especialmente el cristianismo en sus versiones católica y protestante, determinadas religiones afroamericanas hacen énfasis en garantizar con bienestar el paso del ser humano por el ciclo vital que le ha correspondido según los dictámenes personalizados de los oráculos. En este sentido, no es necesario *ir a la iglesia*, sino que la propia casa o parte de ella asumen las funciones de templo. Por ello, en la literatura especializada es tan frecuente el término casa-templo para caracterizar esta cualidad. Desde este punto de vista, lejos de ser un culto al “más allá”, estas religiones hacen énfasis en el “más acá”, debido a su permanente interacción con la naturaleza y con la vida cotidiana de cada ser humano (Guanche, 2001: 42-65). He ahí su referida cualidad antropocéntrica.

Frente a la condición exclusiva y excluyente de las religiones eclesiales, tenidas cada una de ellas como *la religión*, con actitudes descalificadoras o peyorativas hacia las demás prácticas religiosas, identificadas en ocasiones como *sectas* o, sencillamente, no identificadas, las religiones afroamericanas poseen una condición altamente incluyente que les permite nutrirse de personas vinculadas a otras prácticas religiosas, pero sin el constreñido sentido eclesial de la *conversión*, de por sí excluyente, sino como coparticipación e iniciación en unas u otras prácticas con las más variadas combinaciones. Más que un acto de *tolerancia religiosa*, tan llevada y traída, que requiere una parte tolerante y otra tolerada, se efectúa un acto de respeto mutuo, una convivencia. De este modo, muchos practicantes organizan sus espacios simbólicos para los objetos identificadores de sus prácticas religiosas: *altares* del catolicis-

mo popular, canastilleros para los *orichas*, vasos con agua, flores y crucifijos para el *espiritismo*, el recinto de los *loa* del vodú, el de la *nganga* y los *tiete* del palomonte, entre otros, donde las deidades y las fuerzas de la naturaleza conviven juntas pero no revueltas¹⁶.

Frente a la organización eclesial occidental, altamente jerarquizada y estratificada, desde el Papado y los líderes protestantes hasta las comunidades o grupos de base, las religiones afroamericanas tienen un fuerte sostén en la *familia religiosa*, una red de relaciones iniciáticas que envuelven los vínculos cosanguíneos y de afinidad de las relaciones familiares humanas, pasando por los grupos etéreos, de vecindad solidaria y de amistad individual, con especial énfasis en el reconocimiento de la autoridad de los mayores, en tanto portadores de experiencia y prestigio. La existencia de un conjunto de padrinos, madrinas, padre o madre de santo y otras denominaciones propias de cada práctica hace posible una estructura de liderazgo múltiple muy compleja basada en una amplia red genealógica de padrinos-madrinas/ahijados-ahijadas, lo que matiza las especificidades de cada casa-templo, de manera que las aleja de cualquier procedimiento *dogmático*, o de una norma única para los procesos rituales¹⁷. Lo anterior les confiere una amplia plasticidad; es decir, un despliegue de la creatividad adaptable a diferentes circunstancias, tanto hostiles como favorables. Esto no quiere decir que en el seno de los propios practicantes no se hagan esfuerzos por unificar o uniformar sus ritos o por aspirar a tener iglesias o asociaciones a partir de las condiciones que imponen los estados nacionales debido al peso indiscutible del paradigma eclesiocéntrico¹⁸.

16 En un templo *abakuá* de la parte occidental de Cuba podemos observar, junto con el altar de los objetos propios de esta práctica (tambores litúrgicos y cetros o itones), otro altar con los santos católicos y en una esquina la respetada *nganga* del palomonte.

17 En el poblado de Jovellanos, provincia Matanzas, Cuba, es usual que los padrinos y madrinas de santo (Regla de Ocha) tengan en una de las paredes de sus casas múltiples platos de losa o de porcelana industrial con la inscripción del nombre de santo del iniciado y la fecha de iniciación. Esto permite reconocer toda una genealogía de la familia religiosa a la vez que representa un signo de prestigio para el padrino o la madrina, cuyo nombre de santo también se encuentra en la casa de su padrino o madrina y así sucesivamente (observación personal, mayo de 2004).

18 En el 8º Congreso Mundial Yoruba, Oricha 2003, efectuado en La Habana del 7 al 13 de julio de 2003, se presentaron experiencias de *iglesias* de Ocha en Estados Unidos. En Cuba también fue creada en 1991 la Asociación Cultural Yoruba de Cuba, con gran cantidad de afiliados, aunque su membresía es cubana, pues ninguno es yoruba, y no goza aún de amplio reconocimiento social por la gran masa de practicantes, ni por muchos sacerdotes de Ifá. En el documental *When the Spirits Dance Mambo* (2002), de Marta Moreno Vega, puede observarse el tono institucional eclesiocéntrico de la referida Asociación Cultural según los principales entrevistados.

En los países de América Latina y el Caribe, donde las religiones eclesiales dominan diferentes medios de comunicación como la prensa y la televisión, estas arremeten con fuerza, como es bien conocido en Brasil, por ejemplo, contra las bases sociales participativas de las diferentes religiones como el candomblé, umbanda, jeje-nagô y otras, tildándolas con los más demoníacos calificativos, lo que incluye agresiones físicas a las personas y sus templos¹⁹. En el caso de Cuba, por citar otro ejemplo, muchas prácticas religiosas populares de reconocida estirpe africana han visto limitadas, retrasadas o suspendidas sus actividades ordinarias por los permisos policiales y por prejuicios muy arraigados en las autoridades judiciales que asocian estas creencias religiosas con las actividades delictivas (Lezcano Hernández, 2003).

Sin embargo, independientemente de las interpretaciones neutralizadoras o promotoras, las religiones afroamericanas no son mejores ni peores que otras prácticas religiosas, sino que sencillamente son diferentes.

DEIDADES AFROAMERICANAS EN INTERNET

A pesar de las condiciones adversas, una parte significativa de las religiones afroamericanas ha logrado tener presencia en Internet. Esta red de redes, como señala Galeano, “que nace a partir de la necesidad de la articulación mundial de los planes militares, es decir, que nace al servicio de la guerra y de la muerte, es hoy el campo de expresión de muchísimas voces que antes no tenían la menor difusión” (2003: 31). Las religiones afroamericanas son, en ese contexto mediático, unas de esas voces.

Aunque estudios al respecto observan un predominio de los sitios dedicados a la *santería cubana* (Regla de Ocha) y sus variantes internacionales en Norteamérica, Europa occidental y el resto de América Latina y el Caribe, no es menos cierto que en ellos predomina un sector intelectual, practicante o no, con diversos enfoques e intenciones, que no siempre se encuentra en concordancia con la masa de creyentes, cuya inmensa mayoría no tiene aún acceso a Internet (Goiri Elcoro, 2003). En otras prácticas religiosas como el palomonte, las sociedades masculinas *abakuá*²⁰, los cultos arará, iyésá, gangá, el vodú y otros,

¹⁹ Denuncias del doctor Sergio Figueiredo Ferretti, del Estado de Maranhão, en el nordeste de Brasil, durante la creación de la Red Regional de Instituciones de Investigación sobre Religiones Afroamericanas en América Latina y el Caribe (La Habana, 2003), y de Uiracy Ferreira, Padre de Santo y presidente del *Balé de Cultura Negra do Recife*, Brasil, durante una conferencia en la ciudad de Santa Clara, Cuba, como parte de las actividades del Consejo Internacional de Organización de Festivales Folklóricos y Artes Tradicionales (mayo de 2005).

²⁰ Ver algunas referencias a las sociedades *abakuá* en <www.abakuadancers.com>; <<http://religiones.caribeinside.com>>; <www.folkcuba.com>; <www.afrocuba.org>; <www.chez.com>; <<http://en.wikipedia.org/wiki/Abakua>>.

no son frecuentes los sitios propios y sólo aparecen en referencias bibliográficas o en estudios en contextos más generales como artículos, glosarios y enciclopedias.

En el caso de la *santería cubana*, unos insistimos en caracterizarla (sin una connotación peyorativa, sino en el sentido dignificador que muchos practicantes sinceros le dan) como el resultado nuevo, es decir, *cubano*, de la concurrencia aglutinadora del culto a los orichas, originalmente regionales y locales, en una parte del pueblo yoruba, y diversos elementos simbólicos y rituales del catolicismo popular, cuya música y danza (especialmente los vestuarios transculturados a la moda vigente en la época colonial de la Isla), entre otras expresiones, fueron recreadas en un nuevo contexto, lo que permite asumir nuevas influencias y cambios según la movilidad espacial y social de sus portadores (Guanche, 2000: 11-16; Moreno, 2003; Balbuena Gutiérrez, 2003). Otros, sin conocer en profundidad el proceso de formación histórica del pueblo cubano, le otorgan a la religión de los orichas una connotación exclusivamente “africana” o preferiblemente “afrocubana” (Sandoval, 1975) –incluso hablan de “religión yoruba” (Canet, 1973)²¹–, como si esa práctica religiosa hubiera estado en una urna de cristal desde la trata de africanos esclavizados hasta hoy, o como si sólo la practicaran personas descendientes de africanos. Nada más alejado de la realidad. El propio desconocimiento o la ausencia de reconocimiento de los procesos de cambio en esta práctica religiosa los conduce a identificar a la propia religión con sus antecedentes y no con ella misma, es decir, la identifican con sus orígenes y no con su cualidad esencial. Es algo así como denominar al nieto con el nombre del abuelo y confundirlo con este. Es imponer una identidad otra o, lo que es peor, una identidad falsa.

Este último enfoque no tiene nada de ingenuo, pues mucho tiene que ver con la idea del regreso a África, descontextualizada en el orden histórico de sus culturas particulares y de las transformaciones de cada cultura en su contexto. Existen múltiples sitios web en los que la *santería* y el palomonte, por ejemplo, se venden como *religión a la carta*, pero con cierta dosis de *legendariedad africana* para sazonar su misticismo, hacerlos más creíbles y comprables. Todo esto es parte del *marketing*. Así, un cliente de Nueva York, California o Miami puede pagar varias decenas de miles de dólares por iniciarse como hijo de Obatalá u otro oricha o, si prefiere, tirarse las cartas del Tarot y consultar el I Ching,

21 Hoy, sin embargo, menos del 5% de los yoruba practican sus cultos tradicionales, pues la mayoría profesa el islamismo o el catolicismo (intervención del Embajador de Benín en Cuba en la *Fiesta por África*, mayo de 2005).

junto con el horóscopo occidental, el nahuatl, el chino y las predicciones numerológicas²². Todo es válido siempre que pague²³, lo que tampoco tiene que ver con el tributo ritual (pago simbólico) ni con la asistencia religiosa a personas con problemas, sin que medie pago alguno si así lo dicta el oráculo.

En otros sitios²⁴, con una concurrencia más divulgativa y libre, se presentan estudios, puntos de vista críticos, reseñas y otros materiales que permiten acceder a diversas investigaciones con variados enfoques al respecto. En el caso específico de Brasil, especialmente las universidades de los nueve estados de la Región Nordeste, la Fundación Cultural Palmares²⁵ y la Fundación Pierre Verger, dedican amplio espacio a divulgar los resultados de actividades científicas, artísticas, docentes y socioculturales sobre las religiones denominadas *afrobrasileñas* (Albuquerque, 1997) o reconocidas plenamente como *brasileñas* (Concone, 1987) sin prefijos innecesarios.

Por un lado, el contexto mediático no es favorable, pues se reconoce que “los espacios de independencia en el mundo de las comunicaciones se han reducido muchísimo. Los medios dominantes de comunicación son los que imponen no sólo una información manipulada y tergiversada, sino también una cierta visión del mundo que tiende a convertirse en la única posible. Es como reducir una cara que tiene millones de ojos a los únicos dos ojos de la cara dominante, que ocupa el lugar de todas las caras” (Galeano, 2003: 31).

Por otro lado, la crisis de valores éticos de los paradigmas de occidente es un momento muy apropiado para que salgan a la luz múl-

22 Este fenómeno trasciende el acceso a Internet y se ha presentado como novedad en grandes hipermercados. Al subir por la escalera automática de un hipermercado en Alicante, España, en julio de 2001, este autor observó un conjunto de cubículos en la planta baja, con varias personas en espera en cada uno de ellos y como estos no se encontraban techados podía observarse en uno a una cartomántica, en otro a una consultante de la bola de cristal, en otro a un lector de caracoles (*dilogún*) y así sucesivamente con diversos medios oraculares y sus respectivos clientes.

23 Unos de tantos ejemplos es el sitio <www.elbrujo.net>, donde *El brujo* hace de todo, o <<http://religiones.caribeinside.com>>, donde la foto de un oficiante, tabaco en mano, invita a la consulta.

24 Ver *Caribenet* (Italia) <www.latinoamerica-online.info>; *Archivocubano* (Italia) <<http://art.supereva.it/archivocubano/>>; *Afrocuba* (Estados Unidos) <www.afrocuba.org>, entre otros.

25 En el caso de la Fundación Cultural Palmares, posee tres propósitos esenciales: el diálogo entre la institución y las entidades del movimiento negro; el levantamiento, elaboración y publicación de una guía para la articulación entre las entidades, organizaciones, espacios culturales y religiosos negros; y la elaboración e implantación de un proyecto de formación de agentes multiplicadores de saberes africanos en la vida cotidiana. Ver Siquiera et al. (s/f).

tiples sitios con los más variados enfoques y orientaciones. Desde los espacios académicos con estudios del más diverso alcance y profundidad, hasta las asociaciones de religiosos que dan a conocer sus respectivas *Letras del Año* para orientar a los creyentes en su vida cotidiana.

LA RED REGIONAL DE INSTITUCIONES DE INVESTIGACIÓN SOBRE RELIGIONES AFROAMERICANAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Con el objetivo de apoyar e impulsar los programas del proyecto La Ruta del Esclavo²⁶, la Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la Unesco, junto con la Fundación Fernando Ortiz de La Habana, Cuba, convocaron en marzo de 2004 a la creación de la Red Regional de Instituciones de Investigación sobre Religiones Afroamericanas con el objetivo de ampliar y diversificar el estudio de uno de los más significativos aportes de las culturas africanas al legado patrimonial de las Américas y el Caribe. Desde entonces hasta hoy se ha trabajado en la estructuración de los datos básicos para crear un sitio web que propicie el encuentro, la reflexión, el debate y el intercambio de información entre instituciones del área y el conjunto de investigadores e investigadoras relacionados con estas religiones, así como con otros investigadores e investigadoras interesados en participar de la red.

Inicialmente, su constitución fue concebida en la ciudad de Salvador, Bahía, por el peso histórico que tiene el nordeste de Brasil como principal receptor de población africana esclavizada por la trata y por la rica diversidad de religiones derivadas de ese proceso²⁷. El gobierno bahiano, sin embargo, no estuvo en condiciones de auspiciar el encuentro y se eligió la ciudad de La Habana como sede.

A los representantes invitados de varios países del área se les solicitó información evaluativa sobre el estado de la cuestión acerca de las religiones afroamericanas en su ámbito nacional a partir de una guía elaborada previamente. Del conjunto de países invitados, cinco presentaron informaciones en el encuentro: Brasil, Surinam, Trinidad y Tobago, Venezuela y Cuba, país anfitrión. Como resultado

26 Por su amplio alcance, las religiones afroamericanas se relacionan con los cuatro programas principales del proyecto La Ruta del Esclavo: la investigación multidisciplinaria mediante instituciones y especialistas; el programa educacional Rompiendo el Silencio, que incluye más de 7 mil escuelas asociadas; la promoción de culturas vivas y expresiones artísticas espirituales; y la identificación y salvaguardia de sitios de memoria. Ver la intervención de Ali Moussa Iye, jefe de la División de Historia y Cultura de la Unesco (2005: 2).

27 Recordemos que solamente en el Estado de Bahía hay registradas 616 instituciones entre casas de santo, asociaciones y otros grupos dedicados a estas cuestiones. Ver Siquiera et al. (s/f).

de las discusiones se propuso ampliar el ámbito de participación de los países del área en la red a partir del intercambio de ideas y propuestas sobre las perspectivas de trabajo. Fueron aprobados una Declaración y un Plan de Trabajo.

De acuerdo con la información obtenida a mediados de 2005 se han identificado, inicialmente, más de setenta instituciones de investigación relacionadas con las religiones afroamericanas en trece países. Se partió de un trabajo previo realizado por la Cátedra Unesco de Estudios Afro-Iberoamericanos de la Universidad de Alcalá, España, y la Universidad Católica Andrés Bello de Venezuela (Beltrán y Pollak-Eltz, 2001). Los actuales países vinculados son: Argentina, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Guatemala, México, Puerto Rico, República Dominicana, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela.

A partir de los datos anteriores, junto con los informes por países, han sido identificados inicialmente más de un centenar de investigadores e investigadoras vinculados con las anteriores instituciones. Conjuntamente se inició la identificación de otros investigadores por países que laboran de forma independiente y que han manifestado su interés en vincularse a la Red. Posteriormente, como parte de la información referativa de la Red Regional, se elaboró una base bibliográfica de más de 700 entradas, un glosario de términos propios de las religiones afroamericanas con más de 400 definiciones operacionales e información cartográfica acerca de la ubicación espacial y la distribución en el área de las diferentes prácticas religiosas.

La puesta en línea de la Red Regional durante el año 2006 abre espacios para el intercambio académico y, especialmente, para el diálogo interreligioso e intrarreligioso. La Red Regional no pretende sustituir otros espacios ya existentes, sino complementar el contacto interinstitucional, a la vez que reconoce los diversos desafíos que representa Internet con su gigantesca gama de enfoques y puntos de vista muchas veces contradictorios.

En el orden académico, la Red Regional se propone legitimar el estudio de estas prácticas religiosas a partir de las posibilidades del ciberespacio en condiciones análogas a las de cualquier otra religión o forma de pensamiento. De igual manera, se propone contribuir a superar un lamentable proceso de descrédito de unas prácticas religiosas contra otras o de unos practicantes contra otros, donde en ocasiones median relaciones de tipo monetario-mercantiles. Esta lógica del descrédito al interior de las propias religiones afroamericanas ha contribuido a hacerle el juego al mismo discurso eclesiocéntrico que anula la existencia de estas prácticas religiosas, lo que imposibilita el diálogo interreligioso, bloquea el intrarreligioso y distancia el extrarreligioso.

En una etapa de trabajo posterior, junto con la ampliación y actualización de las bases de datos existentes, se deben iniciar otras bases de datos sobre textos en versión digital (disponibles en la web o en CD) y filmografía, así como un primer listado de textos sobre el tema que puedan ser incorporados en el sitio de la red previa autorización de las instituciones y sus autores.

Esta red regional, como otras redes de información, es un lugar de expresión de voces, espacios, imágenes, ideas, que sirven para intercambiar opiniones, concepciones, métodos de trabajo que contribuyan al diálogo intercultural, al respeto mutuo, a la toma de conciencia de la fuerza que significa para los seres humanos la diversidad cultural, del inagotable caudal de conocimientos que esta representa. Pero es también una estrategia para enfrentar el desafío de la globalización con el espacio creciente de los proyectos locales; es un modo de interactuar de tú a tú con las transnacionales de la información saturada o de la desinformación deliberada; es una alternativa contestataria a la uniformización cultural; es también, y sobre todo, un camino para continuar con la cultura de resistencia en una nueva dimensión: la de las posibilidades del ciberespacio.

Las religiones afroamericanas son portadoras de un acervo cultural que forma parte, seamos conscientes o no, de la inmensa mayoría de los pueblos de América Latina y el Caribe; no constituyen un coto exclusivo para iniciados ni practicantes y mucho menos un gueto para los *afrodescendientes*. Las implicaciones que tienen estas prácticas en la lengua, las artes escénicas (danzas y teatralizaciones), la música, los instrumentos musicales, las fiestas, el arte culinario, la medicina tradicional, la tradición oral, la distribución y uso de los espacios, los valores simbólicos y otros componentes de la vida cotidiana serán –tarde o temprano– reconocidas como patrimonio cultural de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albuquerque, Ulises Paulino de 1997 *Folhas sagradas: as plantas litúrgicas e medicinais nos cultos afro-brasileiros* (Recife: Editora Universitaria da UFPE).
- Balbuena Gutiérrez, Bárbara 2003 *Las celebraciones rituales festivas en la Regla de Ocha* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Beltrán, Luis y Pollak-Eltz, Angelina 2001 *Repertorio de especialistas en la "africanía" (Estudios afro-iberoamericanos) 2001* (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá).

- Canet, C. 1973 *Lucumí: religión de los yorubas en Cuba* (Miami: Talleres de AIP).
- Concone, Maria Helena Villas Boas 1987 *Umbanda. Uma religion brasileira* (San Pablo: CER/USP).
- Encarta 2007 "Internet" (Microsoft Corporation) Biblioteca de Consulta.
- Galeano, Eduardo 2003 "Una voz contra la corriente" en Montiel, Edgar (comp.) *Hacia una mundialización humanista* (París: Unesco).
- Goiri Elcoro, Olatz 2003 "Modificaciones generadas en binomio *ocha-ifá* por la expansión religiosa", Tesis de Doctorado en Ciencias Históricas, Universidad de La Habana.
- Guanche, Jesús 2000 "A propósito de la santería cubana y la identidad cultural" en *Artesanía y religiosidad popular en la santería cubana: el sol, el arco y la flecha, la alfarería de uso ritual* (La Habana: Unión).
- Guanche, Jesús 2001 "La otra devoción popular; entre el 'más allá' y el 'más acá'" en *Oraciones populares de Cuba: invocaciones e iconografía* (La Habana: Fundación Fernando Ortiz).
- Lezcano Hernández, Lisete 2003 "La Regla de Ocha o Santería como control social informal", Tesis de Maestría en Criminología, Facultad de Derecho, Universidad de La Habana.
- López Valdés, Rafael L. 2004 "El reino de este mundo: las religiones neoafricanas del Caribe desde una perspectiva estructural", Ponencia presentada en Seminario Internacional La Ruta del Esclavo, Comisión Nacional Dominicana de la Ruta del Esclavo, Santo Domingo, 24 a 27 de marzo.
- Montiel, Edgar (comp.) 2003 *Hacia una mundialización humanista* (París: Unesco).
- Moreno, Dennis 2003 *Cuando los orichas se vistieron* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- Moreno, Isidoro 1999 "Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas" en *Revista Chilena de Temas Sociológicos* (Santiago de Chile) Año III, N° 4-5.
- Moussa Iye, Ali 2005 "Intervención en la Segunda reunión de expertos del Centro afro-americano para la diversidad cultural, el desarrollo sostenible y el diálogo intercultural", Esmeraldas, Ecuador, 1 al 5 de agosto, mimeo.

- Ramírez Calzadilla, Jorge (comp.) 2004 *Globalización religiosa y neoliberalismo: espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis* (Naucalpan, México: CIPS) Vol. I.
- Sandoval, Mercedes 1975 *La religión afrocubana* (Madrid: Plaza Mayor Libre).
- Siquiera, María de Lourdes et al. s/f “Catálogo Palmares. Entidades do movimento negro e instituições de origen africana”, Brasil, mimeo.