

Introduction

In this issue of the *Stockholm Review of Latin American Studies* we have gathered seven contributions from eight scholars. Four of the contributors work in Brazil, three of them in Sweden and one in Mexico. Under the title *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*, all the papers are based on recent research from several disciplines conducted in various parts of Latin America: Brazil, Cuba, Haiti, Mexico and Nicaragua.

Defining the variety of manifestations of religion within the African Diaspora of Latin America and the Caribbean is always a delicate operation. The phenomenon is somewhat wide-ranging and inclusive. When planning this volume, it was not until after long discussions that we finally settled upon the term “Afro-Latin American” religions. There are, however, several other good and competing terms, such as “Afro-American,” “Afro-Caribbean,” or “African Diaspora.” Yet, for the purpose of this edition we refrained from the term “Afro-American religions” as it is also used to connote the religions practiced by African-Americans in the United States. There are probably more studies on Baptists than Vodou under the heading “Afro-American religion” (cf. Smith, 1987; cf. Raboteau et al., 1990). Similar problems arise with wide-reaching concepts such as “religions of the African Diaspora” (cf. Murphy, 1994). “Afro-Caribbean,” on the other hand, at least in its strictest sense, has the drawback of excluding the Afro-Latin American traditions found outside the Caribbean, such as in Brazil.

The theme of representations, we suggest, constitutes a pervasive aspect of Afro-Latin American religions and the contributions in this volume all seek to explore, in one way or another, how Afro-Latin American religions and some of their shared features are represented, self-represented and understood in their various socio-cultural contexts. Consequently, the authors focus on the theme of expressions and representations of, and within, Afro-Latin American religions from a number of perspectives; from societal, political or historical analyses in a global context, to explorations of representations as conveyed in religious symbolism, remembrance and discourse at the level of local religious actors.

The process, which implies the creation and re-creation of Afro-Latin American religious movements and traditions all over the Americas, is ever-changing and open-ended. Even though popular, intellectual and judicial actors have often defined Afro-Latin American religions as magic, sorcery, or merely folklore, they are today becoming increasingly respected, visible, interrelated and recognized as national culture (see e.g. the contributions of Earl Castillo, Leitão Pinheiro, as well as Thylefors in this volume).

Attempting to discern the symbolic meanings of cultural and religious manifestations in Afro-Latin American religious communities – be they in the form of saintly images, speech patterns or narratives – scholars, increasingly seconded by practitioners, have described the on-going processes of creation and re-creation as acculturation, transculturation, *métissage* or syncretism and more recently as creolization, hybridization or dialogue.¹ In that sense, a common denominator for a large share of studies of Afro-Latin American religions is that they deal with various aspects of representations. Representing is part of everyday life as people collectively name and define the world. In this way, representations influence the dissemination of knowledge as well as the construction of social identities and social transformations.

Furthermore, besides their West and Central African antecedents, Afro-Latin American religions share aspects such as the colonial past, the several cultural origins, the impact of Christian missions and campaigning, as well as movements such as *negritude*, *noirisme*, Black Power and transnational youth culture that together have created conflicting expressions and representations of, and within, Afro-Latin American religious communities in Diaspora settings (for one expression of these movements at the grassroots level, see Pinheiro in this volume). Such representations, of course, provoke responses from Afro-Latin American religious communities. Within these communities – sometimes influenced by scholars and at fora such as international conferences – there are contestations of representations of an African or Afro-American herit-

age and on-going debates about the alleged purity of religious practices.

Besides the theme of representation and expression, the contributions also share a process-orientated and dynamic approach to Afro-Latin American religions. As if by coincidence, most authors have employed a diachronic perspective and follow changes over time or interpretations of the past. Taken together, the articles deal with a time span that ranges from colonial times to the present. This “historicity” expresses not only recent trends in the study of Afro-Latin American religions, but also the fact that these dynamic and adaptive religions invite such a temporal perspective. It is also possible that their research was influenced by the preoccupation with history, “roots,” and origins among many of the authors’ informants who practice Afro-Latin American religious beliefs.

In her essay, Lisa Earl Castillo examines contesting perspectives on the use of photographic representations among followers of the Afro-Brazilian religious tradition Candomblé in Bahia from the 19th century onward. She shows that most of the first photographs of Afro-Brazilians were not self-representations. Instead, they were used “as evidence bolstering the theories of scientific racism then in vogue, or as curiosities sold to middle-class consumers, including tourists.” However, since the late 1800s, Candomblé traditionalists, who have been cautious in protecting the “African purity” of their religious practices, have incorporated certain types of photographic images as part of religious practice. Hence, outsiders’ assumption that Candomblé followers simply reject “modern” technology is questioned. While providing interesting insights into Candomblé beliefs and history, the contribution is also revealing of researchers’ expectations on what is, or should be, authentic and traditional Candomblé.

A historical perspective is also present in Lucilene Reginaldo’s description of brotherhoods of Africans and their descendants in Salvador, Bahia, during the 17th century. Reginaldo argues that these associations were privileged spaces for the development of a new religion in the Atlantic, known as Afro-

Catholicism. In the “Black” brotherhoods, Black patron saints were adopted: Saint Elesbão, Saint Ifigênia, etc. Some of them were also worshipped in Lisbon and in Angola, especially in brotherhoods organized in Franciscan and Carmelite churches and convents. The author sees the diffusion of these devotions as the expression of a “universalistic missionary ideal” related to the aim to convert diverse peoples. To value Black saints was a way of opening the way for reinterpretations of the Christian message and devotees identified with the saints’ destinies. Reginaldo sees agency in these choices, without denying that they were limited by the options offered by Franciscans and Carmelites. However, these limitations did not diminish the efforts made by Africans and their descendants when it came to appropriating Catholic saints. Finally, Reginaldo suggests that the Black appropriation of Catholic devotions was central to the process through which they became accepted and spread amongst Africans and African-descended people on three continents.

Spirit possession is a salient characteristic of Afro-Latin American religions and is common, for example, in the Afro-Brazilian religion of Umbanda where participants may be possessed by spirits of old African slaves known as *pretos-velhos*. Tânia Alkmim and Laura Álvarez López show in their contribution how these spirits use a certain language, similar to the written representations of the speech used by a character present in a cycle of traditional histories: *Pai João*, or Father John, an elderly African slave. Like most Afro-Latin American spirits, Father John represents an ideal type and historically significant persona who also reflects a particular social and historical context. The authors explore contemporary colonial memories in Brazil through the manners and speech of Father John as well as speech patterns in Umbanda rituals to demonstrate that these speech varieties, in a sense, recreate and represent the dignity of African ancestors. Alkmim and Álvarez López argue that both written and oral representations of speech can serve as complements to scarce linguistic data, in order to shed light on the participation of Africans and their descendants (i.e. a majority of Brazil’s population from the 16th

to the 19th century) in the formation of Brazilian Portuguese.

Another perspective on spirit possession is taken by Johan Wedel who makes a cross-cultural comparison of spirit possession and healing traditions between the followers in Cuba of Santería, an Afro-Cuban religious tradition with a strong inheritance from the Yoruba culture of present day Nigeria, and the Miskitu population in Nicaragua. The Miskitu have had long contacts with a number of Afro-Caribbean populations and have appropriated and been influenced by Afro-Latin American religious beliefs, including Santería in recent times. The healing process in both communities is described, revealing the shared importance of social support and emotional involvement. The author shows how spiritual beings in these two settings become important in both representing people's conditions and when healing various afflictions. Wedel concludes that "spirits are representations of people's conditions as they may be a sign, or expression, of social, psychological and physiological conditions or state of affairs."

Various branches of Protestantism, such as Pentecostalism, are fast growing religions in Latin America and in many settings with a strong Afro-Latin American religious tradition. Both Protestantism and Afro-Latin American religions, with their animated worship, healing, spiritual protection, and spirit possession (in the case of Pentecostalism), appear to appeal to the same social categories. Márcia Leitão Pinheiro explores how Protestant churches have incorporated Afro-Brazilian music – called Black gospel music and integrated with hip-hop, samba, *pagode*, R&B, soul and reggae – as an efficient medium of worship and proselytization. However, this inclusive process is also controversial because Afro-Brazilian music, or "Black music," is associated with Afro-Latin American cultures and religious traditions that are often represented as evil by Evangelical movements in Brazil. The author also analyses the discourses of members of Black Protestant fora in which discussions about the value of Black cultural expressions are constantly held. Pinheiro explores the consequences that this interesting form of hybridization or syncretism has

had for valorizing Afro-Latin American culture in Brazilian society at large. Moreover, this situation can also be interpreted as an on-going process of "reaffricanization" (cf. Capone, 2005).

While maroonhood and other forms of resistance against slave holding regimes were common all over the Afro-Latin Americas, the Haitian Revolution was unique in that it resulted in an independent Republic ruled by former slaves. The fact that this happened in 1804 is all the more remarkable when compared with Brazil and Cuba, the last two countries in the Americas to abolish slavery in 1888 and 1886, respectively. Markel Thylefors' contribution explores the role attributed to the Vodou religion in the historiography of the Haitian Revolution and takes as a point of departure the Vodou ceremony at Bwa Kayiman which – according to some – initiated the slave rebellions of 1791. Apparently, the story of this ceremony, said to have taken place on the eve of the Revolution, is historically constructed and reconstructed in a deeply and intrinsically meaningful way in relation to both cultural and national identity. Thus, the connections made between national identity and Vodou are discussed, as well as the ways in which contemporary Vodou practitioners use Vodou's role in the creation of Haiti to legitimize their religion. Thylefors ends his contribution with some open ended reflections on the possible consequences for Vodou being associated with the revolutionary struggle.

Transnationalization is an important feature of all Afro-Latin American religions. Nahayeilli B. Juárez Huet provides an interesting ethnographic example of this process in her account of the arrival and spread of Afro-Cuban Santería in Mexico. As a "secondary religious Diaspora" (Frigeiro, 2004), Juárez Huet identifies three successive phases that Santería has undergone in Mexico: aesthetization and exotification; changes of religious practices due to Cuban immigrants; and, finally, how Santería today has come to complement other religions in Mexico. The first stage of aesthetization and exotification occurred at the beginning of the 20th century, when the film and music industries were the main mediators in the process. The second stage is de-

scribed as the source of the first qualitative changes due to Cuban immigration to the US after the Cuban Revolution. The third stage starts in the 1990s and is characterized by a major and noticeable spreading of this religion, and its complementary practice with other traditions and belief systems in Mexico. This new setting also entails both the stigmatization of Santería as well as the religion's continuing struggle for legitimacy. As with other Afro-Latin American religions, Juárez Huet shows that Santería in Mexico has today also entered transnational exchanges, with e.g. Nigeria, in connection with initiatives of "reaffricanization."

Laura Álvarez López
Markel Thylefors
Johan Wedel
Stockholm, December, 2008.

Notes

- 1 For further readings on these interrelated concepts see e.g. the anthology of Greenfield and Droogers (2001) or the works by Capone (2005) and Yelvington (2001).

References

- Capone, S. (2005) *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.
- Greenfield, S. M. and A. Droogers (eds.) (2001) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. New York: Rowman & Littlefield.
- Frigerio, A. (2004) 'Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion'. *Civilisations*, Vol. LI (1-2): 39 - 60.
- Murphy, J. M. (1994) *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.
- Raboteau, A. J., D. W. Wills, R. K. Burkett, W. B. Gravely y J. M. Washington (1990) 'Retelling Carter Woodson's Story: Archival Sources for Afro-American Church History'. *The Journal of American History*, Vol. 77 (1): 183 - 199.
- Smith, E. V. (1987) 'Early Afro-American Presence on the Island of Hispaniola: A Case Study of the "Immigrants" of Samaná'. *The Journal of Negro History*, Vol. 72 (1-2): 33 - 41.
- Yelvington, K. A. (2001) 'The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions'. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 227 - 60.

Introducción

En la presente edición de *Stockholm Review of Latin American Studies*, se han reunido trabajos de ocho investigadores. Además de los textos de cuatro autoras que trabajan en Brasil y una en México, contamos con las contribuciones de dos investigadores y una investigadora que desempeñan sus cargos en universidades suecas. Los artículos incluidos en este número, que lleva el título de *Afro-Latin American Religious Expressions and Representations*, se basan en investigaciones recientes realizadas en el ámbito de varias disciplinas en distintas partes de América Latina y del Caribe: Brasil, Cuba, Haití, México y Nicaragua.

Definir la variedad de manifestaciones religiosas de la Diáspora Africana en América Latina y el Caribe siempre resulta una operación delicada, pues se trata de un fenómeno amplio e incluyente. Al inicio del trabajo editorial, tuvimos largas discusiones antes de decidirnos por adoptar la denominación de “religiones afrolatinoamericanas”. Existen, no obstante, otros términos adecuados que compiten con éste para definir tales religiones, como por ejemplo “afroamericanas”, “afrocaribeñas” o “de la diáspora africana”. Sin embargo, y conforme con el objetivo de esta edición, no elegimos el concepto de “religiones afroamericanas” por el hecho de que también es utilizado para designar religiones practicadas por el grupo denominado “afroamericano” en los Estados Unidos. Por un lado, es muy probable que bajo el título “religión afroamericana” haya más estudios sobre grupos baptistas que sobre el vodú (cf. Smith, 1987; cf. Raboteau et al., 1990). Se nos presentaron problemas similares con relación a otros conceptos de carácter más amplio, como lo es el de “religiones de la diáspora africana” (cf. Murphy, 1994). Por otro lado, la desventaja de la denominación “afrocaribeño” es que, por lo menos en un sentido más estricto, excluye las prácticas religiosas encontradas fuera del Caribe, como es el caso del candomblé brasileño.

Se sugiere aquí que el tema de las representaciones constituye un aspecto omnipresente en dichas religiones. De ahí que todas las contribuciones incluidas en este volumen pretendan explorar, de una

u otra forma, de qué manera las religiones afrolatinoamericanas, y algunas de las particularidades que comparten, son representadas y entendidas en sus varios contextos socioculturales, tanto por agentes ajenos a ellas como por sus practicantes. Por consiguiente, los autores enfocan el tema de las expresiones y representaciones de estas religiones desde diversas perspectivas, que van desde los análisis sociales, políticos o históricos en un contexto global, hasta los estudios de las representaciones transmitidas por el simbolismo religioso, la memoria y/o el discurso de agentes religiosos a nivel local.

El proceso en el que se crean y recrean tradiciones y movimientos afrolatinoamericanos en las Américas es infinitamente variable y abierto. A pesar de que agentes populares, intelectuales y judiciales muchas veces han definido las religiones afrolatinoamericanas en términos de magia, brujería, o meramente folclore, estas religiones son cada vez más respetadas, visibles, interrelacionadas y reconocidas como partes constitutivas de las culturas nacionales (ver por ejemplo las contribuciones de Earl Castillo, Leitão Pinheiro, Thylefors en este número).

Al tratar de distinguir significados simbólicos de manifestaciones culturales y religiosas en comunidades religiosas afrolatinoamericanas – independientemente de si las manifestaciones son imágenes sagradas, patrones de habla o narraciones – los investigadores, cada vez con más apoyo de los practicantes, han descrito varios procesos de creación y recreación en curso. Ejemplos de tales procesos son: aculturación, transculturación, mestizaje o sincretismo y más recientemente criollización, hibridización o diálogo¹. En ese sentido, un denominador común para gran parte de los estudios sobre religiones afrolatinoamericanas es que tratan diversos aspectos del fenómeno de las representaciones. El hecho de representar forma parte de la vida cotidiana, por ejemplo, cuando las personas denominan y definen el mundo de forma colectiva, y por esa razón estas representaciones influyen en la difusión del saber, en la construcción de identidades sociales así como en las transformaciones sociales.

Aparte de sus raíces comunes en África Central

y Occidental, las religiones afrolatinoamericanas comparten aspectos como su pasado colonial, diversos orígenes culturales, campañas y misiones cristianas y movimientos tales como el de la negritud, “noirismo”, Poder Negro y culturas de jóvenes con carácter transnacional. La conjunción de los factores presentes en un pasado compartido, ha creado expresiones conflictivas y representaciones de comunidades religiosas afrolatinoamericanas en la diáspora, así como dentro de las mismas (para una expresión de estos movimientos a nivel local, ver Leitão Pinheiro en este volumen). Por supuesto, ese tipo de representaciones provoca respuestas dentro de las comunidades religiosas afrolatinoamericanas. En estos grupos – a veces influenciados por investigadores – y en foros como conferencias internacionales, surgen posiciones críticas con relación a las representaciones de la herencia africana o afroamericana y se mantienen actualmente debates sobre la supuesta pureza de las prácticas religiosas.

Además del tema de representación y expresiones, las contribuciones también comparten un enfoque sobre las religiones en cuestión que se muestra dinámico y orientado al proceso. Como por coincidencia, la mayoría de los autores adoptan una perspectiva diacrónica y observan cambios a lo largo del tiempo o interpretaciones del pasado. En su totalidad, los artículos se ocupan de un período que va desde tiempos coloniales hasta el presente. Esta “historicidad” expresa no sólo tendencias recientes en el campo de los estudios sobre religiones afrolatinoamericanas, sino también el hecho de que estas religiones, dinámicas y capaces de adaptación, incitan al investigador a adoptar esta perspectiva temporal. También es posible que la investigación de estos autores esté influenciada por la preocupación por la historia, las “raíces” y los orígenes que manifiestan muchos de los practicantes de religiones afrolatinoamericanas que han participado sus estudios.

En su ensayo, Lisa Earl Castillo examina perspectivas que compiten con relación al uso de representaciones fotográficas entre seguidores de la religión afrobrasileña del candomblé en Bahía a partir del siglo XIX. La autora afirma que la mayor parte

de las primeras fotografías de los afrobrasileños no eran autorrepresentaciones. Eran más bien utilizadas “como pruebas a favor de las teorías del racismo científico que estaban de moda en ese entonces, o vendidas como curiosidades a consumidores de clase media, inclusive turistas”. Pero desde finales del siglo XVIII, los tradicionalistas del candomblé, que habían sido prudentes para proteger la “pureza africana” de sus prácticas religiosas, han incorporado ciertos tipos de imágenes fotográficas como parte de la práctica religiosa. De ahí que se cuestiona la suposición de personas ajenas a la religión de que los seguidores del candomblé simplemente rechazarían la tecnología “moderna”. Esta contribución nos provee de aclaraciones interesantes con respecto a las creencias e historia del candomblé, revelándonos igualmente las expectativas de los investigadores en lo que concierne a lo que es, o debería ser, el candomblé auténtico y tradicional.

La perspectiva histórica también está presente en la descripción de Lucilene Reginaldo de cofradías de africanos y sus descendientes en Salvador, Bahía, durante el siglo XVII. La autora afirma que estas asociaciones eran espacios privilegiados para el desarrollo de una nueva religión en “la zona del Atlántico” – o sea, los países localizados en los dos lados del Atlántico – que es el afrocatolicismo. En las cofradías “negras”, se adoptaban santos patrones negros: Santo Elesbão, Santa Ifigênia, etc. También se rendía culto a algunos de estos santos en Lisboa y en Angola, especialmente en cofradías organizadas en iglesias y conventos de franciscanos y carmelitas. Reginaldo entiende la difusión de estas devociones como la expresión de un “ideal misionario universalista”, relacionado con el propósito de convertir a diversos pueblos. El hecho de valorizar santos negros era una manera de abrir camino a reinterpretaciones del mensaje cristiano y los devotos se identificaban con el destino de los santos. Esta autora ve agentividad en estas elecciones, sin negar que se encontraban limitadas por las opciones ofrecidas por franciscanos y carmelitas. Tales limitaciones no disminuyen, sin embargo, los esfuerzos de los africanos y sus descendientes cuando se trata de apropiarse de santos católicos. Finalmente, la auto-

ra propone que la apropiación de devociones católicas por parte de los negros fue central en el proceso en el que éstas fueron aceptadas y se difundieron entre pueblos africanos y afrodescendientes en tres continentes.

La posesión de espíritus es una característica notable en las religiones afrolatinoamericanas. Es común, por ejemplo, en la religión afrobrasileña llamada umbanda, en la cual los participantes podrán ser poseídos por espíritus de viejos esclavos africanos, conocidos como *pretos-velhos*. En la descripción de Tânia Alkmim y Laura Álvarez López, se muestra cómo estos espíritus utilizan un cierto lenguaje, similar al que es utilizado en representaciones escritas del habla de un personaje presente en un ciclo de historias tradicionales: *Pai João*, un esclavo africano de edad avanzada. Al igual que la mayoría de los espíritus afrolatinoamericanos, *Pai João* representa un modelo ideal, un personaje históricamente significativo, que al mismo tiempo refleja un contexto social y cultural específico. A través de los modales y el habla de *Pai João*, así como los patrones de habla en rituales de Umbanda, las autoras estudian recuerdos coloniales contemporáneos en Brasil y demuestran que estas variedades lingüísticas, de cierta forma, recrean y representan la dignidad de los ancestros africanos. Alkmim y Álvarez López argumentan que tanto las representaciones escritas como orales del habla de africanos y afrodescendientes pueden servir para complementar los escasos datos lingüísticos disponibles, y así arrojar luz sobre cuestiones relacionadas con la participación de estos grupos (o sea, la mayoría de la población del Brasil entre los siglos XVI y XIX) en la formación del portugués brasileño.

Johan Wedel nos presenta otra perspectiva relacionada con el tema de la posesión de espíritus al hacer una comparación transcultural entre posesión y curación en Cuba, entre seguidores de la santería – una tradición religiosa afrocubana con fuertes influencias de la cultura yoruba de la actual Nigeria – y en Nicaragua, entre la población miskita. Los miskitu han mantenido contacto durante mucho tiempo con un número de poblaciones afrocaribeñas y se han apropiado de creencias religiosas

afrolatinoamericanas por las cuales están influidos y, desde hace poco tiempo, también de la santería. Se describen procesos de curación en ambas comunidades y se destaca la importancia del apoyo social y del hecho de verse involucrado emocionalmente en tales procesos. El autor revela cómo los entes espirituales en estos dos escenarios se vuelven importantes, tanto para representar las condiciones de las personas como al curar diversos daños. Wedel concluye que “los espíritus son representaciones de las condiciones de las personas puesto que pueden expresar o ser indicios de las condiciones de vida o el estado de las cosas a nivel social y psicológico”.

Varias ramas del protestantismo, como el pentecostalismo, son religiones que crecen rápidamente en América Latina y en muchos contextos con fuerte tradición religiosa afrolatinoamericana. Tanto el protestantismo como las religiones afrolatinoamericanas, con su culto animado, curaciones, protección espiritual y posesión (en el caso del pentecostalismo), parecen atraer a las mismas categorías sociales. Márcia Leitão Pinheiro observa cómo las iglesias protestantes incorporan música afrobrasileña – llamada “*gospel negro*” y que mezcla *hip-hop*, *samba*, *pagode*, *rhythm and blues*, *soul* y *reggae* – puesto que es considerada eficiente para el culto y el proselitismo. En todo caso, este proceso de carácter inclusivo, también es controversial puesto que la música afrobrasileña, o “música negra” es asociada a culturas y tradiciones religiosas afrolatinoamericanas, las cuales a menudo son representadas como diabólicas por los movimientos evangélicos en el Brasil. Además, la autora analiza los discursos de miembros de foros negros protestantes, en los cuales las discusiones sobre el valor de expresiones culturales negras son constantes. Esta forma interesante de hibridización o sincretismo también tiene consecuencias para la valoración de la cultura afrolatinoamericana en la sociedad en general, como lo muestra Pinheiro. Se puede igualmente interpretar esta situación como un proceso de “reafricanización” en curso (cf. Capone 2005).

Mientras el cimarronaje y otras formas de resistencia contra los regímenes esclavistas eran comunes en todo el territorio afrolatinoamericano, la

revolución haitiana representa un caso singular ya que resultó en una república independiente gobernada por ex esclavos. El hecho de que esto haya acontecido en 1804 es igualmente raro en comparación con Brasil y Cuba, los países americanos que fueron los últimos en abolir la esclavitud en 1888 y 1886 respectivamente. Markel Thylefors analiza el papel que se le da a la religión del vodú en la historiografía de la revolución haitiana, tomando la ceremonia en el Bosque del Caimán como punto de partida. Esta ceremonia dio inicio – según algunas fuentes – a las rebeliones de los esclavos en 1791. Aparentemente, la historia de la ceremonia que, según se dice, tuvo lugar en vísperas de la revolución, se construye y reconstruye históricamente de forma intrínseca y profundamente significativa en relación con la identidad cultural y nacional. Por consiguiente, se discuten tanto las conexiones entre el vodú y la identidad nacional como la manera en que los practicantes del vodú utilizan hoy el papel del vodú en la creación de la nación haitiana para legitimar su religión. Thylefors cierra su artículo con algunas reflexiones abiertas sobre lo que serían las posibles consecuencias de la asociación entre el vodú y la lucha revolucionaria.

La transnacionalización es una característica importante de todas las religiones afrolatinoamericanas. Nahayeilli B. Juárez Huet ofrece un ejemplo etnográfico interesante de este proceso en su descripción de la llegada de la santería afrocubana a México y su difusión. Huet identifica tres etapas sucesivas por las que ha pasado la santería en México, destacando que se trata de una “diáspora religiosa secundaria” (Frigeiro, 2004). Las tres etapas son: estetización y exotización; cambios de prácticas religiosas debidos a la migración cubana y, finalmente, una fase en que la santería ha llegado a complementar otras religiones. Se sitúa la primera etapa de la estetización y exotización a principios del siglo XX, cuando las industrias musicales y cinematográficas eran las principales mediadoras en el proceso. La segunda etapa es descrita como un período en que se originan los primeros cambios cualitativos, como consecuencia de la migración cubana en dirección a Estados Unidos, posterior ésta a la revolución

cubana. Una tercera etapa, caracterizada por una mayor y notable difusión de la santería, se inicia en la década del 90, fase en la que también se observa su práctica complementaria con otras tradiciones y sistemas de creencias en México. Este Nuevo escenario conlleva tanto la estigmatización de la santería como la actual lucha por la legitimidad de esta religión. En forma similar a lo que ha ocurrido con otras religiones afrolatinoamericanas, Huet explica que, en México, la santería actual ha entablado otros intercambios transnacionales con países como Nigeria, lo que puede ser relacionado con iniciativas de “reafricanización”.

Laura Álvarez López
Markel Thylefors
Johan Wedel
Estocolmo, Diciembre de 2008

Notas

- 1 Para una discusión más detallada sobre estos conceptos ver por ejemplo la antología de Greenfield & Droogers (2001) o los trabajos de Capone (2005) y Yelvington (2001).

Referencias bibliográficas

- Capone, S. (2005) *Les Yoruba du Nouveau Monde: Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*. Paris: Karthala.
- Greenfield, S. M. and A. Droogers (eds.) (2001) *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. New York: Rowman & Littlefield.
- Frigerio, A. (2004) 'Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion'. *Civilisations*, Vol. 11 (1-2): 39 - 60.
- Murphy, J. M. (1994) *Working the Spirit: Ceremonies of the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.
- Raboteau, A. J., D. W. Wills, R. K. Burkett, W. B. Gravely y J. M. Washington (1990) 'Retelling Carter Woodson's Story: Archival Sources for Afro-American Church History'. *The Journal of American History*, Vol. 77 (1): 183 - 199.
- Smith, E. V. (1987) 'Early Afro-American Presence on the Island of Hispaniola: A Case Study of the "Immigrants" of Samaná'. *The Journal of Negro History*, Vol. 72 (1-2): 33 - 41.
- Yelvington, K. A. (2001) 'The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions'. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 227 - 60.