

NEGOCIAR EL SECRETO. INTERNET Y LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LAS RELIGIONES AFROCUBANAS

MARTA PONS RAGA
(*Universitat de Barcelona*)

Este capítulo analiza los distintos usos, sentidos y apropiaciones que hacen los practicantes de las religiones afrocubanas en Barcelona de internet. Después de un trabajo de campo de seis años con distintos practicantes de santería en esta ciudad española, he podido constatar que la heterogeneidad estructural que caracteriza esta práctica religiosa convierte los distintos usos y apropiaciones de los medios de comunicación en algo plural, complejo y conflictivo.

Uno de los conflictos principales que enfrenta los practicantes de santería en el actual contexto de transnacionalización religiosa gira en torno a los regímenes confrontados de visibilidad del secreto; por un lado, hay unos practicantes que defienden comunicarlo y compartirlo a través de internet y, por otro lado, hay otros practicantes que abogan por proteger su divulgación *online*. Dos ideas fundamentales permiten ahondar en el análisis de este conflicto. Primero, debemos concebir estas religiones como un campo sinérgico en constante recomposición (Palmié, 2018; Espíritu Santo y Panagiotopoulos, 2015; Argyriadis y Capone, 2011; Holbraad, 2012; Beliso-De Jesús, 2015). Esta idea permite comprender la creatividad de los santeros y santeras como la lógica estructural de estas prácticas religiosas. Las dimensiones temporales de la improvisación creativa de los actores sociales, plasmadas a través del análisis etnográfico, dan cuenta de una suerte de artesanía ontológica (Espíritu Santo y Panagiotopoulos, 2015), es decir, de cómo a través del quehacer ritual y del discurso cosmológico se generan nue-

vas realidades, las cuales no pueden ser concebidas, pues, a partir de características definitorias apriorísticas.

La segunda idea que permite enmarcar la problemática es el contexto de individualización extendido de manera generalizada en el marco euroamericano (Asad, 2003; Mahmood, 2009; Prat, 2012; Taylor, 2007; Hanegraff, 1998). El llamado individualismo institucionalizado (Beck y Beck-Gernsheim, 2003) afecta al ámbito religioso dando lugar a una proliferación de nuevos imaginarios religiosos emparentados con lo que Noomen, Aupers y Houtman (2012) llaman las espiritualidades holísticas. Este contexto permite —y facilita— comprender el camino religioso como una vía de aprendizaje personal (Prat, 2012; Hanegraff, 1998; Taylor, 2007), en la que la experiencia de lo vivido deviene piedra angular de la verdad religiosa (Aupers, 2012: 344). Ambas ideas mantienen una estrecha relación, ya que esta suerte de artesanía ontológica incorpora aspectos contextuales de la misma manera que lo ontológico constituye las prácticas y las representaciones que caracterizan y posibilitan el contexto que lo ampara (Espirito Santo y Panagiotopoulos, 2015).

Así, no debe sorprender que las nuevas concepciones que algunos santeros han otorgado al secreto emerjan en uno de los epicentros de lo que Asad (2003) llama proyecto de modernidad. El hecho de despojarse de unas estructuras estrictamente mágico-religiosas consideradas tradicionales, como puede ser el secreto dentro de la santería, y abogar por otras que permiten desarrollar un aprendizaje personal a través de la experiencia vivida i compartida en muchas ocasiones mediante Internet parece ser, cada vez más, uno de los rasgos definitorios del contexto religioso europeo contemporáneo.

LA SANTERÍA COMO CAMPO SINÉRGICO

La praxis cotidiana y los discursos de los practicantes de la santería *performan* nuevas clasificaciones y nuevas categorías acerca de lo que esta es. Por este motivo, Palmié afirma lo siguiente: “There are no cultures, societies, economies, languages, or Afro-Cuban religions out there in the world, only slices of life variously put under cultural, social, economic, linguistic [...] descriptions, differentially institutionalized as such, and given consensual ‘reality’ to locally and historically varying degrees by human collectivities” (2013: 7).

A pesar del reto que este hecho pueda parecer a la hora de realizar un análisis antropológico sobre la santería en Barcelona, se trata de definir los efectos de realidad (Palmié, 2018), es decir, no tanto aquello que la realidad supuestamente es, sino cómo está construida y qué efectos produce: “only if we consider how some such objects subsequently begin to do things in the world” (Palmié, 2013: 7). Este campo sinérgico creador de realidades o, apelando a Holbraad, “in motion” (2012), mantiene una estrecha relación con lo que Barad llama *Intra-activity* (2007). Para la autora, es la relacionalidad permanente lo que genera la potencialidad de los elementos que podrán ser diseminados y susceptibles de análisis. Se trataría de partir de una ontología de la relacionalidad, puesto que no habría ningún elemento ontológicamente distinto, exento o previo a su relación en esa suerte de fuerza sinérgica o de intra-actividad.

La santería *in motion*: la consolidación de dos tendencias

Uno de los efectos de realidad (Palmié, 2018) resultado de la intra-actividad (Barad, 2007) que caracteriza a la santería en Barcelona es el surgimiento y la progresiva consolidación de dos tendencias en cuanto a la manera de entender, practicar y vivir las religiones afrocubanas. A pesar de que la frontera entre ambas suele ser permeable, en ocasiones se torna gruesa y opaca, generando dos posicionamientos claramente distinguidos. Una de estas ocasiones tiene que ver con el hecho de que los partidarios de una de las tendencias defienden compartir el secreto, especialmente por internet, y los otros, rechazan tal opción.

Por “tendencia” me refiero a una estructura bajo la cual se pueden englobar ciertos usos y representaciones de los practicantes en relación a las religiones afrocubanas en general y a la santería en particular. Ahora bien, si la noción de tendencia connota una dirección, también incluye en su definición la incapacidad para definir algo como compacto, estanco, inmóvil o reificado. Esto, en la práctica, significa que podemos observar practicantes que tienden a vivir la religión de una determinada manera, pero en ningún caso se debe comprender esta tendencia a modo de instrucciones de uso a las que se adhieren sin excepción. Los actores de una y otra tendencia (muchos de ellos, amigos y conocidos entre sí) comparten prácticas, ideas, objetos, etc.

La imposibilidad de fijar categorías también tiene una implicación en cuanto a la misma concepción del secreto religioso. La heterogeneidad, sinergia y recomposición permanente de las religiones afrocubanas hace que incluso dentro de cada tendencia existan opiniones contradictorias acerca de los límites del secreto y de lo que en efecto el secreto es, convirtiéndola así en una categoría negociada permanente. Por este motivo, establecer este doble patrón o tendencia no supone ninguna contradicción con el hecho concebirlas como un conjunto de prácticas enormemente plurales y cambiantes, ya que son tendencias que, como tal, incluyen esta heterogeneidad en su seno.

Con esta doble tendencia, pues, no se pretende dar cuenta de la realidad social completa en relación a las religiones afrocubanas (tarea lógicamente inalcanzable), sino que modestamente se pretende mostrar un episodio vivo de realidad social, un episodio en el que esta división existe por parte de los propios practicantes y sirve para articular sus discursos acerca de cómo se autodefinen y se autorrepresentan, así como se distinguen entre sí. Todo grupo social, tal como establece Espírito Santo (2010) tiende a proteger los límites de sus actividades para preservar su autonomía y legitimación. A menudo lo hace proponiéndose como alternativa u opuesta a otra corriente, una tarea que la autora denomina *boundary-work* (2010). La división entre estas dos tendencias debe comprenderse en estos términos, en tanto que los partidarios de cada una de ellas tienden a definirse en oposición a la otra y uno de los ejes fronterizos entre ambas es la protección o divulgación del secreto, a pesar de las contradicciones y conflictos que pueda haber dentro de cada tendencia. Por un lado, una tendencia, la santería tradicional, se muestra más cercana a la convención ritual, a la manera como se practica la religión en el territorio de origen de esta praxis: Cuba (aunque sea a nivel discursivo) y, por lo tanto, a la preservación del secreto religioso. Los partidarios de esta tendencia se reúnen habitualmente en asociaciones culturales, una de las cuales, la Asociación Ilé-Oriaté, situada en el Prat de Llobregat, ha sido uno de los núcleos de mi trabajo de campo en los últimos años. Esta asociación está liderada por un *oriaté*, Leandro, y aúna entre cuarenta y sesenta personas que acuden de manera más o menos habitual a la asociación, aunque también recibe visitas de clientes esporádicos. El discurso predominante en esta asociación por parte del *oriaté* o padrino y secundado por la mayoría de los demás asistentes tiene que ver con la voluntad

de preservar la tradición y no contaminarla con elementos nuevos y considerados falsos respecto a la práctica religiosa original. De esta manera, Leandro decía lo siguiente: “No hay que dejar que estos que están haciendo cosas nuevas y estrambóticas ganen la batalla. A mí me han enseñado así y esto es lo que hay que preservar”. Con esta cita se hace evidente la importancia de proteger o preservar el secreto religioso por ser parte estructural de la tradición santera.

En cambio, la otra tendencia, que propongo llamar neosantería, se presenta con una voluntad explícita de ruptura con ciertos esquemas tradicionales dentro de la religión, como el sentido del secreto y su difusión a través de internet. Para los practicantes de esta tendencia, que se autodenominan neosanteros, es fundamental considerar la religión como una fuente de aprendizaje personal que hay que compartir y divulgar. Teo, un sacerdote, *obá*, afirmaba lo siguiente: “Yo tengo un montón de conocimiento, podría escribir libros enteros. Yo esta información siento que tengo que compartirla”. Se observa, con esta cita, la importancia otorgada al conocimiento por parte tanto de Teo como del resto de los practicantes de la neosantería. En los discursos de los neosanteros, los cuales son mayoritariamente europeos y tienen entre veinte y cuarenta años de edad, es habitual hacer referencia al aprendizaje, el cual suele venir siempre en última instancia por una experiencia vivida y, a su vez, al hecho de que la acumulación de todas estas experiencias conduce a un enaltecimiento como individuos. La jerarquía religiosa tradicional, determinada en gran medida por el conocimiento y adquisición del secreto sagrado, no es relevante para estos practicantes, sino que se valora positivamente cuanta más capacidad para aprender y crecer.

La importancia de un conocimiento que pasa por la subjetividad, por su experiencia y sus sensaciones, tan importante para la neosantería, no es un fenómeno aislado. Joan Prat (2012) propone el término de “nuevos imaginarios culturales” para hacer referencia al conjunto de nuevas y renovadas prácticas religiosas extendidas especialmente en el contexto euroamericano (aunque no exclusivamente). Se trata de unas prácticas que tienen como eje fundamental —incluso definitorio— una energía espiritual que se encuentra en el interior de cada individuo, haciendo evidente que lo que cada uno siente y experimenta deviene el núcleo de lo divino: “the lingua franca of the New Age is that every person is, in essence, spiritual” (Aupers, 2012: 343).

Una de las características más importantes de estos nuevos imaginarios, además del auge de la subjetividad empoderada como ser espiritual, tiene que ver con un alejamiento de las corrientes religiosas tradicionales, como el cristianismo, pero también de la santería más convencional, en el caso de los practicantes de esta religión en el contexto europeo. Así, es habitual que los practicantes de estos imaginarios se consideren seres espirituales, pero no religiosos¹, que en vez de practicar rituales, realizan trabajos energéticos. Para estos practicantes, la “energía” debe comprenderse en términos holísticos, es decir, como el conjunto de fuerzas que abarcan aquello tangible y material y aquello intangible y espiritual o mental. Para hacer énfasis en la cuestión de la completitud, otros autores han propuesto el término, como he mencionado anteriormente, de “espiritualidades holísticas” (Noomen, Aupers y Houtman, 2012), que pretende superar el término más ampliamente extendido del “movimiento de la nueva era” (Hanegraff, 1998), el cual tiene unas connotaciones milenaristas que no siempre comparten todos sus practicantes.

La digitalización de la santería

Argyriadis y Capone proponen concebir las religiones afrocubanas en la actualidad a partir de su condición de campo transnacionalizado, caracterizado por una plurilocalidad ritual y cosmológica (2011). En este fenómeno transnacionalizado y en recomposición permanente, internet, como medio de comunicación, desempeña un papel fundamental, por dos razones, principalmente. En primer lugar, permite modificar la distancia geográfica existente entre distintos practicantes de la santería que se encuentran alejados entre sí; de manera que es cada vez más habitual que se produzca lo que Beliso-De Jesús (2015) denomina *tecnorituales*, es decir, rituales que se ejecutan con participantes situados en lugares distantes del planeta y que a través de plataformas como Skype pueden participar de manera conjunta del evento religioso. La segunda razón tiene que ver con el *boundary-work* (Espíritu Santo,

1. Bauman denomina este proceso como “destradicionalización”, es decir, un fenómeno que está llevando al declive aquello que se considera tradicional por ser considerado algo retrógrada, folklórico y, en definitiva, con tremendos rasgos peyorativos que, por lo tanto, hay que superar.

2010) de los distintos practicantes de la santería, es decir, con la construcción de la identidad y la transmisión de esta. Muchos estudiosos han tildado el contexto actual de era digital² (Ginsburg, 2008: 293), y los practicantes de la santería no se mantienen al margen de esta expansión de los medios de comunicación digitales.

Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin (2002) ofrecen una clasificación dentro de lo que consideran un *continuum* sociopolítico en relación a los usos de medios de comunicación. En un extremo, estarían los llamados *mass media* apropiados por parte de gobiernos o de empresas privadas con el objetivo de formar ciudadanos modernos y consumidores (2002: 7). En el otro extremo habría apropiaciones por parte de sectores sociales que se definen como autorreflexivos y que tienen el objetivo de contestar cosmologías y prácticas *mainstream*. El objetivo de emplear los *media* por parte de estos sectores tiene que ver con la búsqueda de un empoderamiento a nivel político y cultural o, tal y como mencionan Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, el objetivo es un “‘talk back’ to structures of power that have erased or distorted their interest and realities” (2002: 7) y, por ello, Ginsburg habla, en este caso, de “activismo cultural” (2002: 8). En este *continuum* que proponen dichos autores, se parte de colectivos, más o menos consolidados, que se apropian de los medios de comunicación de una manera bien precisa. No obstante, cuando pensamos en el uso de los *media* por parte de los practicantes de las religiones afrocubanas en un contexto transnacionalizado y particularmente europeo hay que pensar en ampliar o, al menos, introducir algún matiz a este *continuum*.

En primer lugar, la enorme heterogeneidad y la carencia de asociaciones u otras instituciones de practicantes de religiones afrocubanas en Barcelona hace que sea una tarea casi imposible considerarlos un colectivo o un grupo de culto y, aún menos, consolidado³. Sánchez

-
2. Denominar el momento presente como una era digital sin matices es concebir la contemporaneidad como un todo homogéneo y, así, obviar la “digital divide” (2008: 293), es decir, el hecho de que los medios de comunicación participan e incentivan las estructuras de poder subyacentes y externas a ellos, pero que por otro lado se encargan de reproducir sistemáticamente. De esta manera, considerar el contexto de digitalización sin tener en cuenta las desigualdades sociales en cuanto al acceso, la comprensión y el uso de los nuevos medios resulta, señala la autora, un acto inevitablemente etnocéntrico (Ginsburg, 2008: 293).
 3. Pueden constituirse grupos o colectivos en un determinado momento o para una determinada finalidad, pero no hay conciencia de grupo de culto consolidado,

afirma que “su presencia [la de los cubanos en Barcelona] en el espacio público de la ciudad pasa más bien desapercibida como colectivo social” (2008: 48). Esta suerte de fragmentación, según el autor, hace que no se pueda considerar la población cubana establecida en Barcelona como un “enclave étnico”, empleando la terminología de Margolis (2004 en Sánchez, 2008), es decir, como una comunidad establecida económicamente en el país de destino, ocupándose de un sector del mercado determinado (Sánchez, 2008).

La fragmentación de la población cubana establecida en Barcelona va en paralelo a la individualización de los practicantes de la santería en esta misma ciudad y es, según un gran número de autores, signo de la modernidad religiosa contemporánea (Prat, 2012; Taylor, 2007; Asad, 2003; Mahmood, 2009; Turner, 2011; Aupers, 2012; Noomen, Aupers y Houtman, 2012; Hanegraaff, 1998; etc.). Por ello, Prat (2012) propone el término de “usuario”. Se trata de un término que refleja con más precisión la manera en que muchos de los practicantes se relacionan con sus religiones, dado que las usan para aliviar un malestar y en cuanto lo han hecho muchos de ellos no vuelven a practicarlas o bien lo vuelven a hacer cuando las necesitan de nuevo. Es decir, son religiones de servicio (Pasqualino, 2011: 248), y los practicantes las usan para adquirir su bienestar, físico, mental y espiritual.

Los usuarios-practicantes de la santería en Barcelona emplean internet como una herramienta para agruparse, para comunicar, para autodefinirse y autorrepresentarse, para contestar a los que se consideran opuestos al propio credo religioso, y, en algún caso, para visibilizar el secreto religioso y romper, así, con la vertiente más tradicional de esta religión. Noomen, Aupers y Houtman argumentan que internet “gives groups and individuals room to voice their criticisms of modern society and its dominant culture and provides them with a platform to connect, share their ideas, and reach out to others” (2012: 390).

Si, por lo tanto, debemos considerar a los practicantes de las religiones afrocubanas como usuarios⁴, que, además, son conscientes de

dada la enorme variedad de personas que pueden participar de estos cultos, incluso en la misma asociación Ilé-Oriaté.

4. A pesar de la designación de usuarios, propongo que se parta de dos tipos de usuarios distintos, los esporádicos y los comunitarios o, en términos de Hanegraaff (1998), *seekers* y *dwellers*. Los esporádicos son aquellos que usan la religión para una finalidad concreta y, a menudo, usan otras religiones de manera complemen-

esta dispersión y no presentan intención de constituirse como colectivo, no podemos pensar en una elaboración tan sistematizada como la que propone Ginsburg en relación a ciertos colectivos indígenas en cuanto al uso de los media para construir comunidad y erigirse como sujetos políticos empoderados. Así pues, internet deviene una suerte de “third space”, tal como propone Bhabha (1989 en Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, 2002: 7) que, contrariamente a los *mass media* más tradicionales permite que pequeñas sumas de individuos se dirijan a audiencias muy determinadas que, a menudo, además, están vinculadas a una actividad concreta. Así, podemos constatar cierta correspondencia entre esta fragmentación de practicantes-usuarios y el uso de lo que Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin llaman “forms of decentralized ‘small media’ [...] that is more fragmented and diverse in its economic and social organization” (2002: 3).

La constatada descentralización de los practicantes de las religiones afrocubanas en Barcelona, eso es, de sujetos transnacionales o, apelando a Beliso-De Jesús, *cross-spatial subjects* (2015: 42), que viajan permanentemente, con medios de transporte o con medios tecnológicos de comunicación, crea, a través de sus experiencias, nuevas maneras de vivir y de practicar la religión, dando lugar a lo que Canals llama “nomadismo religioso” (2014). Este hecho, a su vez, hace que la presencia de estas prácticas en internet se deba comprender como una suerte de “jungla”, apelando a Noomen, Aupers y Houtman (2012: 386), es decir, un lugar en el que cada cual puede dar su opinión, generando una multiplicidad de explicaciones que a menudo generan conflictos y una consecuente lucha por la legitimación. Así pues, las apropiaciones que los practicantes de las religiones afrocubanas hacen de internet no suponen un proceso sencillo, sino, múltiple, complejo y conflictivo.

LA SANTERÍA TRADICIONAL Y LOS *SMALL MEDIA*: PROTEGIENDO EL SECRETO

Desde la santería tradicional, hay un posicionamiento opuesto a la visibilización del secreto religioso y al uso de internet para difundirlo.

taria para paliar un malestar. Los usuarios comunitarios tienen una intención de participar más sistemáticamente de esta religión (sin mostrar demasiado interés en la práctica de otras religiones). Ahora bien, estos usuarios-comunitarios o *dwellers* siguen practicando la religión por su elección y con una finalidad concreta.

El secreto es algo constitutivo de las religiones afrocubanas, por un lado, a nivel estratégico y por otro, teológico. En cuanto al nivel estratégico, cabe señalar que el origen de estas religiones se sitúa en el contexto de la esclavitud, por lo que muchos autores las han definido como religiones de resistencia (Mintz y Price, 2002) que, para sobrevivir, debían mantenerse ocultas por parte de sus practicantes.

Así pues, el hecho de ocultar, de mantener secretas sus prácticas está en los orígenes mismos de estas religiones y tiene un carácter estratégico. Asimismo, estas prácticas siguieron desarrollándose de manera más o menos oculta después de la abolición de la esclavitud en Cuba, en 1868. A lo largo del siglo xx, a pesar de su considerable expansión entre los cubanos, estas prácticas se mantuvieron secretas al estar perseguidas y estigmatizadas desde las distintas instituciones gubernamentales, que las tildaban de “magia negra” y “brujería” (Murrell, 2010).

La diáspora en Europa de estas religiones no ha modificado el sentido estratégico del secreto. En Europa, bajo las lógicas del proyecto de modernidad y del secularismo (Asad, 2003), las prácticas religiosas que implican rituales colectivos, como son los sacrificios —núcleo central del ritual santero tradicional— son deslegitimadas e incluso ilegales⁵. De esta manera, las prácticas religiosas afrocubanas siguen siendo, mayoritariamente, ocultas. Así, por ejemplo, hay celebraciones *membé* o de tambor que se realizan en casas abandonadas y ocupadas en el monte de la periferia de Barcelona para que nadie pueda oírlas; o bien se compran ambientadores perfumados que se sitúan al lado de los *ngangas* (o calderos de palo), para menguar el olor que de ellos se desprende dada la presencia de restos orgánicos que se utilizan para hacerlos. En los discursos de los interlocutores siempre está presente el hecho de ocultar.

El secreto, no obstante, también tiene un sentido teológico. Es decir, se justifica por la propia idiosincrasia interna de estas religiones. La organización jerárquica religiosa se constituye a partir del conocimiento del secreto religioso, es decir, de la información religiosa que solo a través de iniciaciones (que implican tiempo y dinero) se puede conocer. De esta forma, aquella persona sabia en la religión es quien

5. A pesar de la aparente libertad de culto que hay en España, el sacrificio animal para un fin comestible (algo que sucede a menudo con los sacrificios de santería y palo) son ilegales si se producen fuera del matadero.

ha dedicado largos periodos de tiempo a conocerla, quien además ha tenido un buen padrino que ha hecho de maestro ceremonial y le ha introducido en los cantos y la música, en los *patakies*⁶ y en el quehacer ritual y, por supuesto, quien ha tenido el dinero para mantener esa relación con su padrino a lo largo de todo este periodo. Una persona sabia en estas religiones conoce los sistemas de adivinación, es decir, conoce los mecanismos a través de los cuales los *orichas* se comunican con los humanos y es capaz de erigirse portador de estos mensajes.

Así pues, adquirir y conocer el secreto constituye la meta última del iniciado, más allá del sentido estratégico que existe alrededor de él. El santero paciente, con cierta capacidad económica, obediente y constante con su padrino y con el *aché*⁷ de su parte puede llegar a conocer al menos gran parte de ese secreto. Parece evidente, de esta manera, que el secreto es algo que hay que proteger de la divulgación y especialmente de la divulgación a gran escala que se puede producir con la presencia de internet.

Ahora bien, resulta importante destacar que esta protección del secreto, especialmente, en relación a su divulgación a través de internet no implica una oposición al uso de las tecnologías de la imagen y de la comunicación, en general. A continuación, desarrollaré dos ámbitos en los que se puede percibir la relación entre la santería tradicional en Barcelona y los *small media* o internet.

Internet en la Asociación Ilé-Oriaté

El primer ámbito que propongo destacar es el uso de los dispositivos móviles y concretamente la aplicación de WhatsApp que se emplea para convocar rituales, ceremonias festivas o para difundir información que quiera dar el padrino de esta asociación, el *oriaté* Leandro, al resto de participantes. La aplicación de WhatsApp constituye un medio tecnológico de comunicación esencial para la organización interna de la asociación. Si bien es cierto que su uso es muy frecuente y sirve para agilizar, organizar y gestionar mejor los encuentros de un

6. Se trata de narraciones acerca de los distintos *orichas*. Los sacerdotes son quienes las comprenden plenamente y pueden utilizarlas para difundir el conocimiento concreto que se deriva de ellas.

7. El *aché* es la fuerza y energía vital que está en todas las cosas (Beliso-De Jesús, 2015).

grupo ya consolidado, también es cierto, que es una aplicación que genera, en efecto, comunidad, puesto que quién pertenece al grupo adquiere un estatus más elevado entre la comunidad de la asociación. Este mayor status se da porque, fundamentalmente, haber entrado en el grupo implica haber recibido el visto bueno de Leandro, puesto que él decide quién entra y quién no⁸. El padrino, situado en la cima de una pirámide social sólidamente estructurada tiene un poder de decisión muy extendido en relación a las vidas de sus ahijados en general. Desde que este grupo de WhatsApp está en funcionamiento, uno de los ámbitos en los que puede ejercer esta posición dominante y decisiva está en relación a esta comunidad virtual. Él decide quién puede enterarse de los eventos religiosos (y, así, puede asistir a más ceremonias e ir ganando progresivamente mayor confianza entre la gente y, consecuentemente, un rol y un estatus cada vez mayor) y quién se mantiene al margen. Por lo tanto, pertenecer a esta comunidad virtual posibilita posicionarse mejor en la comunidad factual de la asociación.

Ahora bien, bajo ninguna consideración se transmite información secreta por este medio. Está prohibida la divulgación por WhatsApp de fotografías y vídeos de momentos sagrados. Así, esta aplicación deviene una herramienta de comunicación, un mecanismo para establecer comunidad y, finalmente, para sentar los límites de lo permitido. Se trata, pues, de un medio tecnológico de comunicación que se encarga de producir y reproducir el *boundary-work* (Espíritu Santo, 2010) de la comunidad Ilé-Oriaté, es decir, de ratificar la protección del secreto para el buen funcionamiento socio-religioso.

El segundo ámbito que propongo destacar en cuanto al uso de internet en la asociación es la plataforma YouTube. Desde el año 2014, algunos miembros de la asociación tienen una clara voluntad de grabar vídeos en los que se discutan temas religiosos y luego colgarlos en esta plataforma, como una manera marcadamente explícita de difundir a la sociedad no practicante, la manera como se autodefinen y se autorrepresentan, para, así, autolegitimarse.

8. A pesar de que Leandro tiene el poder de decisión último, lo cierto es que también recibe muchos consejos por parte de sus ahijados acerca de las personas que van entrando en la asociación. Así, son algunos otros santeros los que de alguna manera persuaden a Leandro para que acepte a alguien en el grupo y, en general, Leandro accede a estas peticiones.

En marzo de 2016, se creó una gran expectativa en la asociación para abrir un canal de YouTube. De entre los asistentes más habituales, unas sesenta personas, muchas de ellas pertenecientes al grupo de WhatsApp, no se encontró quién pudiera liderar este proyecto. De hecho, Leandro, Félix y Ali, santeros de la asociación, me insistieron a mí, como antropóloga, para que hiciera las grabaciones y posteriormente colgara los vídeos en internet. Una actividad a la que accedí con gusto, a pesar de que nunca se llegó a realizar por cuestiones logísticas de los que iban a participar de estas grabaciones. No obstante, lo interesante es el motivo que subyace a este proyecto. Después de que Leandro, Félix y Ali, entre otros santeros de la asociación, consultaran en internet y vieran, tal como comentaban, vídeos explicativos de lo que esta religión es, sintieron la necesidad de hacerlo ellos mismos. Esto significa dos cosas. Por un lado, que se consultan, a través de internet, vídeos de otros santeros en los que se explica de qué trata esta religión. Y por otro lado, que se quiere ofrecer una respuesta a estos mensajes⁹, a menudo para complementar, otras veces para contradecir y en alguna ocasión para apoyarse en sus propios argumentos acerca de lo que la santería debe ser o, contrariamente, debe rechazar, como la neosantería. Así, autores como Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin hablan de “a reflexive process in which practical and imaginative encounters with cinematic or televisual images and narratives may express and/or constitute a variety of subaltern social and cosmological worlds” (2002: 7).

Es importante destacar que las grabaciones no deben ser de ninguna práctica religiosa o ritual, es decir, de ningún momento secreto. De esta manera, el uso de YouTube por parte de los miembros de la asociación tiene que ver, pues, con el hecho de elaborar un discurso de autodefinición y sentar los límites de su propia identidad, haciendo patente aquella frontera que no pueden traspasar. Esto lo hacen a partir de un fenómeno que propongo llamar “intervirtualidad”, es

9. La voluntad de contestar mensajes tiene que ver con lo que Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin llaman “talk back” (2002: 7). Desde los años ochenta, grupos indígenas y de otras minorías sociales empezaron a utilizar los *media* para hacer emerger su voz ante las estructuras de poder *mainstream*. En esta ocasión, la voluntad de los miembros de la asociación parece tener un paralelismo con esta tarea al emplear la plataforma YouTube para poder ofrecer su punto de vista acerca de qué es lo que entienden por santería y cómo debe desarrollarse.

decir, a partir de unas relaciones dialógicas, cambiantes y múltiples que establecen con otros materiales audiovisuales que se encuentran de la misma manera en la red y que sirven, en efecto, para perpetuar la necesidad de protección del secreto religioso.

El cajón de Trivia: negociando el secreto

El uso de internet por parte de los miembros de la asociación es una práctica extendida, pero, de la misma manera, la voluntad de ocultar el secreto religioso también es una prioridad entre estos practicantes. No obstante, como he comentado anteriormente, existe cierta heterogeneidad en cuanto a la definición de lo que el secreto es. En este apartado desarrollaré las disputas internas en relación a la concepción del secreto dentro de la santería tradicional para constatar que se trata en efecto de un concepto móvil, en recomposición y negociado permanentemente, pese a que, de la misma manera, es una de las categorías que se establece como frontera entre una y otra tendencia.

En marzo de 2017 tuvo lugar un ritual, un cajón al muerto, en una casa en la que vivía una practicante de santería y palo monte¹⁰ llamada Trivia. La chica había sido “rayada”, eso es, iniciada en el palo y se iba a hacer un “cajón a su muerto”. La ceremonia se desarrolló dentro de la casa, con la asistencia de unas treinta personas, la mayoría de las cuales eran habituales de la asociación. Leandro ofició el ritual, que se desarrolló sin posesiones, algo poco habitual en una ceremonia de esta índole. Sin embargo, lo más inaudito que sucedió ese día fue que Yasmin, una *yavó*, eso es, neófito dentro de esta religión, sacó su móvil y empezó a grabar en medio de un ambiente ritual tradicional: bailes, tambores, humo, cantos, ron y sudor de todos los participantes de la ceremonia.

Ese episodio desencadenó una serie de acontecimientos y disputas que hicieron emerger las distintas opiniones acerca de lo que el secreto religioso es y debe ser. El primero de todos tuvo lugar el mismo día del ritual del cajón, cuando dos practicantes se dirigieron a la *yavó* en cuanto detectaron que estaba grabando para exigirle que dejara de

10. El palo o palo monte (*mayombe*) es una religión afrocubana que proviene del pueblo bakongo. Su nombre se debe a que sus practicantes utilizan numerosos palos para preparar artísticamente los altares o *ngangas* (Murrell, 2010: 135, 136).

hacerlo. Le dijeron que el padrino no toleraba ese tipo de acciones. El mismo Leandro, al terminar el ritual, habló con la neófita y le reprochó que la carencia de posesiones en la ceremonia había tenido que ver con las grabaciones que ella había realizado. La actitud de Yasmin siempre fue de perplejidad. Para ella, grabar los tambores del ritual no tenía nada de secreto, sino que tenía que ver con algo meramente festivo, en tanto que musical, y en todo caso tenía connotaciones de tipo artístico y cultural. Así, ella no veía ningún problema en grabar ese tipo de momentos rituales para después difundir las grabaciones por las redes sociales, como Facebook. De hecho, la *yavó* argumentaba que grabar momentos del ritual —incluso momentos considerados tradicionalmente sagrados, como los sacrificios— era una práctica cada vez más habitual que no se podía obviar.

Los siguientes acontecimientos tuvieron lugar en la asociación, con discusiones entre sus asistentes sobre el episodio de Yasmin, que sirvió como un caso catalizador para reflexionar sobre la problemática de los límites del secreto en términos más generales. Desde la posición de la mayoría de los practicantes de la santería tradicional, la música, los tambores, los bailes y los cantos en los rituales son sagrados y, por consiguiente, secretos, en tanto que son lo que permite que el *oricha* “se monte”, es decir, se manifieste en forma de posesión. Pero había algunos miembros, como Yasmin, que consideraban que la música era una suerte de patrimonio cultural, que, como tal, no se podía considerar secreto en términos tradicionales y que, de hecho, había que difundirlo, especialmente, por la red. Estos practicantes, en efecto, estaban de acuerdo en proteger el secreto de su difusión; sin embargo, el dilema tenía que ver con qué se consideraba secreto y qué no.

Aunque las opiniones de Yasmin y de otros practicantes de la asociación nunca fueron compartidas plenamente por Leandro y la mayoría de los santeros tradicionales, sí crearon una actitud más permisiva en cuanto a la realización de fotografías y vídeos de ciertos momentos rituales por parte de algunos practicantes a sabiendas de que este material audiovisual es habitualmente transmitido por las redes sociales. Es decir, se amplió el espectro de lo no secreto en las prácticas religiosas.

Lo más interesante de ese episodio fue que se pudo constatar cómo las religiones afrocubanas deben entenderse desde la artesanía ontológica que proponen Espírito Santo y Panagiotopoulos (2015), puesto que los practicantes producen, reproducen y modifican la cosmología

santera con su praxis religiosa cambiante. La misma categoría de secreto que, por un lado, vehicula parte del conflicto entre ambas tendencias es, por el otro, una categoría móvil, constantemente negociada y signo de discordia dentro de los practicantes de una misma tendencia. Sin embargo, y a pesar de que la noción de secreto pueda tener distintos sentidos entre los practicantes en una misma tendencia, o incluso genere posiciones diferentes en el tiempo por parte de un mismo practicante, la postulación de Leandro y del resto de practicantes de la asociación en cuanto a la captación de imágenes de momentos secretos sigue siendo, en general, de rechazo.

LA NEOSANTERÍA E INTERNET: COMPARTIENDO EXPERIENCIAS SECRETAS

Los practicantes de la neosantería en Barcelona que han posibilitado esta investigación articulan discursos acerca de la espiritualidad y de lo que entienden por “religión” poniéndola en estrecha relación, tal como he propuesto anteriormente, con los “nuevos imaginarios culturales” (Prat, 2012) o el conocido movimiento de la nueva era (Hanegraff, 1998). Son muchos los autores que han analizado el auge de este movimiento religioso o espiritual a escala global y particularmente en el contexto euroamericano (Turner, 2011; Taylor, 2007; Prat, 2012; Hanegraff, 1998; Heelas, 1996; Aupers, 2012; etcétera). Otros autores también han analizado este auge relacionándolo con prácticas de santería desarrolladas en la isla de Cuba (Karnoough, 2011). Lo que propongo aquí es analizar cómo la relación entre los practicantes de la santería y las prácticas de la nueva era en Barcelona modifican el sentido tradicional del secreto religioso, proponiéndolo como un conocimiento al alcance de todo el mundo, especialmente a través del uso de internet.

La neosantería y las tecnologías de la comunicación

Los practicantes de la neosantería en Barcelona emplean las tecnologías digitales para comunicarse, especialmente, el WhatsApp o los correos electrónicos. El WhatsApp, no obstante, y a diferencia del uso que le dan los practicantes de la santería tradicional, no se em-

plea en modo de grupo, sino que lo más habitual son los mensajes privados para informar de una ceremonia, o para concretar cuestiones logísticas. También se utilizan mensajes privados para concretar una cita con el *obá*, aunque cuando llega el momento de la consulta, el sacerdote suele quedar con el interesado en persona. Por otro lado, se pueden crear grupos de WhatsApp para convocar eventos religiosos concretos, como por ejemplo, un “plante”¹¹ que convocó Teo en abril de 2019 en el que citó a seis ahijados para realizarlo. Ese grupo, no obstante, después del evento, se eliminó, como suele pasar con estos grupos que podríamos denominar “esporádicos”.

Con todo, se observa que, al igual que en la santería tradicional, los practicantes de la neosantería emplean el WhatsApp para comunicarse entre ellos. Esta herramienta se ha convertido, no solamente en un elemento que facilita la comunicación, sino que incluso la posibilita, dado que, a menudo, algunos neosanteros utilizan los distintos espacios urbanos con wifi gratuita para conectarse y saber dónde tienen que ir, dado que no disponen de suficiente dinero para cuotas telefónicas fijas (incluso puntuales) que permitan realizar llamadas o mensajes de texto llamados “SMS”. Julito, un interlocutor, afirmaba lo siguiente: “yo no sé qué haría sin el WhatsApp. No podría estar conectado con mi padrino”. Así pues, esta aplicación, de manera parecida al uso de los santeros tradicionales tiene, mayoritariamente, un sentido pragmático y logístico que tiene que ver con la comunicación interna de los practicantes.

Por otro lado, también se consultan páginas web, aplicaciones móviles, como el Ifa Traditional Pro y vídeos a través de YouTube, en los cuales se visualizan a otros practicantes de santería realizando rituales o articulando discursos alrededor de la religión. A lo largo de los últimos años, algunos neosanteros y yo hemos visionado de manera conjunta ciertos vídeos de entre una cantidad ingente y creciente de material audiovisual que circula en plataformas como YouTube. Durante estos visionados, también de manera parecida a los comentarios de los practicantes de la santería tradicional, la mayoría de los discursos han ido en la dirección de cuestionar o criticar la veracidad de su contenido: “ponen estas cosas al alcance de todo el mundo, pues como

11. Se trata de un ritual de palo en el que distintas personas que han sido rayadas en palo monte dan de comer a su *nganga* en una ceremonia conjunta.

ponen los programas de tarot en la tele. Al final, si uno tiene cabeza, ya sabe que eso es basura”, contaba Miriam, una ahijada de Teo y santera desde 2012. De hecho, algunos comentarios de los neosanteros en relación a los vídeos colgados en YouTube que visualizan suelen provocar la sensación generalizada de que tanto quienes los realizan como quienes los visualizan sin espíritu crítico son “incultos” o “analfabetos religiosos”, como mencionan.

Para los neosanteros, el conocimiento que merece la pena adquirir de internet no está en la supuesta veracidad de los vídeos que están colgados en YouTube, ni tampoco en todos los libros colgados en la red y que consultan frecuentemente, ya que el conocimiento verdadero no puede ser hallado pasivamente y aún menos, no puede estar fuera de uno mismo, sino que es construido por parte de cada individuo. Las consultas de vídeos, páginas web o aplicaciones móviles solo tienen sentido si a continuación se puede desarrollar una crítica al respecto. Así, es frecuente que en un encuentro entre neosanteros se empiece comentando el último libro *online* que un participante ha leído acerca de las religiones afrocubanas y las opiniones personales a las que le ha llevado la lectura. Todas estas consultas y lecturas producen una vasta multiplicidad de interpretaciones por parte de los neosanteros, los cuales se apropian de unas y otras explicaciones para generar su propio conocimiento religioso.

Esta actitud refleja una postura generalizada entre los practicantes de los nuevos imaginarios culturales, tal como señala Prat (2012), dado que el conocimiento no se encuentra en algo externo a la persona, ni se accede a él mediante la fe o la razón, sino mediante el aprendizaje individual, constituido a base de construcciones eclécticas de creencias y de prácticas, que, a su vez, lleva al crecimiento personal y a un estado de sanación holística. El individualismo institucionalizado (Beck y Beck-Gernsheim, 2003), así, afecta a la neosantería, igual que a los nuevos imaginarios, dando lugar a una suerte de religiosidad en la que el epicentro no es la práctica colectiva o el ritual, sino el conocimiento que cada individuo constituye en relación a la religión (Taylor, 2007; Turner, 2011; Hanegraaff, 1998; Prat, 2012; Aupers, 2012).

De esta manera, la neosantería ha tornado las religiones afrocubanas en unas prácticas electivas e íntimas, es decir, las ha convertido, citando a Taylor (2007), en una “minimal religion”, o bien en una religión de baja intensidad, ciñéndonos a Turner (2011). Este tipo de

religiones tienen que ver con un individuo que se autogestiona y se construye su propia biografía (también su propio camino religioso), en el conjunto de una sociedad que Beck y Beck-Gernsheim (2003) denominan “no lineal” y en la que la normatividad social existe pero no de manera estanca o inmóvil. Se trata de una sociedad que produce y reproduce “individuos autónomos”, eso es, que generan y gestionan sus propias normas (Lash, 2003: 16).

En este magma de múltiples y complejas lógicas sociales, el “New Age believer” (Hanegraaff, 1998: 46) y el neosantero aprenden a construir su propio conocimiento religioso, el cual supone, como señalan Hanegraaff (1998) o Prat (2012), algún tipo de alternatividad al conocimiento convencional, fruto de la Ilustración y que encarna la ciencia *mainstream*¹². Esta alternatividad, según Prat, yace en dos aspectos fundamentalmente; en primer lugar, cuestiona el principio de causalidad aristotélico, es decir, el hecho de que una causa determinada es seguida por un efecto también siempre idéntico. Y, en segundo lugar, pretende superar la dicotomía cartesiana según la cual la realidad tiene que ser percibida a partir de dos esferas claramente diferenciadas, como el cuerpo y la mente, la materia y el espíritu (*Res extensa* y *res cogitans*), o la razón (fundamento de la ciencia) y la fe (fundamento de la religión) (2012: 331).

Con todo, los neosanteros asientan su conocimiento a partir del sentido que le atribuyen a los acontecimientos y a los elementos, más que a una relación causal, y lo hacen porque consideran que las cosas se influyen mutuamente por contacto o por partir de una misma esencia o *aché*.

12. Beck (1998) argumenta que la segunda modernidad en la que estamos inmersos en la actualidad, especialmente en el contexto europeo, se produce el fenómeno de la desmonopolización del conocimiento, según el cual la individualización ha causado un proceso de *transcientificación*, es decir, un proceso de duda científica y reflexividad sobre los propios inmanentes de la ciencia, que ha provocado, a su vez, el derrumbe del encanto de una única verdad y una única razón, resultado de la Ilustración en favor del florecimiento de nuevas verdades y racionalidades en este contexto (Beck, 1998). Con todo, cuando se habla de un conocimiento “alternativo” hay que aclarar que se trata de una alternatividad múltiple y compleja, dado que el conocimiento hegemónico o *mainstream*, con el fenómeno de la desmonopolización del que habla Beck (1998), es cada vez más plural. De esta manera, se emplea el término “alternativo” para respetar la designación que muchos autores que han analizado el movimiento de la nueva era o los nuevos imaginarios culturales emplean (Prat, 2012; Hanegraaff, 1998; Heelas, 1996; Taylor, 2007; Turner, 2011; etc.) y, de la misma manera, para respetar el término que utilizan la mayor parte de los neosanteros en Barcelona.

Así, es habitual que los neosanteros atribuyan un sentido a aquello que les pasa que manifiestan de la siguiente manera: “el mundo de los orichas es nuestro mundo”; “lo que me pasa a mí te pasa a ti”; “si uno no está bien por dentro, no puede hacer bien su trabajo religioso”, etc.

El conocimiento religioso no solo no es algo concreto que está en el mundo, sino que es una construcción, fruto del aprendizaje que cada persona hace para trazar su “sacroscape” (Beliso-De Jesús, 2015: 12.). Y para que se dé este aprendizaje no solo es necesario conocer, sino experimentarlo: “experience is considered meaningful in and of itself” (Aupers, 2012: 345).

Por lo tanto, si bien se defiende desde los nuevos imaginarios un conocimiento que tiene que ver con la esfera interior de cada individuo —la “esfera del corazón”, parafraseando a Horta (2004)—, también va de la mano de una experimentación de estas nuevas realidades adquiridas. De esta manera, el camino religioso no es algo exclusivamente mental, sino que deviene algo sensorial, de tipo kinestésico, adhiriéndonos a la terminología de Beliso-De Jesús (2015). Esta idea lleva a Aupers a desarrollar una “epistemología de la experiencia” (2012: 343). Tanto los *newagers* como los neosanteros parten estructuralmente del bricolaje levistrossiano (íbid.) para constituir su propio conocimiento sagrado. Esto da lugar a una amplia diversidad religiosa que no supone ninguna contradicción entre los practicantes, puesto que la realidad yace en la “experiencia personal” (Aupers, 2012: 344). Como tal, no puede ser falseada o negada. Es por este motivo que Aupers propone un giro epistemológico que va desde el “creyendo sin pertenecer” hasta el “experimentando sin creer” (2012: 345; la traducción es mía). Desde esta óptica, se abandona la hegemonía de la creencia que Asad (2003) y Mahmood (2009) consideran fundamental para el secularismo y se erige la “experiencia” como el núcleo de los nuevos imaginarios culturales.

En este sentido, para los neosanteros el conocimiento más profundo y fundamental, llamado secreto por parte de los santeros tradicionales, no tiene valor en sí mismo. Solo es una información que, al adquirirla, posibilita iniciar un camino de aprendizaje personal. Lo que realmente deviene importante es cómo se desarrolla este aprendizaje y qué intensidad tienen las experiencias religiosas o espirituales vividas para el usuario. En este sentido, Beliso-De Jesús (2015) desarrolla la teoría de un conocimiento que está relacionado con las distintas afec-

tividades e intensidades que emergen de las formaciones de la santería que cada uno construye desde su experiencia con lo sagrado.

Ahora bien, aunque es cierto que el conocimiento tiene que ver con un aprendizaje individual que recae en última instancia en la experimentación de lo sagrado, también es cierto que los neosanteros persiguen el objetivo de compartir dicho conocimiento con otros practicantes. Bauman establece que el término de “individualización” cambia constantemente de la misma manera que “las actividades de los individuos consisten en ese diario remodelar y renegociar sus compromisos mutuos que se llama ‘sociedad’” (2003: 19). Para el autor, la nuestra es una sociedad que forja a sus miembros como individuos y lo hace como su marca registrada de modernidad (2003: 19). Por lo tanto, la individualización no significa emancipación o autarquía del ser, despojado de lo social, sino más bien, una tarea inacabada o un proceso que la sociedad se encarga de producir y reproducir sistemáticamente para existir como tal. De esta manera, al igual que Beck y Beck-Gernsheim (2003), Bauman considera que individuo y sociedad no son entidades excluyentes, sino que se configuran entre sí sin tregua. Así, en realidad, la individualización es el átomo de la socialización, lo que la hace posible y deviene, pues, una experiencia colectiva (Beck y Beck-Gernsheim, 2003: 30).

Ciñéndonos a esta teoría baumaniana podemos constatar que, los neosanteros en Barcelona construyen su conocimiento individual partiendo de la necesidad de compartirlo colectivamente, dejando obsoleta la noción del secreto en términos tradicionales. Para el objetivo de compartir experiencias espirituales o religiosas, internet deviene una herramienta fundamental y, por ello, Teo, como *obá*, ha impulsado un proyecto (que todavía no se ha realizado) que consiste en una página web que va a llamar *Terapias yoruba*:

Yo no tengo nada que esconder. Leandro, sí. Hace cosas “secretas” y por eso él nunca se abrirá una página web. En realidad, nada es secreto. Aquí hemos venido a amarnos y a compartir conocimiento, experiencias (Teo).

El proyecto de *Terapias yoruba*: del secreto al aprendizaje

El objetivo de la página web que algunos neosanteros quieren crear tiene que ver con el hecho de divulgar un conocimiento que, hasta ahora,

desde las casas-templo más tradicionales, o desde las asociaciones culturales que se estructuran entorno a un *oriaté*, ha permanecido secreto.

Teo, el máximo impulsor de este proyecto, quiere, por un lado, colgar en esta página web vídeos y documentos sagrados en los que se explican *patakíes*, cantos, estructuras rituales, así como el conocimiento de las plantas que tiene que ver con el hecho de sanar. De ahí el nombre de terapias yoruba. Por otro lado, con esta página web, se pretenden promocionar talleres en los que se explique para qué sirven los rituales, cómo se deben desarrollar y “desenmascarar todas las mentiras y todo el folklor y la ostentación de esta religión”, como comenta Ruth, una neosantera iniciada en 2010. Finalmente, Teo espera que esta página web sirva como plataforma de intercambio de experiencias. Se persigue que las personas que aprendan los conocimientos que él imparta, luego comenten cómo se han sentido y si les ha funcionado: “yo lo que quiero es que eso se convierta en un diálogo, pero un diálogo de verdad, en el que se exprese lo que se ha vivido, lo que uno ha sentido”, afirmaba Teo.

Como se observa, el objetivo de Teo y de los otros practicantes que colaboran en este proyecto es el de formar a otras personas para que conozcan los secretos que puede ofrecer esta religión en cuanto a curar dolencias de manera holística: tanto lo físico, como lo mental o espiritual. Esta es una idea novedosa en relación a la santería tradicional e incluso en relación a la neosantería observada hasta el momento, dado que el objetivo de estos talleres promocionados desde esta página web no es curar o consultar, sino formar en el conocimiento de la santería, haciendo visible el secreto religioso y divulgándolo en la medida de lo posible. Así, a estos talleres no deben acudir personas que necesiten las terapias, sino personas que quieran aprender cómo se hacen estas terapias a través de su propia experimentación. Por lo tanto, las personas que acudan a estos talleres no deben pensar que van a recibir un trabajo de manera pasiva, sino que van a participar activamente en él para “experimentarlo y aprenderlo de verdad”, decía Diana, ahijada de Teo desde 2014.

El proyecto de la página web ha permitido a estos interlocutores, en primer lugar, cuestionar la idea tradicional de secreto religioso. Para ellos, mantener el conocimiento religioso en secreto es censurar información que permite el aprendizaje verdadero. Este aprendizaje está basado en un camino de introspección para que cada uno en-

cuentre en su interior el sentido de todo aquello que le rodea. Prat habla del fenómeno de la anamnesis, ciñéndose a Platón (2012: 333), es decir, del hecho de recordar aquello que la educación convencional europea ha ido volviendo opaco a lo largo de los primeros años de la infancia. Se trataría, pues, de recuperar, parafraseando el autor, a ese niño que todos tenemos dentro, que en realidad es nuestro mayor maestro (2012: 334), para enseñarnos y mostrarnos el sentido de todas las cosas de la vida y encontrar así un estado de sanación física y mental.

En segundo lugar, se trata de formar a futuros maestros en neosantería, que para serlo deben experimentar los trabajos. Así, no se trata de una formación convencional según la cual el *obá* realiza acciones rituales sin explicitar el motivo que las suscita o sin justificar la manera de realizarlas, sino que se trata de explicarla y detallar los motivos por los que se realizan ciertas acciones rituales, así como se usan determinados materiales y objetos, y todo con el fin último de que los asistentes practiquen y experimenten la eficacia de ese ritual, conociéndolo y experimentándolo en profundidad.

Finalmente, ha permitido imaginar un espacio de intercambio de experiencias, que se considera más importante que el hecho de divulgar información de manera unidireccional. En ese sentido, internet genera nuevas posibilidades acerca de este sentido religioso, puesto que, citando a Canals (2017), con este espacio multi-modal, se pretende dialogar de manera múltiple y fluida con los distintos agentes que intervienen en esta nueva realidad socio-religiosa. El objetivo último de compartir experiencias es un fenómeno cada vez más extendido dentro de las espiritualidades holísticas: “The Internet is appreciated in holistic spiritual circles as a platform for sharing spiritual wisdom and connecting to others to enrich people’s spiritual lives” (2012: 391). En este sentido, la neosantería muestra un paralelismo pleno con estas nuevas dinámicas más generales que tienen un arraigo cada vez más pronunciado en el contexto europeo contemporáneo.

CONSIDERACIONES FINALES

La santería como campo sinérgico en recomposición permanente ha dado lugar al surgimiento de dos tendencias de esta religión en Barce-

lona: la santería tradicional y la neosantería. Ambas, a pesar de que la frontera entre una y otra debe ser comprendida desde una gran permeabilidad, tienen una concepción del secreto religioso que resulta antagónica, algo que se hace patente a través de los nuevos usos de internet.

Desde la santería tradicional, queriendo emular la religión practicada en la isla de Cuba y queriendo preservar el sentido ceremonial convencional, se considera que el secreto religioso debe ser protegido, ocultado y solo mostrado a partir de iniciaciones rituales que requieren de tiempo, dinero y *aché*. Para ello, internet resulta una herramienta de doble filo. Por un lado, consolida su identidad y, por lo tanto, permite establecer y fortalecer los límites de lo que quieren proteger: el secreto tradicional. Por otro lado, supone un peligro del que hay que protegerse: la difusión de dicho secreto.

En cuanto al uso de internet para consolidar su identidad, se produce por dos vías fundamentalmente; a través de WhatsApp se genera una suerte de comunidad virtual entre los practicantes y, además, posibilita su comunicación interna. De la misma manera, el visionado de vídeos a través de YouTube también permite crear comunidad entre los practicantes al generar discursos autodefinitorios y mostrar su posición acerca de aquello en lo que creen y por lo que abogan, y aquello que rechazan y con lo que no quieren identificarse. En este sentido, tanto YouTube como WhatsApp facilitan que los santeros tradicionales trabajen sus límites identitarios y su autorrepresentación (Espíritu Santo, 2010).

Por otro lado, en cuanto al peligro que supone internet, se establecen medidas para la protección del secreto y, así, todo aquello que el *oriaté* Leandro y la mayoría de los demás santeros de la asociación consideran secreto se torna inaccesible para cualquier dispositivo de producción de imágenes. Ahora bien, también he podido constatar que la noción de secreto religioso no puede ser fijada ni siquiera entre los mismos santeros tradicionales. Así, para algunos practicantes, ciertas escenas rituales pueden ser fotografiadas o grabadas para ser colgadas en las redes sociales, y, para otros, estas mismas escenas rituales deben ser ocultadas, por su condición de secretas. De la misma manera, también se ha podido constatar que la concepción de aquello que es secreto puede cambiar por parte de un mismo santero tradicional.

En este sentido, se observa cómo el uso cada vez más expandido de las tecnologías de la comunicación y la relevancia de las redes sociales han permitido, entre los santeros tradicionales en general, un carácter

más permisivo en cuanto a los regímenes de visibilidad del secreto religioso, ya que, a su vez, han posibilitado modificar el propio límite de aquello que hasta el momento era considerado secreto. Con el caso de Yasmin y su voluntad de grabar un *batá* o tambor sagrado mientras se estaba celebrando un ritual de cajón, se ha hecho patente que las redes sociales están presentes entre el grupo de santeros tradicionales y generan posiciones opuestas y a la vez cambiantes en cuanto a lo que se puede grabar y a lo que no.

Ahora bien, si los sentidos acerca del secreto religioso resultan variables entre los mismos santeros tradicionales, aún se hace más evidente la pluralidad cuando se contrasta sus prácticas con las de la neosantería. La voluntad de los neosanteros de crear una página web para compartir experiencias sagradas hace que no pueda concebirse el secreto como algo que debe ser ocultado, sino más bien divulgado, a pesar de la nueva realidad cosmológica que este hecho pueda conllevar.

Las tecnologías de la comunicación han penetrado en las religiones afrocubanas en Barcelona y han modificado ciertas prácticas y concepciones; en algunos casos, han creado realidades totalmente novedosas, como por ejemplo, el hecho de que Leandro permita fotografiar el cuarto de santo a sabiendas de que, con toda probabilidad, se pueda difundir esa imagen por las redes sociales; o bien, en otros casos, han facilitado e incentivado iniciativas ya muy arraigadas entre los practicantes de compartir experiencias secretas. Para Teo, como para otros neosanteros, el secreto nunca ha sido algo que haya que ocultar, pero gracias a internet, pueden imaginarse un espacio en donde se difunda a mayor escala, permitiendo que el hecho de conocerlo sea accesible y facilite un camino hacia el aprendizaje personal para el mayor número de practicantes posible.

Así, la pluralidad de apropiaciones de internet ha plasmado que las religiones afrocubanas se hacen y rehacen permanentemente. Por un lado, ha fortalecido la doble inercia de la santería en Barcelona, algo que, a su vez, ha generado una relación distante y conflictiva entre los practicantes religiosos de una y otra tendencia respectivamente. Por otro lado, ha producido discordia y confrontación interna dentro de la santería tradicional. De esta manera, se observa que el uso de internet no está tan relacionado con el hecho de establecer una comunidad "alternativa" o "minoritaria" en relación al resto de contexto europeo, hegemónico y secularista, sino con el hecho de sentar las diferencias dentro del propio grupo, constatando que, en efecto, no se puede

pensar más como “grupo”. Esta tarea, que Ginsburg, apoyándose en Bennett y Blundell (1995, en Ginsburg, 2008: 302,) tilda de “strategic traditionalism”, consiste en la producción de “other expressive forms not only to sustain and build their communities but also to transform them” (2008: 302).

Por lo tanto, si bien se puede constatar que el uso de internet ha modificado los sentidos y las prácticas religiosas, tanto de una tendencia como de otra, también es cierto que las religiones afrocubanas han modificado el sentido de las tecnologías de la comunicación. Ciñéndonos a Barad (2007), internet y las religiones afrocubanas en Barcelona generan una intra-actividad de la que se obtienen efectos de realidad (Palmié, 2018) novedosos; por un lado, internet permite e incentiva la modificación del sentido del secreto; y, por otro lado, las tecnologías digitales de la comunicación pasan a ser apropiadas por las religiones afrocubanas generando un proceso de espiritualización de la tecnología, tal como sugiere Campbell (2010).

Así, las religiones afrocubanas contemporáneas se apropian de una de las herramientas de comunicación más extendidas en el contexto contemporáneo, que es internet, y, al hacerlo, lo tornan religioso, teñido de espiritualidad; lo convierten en un “affective conductor” (Beliso-De Jesús, 2015: 31) que permiten que una experiencia ritual tenga un verdadero efecto o uno que no tendría si hubiera sido realizado de otra manera. En definitiva, convierten el paisaje de la tecnología de la comunicación en un paisaje espiritual que, como tal, resulta igual de heterogéneo, capaz de generar nuevos espacios para la construcción de identidad, y portador de conflictos.

BIBLIOGRAFÍA

- ASAD, Talal (2003): *Formations of the Secular*. Stanford: Stanford University Press.
- AUPERS, Stef (2012): “Enchantment, Inc.: online gaming between spiritual experience and commodity fetishism”, en Dick Houtman y Birgit Meyer (eds.), *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, pp. 339-355.
- ARGYRIADIS, Kali/CAPONE, Stefania (2011): *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.

- BARAD, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- BAUMAN, Zygmunt (2003): "Individualmente pero juntos", en Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim,, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, pp. 19-26.
- BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BECK, Ulrich/BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2003): *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- BELISO-DE JESÚS, Aisha (2015): *Electric Santería. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press.
- CAMPBELL, Heidi (2010): *When Religions Meets New Media*. London: Routledge.
- CANALS, Roger (2014): "Global Gods and Local Laws: Venezuelan Immigrants in Barcelona", en E. Isin y P. Nyers (eds.), *Handbook of Global Citizenship Studies*. London: Routledge, pp. 508-521.
- (2018): "Studying Multi-Modal Religions: Migration and Mediation in the Cult of María Lionza (Venezuela, Barcelona, Internet)". *Visual Anthropology Review* 34 (2): 124-135.
- ESPÍRITO SANTO, Diana (2010): "Spiritist Boundary-Work and the Morality of Materiality in Afro-Cuban Religion". *Journal of Material Culture* 15 (1): 64-82.
- ESPÍRITO SANTO, Diana/PANAGIOTOPOULOS, Anastasios (eds.) (2015): *Beyond Tradition, Beyond Invention. Cosmic Technologies and Creativity in Contemporary Afro-Cuban Religions*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.
- GINSBURG, Faye (2008): "Rethinking the Digital Age", en Pamela Wilson y Michelle Stewart (eds.), *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Durham/London: Duke University Press, pp. 287-306.
- GINSBURG, Faye/ABU-LUGHOD, Lila/LARKIN, Brian (2002): *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- HANEGRAFF, Wouter (1998): *New Age Religion and the Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Albany: State University of New York Press.

- HEELAS, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- HOLBRAAD, Martin (2012): *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- HORTA, Gerard (2004): *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions 1984.
- HOUTMAN, Dick/MEYER, Birgit (eds.) (2012): *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
- KARNOUGH, Lorraine (2011): "Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age", en Kali Argyriadis y Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.
- LASH, Scott (2003): "Individualización a la manera no lineal", en Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (eds.), *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.
- MAHMOOD, Saba (2009): "Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable divide?". *Critical Inquiry*, vol. 35 (4): 64-100.
- MINTZ, Sidney/PRICE, Richard (1992): *The Birth of African-American Culture*. Boston: Beacon Press.
- MURRELL, Nathaniel, S. (2010): *Afro-Caribbean Religions. An introduction to their historical, cultural and sacred traditions*. Philadelphia: Temple University Press.
- NOOMEN, Ineke/AUPERS, Stef/HOUTMAN, Dick (2012): "In Their Own Image? Catholic, Protestant, and Holistic Spiritual Appropriations of the Internet", en Dick Houtman y Birgit Meyer (eds.), *Things. Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.
- PALMIÉ, Stephan (2013): *The Cooking of History. How not to study Afro-Cuban Religion*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- (2018): "When is a Thing? Transduction and Immediacy in Afro-Cuban Ritual; Or, ANT in Matanzas, Cuba, Summer of 1948". *Comparative Studies in Society and History* 60: 786-809.
- PASQUALINO, Caterina (2011): "Entre féerie et macabre, les religions afro-cubaines en Espagne", en Kali Argyriadis y Stefania Capone (eds.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann Éditions.

- PRAT, Joan (coord.) (2012): *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- SÁNCHEZ FUARRÓS, Íñigo (2008): “‘¡Esto parece Cuba’. Prácticas musicales y cubanía en la diáspora cubana de Barcelona”. Tesis doctoral, bienio 2003-2005. Departament d'antropologia social i d'història d'Amèrica i d'Àfrica. Facultat de Geografia i Història. Universitat de Barcelona.
- TAYLOR, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- TURNER, Brian, S. (2011): *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.