

LA TRANSNACIONALIZACIÓN DE LA RELIGIÓN AKAN: RELIGIÓN E IDENTIDAD ENTRE LA COMUNIDAD AFROAMERICANA DE EE. UU.*

Pauline Guedj

(Traducido por Matilde Martín González y Ramón Hernández Armas)
Department of Anthropology, Université Lyon 2, France

RESUMEN

En 1965, Gus Dinizulu, percusionista afroamericano, viajó a Ghana con la compañía de danza que dirigía. Allí, aprovechó el viaje como una oportunidad para explorar sus raíces africanas y conoció a Nana Oparebea, la sacerdotisa principal ghanesa del santuario Akonedi, norte de Accra. Ella realizó para Dinizulu una adivinación, durante la cual le explicó que sus ancestros esclavizados eran parte del pueblo akan de Ghana y le dio la misión de buscar a otros afroamericanos que, como él, eran de ascendencia ghanesa. Ella también le ofreció un conjunto de altares que contenían las fuerzas espirituales de las deidades veneradas en el santuario Akonedi y le pidió que importara a los Estados Unidos lo que entonces se denominó religión akan. El objetivo de este artículo será describir el proceso de difusión, importación, transnacionalización e indigenización de la religión akan entre África occidental y la costa este de los Estados Unidos.

PALABRAS CLAVE: religiones afroamericanas, akan, panafricanismo, esclavitud, transnacionalización.

THE TRANSNATIONALIZATION OF THE AKAN RELIGION: RELIGION AND IDENTITY AMONG THE U.S. AFRICAN AMERICAN COMMUNITY

ABSTRACT

In 1965, Gus Dinizulu, an African American percussionist, traveled to Ghana with the dance company he was leading. There, he took the trip as an opportunity to explore his African roots and met Nana Oparebea, the Ghanaian chief-priestess of the Akonedi Shrine, north of Accra. She performed for Dinizulu a divination, during which she explained that his enslaved ancestors were part of the akan people of Ghana and gave him the mission to search for other African Americans who, like him, were of Ghanaian ancestries. She also offered him a set of altars, containing the spiritual forces of the deities revered in the Akonedi Shrine and asked him to import in the United States what was then labelled the akan religion. The aim of this paper will be to describe the process of diffusion, importation, transnationalization and indigenization of the akan religion between West Africa and the East Coast of the United States.

KEYWORDS: african american religions, akan, pan-africanism, slavery, transnationalization.



INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad de la década de 1960, en Estados Unidos, el nacionalismo afroamericano entró en una nueva etapa de su historia. Enfrentando desigualdades continuas a pesar de las esperanzas generadas por el Movimiento de Derechos Civiles, muchos afroamericanos comenzaron a desvincularse de las luchas de políticas internas e incluyeron sus luchas en un entorno más internacional y panafricano. Al mismo tiempo, la descolonización en África, el levantamiento de Ghana en 1957, así como la creación de 17 naciones africanas independientes en 1960, tuvieron una profunda influencia entre los activistas afroamericanos (Meriwether, 2002). En ese contexto, los pueblos africanos se convirtieron en nuevos modelos que podían inspirar a los activistas afroamericanos en su lucha contra la opresión y la discriminación, mientras África asumía una nueva posición crucial en las representaciones simbólicas del nacionalismo negro.

Hasta 1965, el continente africano había sido ignorado en gran medida por los líderes de la Nación del Islam, la principal organización nacionalista negra de la época (Udom, 1964). Sin embargo, poco después, esfuerzos y filosofías similares originadas en el continente africano hicieron aportaciones innovadoras en los discursos de varios movimientos estadounidenses del Black Power. La literatura especializada tiende a oponer dos tipos de luchas por el poder de los negros. Por un lado, los movimientos revolucionarios que lucharon por la redefinición completa de las jerarquías raciales en los Estados Unidos, abogando en ocasiones por la lucha armada para liderar una revolución completa. Para estos luchadores por la libertad (Stokely Carmichael, Elridge Cleaver, Bobby Seale, Huey P. Newton), la América negra era vista como una colonia interna dentro del territorio de los Estados Unidos (Carmichael y Hamilton, 1967). A su juicio, esta colonia interna debía encabezar una lucha violenta hacia la descolonización, cuyos principios podían encontrarse en las acciones y escritos de líderes africanos como Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral y Sékou Touré. La organización más famosa de esa primera categoría fue el Partido Pantera Negra. Fundado en 1966 en Oakland, California, por Bobby Seale y Huey P. Newton, este partido duplicó sus actividades de autodefensa con varios programas sociales en barrios negros urbanos.

Por otro lado, los nacionalistas culturales afroamericanos, que defendían lo que denominaron «conversión cultural». En lugar de abogar por una revolución inmediata, reclamaron, ya sea como un final o como una etapa intermedia en su programa político, la restauración de la integridad cultural de los afroamericanos y una política de recuperación de raíces. Para Amiri Baraka, un importante escri-

* Este artículo fue publicado originalmente en inglés, en el número 6 (1) de la revista *Religions*, dentro del número especial «Religion & Globalization»: <https://doi.org/10.3390/rel6010024> © 2015 por los autores; licenciatario MDPI, Basilea, Suiza. Este artículo es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Attribution (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

tor afroamericano que en algún momento fue un defensor del nacionalismo cultural, los afroamericanos tenían que separarse «mentalmente» y «psicológicamente» de los blancos. En ese sentido, postuló que el nacionalismo negro ya no necesitaba construirse en torno a un discurso de separatismo político, sino que podía usar la cultura como un arma que permitiría a los afroamericanos vivir de acuerdo con su verdadero ser. Los afroamericanos habían sido obligados a obedecer por la esclavitud y el colonialismo. Ahora era el momento de que se levantaran de nuevo y crearan una comunidad integral, consciente de sus raíces y especificidades culturales y que ya no se inclinara ante la supremacía blanca.

Para los nacionalistas culturales afroamericanos, la religión y la espiritualidad se convirtieron en herramientas ineludibles en su intento por recuperar sus raíces ancestrales. En la mayoría de sus escritos, África fue descrita como una tierra inherentemente espiritual cuya existencia está determinada por creencias en deidades y fuerzas espirituales (Karenga, 1993). Por lo tanto, si algún afroamericano quiere volver a conectarse con sus raíces, debe comenzar con las religiones y tratar de convertirse en las personas espirituales que cree que alguna vez fue. Esa idea de un África principalmente espiritual y religiosa se fundamenta en una reconstrucción imaginaria del continente africano a partir de expectativas, proyecciones e ideologías políticas afroamericanas. En ese sentido, África puede entenderse como una Patria a menudo fantasiosa, a la que los descendientes no están necesariamente conectados físicamente.

Entre 1965 y 1975 se crearon algunos movimientos religiosos para ofrecer orientación a los afroamericanos en su intento de recuperar lo que consideraban sus raíces espirituales. La mayoría de estos grupos religiosos nacieron en la ciudad de Nueva York. A principios de la década de 1960 en Harlem, el artista y activista Walter King, luego rebautizado como Oseijeman Adefunmi, creó un lugar de culto llamado Templo Yoruba. Basado en un esfuerzo por volver a africanizar la sante-ría cubana, una religión afrocatólica que había estado presente en el barrio desde finales de la década de 1950, el movimiento reivindicó a los ancestros yoruba de los afroamericanos y les enseñó a adorar a las deidades reverenciadas por el pueblo yoruba de Nigeria: el *orisha* (Brandon, 1999; Capone, 2005; Clarke, 2004).

En 1973, Ra Un Nefer Amen I creó otro grupo en Harlem y en Brooklyn. Denominado la Ausar Auset Society, el grupo basó sus creencias en una serie de escritos sobre la espiritualidad egipcia. El líder del grupo, al igual que muchos estudiosos afrocéntricos posteriores, consideró que Egipto tenía en su cultura la esencia última de las tradiciones y la espiritualidad africanas (Guedj, 2011). Por tanto, volver a Egipto, o a Kemet, como diría Ra Un Nefer Amen I, se veía como la experiencia más auténtica de reafricanización¹.

¹ La expresión reafricanización ha sido utilizada por varios antropólogos para describir el intento liderado por activistas políticos y religiosos de la diáspora negra para realzar lo que consideraban la esencia africana de sus prácticas culturales. Para un análisis de los procesos de reafricanización en América Latina, ver Capone (1999) y Frigerio (2004). Para un estudio de ese tema en los Estados Unidos, ver Gregory (1999), Guedj (2007) y Palmié (1995).



Finalmente, el distrito de Queens vio la creación de un grupo al que a menudo se hace referencia como el movimiento akan. Construido sobre redes transnacionales forjadas entre la costa este de los Estados Unidos y Ghana, el movimiento presentó las identidades ancestrales ghanesa y akan de los afroamericanos, intentó reproducir la religión proveniente de esa región de África, a menudo modificándola y redefiniéndola.

Basado en una investigación realizada entre el movimiento akan entre 2002 y 2008, el objetivo de este artículo será volver a la historia y estado de dicho movimiento durante esa época. Analizaremos aquí cómo, gracias a la creación de redes globales y transnacionales, los miembros de ese grupo han podido importar una religión africana, reapropiarse de ella y adaptarla a las realidades de su campo religioso. Este artículo mostrará cómo, en el contexto de la globalización, la religión y las construcciones identitarias caminan de la mano, creando nuevos discursos sobre la hibridez y la autenticidad².

EL NACIMIENTO DEL MOVIMIENTO AKAN

El movimiento akan nació en 1965, cuando Gus Dinizulu, un percusionista afroamericano y líder de una compañía de danza de la ciudad de Nueva York, dejó los Estados Unidos para llevar a su grupo a una gira por África occidental. Mucho antes de su partida, Dinizulu ya había intentado reconectar a los afroamericanos con sus antepasados africanos. De hecho, en 1947 había fundado The Ghanas, una asociación cultural que organizaba clases de danza y exposiciones sobre África en la Asociación Cristiana de Hombres Jóvenes de Harlem. Unos años más tarde, él y su amigo Walter King, futuro rey de los yoruba americanos, crearon la orden espiritual de Damballah Hwedo, cuyas prácticas habían sido tomadas de varias religiones africanas o de origen africano, como la yoruba, la akan y el vudú haitiano. A principios de la década de 1960, Dinizulu fundó su compañía de danza africana, The Dinizulu African Dancers, Singers and Drummers, que inmediatamente se hizo popular en varias partes de la costa este. Finalmente, en 1965, tras un año de gira por los Estados Unidos, Dinizulu y sus bailarines volaron a África occidental y participaron en una serie de eventos culturales. La gira recorrió Nigeria y Costa de Marfil, pero fue en Ghana donde el líder conoció por primera vez a la mujer que se convertiría en su «alter ego» africano.

En Accra, Dinizulu realizó una investigación sobre muchas tradiciones de África occidental y los akan en particular. Para ello, estudió en la biblioteca de Legon de la Universidad de Ghana y eligió como guía a Amantefio, un ghanés que lo había ayudado a descubrir los muchos sitios y puntos de interés de la región. Amantefio le enseñó a Dinizulu sobre el santuario Akonedí, un santuario ghanés muy popu-

² Este artículo amplía un conjunto de capítulos publicados en Francia entre 2005 y 2009. Es la primera publicación de esa investigación en inglés.

lar, ubicado en la ciudad de Larteh Kubease, en Akwapem. El santuario debía su popularidad a su sacerdotisa principal, Nana Ekua Oparebea, una mujer que había sido nombrada por Kwame Nkrumah, primer ministro del país, para dirigir la Asociación de Curación Psíquica y Tradicional de Ghana³, una asociación nacional que reunió a varios curanderos tradicionales en el país.

Inspirado por lo que había aprendido de Amantefio, Dinizulu se fue de Accra a Larteh Kubease. Allí, Nana Oparebea no solo abrió las puertas de su santuario y le dio a Dinizulu su primera introducción a las creencias y rituales que se encuentran en la «Casa de Akonedi», sino que también le ofreció significativamente una adivinación o lectura durante la cual ella creía que sería capaz de proporcionarle detalles sobre la identidad de sus antepasados africanos. Dinizulu dio su consentimiento al proceso, la adivinación, que, para muchos akan estadounidenses, se entiende como el acto fundacional del movimiento.

Tanto los practicantes afroamericanos como los sacerdotes ghaneses están de acuerdo en que, durante esa adivinación, Nana Ekua Oparebea le explicó a Dinizulu que las deidades le habían dado la misión de encontrar a sus «hijos en América». Oparebea era consciente de que muchos akan habían sido traídos a América como esclavos, por lo que creía que enviar a los dioses a sus descendientes en el extranjero era su camino divino. La visita de Dinizulu sirvió así como prueba absoluta de la legitimidad de su misión. Oparebea le reveló a Dinizulu la identidad de sus antepasados y le explicó que el clan al que pertenecía era en realidad el clan de su propio padre. Ella lo nombró Nana Yao Opare Dinizulu⁴, un nuevo nombre que celebraría la memoria de sus ancestros, y lo convirtió en el *Omanhene*, «jefe de los akan de América». Dinizulu también fue considerado como un cuidador de los muchos *abosom*, o deidades, del santuario de Akonedi y se le dio una serie de altares que contenían las fuerzas espirituales de las deidades.

Para Nana Oparebea, esta conexión creada entre Dinizulu y ella misma y, más precisamente, entre los músicos y bailarines afroamericanos alojados en Larteh y la población akan debe analizarse en el contexto político de la región de Akwapem, en Ghana. De hecho, en una región que durante mucho tiempo ha sido escenario de altercados entre su población guan y el pueblo akan (Brokensha, 1966), el santuario de Akonedi ha sido escenario de tensiones similares. Mientras que el santuario era conocido en la década de 1950 como un lugar de culto predomina-

³ Cuando Kwame Nkrumah fue nombrado primer ministro de Ghana en 1952, insistió de inmediato en la necesidad de crear una política que promoviera las diversas tradiciones y técnicas médicas representadas en el país. Para él, este esfuerzo por promover las tradiciones ghanesas enfatizaría las especificidades locales de Ghana en el escenario internacional, así como ayudaría en la formación de vínculos entre la Nación y las diferentes colonias en el camino a la emancipación. En consonancia con esta posición política, Nana Oparebea y su santuario Akonedi se habían convertido entonces en dos símbolos de estas tradiciones africanas que debían ser preservadas y exportadas. Acerca de la Asociación de Curación Psíquica y Tradicional de Ghana, ver Evans-Anfom (1986).

⁴ Aquí, Nana es el título asociado con un anciano en cualquier sociedad akan. Yao se refiere al día en que nació Dinizulu, un jueves, y Opare al clan al que Oparebea lo vinculaba.



temente guan, cuyo sacerdote principal u osofo era un hombre guan, Nana Oparebea ha intentado agregar nuevas deidades al santuario y «akanizar» sus prácticas. Simbólicamente, incluir a Dinizulu en su linaje no era solo una forma de interferir en el contexto político local, sino también un intento de extender las redes akan que estaba construyendo localmente a nivel internacional. Hoy, en los Estados Unidos, los practicantes de la religión akan, en su mayoría, no afirman tener ninguna conexión con las deidades Guan y concentran su política de identidad en la recreación de una identidad akan ancestral.

A su regreso a América, Dinizulu se convirtió en «misionero» del santuario de Akonedi. Difundió la palabra de lo que se llamó la religión y la tradición «akan» y anunció la adopción de su rol como jefe en Ghana. En 1968, abrió Bosum Dzemawodzi⁵, la primera casa santuario akan en Estados Unidos, y The Aims of the Modzawe⁶, un centro cultural africano ubicado entonces en Long Island City, Queens, Nueva York. El Bosum Dzemawodzi acogió las primeras ceremonias akan realizadas por afroamericanos y ofreció formación en la religión a quienes recibieron el llamado a convertirse en sacerdotes. Mientras tanto, Aims of the Modzawe se utilizó como espacio de ensayo para los bailarines, cantantes y percusionistas africanos de Dinizulu y como un centro donde la gente podía aprender sobre la danza, la música, las tradiciones, los idiomas y la historia africanos.

Mientras Dinizulu establecía el movimiento akan en Nueva York, Nana Ekua Oparebea recibía a un número creciente de afroamericanos que viajaban a África occidental. Entre 1968 y 1995, año de su muerte, Nana Oparebea formó a varios afroamericanos en el sacerdocio y realizó decenas de ceremonias de graduación para sus «hijos americanos». Muchos de los estadounidenses que recibió en Ghana, Caletta Nock y Doctor Brown, en particular, se volvieron extremadamente activos dentro del movimiento en los Estados Unidos. Caletta Nock, rebautizada como Nana Korantemaa Ayebofo, viajó por primera vez a Larteh con su compañía de danza, el Arthur Hall Afro-American Dance Ensemble. Pasó siete años en el santuario de Akonedi y más tarde Nana Oparebea la nombró miembro líder del movimiento akan en Filadelfia. El doctor Brown, exlingüista de Bosum Dzemawodzi de Dinizulu, fue iniciado en el sacerdocio en 1978 y creó con Nana Oparebea la casa santuario Major akan en Washington D.C.

Para evaluar la precisión tradicional de las prácticas de sus alumnos, enseñarles diferentes rituales y ayudarlos a construir santuarios para sus deidades, Nana Oparebea visitó los Estados Unidos nueve veces, cada visita duró aproximadamente tres meses. También envió a tres de sus «ahijados» ghaneses a Estados Unidos para que pudieran actuar como mediadores entre ella y los afroamericanos.

⁵ Las palabras *bosum* y *dzemawodzi* significan deidades. El primero está en twi, el segundo en ga.

⁶ La palabra *modzawe* indica en ga el lugar donde los hombres de un pueblo se reúnen para hablar y discutir temas.

CONVERTIRSE EN AKAN

Hoy en día, unos pocos miles de afroamericanos practican la religión akan, la mayoría de los cuales viven en las ciudades de Nueva York, Filadelfia, Washington D.C. y Baltimore. En la ciudad de Nueva York, Bosum Dzemawodzi se mudó a otro vecindario en Queens, Jamaica. Hasta 2013, estuvo dirigida por Nana Kimati Dinizulu II, sucediendo a su padre Yao tras su muerte en 1993. Al igual que su padre, Nana Kimati, fallecido el año pasado, era llamado Omanhene, «jefe de los akan de América». Estaba rodeado por un tribunal de abogados, lingüistas, tesoreros y una reina madre.

Nueva York es también la ubicación de varios otros templos o santuarios que aparecieron por primera vez en las décadas de 1970 y 1980. Onipa Abusia⁷, creada por dos de las nueve esposas con las que Nana Yao Opare Dinizulu vivió durante su vida⁸, sigue activa en Queens. Además, en Brooklyn, el santuario Nana Oparebea fue creado en 2002 por Nana Nsia Dennis, una sacerdotisa ghanesa que había sido enviada por Nana Oparebea a Estados Unidos a fines de la década de 1970. Hoy, Nana Nsia viaja a menudo entre Ghana y los Estados Unidos.

En Filadelfia, la religión akan se practica en algunos santuarios. Mientras realizaba mi investigación, dos de ellos estuvieron particularmente activos. El primero, el santuario Asona Aberade, es el más antiguo de Pensilvania. Estaba dirigido por Nana Korantemaa Ayebofo, una *okomfo* que, en 2003, se convirtió en sacerdote principal de los «akan de América» en Larteh, Ghana, como *Okomohene*. Nana Korantemaa pasó parte de cada año en Larteh, lo que resultó en que los ancianos del santuario de Akonedi la eligieran para actuar como su representante en los Estados Unidos. Sin embargo, muchos akan estadounidenses rechazaron su estatus y la denunciaron como una impostora. Al hacerlo, estaban ignorando a sabiendas las directivas de su santuario madre de Ghana. La segunda casa santuario de Filadelfia, la Adade Kofi Bosomfie Sankofa, estaba dirigida por Nana Baakan Agyiriwah, quien fue entrenada en el sacerdocio primero por Nana Korantemaa y luego por Nana Nsia. Sintióse muy unida a la mujer a la que llamaba su madrina, Nana Baakan visitaba el santuario Nana Oparebea de Brooklyn con frecuencia y le pedía a menudo a Nana Nsia que la ayudara en la práctica de los rituales y ceremonias.

Finalmente, varias casas santuario en Washington D.C. también practican la religión akan. Uno de los más frecuentados, el Asomdwee Fie Shrine of the Abosom and Nsamanfo Inc. de Nana Kyerewaa, está estrechamente relacionado con el Bosum Dzemawodzi. Finalmente, mientras hacía la investigación, Washington también albergó una sucursal de Onipa Abusia de Nueva York y, significativamente,

⁷ Se dice que *Onipa Abusia* significa en twi «familia feliz».

⁸ Algunos templos akan están reuniendo a practicantes que consideran la poligamia como una forma de descubrir y reproducir su yo africano. En los Estados Unidos, las casas santuario akan se dividen entre quienes legitiman la práctica de la poligamia, generalmente dirigida por hombres *okomfo*, y quienes la condenan.



el santuario Asuo Gyebi, que fue fundado por Nana Kwabena Brown y Nana Oparebea a principios de la década de 1970.

Mientras realizaba mi investigación, los conflictos y la rivalidad entre las diferentes casas santuario eran muy comunes. Por lo general, los miembros de una casa santuario formaban vínculos estrechos con sus iniciadores, a menudo en detrimento de los demás sacerdotes con los que no estaban tan estrechamente relacionados. Por ejemplo, mientras los ahijados de Nana Nsia estaban unidos y tendían a colaborar con los ahijados de Nana Kwabena Brown, su conexión con los miembros de la casa santuario de Dinizulu era esporádica.

Los practicantes de la religión akan viajaban con frecuencia entre Nueva York, Filadelfia y Washington D.C., tanto para ayudar a sus propias familias religiosas en la organización de rituales como para visitar templos afines. La geografía y las largas distancias no fueron obstáculos; era más preferible para los practicantes estadounidenses de akan asistir a ceremonias organizadas por templos no locales estrechamente relacionados con sus madrinas o padres que buscar templos no relacionados que estuvieran ubicados más convenientemente.

Cada casa santuario está dirigida por un sacerdote mayor o Nana, el cual se encarga de organizar las ceremonias públicas, alimentar los altares y supervisar los diversos rituales privados, como los baños espirituales que los practicantes deben tomar en las diferentes etapas de su vida⁹. Los Nanas son ayudados por sus ahijados, incluidos los sacerdotes recientemente egresados, conocidos como *akomfo*, que han terminado recientemente un periodo de entrenamiento de tres años, y los aprendices actuales, conocidos como *akomfowa*. Además, muchas otras personas también participan en los rituales públicos que se realizan en las casas, a veces consultando con los Nanas durante las lecturas o adivinaciones que realizan tres días a la semana sentados frente a los altares de sus salas de santuario.

Cuando un simpatizante se une a una casa santuario akan, él mismo se somete a una serie de rituales destinados a incorporarlo al grupo. Al concluir el proceso, se le considera heredero legítimo del akan de Ghana y se le considera un practicante que adora, por derecho propio, la religión de sus antepasados. El primero de estos rituales consiste en dar al futuro akan un nombre de santuario¹⁰. Este nombre lo determina el Nana durante una lectura o adivinación que se realiza frente

⁹ La mayoría de los sacerdotes usan sus propias casas como santuarios. Sus casas se dividen típicamente en espacios destinados a la vivienda y espacios dedicados al culto de las deidades y la organización de los rituales. La mayoría de las casas tienen un lugar de reunión donde se da la bienvenida a los practicantes antes de entrar en la sala del santuario y donde se llevan a cabo las diversas clases para la formación de los sacerdotes. Los altares para las deidades generalmente se ensamblan en uno o dos santuarios. En la mayoría de los casos, una sala más grande contiene los santuarios de las deidades y un espacio más pequeño está dedicado a la adoración de los antepasados. Los practicantes deben tener altares y representaciones para sus antepasados en sus hogares y, si son iniciados, mantener, como mínimo, un santuario para la deidad bajo la cual fueron entrenados.

¹⁰ La práctica de nombrar ceremonias se puede encontrar en muchos movimientos políticos/religiosos afroamericanos. En la década de 1930, el nombre se convirtió en el primer signo de membresía en la Nación del Islam. En ese momento, X y nombres musulmanes, como Akbar

a los santuarios. Por lo general, el akan americano recibe un nombre patronímico correspondiente al día de la semana en que nació, Kodjo para un hombre nacido en lunes o Abena para una mujer nacida en martes.

Este nombre patronímico se complementa con otra designación destinada a dar la bienvenida al adorador a la estructura del clan de Larteh Kubease e integrarlo dentro de la «familia» akan¹¹ de Nana Ekua Oparebea. Agyiriwah, Antesevaa, Tacheampong y Oparebea se han convertido en nombres extremadamente populares para los practicantes de akan y se usan con frecuencia para conmemorar a los antepasados que se dice que eligieron a adoradores particulares como cuidadores de sus propias «familias» y clanes. Ocasionalmente, la ceremonia de nombramiento también proporciona al estadounidense akan detalles sobre sus orígenes y una lista de tabúes asociados con el clan al que supuestamente pertenecían sus ancestros esclavizados.

Siguiendo el ritual del nombre del santuario y después de recibir una serie de baños espirituales destinados a purificarlo y preparar sus contactos con las deidades, el practicante recibe una escarificación, que se realiza en su brazo derecho y que se convierte en el símbolo supremo de su pertenencia al grupo akan. La cicatriz, realizada en forma de línea recta de la que parten una serie de ramificaciones, se realiza en Larteh durante la ceremonia de entronización de un nuevo sacerdote. Simboliza el paso en la vida del practicante de ser un simple creyente a ser un *okomfo*. Rebautizada como «árbol», la escarificación tiene un significado diferente en los Estados Unidos. Realizada una vez que el simpatizante se ha mostrado como un asiduo en la casa del santuario, afirma los vínculos que lo unen con sus pares americanos y ghaneses y más precisamente con los oficiales del santuario de Akonedi. «El árbol es Larteh», como me han dicho muchas veces en el campo.

Por último, el akan estadounidense recibe el *ahene*, un conjunto de collares y pulseras para usar durante los rituales y ceremonias, que simbolizan las diferentes deidades veneradas en el santuario de Akonedi y sus sucursales americanas. Se requiere que el practicante aprenda sobre el *abosom*, en particular sobre el que está en los altares de la sala del santuario de su madrina o padrino. Debe familiarizarse con sus cantos y pasos de baile y debe ser capaz de reconocerlos durante una ceremonia. Más tarde, si el nuevo akan es poseído¹² por una o varias deidades, deberá pasar tres años de entrenamiento para llevarlo a la práctica del sacerdocio. Durante

o Muhammad, se ofrecieron al practicante, quien luego abandonó el nombre de esclavo que había heredado del amo de esclavos.

¹¹ En las casas santuario con las que interactué, la palabra «familia» se usaba con frecuencia para describir la relación de los miembros con su, sobre todo, madrina, Nana Oparebea.

¹² Los akan americanos usan el verbo «poseer» de muchas maneras. A veces, se dice que las deidades están poseyendo a los practicantes o están siendo poseídos por ellas. En otras ocasiones, los miembros del grupo afirmaban que estaban poseídos por un *abosom*. Por último, es muy común escuchar que es el practicante quien posee al dios. Una persona que es capaz de tener ese tipo de conexión con el dios simplemente se referirá a su don con la frase «yo poseo».



este entrenamiento, aprenderá cómo realizar los rituales y cómo «poseer» correctamente el *abosom*.

Como sacerdote, el estadounidense akan *okomfo* dedica su vida al culto de las deidades. Es consciente del cambio significativo en su vida desde que se unió al movimiento y se convirtió en oficiante y acepta un estilo de vida a menudo muy diferente al que alguna vez estuvo acostumbrado. Muchas veces, los akan estadounidenses describen su participación en las actividades de una casa santuario como un proceso de «curación», que les ha permitido vivir libremente y con el respeto de sus comunidades. Convertirse en akan, en su opinión, por lo tanto, proporciona un camino hacia la rectitud; un camino que siguen gracias a la guía de lo que a veces se llama las «Voces de África».

SER AKAN Y PANAFRICANO

Una vez establecido en los Estados Unidos, el movimiento akan se vio obligado a adaptarse y volverse más atractivo y aplicable a las numerosas denominaciones religiosas presentes en la comunidad afroamericana. De hecho, los barrios afroamericanos de los Estados Unidos albergaban una variedad de iglesias cristianas, templos musulmanes frecuentemente dirigidos por la Nación del Islam y santuarios «africanos», como el Templo Yoruba de Harlem. El movimiento akan, finalmente incorporado a ese «campo religioso»¹³, reaccionó negativamente a la expansión tanto del cristianismo como del islam e intentó a la vez posicionarse junto a la religión yoruba.

Los practicantes de akan y el propio creador del movimiento creían firmemente que el cristianismo merecía ser condenado por su participación en la esclavitud de los africanos. De acuerdo con Dinizulu y, de hecho, con la mayoría de los activistas nacionalistas afroamericanos, los esclavos que se habían convertido al cristianismo habían sido obligados a hacerlo por sus amos y, por lo tanto, habían sido impulsados contra su voluntad a ignorar y olvidar sus creencias y prácticas ancestrales. En consecuencia, Dinizulu sostenía que el cristianismo simbolizaba el poder del hombre blanco y era enemigo de los practicantes de akan, quienes precisamente tenían que abandonar su fe cristiana para reconectarse con sus identidades y religión africanas.

Al igual que el cristianismo, el islam también fue condenado por los pioneros del movimiento. Defendida en la década de 1960 principalmente por la Nación del Islam, la religión fue acusada de ser no africana y contraria a la naturaleza misma de los negros. La Nación del Islam, establecida en la década de 1930 por el maestro Fard Muhammad, afirmaba que los afroamericanos deberían buscar sus orígenes no específicamente en África, sino en un grupo de personas elegidas, a menudo denominadas la tribu afroasiática de Shabazz (Muhammad, 1965), quienes, junto

¹³ El concepto de «campo religioso» fue introducido por Pierre Bourdieu. Para una definición larga y rica de esta expresión, ver Bourdieu (1971).

con Alá, crearon las primeras y más grandes civilizaciones del mundo. Sin embargo, según el movimiento estadounidense akan, el intento de desvincular a los afroamericanos de su Madre Tierra fue extremadamente problemático, ya que obligó al hombre negro a vivir una vida muy alejada de lo que, según el movimiento, era su identidad original y sus determinismos culturales y biológicos.

Sin embargo, varios de los practicantes de akan alguna vez fueron miembros regulares de la Nación del Islam. Nana Baakan Agyiriwah, por ejemplo, quien fue uno de mis contactos más cercanos cuando estaba realizando la investigación, dejó las iglesias Bautista y Católica que frecuentaba cuando era niña por la Nación del Islam al inscribirse en la universidad. Poco después, comenzó la transición en un grupo musulmán sunita y, luego, en la organización kemética, Ausar Auset, antes de finalmente pasar a la religión yoruba y finalmente a la religión akan. Recibió los rituales impuestos a los nuevos miembros en cada uno de estos grupos y cambió su nombre dos veces, de Cybil Fecha, el nombre que le dieron al nacer, a Anesaah Rasheed, el nombre que adquirió al integrarse a la Nación del Islam, y, finalmente, a Nana Baakan Agyiriwah, el nombre que adquirió al reclamar su identidad akan.

Como muchos otros practicantes, Nana Baakan consideró su camino espiritual del cristianismo a la religión akan como una evolución lógica que le dio una mejor comprensión de su identidad como mujer afrodescendiente en los EE. UU. Renunció a su compromiso con la Nación del Islam y consideró su participación en el movimiento Yoruba y akan como una etapa única y reafirmante de su evolución personal. Su santuario en Filadelfia contenía santuarios pertenecientes tanto a la tradición akan como a la yoruba, y frente a estos dos altares rezaba, servía libaciones y realizaba lecturas. El primer altar que vio un visitante al entrar a la casa de Nana Baakan estaba dedicado al *orisha* yoruba Eshu. El altar le fue entregado por su padrino yoruba y fue fundamental para la realización de muchos rituales. También fue ese santuario el que buscó Nana cuando, viajando a otra ciudad, rezaba para que su viaje fuera seguro.

La historia de Nana Baakan no es una excepción. Muchos de los sacerdotes que conocí habían sido iniciados en las religiones yoruba y akan. No era raro encontrar sacerdotes yoruba esperando para comenzar su entrenamiento en la tradición akan o akan *akomfo* frecuentando regularmente casas santuario yoruba. Los dos grupos a menudo se criticaban mutuamente y difundían chismes negativos; sin embargo, los practicantes involucrados con ambos no reconocieron una afiliación como dominante sobre la otra. Así, en su opinión, las religiones akan y yoruba coexisten por igual en los Estados Unidos, y es en su colaboración como se vuelven más eficaces.

La casa del santuario de Filadelfia, dirigida por Nana Baakan, la Adade Kofi Bosomfie Sankofa, recibía regularmente a dos mujeres de Baltimore, ambas iniciadas en el sacerdocio yoruba. Mientras realizaba mi investigación, las mujeres eran invitadas a cada uno de los rituales que se realizaban en la casa y participaban en ellos al igual que los demás miembros. A veces se las llamaba por sus nombres yoruba, Sangotola y Ogunfumilayo, otras veces por sus nombres akan, Akua y Ama. Ambas recibieron sus *ahene*, collares y pulseras, y los portan junto con sus

elekés yoruba¹⁴. En febrero de 2005, Akua comenzó su formación en el sacerdocio. Al finalizar, se describió a sí misma como sacerdote yoruba del *orisha* Shangó y como akan *okomfo* del *abosom* Nana Esi. Según estas mujeres, su participación en las dos religiones se debió a que en ambas prevalece la misma lógica. Fueron guiadas por sus antepasados y creían que la práctica dual era la única forma en que podían complacer a todos sus ancianos fallecidos, tanto nigerianos como ghaneses.

Estrechamente conectados con las dos religiones, los miembros afroamericanos de la Adade Kofi Bosomfie Sankofa crearon una serie de equivalencias entre los dos sistemas que se aplicaban tanto a los rituales como a la caracterización de sus deidades. La religión akan tal como se practica en los Estados Unidos, por ejemplo, se centra en la reverencia al *abosom*, un gran número de deidades que reciben, tres días a la semana (shrine days), diversas ofrendas y libaciones. En su propia casa santuario, Sangotola y Ogunfumilayo optaron por aplicar el patrón akan de días de santuario a los rituales que realizaban para su *orisha* yoruba. Cada uno de sus altares, los consagrados a Eshú, Ogún, Oyá, Oshún, Yemayá y Shangó, así como los del abismo, Adade Kofi y Nana Esi, eran complacidos en los días de adoración, durante los cuales recibían libaciones de ginebra, la bebida favorita de los dioses akan, y oraciones en una mezcla de inglés, twi y yoruba.

La gran mayoría de las equivalencias, sin embargo, se aplicaron a las deidades. Si el «*abosom* y el *orisha* trabajan juntos», como a menudo lo recuerdan los practicantes de akan, es porque cada *orisha* encuentra un equivalente dentro de la tradición akan americana. Como resultado, Asuo Gyebi, una deidad principal de akan, a menudo se compara con Shangó, una deidad yoruba que comparte la arrogancia y el trueno de Asuo Gyebi. Asimismo, Ogún se describe con frecuencia como una versión yoruba de Adade Kofi, el dios del hierro «akan». Además, Tegare, una deidad de origen ghanés, está pasando por un proceso de «yorubaización».

En el santuario Akonedi de Larteh Kubease, Tegare era comúnmente conocido como uno de los hijos de Akonedi. Como *suman*¹⁵, es el elemento principal de un movimiento contra la brujería que surgió en el norte del país durante la época colonial y que se incorporó a las prácticas del santuario Akonedi (McCaskie, 1981). En Ghana, los practicantes saben que Tegare procede del norte y analizan su presencia como parte de la naturaleza sincrética de su religión. En los Estados Unidos, sin embargo, el papel de Tegare no es el de un soldado que lucha contra el uso de la brujería. Si bien algunos practicantes son conscientes de que su adoración se originó en la parte norte de Ghana, sin embargo, lo consideran un componente importante de lo que se denomina la religión «akan». Entre las casas santuario de akan en los

¹⁴ La palabra *elekés* se refiere a los collares que se entregan al practicante en la tradición yoruba. La ceremonia de los *elekés* suele abrir la carrera espiritual del creyente.

¹⁵ La palabra *suman* es utilizada por los akan de Ghana para referirse a una entidad espiritual que fue construida por un oficiante y fijada dentro de un objeto, muy a menudo un «talisman» o un trozo de tela atado a la pierna o al brazo del creyente. Llamado *amwan* en Costa de Marfil, el *suman* se hereda dentro del matrilineaje y siempre se encuentra en una serie de tabúes impuestos a su portador. Sobre ese concepto de *suman*, ver Duchesne and Guedj (2005).

Estados Unidos, las atribuciones de Tegare se redefinen, transformando a la deidad en una especie de mensajero entre el *abosom* y los practicantes. En el culto cotidiano, Tegare es la primera entidad consultada por los sacerdotes. Durante la vida y el camino religioso de un practicante, esa misma entidad es a menudo la primera presencia que se siente, la primera que provoca un estado de semiposesión. Tegare es un «abridor de puertas», como se suele recordar durante los rituales, la primera conexión, el «facilitador».

En la religión yoruba esta función de mensajero la lleva a cabo la deidad Eshú. Es la única deidad que abre las ceremonias ya la que los practicantes tienen que ir antes de poder interactuar con los demás. Transferido a América, Tegare se ha convertido entonces en una versión akan del yoruba Eshú. Tegare y Eshú, a los que se hace referencia como los dos embaucadores en la mayoría de las casas santuario de akan¹⁶, generalmente recibían sus ofrendas juntos en un altar compartido normalmente ubicado en las entradas de las casas. Mientras realizaba la investigación, muchos sacerdotes akan insistieron en que mientras estaban en casa podían escuchar claramente a las dos deidades charlando entre ellas, bromeando y pidiendo ofrendas como maní, ron y dulces¹⁷. Al hacer estas afirmaciones, los sacerdotes aseguraban ser los testigos elegidos de las conexiones entre dos deidades africanas que creían que eran equivalentes y portadoras de una energía singular.

En el contexto norteamericano, dentro de las casas santuario americanas akan, se puede observar, por lo tanto, la creación de un nuevo tipo de sincretismo. Esta creación no está vinculada al proceso de difusión de las creencias y entidades ghanesas *per se*, sino a la producción de nuevas prácticas dentro del campo religioso de los EE. UU. De hecho, si se crean vínculos entre las prácticas yoruba y akan en los Estados Unidos, no es porque en África pudieran establecerse tales conexiones, sino porque en ese contexto específico, estas dos religiones han sido apropiadas por grupos de nacionalistas culturales afroamericanos que intentaban buscar sus raíces. En verdad, en los Estados Unidos, los miembros de los movimientos akan y yoruba han desarrollado lo que creen que es y califican como una nueva y única «religión panafricana». Si el proceso de reafricanización en Estados Unidos, como lo lideró Osejeman Adefunmi, nació de un esfuerzo por resistir el aspecto sincrético de la santería cubana, el proceso hoy en día ha llegado a una nueva fase que exige la «resincretización» de los dos sistemas de creencias, que se consideran genuinamente africanos. A diferencia de los esclavos cubanos, que escondían sus deidades africanas detrás de santos católicos, los practicantes de las religiones akan y yoruba hoy combinan deliberadamente varias entidades espirituales originarias de diferentes

¹⁶ Usualmente utilizada para describir el comportamiento de Eshú, la palabra *tramposo* ahora se aplica igualmente a Tegare.

¹⁷ Aparte de las libaciones, que los practicantes aprenden durante su iniciación al sacerdocio y se pronuncian en twi, las conversaciones durante los rituales se mantienen siempre en inglés. En el caso de las discusiones entre Tegare y Eshu, los sacerdotes suelen afirmar escucharlos hablar en inglés. Cuando intentan reproducir sus palabras, adoptan lo que denominan «un acento africano» o influenciados por sus experiencias en los barrios de África occidental de las ciudades de América del Norte.

partes de África. Al hacerlo, han desarrollado una tradición «africana» norteamericana que los distingue tanto de sus pares caribeños como de los propios africanos, a quienes a veces descartan por haber sido corrompidos por siglos de colonialismo.

Al crear esta religión panafricana, los practicantes akan y yoruba a menudo sostenían que su sistema de creencias fue heredado de un África ancestral precolonial, culturalmente unida, luego destruida y olvidada, y que hoy ha sido «reterritorializada» en los Estados Unidos¹⁸. En ese sentido, presentan una construcción imaginaria de África cuya forma presumiblemente «auténtica» se considera inalterada, intacta por el colonialismo y recreada en las Américas. No niegan la existencia del sincretismo en África, pero sostienen que su propia creación norteamericana está realizando lo que consideran la esencia precolonial de la Madre Patria. En ese sentido, la transnacionalización de la religión akan de la que participan se concibe como un proceso en curso, donde la modificación del ritual puede conducir a la creación de una tradición aún más «auténtica». Si reproducir los rituales akan les permitía reconectarse con su ascendencia ghanesa, cerrar la brecha entre las prácticas yoruba y akan puede ayudarlos a recrear, espiritualmente y dentro de los Estados Unidos, un África panafricana que existía antes del contacto del continente con los europeos.

SER AKAN, PANAFRICANO Y AFROAMERICANO

Las deidades y los rituales son cruciales en la formación de la identidad akan en los Estados Unidos. Manteniendo, en los rituales, relaciones con otras deidades africanas, los *abosom* se convierten en prueba encarnada del lado panafricano de la identidad akan. Este lado panafricano conecta a los practicantes de akan con un África «original», captada en su forma precolonial. Sin embargo, rara vez adoradas solas, estas deidades también están asociadas con otras entidades, que están convirtiendo la religión akan, tal como se practica en los Estados Unidos, en una espiritualidad verdaderamente afroamericana. Asociados a los ancestros, el *orisha* y el *abosom* constituyen una amplia gama de entidades espirituales que requieren rituales comunes que permitan a los akan americanos incluir su propia historia y experiencia en su esfuerzo por alcanzar sus raíces africanas.

En cada santuario akan, uno puede encontrar una serie de altares dedicados a la adoración de los antepasados. Colocados en mesas altas, consisten en fotografías, baratijas y recuerdos y, a menudo, están cubiertos con cortinas. Coloridos y abarrotados, contrastan fuertemente con los altares dedicados al *abosom*, que se ubican en el suelo y están hechos únicamente con una vasija de terracota y una pequeña

¹⁸ Las ideas de un África precolonial culturalmente unida son muy comunes dentro de los grupos nacionalistas afroamericanos. También están presentes en los escritos de muchos académicos afrocentristas inspirados por el libro seminal de Cheikh Anta Diop *L'unité culturelle de l'Afrique noire* (1959).

muñeca de madera. En el santuario de Nana Baakan en Filadelfia, los altares de los antepasados estaban separados de los de las deidades ghanesas por una cortina.

Ahora sabemos que cuando Nana Oparebea enseñó a sus seguidores estadounidenses algunos elementos de las tradiciones religiosas akan, no compartió con ellos el conocimiento, los símbolos y las herramientas que les habrían permitido implementar el culto a los ancestros en el Nuevo Mundo similar al de Larteh. En Larteh Kubease el culto a los antepasados está bajo la responsabilidad de la autoridad política de la ciudad, el *Kubeasebene*. Es él quien, durante rituales como el *Akwasi-dae*, derrama la sangre de los sacrificios sobre un conjunto de taburetes ennegrecidos que simbolizan el poder de los ancestros de los linajes. En Estados Unidos, aunque Dinizulu fue honrado con el título de «jefe de los akan en América», casi ninguna de las casas santuario presentes en el país alberga un taburete ennegrecido, lo que habría permitido perpetrar los rituales ghaneses. Por lo tanto, en los Estados Unidos, el culto a los antepasados akan se ha desvinculado de su herencia ghanesa. Se convirtió en un laboratorio de innovación religiosa, donde los practicantes afroamericanos pudieron crear un tercer espacio de culto interactuando con los habitados por el *abosom* y el *orisha*.

Hay dos tipos principales de antepasados representados en los altares. En la casa santuario de Nana Baakan había, primero, una mesa alta en la que estaban representados los familiares más cercanos de la sacerdotisa, sus padres, abuelos y bisabuelos. Ella consideraba este altar como su sección personal de la casa del santuario y nunca fue poseído durante los rituales por ninguna de las entidades que contenía. El segundo altar estaba ubicado a la izquierda del primero. En una mesa cubierta con sábanas moradas y blancas, este altar estaba compuesto por un cuenco de porcelana, una escultura de madera que representaba el ankh (el símbolo egipcio de la llave de la vida), varias botellas de licor Southern Comfort, una pipa y dos bastones de madera tallada. Sobre el altar había un vestido violeta de algodón y una mecedora de la que colgaba un sombrero de paja.

Nana Baakan explicó que este segundo altar estaba dedicado a un conjunto de entidades que la visitaron durante su sueño y le pidieron que les dedicara un espacio sagrado en su santuario. Entre estos antepasados, Nana Baakan se hizo cargo de un grupo de personalidades afroamericanas, entre ellas Martha, una mujer que poco a poco le fue revelando a la sacerdotisa toda su historia personal. Según Nana Baakan, Martha era de Ghana. En el siglo XIX, fue esclavizada y transportada a Brasil. Luego, la trasladaron nuevamente a Carolina del Sur, donde trabajó en una de las plantaciones más grandes del estado. Ella era la favorita del amo y él abusó de ella en muchas ocasiones. Ella dio a luz a diez de sus hijos. Un día, una de las nietas de Martha resistió el asalto del dueño de esclavos. Indignado, se vengó de Martha sacándole los ojos. Durante varios largos años, Martha vivió ciega en la plantación. Se dice que, al no poder ver, se convirtió en una médium fuerte. Un día, su nieta pudo matar al dueño de esclavos y ayudó a Martha a escapar hacia el norte.

Al mencionar a Martha, Nana Baakan siempre hablaba con entusiasmo, añadiendo detalles e información sobre la vida de esta mujer que admiraba. Martha también era una de las entidades favoritas de los miembros de la casa del santuario.



Mientras realizaba mi investigación, muchos practicantes de akan me contaron sus recuerdos de algunas de las conversaciones que tuvieron con Martha durante los rituales, cuando ella poseía a Nana Baakan. Para ellos, los discursos y consejos de Martha eran fascinantes. Siempre querían saber más sobre ella, y Nana Baakan les proporcionó un conjunto de documentos que podían usar en su búsqueda, incluidas algunas cintas grabadas durante algunos de los rituales en los que ella apareció.

Si Martha era tan popular en la casa santuario de Nana Baakan, probablemente se deba a que, en el discurso producido sobre su vida pasada, ella fue víctima de la esclavitud. En cierto modo, es una parte importante de la experiencia afroamericana, el doloroso pasado de la comunidad, así como su resistencia a la opresión que Martha personificó. La historia de su vida, tal como la contó Nana Baakan, contenía la mayoría de los estereotipos ampliamente asociados con la vida esclava en las representaciones afroamericanas. Según Baakan, Martha era una esclava doméstica. Tenía un estatus especial dentro de la plantación, lo que a veces creaba conflictos entre ella y los demás esclavos. Violada constantemente por el amo, había dado a luz una descendencia mestiza, de cuya tez pálida se avergonzaba. Por la noche, cuando intentaba escapar de la vida de la plantación, Martha se sentaba en los escalones de la casa colonial de su amo en una mecedora, idéntica a la que Nana Baakan colocó junto a su altar. Con su sombrero de paja, la Biblia en su regazo, tarareaba espirituales y rezaba por la emancipación de su pueblo.

Esta visión de Martha que Nana Baakan atesoró e impuso en su altar, sola, cantando espirituales en su mecedora, es una verdadera imagen icónica de la vida en el Sur antes de la Guerra Civil. Para los miembros de la casa santuario, Marta era una figura icónica, una heroína que, con el mayor dolor, rezaba por el debilitamiento del amo y esperaba la emancipación de su comunidad. Así, se había convertido en la encarnación perfecta de un conjunto de ancestros esclavizados afroamericanos, cuyos descendientes a menudo no tienen una genealogía clara a los cuales, junto a las deidades africanas, han decidido venerar. Como ancestro unificador en la casa del santuario, Martha representó la memoria de los bisabuelos y tatarabuelos de cada miembro y les dio la oportunidad de honrar sus logros y su herencia.

Junto a Marta, en la casa santuario había otros antepasados que representaban esta memoria de la esclavitud. Ephraim, uno de los miembros del santuario, me describió a uno de los antepasados con los que se sentía particularmente cercano: Mary. Esta entidad, dijo, a menudo lo visitaba en sus sueños y también lo poseía durante los rituales. Según Ephraim, Mary era originaria de Togo. A la edad de 15 años, fue deportada a Luisiana para trabajar en una plantación. Efraín reconoció que Mary tenía una fuerza espiritual durante la posesión que a veces le resultaba difícil de manejar. Como si toda su ira y las muchas rebeliones que lideró en la plantación todavía estuvieran aquí en su espíritu. Nyo, otro miembro del santuario, estaba en contacto regular con uno de sus antepasados personales, llamado Zafina. Nacida en Gold Coast, Zafina nunca salió de África. Sin embargo, de pequeña fue testigo del secuestro de toda su familia por parte del hombre blanco. Nyo a menudo describía esta visión que tuvo en un sueño que presentaba a Zafina, escondida detrás de una duna en una playa, mirando a sus padres siendo forzados a subir a un bote que partía hacia las Américas.



En el santuario de Nana Baakan y casas afiliadas, durante los rituales conocidos como las fiestas de los antepasados, era común que estas entidades específicas se encarnaran al mismo tiempo y recordaran juntos los trágicos recuerdos de su esclavitud. Cada miembro de la casa sabía reconocerlos y estaba familiarizado con su forma específica de hablar y sus comportamientos. De hecho, todo sucedía como si estas entidades, exclusivamente afroamericanas, formaran una especie de legado compartido por los miembros del grupo.

Al establecer el culto a los antepasados en su casa, los miembros del grupo tomaron conciencia de la experiencia traumática de la esclavitud como base de la historia afroamericana. Si bien no negarían la importancia de la esclavitud dentro de la historia de Ghana, el comercio de esclavos en el que se concentran en el culto claramente los está devolviendo a su propia herencia norteamericana. Mientras que la mayoría de los grupos nacionalistas del siglo xx han decidido minimizar el papel de la esclavitud en la historia afroamericana para demostrar la continuidad de la herencia de los negros entre la Madre Patria y la diáspora, los miembros del movimiento akan incluyen la esclavitud en su historia. Por lo tanto, no existe contradicción para ellos entre una identidad africana recuperada, siendo akan o panafricana, y una conciencia afroamericana nacida de la separación y pérdida de los marcadores culturales. Por el contrario, su «afroamericanidad» se convierte en parte de su «africanidad», mientras que, durante las ceremonias, sus ancestros esclavizados son reverenciados con las mismas herramientas rituales que las deidades akan: oraciones en idioma twi, libación y posesión.

CONCLUSIONES

A la difusión de la religión akan en Estados Unidos a través de redes transnacionales le ha seguido lo que Arjun Appadurai (1996) denominaría un proceso de indigenización. Ese proceso ayudó a la religión a integrar la compleja realidad del campo religioso afroamericano y adaptarse a las políticas de identidad en juego. Este proceso de indigenización ha producido la asociación de las deidades akan con otros dioses africanos presentes en América del Norte, los *orisha* en su mayoría, y la creación, dentro del ritual, de un espacio único dedicado específicamente a su herencia afroamericana. Por lo tanto, aunque afirman ser miembros de una comunidad transnacional única, los miembros del movimiento akan también reconocen su posición específica en el contexto del panafricanismo global y de los Estados Unidos.

En este artículo, he tratado de mostrar cómo los practicantes formaron sus identidades en torno a tres líneas principales e interconectadas. Primero, los miembros del grupo renunciaron a su identidad afroamericana para adoptar una nueva, la akan, considerada idéntica a la que portaban sus antepasados antes de ser esclavizados en las Américas. Para hacerlo, tuvieron que pasar por una serie de rituales cuyos objetivos eran limpiar su cuerpo y su conciencia de los rastros la sociedad blanca y ayudarlos a reconectarse con su yo africano. Esta identidad akan, recreada en los Estados Unidos, se representaba luego durante las ceremonias y especialmente durante la posesión, cuando el akan estadounidense encarnaba las deidades de Larteh.



En segundo lugar, los miembros del movimiento akan aspiraban a ser reconocidos como verdaderamente panafricanos. En su práctica religiosa lograron este objetivo iniciándose en más de una religión africana y asociando en sus prácticas cotidianas deidades de diferentes sistemas de creencias. Tanto yoruba como akan se veían a sí mismos como los verdaderos representantes de lo que consideraban el África precolonial, donde las culturas del continente se unían formando una esencia única, solo destruida cuando el dominio colonial creó antagonismos étnicos. En su mente, ser panafricano significaba ser un verdadero africano, original y posiblemente «más auténtico» que los actuales habitantes de la Patria. Por lo tanto, es interesante señalar que es precisamente su propia adaptación o incluso americanización de la religión practicada en Larteh lo que afirman como lo más auténtico. En sus prácticas y creencias rituales, el discurso de autenticidad producido por los practicantes norteamericanos akan está entonces precisamente conformado por las mutaciones y cambios que ideológicamente quieren condenar.

Finalmente, los akan estadounidenses se describían a sí mismos como los representantes de una experiencia afroamericana. Esta experiencia y herencia afroamericana los diferenciaba de los africanos del continente, así como de otros miembros de la diáspora negra. Por lo tanto, la conciencia afroamericana a la que uno tenía que renunciar cuando se convertía en akan se volvió en el punto central de una formación de identidad alternativa. En el ritual akan, fue la adoración de los antepasados lo que propició esta tercera dinámica de identidad. Junto con el *abosom* y el *orisha*, los ancestros aportaron otra dimensión a los rituales, complejizando la naturaleza del legado que reverenciaba.

La historia del movimiento akan es una negociación constante entre estas tres líneas. Como siempre, cuando se trata de procesos de identidad, según las circunstancias, los miembros del grupo se describirían como akan, panafricanos o afroamericanos, y en ocasiones los tres a la vez. En la búsqueda de un pasado, de una memoria que les permita apropiarse de todos los aspectos de su historia, los afroamericanos akan están creando una identidad múltiple a partir de una lógica que podría describirse siguiendo la noción de *ramificaciones* de Jean-Loup Amselle (2001) (conectando). Para existir libremente y resistir las dificultades de la identidad y las formaciones raciales, los miembros del movimiento akan decidieron «conectarse» a diferentes pasados: una herencia akan, la historia de una Ghana independiente, un pasado precolonial y panafricano recreado, así como su propia historia en los Estados Unidos basada en la tragedia de la esclavitud. En estas lógicas, los rituales se vuelven absolutamente centrales, ya que brindan coherencia e integridad a las historias e identidades segmentadas a largo plazo.

RECIBIDO: 29-5-2022; ACEPTADO: 4-6-2022

BIBLIOGRAFÍA

- AMSELLE, Jean-Loup (2001). *Branchements: Anthropologie de L'universalité des Cultures*. Flammarion.
- APPADURAI, Arjun (1996). «Modernity at Large», en *Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, 1996.
- BOURDIEU, Pierre (1971). «Genèse et Structure du Champ Religieux», *Revue Française de Sociologie* 12, pp. 295-334.
- BRANDON, George (1999). *Santeria from Africa to the New World. The Dead Sell Memories*. Indiana University Press.
- BROKENSHA, David (1966). *Social Change at Larteh, Ghana*. Clarendon Press.
- CAPONE, Stefania (1999). *La Quête de L'Afrique Dans le Candomblé. Pouvoir et Tradition au Brésil*. Karthala.
- CAPONE, Stefania (2005). *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, Ethnicité et Nationalisme noir aux États-Unis*. Karthala.
- CARMICHAEL, Stokely y HAMILTON, Charles V. (1967). *Black Power. The Politics of Liberation*. Vintage.
- CLARKE, Kamari (2004). *Mapping Yoruba Networks. Power and Agency in the Making of Transnational Communities*. Duke University Press.
- DIOP, Cheikh Anta (1959). *L'unité Culturelle de l'Afrique Noire*. Présence Africaine.
- DUCHESNE, Véronique y GUEDJ, Pauline (2005). «Akonedí ne Voyage pas. La Formation d'un Réseau Transnational akan Entre le Ghana et les États-Unis», en *Entreprises Religieuses Transnationales en Afrique de l'Ouest*. Edited by Laurent Fourchard, André Mary and René Otayek. Ifra-Karthala, pp. 135-153.
- EVANS-ANFOM, E. (1986). *Traditional Medicine in Ghana: Practices, Problems and Prospects*. J.B. Danquah Memorial Lectures.
- FRIGERIO, Alejandro (2004). Reafricanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. *Civilisations*, volume 51, pp. 39-60.
- GREGORY, Steven (1999). *Santeria in New York City. A Study in Cultural Resistance (Study on African-American History and Culture)*. Garland Publishing.
- GUEDJ, Pauline (2007). «Diaspora: Re-Africanization», en *New Encyclopedia of Africa*. Edited by John Middleton. Gale Publishing, p. 890.
- GUEDJ, Pauline (2011). *Panafricanisme, Religion akan et Dynamiques Identitaires aux États-Unis. Le Chemin du Sankofa*. L'Harmattan Connaissance des Hommes.
- KARENGA, Maulana (1993). *Introduction to Black Studies*. University of Sankore Press.
- MCCASKIE, T.C. (1981). Anti-Witchcraft Cults in Asante. *History in Africa*, 8, pp. 125-154.
- MERIWETHER, James H. (2002). *Proudly We can Be African. Black Americans and Africa, 1935-1961*. University of North Carolina Press.
- MUHAMMAD, Elijah (1965). *Message to the Black Man in America*. Mosque of Islam.
- PALMIÉ, Stephan (1995). «Against Syncretism: 'Africanizing' and 'Cubanizing' Discourses in North American Orisà Worship», en *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Edited by Richard Fardon, pp. 73-104.
- UDOM, E.U. Essien (1964). *Black Nationalism: A Search for Identity in America*. Dell, Publishing.



