

REDES TRANSNACIONALES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y DISCURSOS RELIGIOSOS EN CUBA

Ana Celia Perera Pintado¹

Procesos globalizadores y actores transnacionales

A partir de la década del noventa la palabra "globalización" se convirtió en una especie de fantasma o fenómeno recurrente para políticos y científicos sociales, quienes en no pocos casos terminaban presos de distintos tipos de reduccionismos. El debate sobre su conceptualización y significación situó entre las principales problemáticas la novedad y autenticidad o no de lo entendido como "globalización", su relación con las estrategias neoliberales, con el mercado o el poder de las tecnologías o por el contrario, más recientemente, con las resistencias culturales y movimientos sociales a nivel mundial a partir de la identificación de distintos tipos de globalización (Appadurai, 2001; Houtart y Polet, 2002; Levit, 1998; Mato, 2003; Segato, 1997)¹ así como el modo de interactuar lo local y lo global, interpretados en ocasiones erróneamente como polos en tensión o contrariamente partes articuladas de un mismo sistema.

A pesar de las críticas y avances en la conceptualización y explicación de la denominada globalización, al paso de aproximadamente quince años la teoría de Giddens (1990) sobre el acortamiento de las distancias entre lo local y lo global dada la intensificación de las relaciones a escala mundial sigue encontrando seguidores. En su definición como en las de otros "teóricos de la globalización" se reduce el término a la relación entre dos polos: global y local, concebidos como espacios geográficos. Estos y otros argumentos incorporados han conducido a argumentar la idea de la localidad o lo local en oposición a lo global, sin considerar que tanto lo local como lo global son construcciones sociales, simbólicas o por el contrario encontrar argumentos sobre una posible tendencia hacia la homogenización y armonía olvidando que todos no participan por igual en las dinámicas globales ni reciben sus beneficios.

¹ Investigadora del Departamento de Estudios Socio-religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. Master en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona y Universidad de La Habana. Ha publicado artículos en libros y revistas nacionales e internacionales. Es profesora de cursos en la Universidad de La Habana.

No desvinculado de esa línea se encuentran aquellos que hablan de territorialidad asociada a lo local vs desterritorialidad adjudicada a lo global y de reterritorialidad como una forma de resistencia y de nuevos sentidos de lo local (Canclini 1995, Ianni, 1996) ante la presencia de sentimientos, identidades y actores desterritorializados. Este punto de vista corre el peligro de soslayar las relaciones de poder. Más allá de las interconexiones a escala global y de la aparente desvinculación con lo nacional, lo cierto es que los actores globales se encuentran territorialmente localizados y responden en última instancia a intereses de naciones específicas o a grupos sociales de éstas (Mato 2000, 2001, 2003, 2004; Segato, 1997).

Frecuentemente el énfasis en las relaciones de poder es reducido a la imposición cultural, llegándose a encontrar referencias acerca de la "McDonalización" o "americanización" de las sociedades del Tercer Mundo (Ritzer, 2000). De igual modo, se habla de procesos contrapuestos simultáneos expresados como "glocalización" (Robertson, 1992), "indigenización" (Appadurai, 1996) o "hibridación cultural" (Canclini, 1990).

Con los años se han abierto camino diferentes perspectivas sobre el tema, sin embargo todavía tienen fuerza los "discursos apologéticos" o "demonizadores", donde se presenta la globalización como "fuerza suprahumana", independiente de la acción de los actores sociales (Mato, 2000, 2003). Una de las definiciones más abarcadoras la ofrece Daniel Mato, quien sugiere hablar de procesos globalizadores en lugar de globalización en abstracto, definiéndolos como los numerosos procesos con un carácter histórico que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí actores sociales a lo ancho y largo del globo y producen globalización, es decir, interconexiones complejas de alcance crecientemente planetario (2000, 2003, 2004).

Coincido con dicho autor en distinguir estos procesos en la actualidad² por su intensificación y expansión casi planetaria, la existencia de un mayor número de organizaciones cuyos objetivos son precisamente las interconexiones y la extensión de lo que ha denominado "conciencia de globalización"³. En otras palabras se trata de procesos que envuelven una proporción significativa de personas y territorios (lo mismo emigrados y sus países de origen como actores de diferentes naciones) y de vínculos sociales a través de las fronteras con cierta estabilidad y permanencia en el

tiempo imposibles de describir y entender a partir de conceptos tradicionales (Portes, Guarnizo y Landolt, 1999).

Entenderlos así permite estudiar la interrelación entre distintos tipos de actores sociales transnacionales- aquellos cuyas prácticas atraviesan fronteras nacionales- ya sean regionales, globales, nacionales o locales y legitimar la dimensión simbólica de sus prácticas. Ello lleva a identificar prácticas y redes transnacionales, además de discursos y representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas producidas o comunicadas en los marcos de las relaciones transnacionales, donde existen actores sociales con mejores posibilidades de incidir en el curso de las franjas culturales transnacionalizadas (Mato, 2004 a); 2005; Maldonado,2005; 2005a); Segato, 1997). Nunca antes la articulación y totalización del poder fue tan generalizada, nunca antes hubo actores tan poderosos territorialmente localizados controlando y tratando de imponer su orientación en el ámbito de lo global.

No se trata de un proceso de imposición- asimilación, ni un ejemplo más de la ya superada teoría acerca del reflejo, sino de representaciones que llegan a adquirir un sentido global (por su producción o circulación) y logran ejercer influencia tanto en la constitución de algunos actores como en las prácticas de aquellos participantes de las interconexiones transnacionales. Por supuesto, no se debe dejar de considerar la asimilación diferenciada de lo global de acuerdo a particularidades sociohistóricas, sus reinterpretaciones y posicionamientos específicos en los contextos nacionales y locales y el papel activo de los actores en estos espacios.

"El acto de representar es un proceso complejo donde convergen procesos cognitivos, afectivos / emocionales y simbólicos. En él se produce una interpretación propia a partir de lo que el objeto representado significa para el sujeto, desde su historia individual y experiencias de vida como miembro de determinados grupos en un contexto socio histórico particular". Una representación social tiene "naturaleza social, simbólica, dinámica, cambiante y heterogénea; constituida en complejos procesos de comunicación y en interrelación directa con dimensiones de la cultura, la ideología y las prácticas sociales" (Perera, M, 2005: 117).

Las representaciones sociales tienen una dimensión objetiva interrelacionada con el contexto sociohistórico. Ahora bien, dicho contexto apunta a particularidades y experiencias vinculadas a los territorios simbólicos en los cuales se desenvuelven los actores, pero también incluye otros condicionamientos donde se entrecruzan ideas, símbolos y poder y existen brechas para factores vinculados a la voluntariedad de los actores involucrados.

Sería un error ignorar la posición de determinados actores globales- entre los que pueden encontrarse organizaciones internacionales, fundaciones, Organizaciones no Gubernamentales, asociaciones de profesionales, ambientalistas y religiosas, entre otros- quienes tienen mejores condiciones para promover sus propias agendas y representaciones, contribuir a crear un sentido común acerca de ciertas ideas y ubicar sus intereses en el centro de las relaciones de estas redes.

Ha sido demostrada la influencia de dichos actores en un conjunto de representaciones sobre ideas "neoliberales", acerca de la "sociedad civil", "identidad", "ciudadanía", "etnicidad", "racialidad", "exclusión", "pobreza", "cultura", "democracia", entre otras. Las representaciones de estas ideas muestran un impresionante movimiento a través de las fronteras nacionales de símbolos, formas de representarse la realidad y concebir la vida, pero, además, ciertos sentidos comunes predominantes. Dichos sentidos no implican la negación del accionar contrahegemónico o el no reconocimiento de la construcción de agendas o discursos propios.

Algunas de las ideas de circulación global mencionadas con un innegable matiz político se valen en el presente del lenguaje étnico o religioso para manifestarse. Esto conduce a millones de personas a usar signos religiosos para poder expresar sus intereses y buscar un lugar en la sociedad civil.

Las filiaciones religiosas nacionales, regionales o globales constituyen uno de los mecanismos de escape para grupos sociales excluidos debido a las desigualdades en las naciones en las que territorialmente se ubican. Al mismo tiempo pueden ser medios ideales para la divulgación de mensajes y promoción de ideas neoliberales y de dominación.

Por múltiples razones, en América Latina los discursos y lenguajes religiosos adquieren una especial significación. Son los espacios religiosos, en comparación con otros, de los más activos en el establecimiento e intensificación de relaciones transnacionales y, paradójicamente, de las alternativas de resistencias más recurridas ante presiones externas, crisis, incertidumbre e insatisfacción. Es evidente el fortalecimiento del rol de la religión en la vida pública condicionado por las precarias transiciones hacia sociedades más democráticas, el crecimiento de la criminalidad, un generalizado sentimiento de inseguridad ciudadana, la dependencia de las economías ante la consolidación de proyectos neoliberales de profundas repercusiones en la vida cotidiana de los pueblos y la crisis de legitimidad de muchas organizaciones, actores y estrategias de acción (Vázquez y Williams, 2005). En general, la religión es una de las fuerzas relevantes de seguridad personal y de movilización colectiva, una importante fuente simbólica y material de identidad y forma de empoderamiento, de ejercer la ciudadanía y participar en la sociedad.

Pensar los procesos globalizadores desde su carácter histórico nos remite a instituciones religiosas con objetivos globales desde sus mismas formaciones y a la universalidad de determinadas prácticas, donde no deben excluirse los impactos de la colonización y traslado de personas de un continente a otro para la trata esclavista. Ante los retos de los actuales procesos globalizadores instituciones, religiones y prácticas con una connotación global muestran formas de funcionamiento que las acercan al de otras organizaciones y prácticas sociales con nuevos intereses y prácticas globales como lo pueden ser la expansión hacia territorios donde anteriormente no existían, el incremento de discursos con un marcado interés en los nexos globales o cada vez más representativos de los nexos establecidos mundialmente, incremento del uso de los medios de difusión y comunicación para difundir mensajes, creación de nuevas organizaciones regionales y locales en armonía con las actuales relaciones económicas y políticas o con la búsqueda de alternativas a ciertos esquemas imperantes o el mayor movimiento de capital a través de las fronteras entre las distintas instituciones y grupos religiosos.

A pesar de la estrecha interrelación entre religión y procesos globalizadores en el continente, una revisión de los estudios sobre la problemática transnacional arroja pocos sobre la esfera religiosa. Éstos se concentran en la transmigración, asociaciones

políticas o político culturales, agrupaciones sociales, conexiones culturales y movimientos en el campo económico. El tratamiento de lo transnacional en la religión se ha impulsado desde los estudios de migración y fundamentalmente por académicos norteamericanos (Leviit, 1998; Vázquez, 1999; Ebaugh and Chafetz, 2000, Mahler and Hassing, 2001; 2005).

Redes Religiosas Transnacionales en Cuba

Como el resto de América Latina, Cuba participa y recibe los impactos de las relaciones transnacionales en los actuales procesos globalizadores, pero lo hace en condiciones muy peculiares. Los bruscos cambios sociales - profunda crisis y reformas para enfrentarla- iniciados en los noventa⁴ abrieron las puertas a la circulación de flujos de informaciones, mercados, ideas, culturas, pensamientos hasta entonces no del todo conocidos o ignorados, tras años de limitadas y poco diversas relaciones con el exterior. La variación en la composición y motivaciones de los emigrados y en los países utilizados como destino y puentes, políticas migratorias mucho más flexibles, relaciones más estrechas entre emigrados y residentes en la Isla, un mayor contacto de la población con el exterior, un incremento del turismo, búsquedas de alternativas económicas fuera de las fronteras, un mayor interés desde el exterior en el intercambio con el país⁵ y, en general, el incremento de las interrelaciones con otras naciones y regiones en todas las esferas de la vida contribuyeron a entretejer y fortalecer redes sociales entre nuestro país, Estados Unidos, países europeos, caribeños, latinoamericanos y algunos asiáticos y entre cubanos emigrados y residentes en la Isla, inimaginables en la década del ochenta.

Dichas redes se construyen e intensifican en un contexto caracterizado por un incremento de las presiones internacionales desde los centros de poder, mayor hostigamiento a la Revolución cubana desde el exterior y principalmente desde las administraciones norteamericanas, crisis de las izquierdas tradicionales, incremento de las desigualdades sociales en el país y un proceso de búsquedas, reacomodos, cambios y emergencia de nuevos paradigmas que apunta a la mayor heterogeneidad de pensamientos e imaginarios sociales⁶.

Como ha ocurrido en otros países de América Latina, los espacios religiosos en Cuba han sido altamente valorados en esta coyuntura. Sin embargo, la diferencia está

marcada por la propia situación social cubana, las particularidades de la religión en el país, su rumbo después del Triunfo de la Revolución y las relaciones Iglesia - Estado desde 1959. El llamado "reavivamiento religioso de los noventa"⁷ no es el renacer de la religiosidad en medio de la incredulidad, si se tiene en cuenta la proporción de creyentes superior al 80 % antes de esa década. Se produce en un pueblo con creencias, aunque tradicionalmente alejado de las ortodoxias, que optó por abandonar los recintos religiosos ante la agudización del conflicto con la naciente Revolución y vivenció un período de discriminación religiosa y predominio de ideología atea por más de tres décadas de imborrables huellas en la conciencia de los cubanos⁸ .

Dicho reavivamiento significó, por un lado, un crecimiento de membresías en instituciones y organizaciones religiosas, incremento de agrupaciones, ceremonias, publicaciones y actividades religiosas, mayor presencia de lo religioso en la sociedad y un incremento de todos los indicadores cuantitativos de religiosidad. Por otro, una nueva relación de lo religioso con la subjetividad, cambios en el modo de vivenciar, interpretar y exteriorizar lo sobrenatural, una peculiar lectura y respuesta desde la religión a problemas y representaciones sociales de la crisis y una mayor influencia de la religión en la vida pública y privada.

Todos estos cambios impulsaron una mayor interrelación de las instituciones, agrupaciones y creyentes con los distintos actores de la sociedad cubana y, a su vez, más miradas desde el exterior a la vida religiosa en la Isla y un especial interés desde los espacios religiosos nacionales en establecer contactos con otros países y con los amplios sectores de la emigración. No significa una conexión con el resto del mundo tras romper los muros del aislamiento. Es sobre todo el establecimiento de nuevas conexiones, la extensión de éstas a un mayor número de creyentes y agrupaciones en Cuba, la participación de instituciones y grupos de más países, la intensificación de los vínculos ya establecidos o nuevos, emergencia de intereses y proyectos, nuevas y más diversas formas de interactuar, surgimiento de agrupaciones religiosas con un carácter global u otras locales cuyos objetivos se dirigen al establecimiento de relaciones y la expansión hacia lugares bien distantes geográfica y culturalmente de creencias y prácticas religiosas propias de la cultura cubana.

En Cuba el debate sobre estas interconexiones cobró fuerzas después de la segunda mitad de la década del noventa y se ha centrado fundamentalmente en cuatro problemáticas, que pueden aparecer entrecruzadas:

- Aquella donde se enfatizan los intereses ideológicos, principalmente de penetración vinculados a la denominada "globalización neoliberal". Se argumenta con el crecimiento de nuevos movimientos religiosos o de grupos asociados, de corrientes carismáticas y fundamentalistas con orígenes e intereses fuera de Cuba, la introducción de Iglesias o prácticas por la compra con promesas o ayuda material a líderes y jerarquías, interés de distintas embajadas en algunas organizaciones críticas del sistema o alternativas, mensajes alejados de la realidad cubana o descomprometedores estimulados por sectores de derecha de la emigración o partidarios de las ideas neoliberales y condicionamientos de financiamientos a actividades y proyectos, entre otros.
- La que particulariza en las religiones de origen africano, fundamentalmente de la santería o Regla Ocha⁹, destacándose los análisis sobre las implicaciones culturales y religiosas de la expansión hacia territorios de distintos continentes, los cambios en las prácticas religiosas debido a la búsqueda fuera de la nación de conocimientos e informaciones, crecimiento de ahijados fuera de las fronteras, mayor número de actividades y eventos de convocatoria internacional acerca de ellas, mayor interés de los extranjeros en estas religiones (incremento de consultas a extranjeros por métodos de adivinación, aumento de ceremonias religiosas realizadas a no residentes en el país, mayor número de extranjeros con temas de doctorado y maestría sobre estas religiones, una mayor producción de libros y artículos por ellos sobre las mismas, entre otros), por mencionar algunos ejemplos.
- La dirigida a las relaciones con la emigración, derivándose análisis sobre el diálogo a partir de elementos culturales comunes o intensificación de conflictos entre los actores o de éstos con los intereses de la nación. Se citan proyectos de hermanamientos de Iglesias, acuerdos de ayuda y apoyo, intercambio en distintas áreas, emergencia de discursos en pos de la reunificación, casos de transmigración religiosa, entre otros elementos.
- La centrada específicamente en los cambios generados por el uso de los medios de comunicación y tecnologías, principalmente Internet, por organizaciones e instituciones religiosas. Lo mismo se aborda la posibilidad de obtener mayor

información e intercambio, las transformaciones religiosas o las repercusiones sociopolíticas de ciertos mensajes.

Realmente cualquiera de estas problemáticas pueden ser relevantes para la vida política y cultural del país, aunque el tratamiento parcializado de las mismas elude análisis integradores y no abarcan otras manifestaciones y consecuencias de los nexos transnacionales en el ámbito religioso en las condiciones de Cuba y tiempos de globalización actuales.

Dada una mayor influencia de la religión en la sociedad y espiritualidad de la población, las lecturas religiosas de situaciones sociopolíticas y el interés de determinados actores religiosos y políticos de transmitir sus mensajes de necesidad de cambios políticos por vía religiosa, es imposible soslayar o minimizar la latente posibilidad del uso de lo religioso para la circulación de determinadas ideas políticas. Indudablemente la religión pasa a ser un eslabón de incuestionable valor en el escenario de postguerra fría, donde el "principal resorte de poder" es el de los "símbolos y las ideas" (Hopenhayn, 2001).

No por gusto el gobierno de Estados Unidos ha destinado millones dólares a esta esfera en su proyecto para la "transición democrática" en Cuba y ha mantenido los motivos religiosos, después de las restricciones de junio de 2004, como los únicos prácticamente viables para obtener permisos de viajar frecuentemente a la Isla¹⁰, otorgar visas de no inmigrantes y establecer intercambio. Sirva de información el hecho de que la mayor parte de las visas tramitadas oficialmente para entrar a territorio cubano por motivos religiosos en el último año fueron de norteamericanos o de residentes en Estados Unidos, aunque indudablemente muchos de los que tienen licencia religiosa visitan la Isla con visa turística.

Existen organizaciones internacionales con apoyo de distintos estados vinculadas con sectores religiosos cubanos cuyo propósito central es el cambio de sistema en el país. Una de ellas, el Comité Internacional para la Democracia en Cuba, con sede en Praga, convoca a sus cumbres a sectores religiosos de países europeos, partidos políticos, representantes de gobiernos y a líderes y grupos en la Isla como el Partido Demócrata Cristiano u otros ilegales con nombres y supuesto grado de organización, aunque con

membresías y funcionamiento cuestionables como el Movimiento Humanista Evolucionario Cubano, entre otros. La comunicación aparecida en Internet sobre la Cumbre de septiembre del 2004, auspiciada por el Ministerio de Relaciones Exteriores y el Senado Checo, enfatizaba en la necesidad de emprender en Cuba el camino de Checoslovaquia y el resto del este europeo exsocialista y en el papel a desempeñar por los grupos religiosos.

Gobiernos locales apoyan a laicos cubanos con pronunciamientos alternativos. Osvaldo Payá, líder del Movimiento Cristiano Liberación quien presentó el Proyecto Varela¹¹, recibió el premio Harriman a la Democracia otorgado por el Instituto Nacional Demócrata de Estados Unidos y fue propuesto por la Fundación Checa People in Need- no del todo independiente del gobierno- para el Nobel de la Paz.

Se conoce de intentos de introducir grupos religiosos con financiamiento de la Fundación Nacional Cubano Americana, de Tele Evangelistas fundamentalistas norteamericanos e iglesias neopentecostales de Centroamérica, entre cuyos objetivos están las acciones encaminadas a la desintegración o debilitamiento de iglesias tradicionales, afectar estructuras religiosas establecidas y estimular el descomprometimiento social.

No obstante esta forma de manifestarse las redes transnacionales religiosas, sería poco objetivo dejar de mencionar conexiones globales como las desarrolladas por el Centro Memorial Martin Luther King ¹² o el grupo de Reflexión y Solidaridad Oscar Arnulfo Romero¹³ con organizaciones no gubernamentales, internacionales y locales en distintos países, con lecturas no menos políticas en sus proyectos alternativos y de cambio, pero que no responden al esquema de la penetración contra el sistema, sino al de búsqueda creativa. Miembros de organizaciones religiosas forman parte de la red de redes del Foro Social Mundial y de otras redes religiosas o no alternativas al poder hegemónico mundial.

Pensar en los nexos establecidos entre actores de distintos países, emigrados y residentes en el país para el traslado de objetos religiosos o el uso de organizaciones religiosas como vía para facilitar la comunicación entre familiares cubanos,

obstaculizada por las políticas contra Cuba, conduce igualmente el análisis por otros senderos.

Religiones de origen africano como la santería e Ifa¹⁴ constituyen ejemplos de la complejidad en el funcionamiento de las redes transnacionales. Las mismas abandonan poco a poco su arraigado anclaje local¹⁵ y en alguna medida su condición de subvaloradas por la cultura occidental al expandirse hacia los más diversos países y continentes¹⁶.

Se dice que a finales de los ochenta en México no pasaban de diez los babalawos¹⁷, todos cubanos, y se contaban en algunas decenas los santeros. De acuerdo a una entrevista realizada por un estudioso de ese país a un babalawo mexicano con diez años de experiencia en la fabricación de objetos rituales, en el 2002 cuatro artesanos vendieron alrededor de 2 mil juegos de guerreros¹⁸. Significa que se pueden haber realizado el mismo número de ceremonias religiosas para su entrega. Entre enero y principios de junio del 2005, según el entrevistado, se habían vendido más de 4 mil (Collignon, 2005).

Si bien los datos anteriores pueden tener un margen de error, lo interesante es la conciencia y aceptación de la presencia de religiones como la santería e Ifa compartiendo espacios con aquellas con un carácter más local y grupos religiosos calificados como "Nuevos Movimientos Religiosos" de demostrada influencia entre amplias masas de latinoamericanos. Un crecimiento similar se ha producido en otros países del continente como Brasil, territorio de religiones de origen africano como el candomble.

Estudios sobre remesas desde Alemania hacia Cuba han identificado entre las principales motivaciones las religiosas y particularmente los envíos de alemanes o de cubanos emigrados a padrinos, ahijados y hermanos de religión (integrantes de la familia religiosa en la santería e Ifa). Agencias de viaje de ese país tienen entre sus ofertas de turismo las visitas a santeros y babalawos cubanos y las consultas adivinatorias. En España algunos críticos hablan del boom de la santería y en países como Suecia, Australia, Finlandia, Japón, entre otros, aumentan los ahijados de padrinos y madrinas cubanas.

Claudia Rauhut¹⁹ es una de las estudiosas europeas llegadas a tierras cubanas para conocer sobre la santería incentivada por la expansión de esta religión hacia ese continente. Según sus incursiones en el tema, "la vía fundamental de la expansión de la santería hacia Alemania es la de la emigración cubana"²⁰. Los cubanos, manifiesta, "han llevado sus consagraciones" y algunos "han fundado sus propias casas religiosas". "Ellos mantienen vínculos estrechos con sus familias religiosas en Cuba. Por ejemplo, apoyan materialmente distintas actividades religiosas y legitiman a su padrino / madrina cubanos al enviarles nuevos adeptos extranjeros". En su opinión las redes establecidas no tienen sólo carácter religioso, son también de tipo social y económicas. "El nuevo ahijado puede llevar regalos, zapatos, adornos, tinajas, soperas no existentes en Cuba. Tener un ahijado extranjero puede significar entrar en contacto y conocer otro mundo, favoreciéndose el intercambio social, cultural e ideológico". "Al final el ahijado extranjero sirve como mensajero de ideas y objetos entre las familias religiosas dispersas por continentes".

Otra vía identificada por Claudia y otros estudiosos europeos es el turismo especializado y el intercambio académico-cultural. "Se hace énfasis entre las propuestas turísticas en las llamadas raíces afrocubanas, presentándose espectáculos folklóricos, conferencias, talleres, ceremonias religiosas que despiertan interés en el contacto con babalawos y santeros". "Algunos académicos entran en la santería como puerta para su investigación otros al revés"²¹.

Numerosas familias religiosas de santería en Cuba cuentan entre sus integrantes con extranjeros de varios países y existen padrinos con más de 500 ahijados fuera de las fronteras, por más que no sean mayoritarios. Cada vez son más los practicantes con ceremonias realizadas en más de un país y se incrementan los viajes hacia el exterior por motivaciones religiosas, ya sea para asesorar, consultar o realizar ceremonias.

La Sociedad Cultural Yoruba de Cuba²², creada a inicios de la década del noventa, ha creado en los últimos cinco años filiales en países latinoamericanos y europeos ante el aumento de miembros no nacionales y la diversificación de sus relaciones con el exterior. Otras organizaciones de practicantes como la Ifa Iran Lowo reciben frecuentemente grupos de estudiantes y académicos extranjeros interesados en el

tema, tienen ofertas de cursos, conferencias y atención religiosa y mantienen una fluida conexión con otros de su tipo y creyentes individuales en variados países.

Han surgido empresas religiosas radicadas en Canadá, México, Venezuela y Estados Unidos, entre otras, con ofertas diversas, desde viajes a Cuba para la celebración de iniciaciones u otras ceremonias hasta productos concretos y determinados trabajos destinados a solucionar problemas específicos. Estas empresas despersonalizan por completo la práctica en una religión con una fuerte y necesaria tradición grupal.

Agencias de información internacionales radicadas en Cuba ofrecen entre las noticias más relevantes de fines de diciembre y primeros días de enero las predicciones de los sacerdotes de Ifa conocidas como Letras del Año de los dos principales grupos en el país, quienes dicen representar a las distintas ramas y familias religiosas en la Isla. Algunas de estas agencias establecen comparaciones entre las predicciones de ambos grupos y las de familias en Venezuela, Panamá y Miami. Aunque las predicciones se corresponden con las variadas ceremonias adivinatorias y con la riqueza de interpretaciones, unos pocos han alzado sus voces por la unificación de las Letras del Año y crecen los interesados en Cuba por conocer las predicciones de otras casas en el exterior.

En estos cambios y redes participan entidades estatales y otras agrupaciones no religiosas. Factores relacionados con la coyuntura socioeconómica y cultural cubana, el desarrollo de movimientos y discursos de minorías étnicas y raciales y el propósito por conocer mejor las raíces culturales y dar pasos para eliminar algunas actitudes discriminatorias presentes todavía entre la población condicionaron el surgimiento de organizaciones e instituciones destinadas al estudio de expresiones religiosas de origen africano; así como la reorientación de los objetivos en este sentido de otras ya existentes. Este interés desencadena y profundiza lazos con estudiosos y practicantes dentro y fuera de las fronteras. Eventos internacionales organizados por algunas de estas entidades, la mayoría estatales, como el de La Fiesta del Fuego (Casa del Caribe de Santiago de Cuba) y el convocado anualmente por la Casa de África en La Habana son considerados por creyentes ocasiones para el flujo de información sobre sus prácticas religiosas. Uno de los babalawos en Santiago de Cuba con más ahijados

extranjeros expresó haber conocido a una gran parte durante la celebración de la Fiesta del Fuego o por mediación de alguno de los asistentes²³.

Evidentemente hablar de redes y lazos religiosos transnacionales implica una referencia a la práctica de la santería e Ifa. Es válida la precisión que, aún cuando los procesos descritos marcan una tendencia hacia su intensificación, no todos los santeros y babalawos, ni todas las familias religiosas constituyen actores de la interconexiones transnacionales, ni todos los que mantiene vínculos con el exterior lo hacen en la misma medida o del mismo modo. Queda mucho por decir acerca de quiénes son los que intervienen, cómo y cuáles son sus repercusiones.

Los análisis no pueden quedar reducidos a estas religiones, pues sería negar la dimensión de estos procesos en otras manifestaciones religiosas no marcadas precisamente por la "expansión", donde quizás las interconexiones puedan llegar a tener una intensidad igual o mayor. En este sentido estudios posteriores deberían profundizar en los lazos establecidos entre las corrientes orientales y variantes religiosas desarrolladas en el país en los últimos tiempos como el budismo, cuyos referentes se encuentran fuera de las fronteras y obligatoriamente requieren del contacto directo con las fuentes de procedencia, experiencia de otros territorios y bibliografía elaborada en otros contextos. Así también se le debe prestar atención a las redes construidas en los espacios católicos, sobre todo a partir del llamamiento del Papa Juan Pablo II durante su visita a Cuba en 1998 a interactuar más con el mundo, ratificado por su sucesor Benedicto VI. Por múltiples causas, un rasgo llamativo de estas redes ha sido el activismo de los grupos de laicos y el incremento de los nexos con organizaciones no religiosas, principalmente de derechos humanos y cívicas en correspondencia con el discurso institucional posterior a 1990 y la redefinición de su misión como conciencia crítica de la sociedad.

En la dimensión alcanzada por las redes religiosas transnacionales ha intervenido la intensificación de las conexiones con la emigración. Como ya se mencionó, políticas más flexibles desde Cuba y variaciones en el comportamiento del flujo migratorio cubano unidas a la oleada migratoria de 1994, representaciones de la emigración cubana menos politizadas y más vinculadas a las alternativas de solución a la crisis (Martin et al, 1998) y los cambios en la ciudad de Miami, donde se concentra el mayor

número de emigrados cubanos²⁴, y al interior de la comunidad cubana radicada allí²⁵ han favorecido la comunicación entre los cubanos residentes en distintos territorios.

El debate sobre el uso de medios de comunicación y la revolución en las tecnologías informativas resulta atrayente, pero queda atrapado la mayoría de las ocasiones en lo global y poco se particulariza en sus consecuencias y uso por los actores religiosos cubanos arguyéndose limitaciones en el acceso de los cubanos a distintas tecnologías y medios como Internet. Realmente el uso del ciberespacio no está extendido como tampoco las páginas o informaciones de instituciones religiosas procedentes de Cuba, pero esa falta de generalización no excluye sus repercusiones en las dinámicas sociorreligiosas.

Sobre la santería en Internet, por ejemplo, aparecen alrededor de 37.600 páginas on line, aproximadamente 1.290 cuando se solicita información sobre la Regla Ocha y más de 15 mil cuando se trata de orishas (Goiri, 2003: 115). La mayoría están escritas en inglés y son elaboradas fundamentalmente en Venezuela, México y Miami para un público de clase media no necesariamente practicante y no precisamente residente en Cuba.

Las informaciones sobre la Iglesia Católica en Cuba en la red tampoco provienen de dominios de dicha institución. Aparecen como link o parte del contenido de distintas páginas web elaboradas en el exterior, sobre todo en Miami. Muchas instituciones evangélicas colocan igualmente sus informaciones en sitios del Consejo Mundial de Iglesias u otras organizaciones religiosas regionales o mundiales.

Para la mayor parte de los actores religiosos cubanos Internet no es la opción accesible en las interconexiones con el resto del mundo. No obstante, este tema comporta múltiples complejidades. Deben valorarse factores como: el aumento de creyentes e instituciones cubanas que acuden al ciberespacio para mantener vínculos con integrantes de sus familias religiosas u otros grupos religiosos en el exterior, la creciente búsqueda de alternativas por instituciones y organizaciones religiosas cubanas para colocar los mensajes en la red, el uso de personas con acceso a Internet como puentes para el intercambio por esta vía, el creciente interés en el exterior por

publicar y difundir noticias sobre la religión en la Isla y el incremento de la circulación de productos e informaciones religiosas por otros medios de comunicación.

Las redes transnacionales involucran actores religiosos y no religiosos, emigrados, residentes en la Isla y naturales de otros países con distintas experiencias, poder y proyecciones sociales. Abarcan una dimensión institucional u organizacional, grupal y la individual. No son exclusivas de prácticas religiosas más organizadas. Pueden presentarse, y de hecho se presentan con fuerza, en creencias y prácticas religiosas espontáneas típicas de la religiosidad popular sin mediar una convocatoria institucional u organizaciones dedicadas a las relaciones internacionales.

La bibliografía sobre el tema tiende a dejar de mencionar los entretrejos transnacionales surgidos espontáneamente entre los pueblos. Desde esta perspectiva, cómo explicar la imagen del "San Lázaro de las mulatas", muy popular entre los cubanos, y de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, en el lugar de culto de una practicante de vodú en República Dominicana²⁶. ¿Se reconocería la dimensión transnacional de algunos pedidos a santos populares, en los que de forma simbólica pueden interactuar emigrados, residentes en el país y personas en cualquier parte del mundo?. ¿Se tendrían en cuenta devociones locales transformadas en "latinas" con la interconexión entre emigrados de diferentes países?. Ignorar este tipo de entretrejos implicaría un olvido a los sectores populares.

Una solución la ofrecen Mahler y Hassing (2005) al analizar las redes transnacionales a partir de las distintas formas de expresarse: las relaciones sociales, los medios de difusión y comunicación, lo material y lo simbólico. Al aplicar esta propuesta a Cuba es observable en lo referente al plano de las relaciones sociales el creciente intercambio de líderes, jerarquías y creyentes desarrollado lo mismo dentro como fuera de Cuba entre extranjeros, residentes cubanos en el exterior y residentes en la Isla, quienes concretan compromisos, proyectos y trabajos conjuntos. Así también la tendencia a estrechar vínculos entre instituciones, comunidades y organizaciones religiosas.

Vinculado a los medios de comunicación y materiales de difusión es notable la creciente circulación de literatura, programas de video, radiales, informaciones por Internet con un contenido o trasfondo religioso. En lo material se advierte la

transferencia monetaria, apoyo material, traslado de comida, medicamentos, productos y objetos religiosos relacionada en mayor o menor medida con los objetivos y funcionamiento de los grupos religiosos (desde los que tienen que ver con la subsistencia, difusión, funcionamiento como otros de tipo político o de poder). Las remesas específicamente tiene un papel relevante, a pesar de las limitaciones impuestas a los emigrados cubanos residentes en Estados Unidos.

En el plano simbólico salta a la vista el incremento del intercambio o traslado de símbolos religiosos, significados y representaciones. Además, el traslado de creencias, prácticas, ceremonias, rituales, festividades, promesas, pedidos, etc. donde se mezclan diversos espacios geográficos y simbólicos.

El valor de esta propuesta radica, a mi entender, en la posibilidad de abarcar las conexiones en sus variadas manifestaciones desde las más institucionales hasta las más personales, tanto las que responden a intereses de organizaciones como las surgidas al calor de las transformaciones de prácticas religiosas alejadas de las ortodoxias. Tiene en cuenta la significación de los componentes subjetivos y simbólicos en los entretejidos sociales frecuentemente olvidadas por teóricos sociales y el elemento material como factor de incuestionable importancia en el establecimiento de relaciones. Sus limitaciones podrían aflorar cuando se trata de integrar estos procesos desde la complejidad que encierran. Un análisis estructural, aunque útil, no siempre logra abarcar las interconexiones producidas entre los distintos planos descritos, determinantes en el funcionamiento de las redes transnacionales. Las formas de expresarse las interrelaciones aparecen generalmente vinculadas y se condicionan unas a otras.

Este tipo de análisis debe particularizarse en actores específicos, modos de relacionarse (formal o informal, directa o indirecta), el tipo de lazos establecidos por ellos (más o menos intensos) y el compromiso según su grado de imbricación y papel en la red. Debe considerarse la capacidad de influencia de dichos actores sociales y las jerarquías de poder, pues, como ya fue expuesto, no todos tienen las mismas condiciones y lo que circula por la red está condicionado por cuestiones económicas y posiciones sociales. Es imprescindible situarse en espacios y experiencias

sociohistóricas, sin subvalorar lo subjetivo, y en los fines prevalecientes y en sus efectos.

Discursos religiosos y representaciones sociales

Los procesos religiosos transnacionales referidos, con el consiguiente flujo de símbolos, significados y representaciones, se hicieron sentir en las construcciones identitarias, discursos, estrategias y proyecciones de organizaciones, grupos y creyentes individuales. En el interjuego entre lo local, regional y global se construyen ideas sobre las distintas expresiones religiosas, emergen lecturas de lo nacional, se producen y circulan representaciones sobre problemáticas sociales y se estimulan o no ciertas posiciones políticas y formas actuar. Las huellas de esta dinámica en interacción con el contexto social cubano son perceptibles en los desmembramientos institucionales, crisis de sentido, las nuevas categorías para referirse a lo "cubano" y entender el compromiso con lo nacional, imágenes de religiones asociadas a conflictos raciales y sociales, ideas como las de la reconciliación y el dialogo, discursos africanistas, ideas vinculadas a la Teología de la Prosperidad, defensa de lo local desde una lectura de comprometimiento social, resignificación de lo entendido por tradicional en ciertos ámbitos religiosos y redefinición de agendas por parte de los actores religiosos cubanos.

El estudio sobre ideas, discursos y representaciones construidas por los actores religiosos de la Isla en los marcos de los actuales procesos globalizadores y sus repercusiones en una sociedad con grandes retos para continuar con su proyecto social socialista es aún insuficiente. Mi objetivo no es agotar el tema, el cual todavía investigo, sino subrayar algunas ideas y discursos presentes en el escenario religioso indisolublemente ligadas a los espacios transnacionales.

Representaciones sociales de identidad. Lo cubano, idea de pueblo y la reconciliación

Uno de los temas más debatidos a escala global en la década del noventa fue el de la conservación y cambios de la identidad cultural y nacional²⁷. La atención de los académicos estuvo dirigida en gran medida al impacto en la construcción de identidades de los acelerados cambios generados por los procesos globalizadores actuales (De La Torre, 2001), la alteración brusca de los esquemas referenciales, valores, modos de orientación y procesos de producción de sentido, al incremento

brutal de estímulos sociales dificultando la comprensión del yo (Gergen, 1992, Giddens 1991), los sentimientos de pertenencia desterritorializados (Canclini. 1995), la transnacionalización de identidades (Appadurai, 1995), reconstrucción de nuevos sentidos de lo local y nacional, complejización del proceso de reflexión y construcción de identidades (Piqueras, 1997), confusión en la articulación de mismidad y diferencias dada la mayor presencia del otros en el nos y viceversa, de lo local en lo global y de éste último en lo local (Castells 1998, De La Torre 2001, Hall 1998) y hacia otras problemáticas asociadas. Ya a mediados de esa década la producción científica mostraba una variedad de análisis que habían logrado desplazar otras temáticas sociales, lo cual indudablemente respondía a su connotación para la sobrevivencia de grupos, pueblos y regiones, aunque valdría preguntarse si el interés por la identidad no llegó a ser usado en algunos casos para desviar la atención de las causas de las desigualdades y diferencias sociales.

Este tema merece un tratamiento profundo, pero limitaciones de espacio me obligan sólo a mencionarlo por su relación con discursos predominantes en sectores de la población cubana y específicamente religiosos.

Preguntas como qué define la nacionalidad cubana, qué entender por cultura nacional, cómo relacionarse con la nación, qué significa ser cubano dentro y fuera del país, con quién o qué me identifico y cómo, en las que antes pocos se detenían a pensar, devinieron habituales en los pronunciamientos de instituciones y organizaciones religiosas. No fue el simple resultado de un traslado de temas globales a una Isla abierta a mayores influencias externas, sino el de su interacción con una realidad cubana que contradecía las certezas sobre el presente y futuro de nuestras vidas en las que se había creído durante años, donde las representaciones sociales de los hechos entraron en contradicción con los hechos mismos y las necesidades reclamaban de otras vías de solución (Perera Pérez, 1997; Martín, 1995). Una realidad donde representaciones sociales validadas en más de tres décadas cedieron paso a intereses y necesidades grupales e individuales y los cambios sustanciales en la forma de interpretar, percibir y representarse la vida dieron lugar a sensaciones de pérdida y angustia en la construcción de identidades, aún cuando no llevaron a la pérdida de la identidad (Martín, 1995) ²⁸.

Las distintas lecturas en el medio religioso han respondido a las complejidades de la propia sociedad cubana, aún cuando no dejan de mostrar la influencia de ideas sociopolíticas con fuerza a escala internacional y con ello la incidencia en la construcción de la identidad de aquellos que manejan el intercambio simbólico (Hopenhayn, 2001: 83)²⁹. Sin ánimo de abarcar la heterogeneidad de posiciones destacaré solo algunos discursos presentes en la Iglesia Católica en Cuba pertinentes para el análisis.

La Iglesia Católica se propuso en la década del noventa la cubanización o lectura local de la Doctrina Social. Tal como dijera en su carta pastoral el cardenal Ortega, la Iglesia se propuso "pensar en cubano, pensar a Cuba"³⁰. Esta lectura cubanizada se basaba en una lectura de la identidad nacional, donde se mezclaban una representación de la cultura basada en sus raíces católicas españolas y una representación del pueblo cubano a partir de un replanteamiento de las relaciones con la emigración.

Coincidiendo con una mayor presencia en la vida pública y mayor significación sociopolítica la Iglesia asume ser "representante del pueblo en la sociedad civil", conocer sus necesidades, detectar las causas de los problemas y criticarlos y estar llamada a tener un mayor protagonismo en las salidas a la crisis. Se plantea una pastoral de "cambio y reconciliación" que comprendía un diagnóstico crítico de la sociedad y la demostración de la validez de la moral cristiana para enfrentar los problemas y el rescate de la identidad nacional a partir de la idea del diálogo y la reconciliación. Dicho diálogo fue interpretado como la aceptación incondicional del llamado exilio y de las expresiones, reales o potenciales de la oposición interna (Alonso. 2002: 39).

Desde finales de los ochenta la palabra "reconciliación" comenzó a aparecer con fuerza en las agendas internacionales vinculada a las ideas de democracia y sociedad civil predominantes. Se llamó a la reconciliación en los países del este europeo después del derrumbe de los socialismos en esa región. Se proclamó igualmente en los países latinoamericanos con la llegada de gobiernos más democráticos tras años de cruentas dictaduras y ante una nueva dimensión de la lucha de los movimientos sociales. La representación de reconciliación imperante presuponía el olvido del pasado, la

sustitución en las agendas de los pobres por los excluidos y la implementación de políticas, entre ellas las calificadas como de alivio, para una supuesta participación de todos en la sociedad civil.

La reconciliación así concebida era un eslabón más en el conjunto de estrategias con ropaje de falsa democracia, las cuales solían entrecruzarse con los intentos de potenciar el desmembramiento de la "sociedad civil" en una multiplicidad de organizaciones encaminadas a dar soluciones parciales de las desigualdades sociales (Gutiérrez, 2005; Domenech, 2004). El cierto consenso alcanzado en torno a estas ideas de corte neoliberal incluía el consenso en torno a determinadas condiciones de crisis y desestabilidad en los diferentes países a aplicarse.

Desde la visión de algunos líderes católicos cubanos hacer efectiva la reconciliación pasaba por retomar las ideas de sociedad civil y pueblo. La sociedad civil la analizaban a partir de la falta de democracia y libertad, centrándose en los obstáculos para la multiplicidad de partidos de oposición. La caracterizaban llena de problemas, "desangrada por las divisiones", "falta de valores" y "necesitada de un mejor trabajo educativo". El compromiso de la Iglesia con el pueblo lo asumen desde el llamado a la unidad, priorizándose los supuestamente excluidos y marginados. Los excluidos vendrían a ser los residentes fuera de las fronteras y aquellos con ideologías y posiciones políticas distintas a las oficiales, a los cuales "se les niega la libertad de expresión y asociación".

Incluyen en igualdad de condiciones a residentes en Cuba y emigrados sin considerarse determinantes históricas, políticas hostiles de los gobiernos norteamericanos³¹, el matiz político de las primeras oleadas migratorias, el papel de la derecha cubano americana y la propia heterogeneidad de los cubanos³². La inclusión o no de los emigrados como pueblo y la aceptación por éstos de los residentes en la Isla han estado marcadas por una historia de representaciones politizadas tanto de la opción de emigrar³³ como de la idea del dialogo. Plantearse esta problemática en la coyuntura actual es de incuestionable importancia. De hecho crecen las iniciativas en esta dirección también desde el Estado cubano. No obstante, es objetable la equiparación de derechos en la toma de decisiones sobre el presente y futuro de la sociedad.

Durante su visita a Cuba en 1998 el entonces máximo pontífice católico daría todo su apoyo y estimularía dentro y fuera del país la llamada reconciliación. En sus palabras a los obispos el 25 de enero en el Arzobispado de La Habana insistiría en la creación de un clima de entendimiento y diálogo entre todos los que se sienten cubanos ya sea residentes en Cuba o emigrados, en la necesidad de la atención pastoral a estos últimos y en la posibilidad de éstos de colaborar con el "progreso de la nación". A diez años de la Carta Pastoral "El Amor Todo lo Espera" (1993), una de las más importantes de los últimos años, y más de cinco de la visita del Papa el mensaje crítico y de reconciliación seguía siendo prioridad en la estrategia eclesial. El 8 de septiembre de 2003 durante la Festividad de La Virgen de la Caridad quedaría recogido en la instrucción de los Obispos³⁴:

"La Iglesia Católica siente como un imperativo moral impostergable el compromiso a favor de todos *nuestros hermanos cubanos...*" (62)

"...los obispos cubanos nos hemos propuesto desarrollar una *pastoral de la reconciliación* destinada a sanar las heridas históricas que hay en nuestro pueblo". (63)

"Nos parece legítimo y justo, en orden de trabajar por un *futuro reconciliado para todos los cubanos*, desterrar de entre nosotros los sentimientos de odio. En todo camino reconciliador debemos *tener en cuenta a nuestros compatriotas que viven en el extranjero...*" (64).

El 29 de mayo de 2004 al responder preguntas después de su disertación en el Aula Fray Bartolomé de las Casas, Convento de San Juan de Letrán, el Cardenal Jaime Ortega reiteró que la misión de la Iglesia era tratar de preparar a los cubanos para la reconciliación. Según él la función de la Iglesia no es de mediadora entre facciones políticas, sino la de lograr que los cubanos acepten su realidad sin abandonar las aspiraciones de su superación, se perdonen y se unan.

En algunos discursos de líderes y laicos sobre la reconciliación es claramente perceptible la prioridad otorgada a las relaciones con los emigrados cubanos en Miami. De igual modo, la Arquidiócesis en esa ciudad, ha manifestado públicamente el interés en esta pastoral reconciliadora y en emprender tareas conjuntas con los católicos de la Isla para acelerar un cambio sociopolítico. Pastorales y pronunciamientos de las Iglesias de Cuba y Miami muestran cada vez mayores puntos de contacto, crecen los

proyectos conjuntos, se han promovido con frecuencia encuentros de líderes y jerarquías de origen cubano de ambas instituciones y entre laicos emigrados y no emigrados, se ha fortalecido la presencia de Caritas en Cuba, se incrementan los proyectos de hermanamientos de parroquias, se hacen habituales las ayudas directas de emigrados a sus antiguas Iglesias en Cuba, crece y se diversifica el intercambio intereclesial, aumentan los mensajes pastorales de un lado a otro en fechas significativas, Miami da mayor apoyo a las publicaciones católicas en Cuba, hay mayor presencia de laicos de la Isla en la publicación de la Arquidiócesis de Miami y se incrementan las iniciativas de todo tipo.

El análisis de contenido desde 1998 hasta la fecha del principal medio de difusión de la Arquidiócesis de Miami, *La Voz Católica*, denota los estrechos vínculos y el grado de correspondencia alcanzado entre las dos instituciones. Existe cierta concordancia entre los mensajes difundidos por *La Voz Católica*, las pretensiones de sectores de la Iglesia en Cuba y las propuestas de periodistas católicos en la Isla, acerca de una gama de temas sociopolíticos como la libertad, la democracia, el pluralismo, el Estado y el socialismo. No hay contradicción ni confrontación entre lo que se escribe en *La Voz Católica* sobre Cuba, la misión de la Iglesia, la responsabilidad de los laicos y de los cubanos en general (los de adentro y los de afuera), y lo escrito sobre estos temas en parte de las publicaciones católicas cubanas (Perera, S. Jiménez y A. Aguilar, 2004)

Al valorar algunos de los discursos de la Iglesia Católica se debe reconocer sus proyecciones sociales más articuladas con la vida cotidiana, pastorales mucho más accesibles al pueblo, mayor difusión de sus ideas, publicaciones que abordan problemas sensibles de la actualidad cubana, iniciativas como la de las casas de oración y de misión para lograr una mayor presencia en la población, atención priorizada a la familia, estimulación del trabajo de los laicos y sus propuestas en el orden educativo. Estas son muestras de una institución más misionera e imbricada con su pueblo, volcada en lo nacional y con una capacidad de influencia incomparable con años precedentes. Ahora bien, ¿podría revalorizarse realmente lo local y reconstruirse lo nacional desde algunas de las lecturas de la reconciliación vinculadas a discursos sobre la necesidad de la liberalización de los mercados, el multipartidismo y la posibilidad de expresar divergencias políticas, ideas vendidas globalmente como únicos indicadores de democracia y bienestar?³⁵.

Lo tradicional y auténtico

La preocupación por la identidad nacional y la reconstrucción de la identidad de distintos grupos y organizaciones religiosas en Cuba trajo aparejada la valoración de lo culturalmente auténtico y tradicional tanto en dichos grupos como a nivel societal. La apertura religiosa de los noventa, la mayor diversidad de ofertas religiosas con la consiguiente competencia, el propósito explícito de instituciones estatales de rescatar las tradiciones religiosas como parte de las culturales y el creciente intercambio con el exterior incidieron en la reconstrucción de la imagen de los distintos grupos religiosos. Ello ocurría en un contexto nacional de cambios y en los marcos de relaciones transnacionales, donde se valoraban cada vez más las ideas de lo tradicional y auténtico.

Al decir de Martín Barbero, la deslegitimación de la modernización al estilo globalizado choca y exagera las identidades y culturas y el orgullo por lo propio. Los procesos globalizadores desdibujan tradiciones generando inestabilidad en distintos espacios de la vida social. Al mismo tiempo, esos procesos determinan que hoy las culturas tradicionales cobren "vigencia estratégica" para la sociedad moderna "en la medida en que nos ayudan a enfrentar el trasplante puramente mecánico de culturas, al tiempo que, en su diversidad, ellas representan un reto fundamental a la pretendida universalidad deshistorizada de la modernización y su presión homogenizadora" (Martín Barbero, 2005:183). Lo tradicional y la coexistencia en una sociedad de códigos y voces heterogéneas se hacen necesarias para el mundo moderno actual.

Globalmente circulan ideas acerca de lo tradicional producidas en las dinámicas de un creciente interés de los organismos internacionales en financiar proyectos de minorías étnicas y raciales, una mayor profesionalización en movimientos sociales de minorías, nuevas opciones de consumo cultural, entre ellas el etnoturismo y mayores posibilidades de los actores sociales para difundir sus mensajes. Estas ideas suelen asociarse a símbolos fácilmente perceptibles, donde el "ser" frecuentemente es subordinado al "parecer ser". Tal es el caso del esfuerzo de los grupos indígenas participantes en el Festival of American Folklife por ser identificados como verdaderamente indígenas, tratando de mostrar sus rasgos típicos y sus diferencias a través de objetos, formas de vestir, simulación de actividades y atributos propios, aún cuando no sean necesariamente los habituales en sus cotidianidades (Mato, 2004 b)).

Llama igualmente la atención la imagen desvirtuada ofrecida por grupos de indígenas en Internet. Ello ocurre con la Tribu Jatibonicu de Puerto Rico, quienes dicen ser taínos a pesar de lo inverosímil de tal afirmación (Monasterios, 2003). Imágenes como éstas apuntan más a la percepción de una cultura indígena floklorizada a partir de patrones culturales occidentales que a la heterogeneidad, riqueza cultural y realidades de las poblaciones indígenas en América Latina. Realmente en un mundo de competencias signado por el poder del mercado algunos actores se pueden ver abocados a usar códigos como éstos para buscar financiamiento y reclamar un lugar en la sociedad.

La crisis de paradigmas a escala mundial generó una vuelta a lo tradicional y una revalorización de las religiones no ortodoxas y con un origen no occidental. De este modo, lo oriental, indígena y lo africano se hacen atractivos para los ávidos de encontrar nuevas perspectivas para entender el mundo y solucionar sus problemas espirituales y materiales. Las religiones de origen africano en Cuba entran en este escenario contando a su favor con su popularidad en la Isla, su adaptabilidad a distintos medios, su facilidad para entremezclarse con otras religiones y su acelerada expansión hacia inimaginables rincones de la cultura occidental.

Agencias de turismo, promotores culturales, escritores y artistas plásticos tratan de ofrecer una imagen de lo típicamente cubano mezclando folklor, prácticas religiosas de origen africano, mestizaje racial y belleza de la mulata cubana. La santería se percibe entre los componentes culturales con sello de cubanía. Algunas ONGs extranjeras llegan a soslayar otras religiones en la imagen ofrecida acerca del país. La organización Puente Familiar con Cuba con sede en Madrid es uno de esos ejemplos. Mezcla sus informaciones divulgativas con un "diccionario de santería" y "direcciones de santeros" en la Isla, no particularizando en ninguna otra religión.

A su vez el solo hecho de mencionar la palabra Cuba adquiere un especial significado como cuna de la santería, símbolo de autenticidad y punto de referencia para practicantes de otros países. Así lo demuestra el número considerable de sitios en el ciberespacio donde se le preferencia desde las propias direcciones. Suelen aparecer otras palabras vinculadas como La Habana, la Pequeña Habana o Miami. Estas dos últimas identificadas con la emigración cubana³⁶.

La promoción de consultas y productos vinculados a esta religión en el ciberespacio suele apoyarse en babalawos y santeros quienes dicen ser cubanos con experiencia religiosa o iniciados en la Isla. Las páginas de FolkCuba no son cubanas, pero a través de ellas se ofertan instrumentos y objetos cuyo sello de garantía consiste en su supuesta confección en la Isla. Mencionar a Cuba para muchos actores dedicados al comercio y turismo religioso asociado a estas prácticas permite abrir puertas y ganar en confiabilidad. No obstante, no se deben soslayar discursos que reservan lo auténtico a África y se contraponen a lo tradicional local, lo cual abordaré más adelante.

La necesidad de buscar nuevos paradigmas y formas de retroalimentación espiritual, unidas a una revalorización a nivel global de las tradiciones orientales y un marcado interés en introducirlas en Cuba, contribuyeron a la expansión de manifestaciones del *New Age*. La apropiación de dichas manifestaciones y sus prácticas, algunas estimuladas por instituciones del Ministerio de Salud Pública, se apoyó en la condición de tradiciones milenarias y poderes terapéuticos. En el lenguaje cotidiano del cubano se han hecho frecuentes palabras como chakras y energía asociadas con las lecturas globales, las cuales establecen equiparación entre lo tradicional oriental y lo científico. En este mismo sentido actores religiosos buscan complementación en algunas prácticas como el reiki. Por otra parte, al interior de estas variantes orientales existe también la preocupación por el respeto o no a lo tradicional como indicador de credibilidad. Distintos grupos de reiki en el país, por ejemplo, se autocalifican como tradicionalistas o independientes en dependencia de su introductor y de la fidelidad o no de la variante a sus raíces.

Los cambios religiosos que concurren con los de otras esferas de la realidad cubana hacen emerger tensiones entre las ortodoxias ancladas en la sociedad y las interpretaciones y prácticas transformadoras de grupos locales específicos. Al respecto comenzaron a circular criterios sobre la autenticidad en cada una de las expresiones religiosas y grupos donde no han faltado pugnas por el poder simbólico y religioso. Para unos la autenticidad se sitúa en la dicotomía local-global. Surgen así discursos dirigidos a defender lo local, lo propiamente cubano frente a las crecientes influencias religiosas externas como lo pueden ser el incremento de la injerencia de Iglesias evangélicas norteamericanas o la impronta de los Nuevos Movimientos Religiosos.

Otros discursos se enmarcaron en el fortalecimiento de las conexiones o lazos de dependencia más estrechos con las estructuras de origen o a las cuales se subordinan. Salen a la luz viejos y nuevos fundamentalismos y cobran fuerza tendencias conservadoras. Para otros los criterios de autenticidad se desarrollaron en el interjuego de los distintos actores a nivel local. En este sentido se adoptan posiciones de acuerdo a lo interpretado como mayor o menor apego a tradiciones culturales del país, a prácticas religiosas tradicionales en grupos e instituciones religiosas o al legado de los de más experiencia religiosa.

En este contexto adquieren mayor relevancia el uso de símbolos y objetos religiosos para identificarse ante una multiplicidad de opciones religiosas. Hacer visibles collares, atributos diversos, cruces, manifestaciones corporales, mensajes escritos o verbales o asumir el rescate de lo tradicional habla de sentidos de pertenencia, de liberación de prejuicios, de una mayor integración de lo religioso a la espiritualidad y cultura y del deseo de algunos de "querer parecer" en medio de un batallar por espacios económicos y religiosos.

Mientras religiones locales de Cuba nutren las ofertas religiosas de países europeos y latinoamericanos, comienzan a su vez a mezclarse en la Isla símbolos y representaciones de carácter esotérico. Algunas interpretadas como tradicionales entran a formar parte de los procesos de conservación y cambio.

Las distintas representaciones acerca de lo auténtico y tradicional no se pueden desvincular de los procesos sociales transnacionales y de los actores sociales imbricados en ellos.

Discursos africanistas

A inicios de los noventa para los practicantes de la santería y el palo en México haberse iniciado en Cuba o tener un padrino cubano constituía un signo incuestionable de prestigio. Más recientemente las posiciones ocupadas por los cubanos en esos espacios religiosos han sido contrarrestadas por las tendencias que le adjudican a África occidental la fuente legítima de estas religiones y desacreditan a Cuba por las transformaciones surgidas en el contexto de la diáspora. De esta manera, un número mayor de mexicanos miran a Nigeria y a los naturales de ese país para realizar sus ceremonias y buscar conocimientos (Argyriadis y N. Juárez, 2005).

En Miami los cubanos lograron expandir la santería en medio de las presiones de una sociedad conservadora, apegada a una fuerte herencia protestante y marcada por el empuje recibido por el catolicismo después de las primeras oleadas de emigrados cubanos. Fueron los cubanos quienes crearon las primeras Iglesias y grupos en busca de la legitimación de esta religión y los que lograron levantar la prohibición del sacrificio de animales a1 ganar el juicio contra la municipalidad de Hialeach en 1993. Paradójicamente, ganan terreno en esa ciudad, incluso entre cubanos, discursos que niegan las raíces cubanas de la santería. Las posiciones más extremas llegan a oponerse a todo tipo de ceremonia realizada en la Isla.

A escala global se producen y circulan representaciones sobre las religiones de origen africano asociados a discursos sobre la negritud y a lecturas de la revalorización del continente africano basadas en la reapropiación territorial, sin sopesarse que no todos los iniciados en estas religiones son negros y que lo territorial es una construcción simbólica no necesariamente en correspondencia con el espacio físico.

Durante el 8vo Congreso Mundial Yoruba celebrado en La Habana en el verano del 2003 la importancia otorgada a África en los discursos actuales y en la reconstrucción de la identidad de los practicantes de la santería e Ifa se hizo evidente. El punto de venta más atrayente fue el de la embajada nigeriana con trajes y símbolos típicos africanos. El uso de atributos relacionados con África fue en aumento durante los días del evento. Las salas que lograron aglutinar mayor número de personas fueron aquellas con presencia de los grupos nigerianos. Los llamados discursos reafricanistas predominaron en gran parte de los asistentes extranjeros y se reafirmó el papel de la élite nigeriana a la cabeza de estos congresos desde los años ochenta. El 9no Congreso organizado en Miami en el 2004 se planteó desde su convocatoria la problemática de la herencia africana y la revalidación de estas raíces.

En distintos países no precisamente de tradición en estas religiones crecen los cursos sobre lengua y cultura yoruba, se organizan conferencias y eventos para rectificar supuestas desviaciones en las prácticas y se promueve el contacto con los religiosos nigerianos o las visitas a África. Son miles las páginas en Internet dirigidas a fortalecer el carácter africano de estas religiones en detrimento de los sincretismos y han surgido organizaciones internacionales con el objetivo de rescatar lo africano.

Estos no son simples ejemplos escogidos al azar, muestran la magnitud de representaciones étnicas presentes en discursos de organismos internacionales, la incidencia del lenguaje de segmentación racial propio de la sociedad norteamericana y los intentos de una élite de convertir la religión de los orishas en religión universal con centro en el país yoruba. Identificar quiénes forman parte de esta élite y quiénes influyen en la conformación de un sentido común en torno a la necesidad de la reunificación es pertinente para entender las propuestas ideológicas que encaran estos procesos.

Las ideas de unificación vienen de grupos de nigerianos, residentes en su mayoría en Estados Unidos, quienes han ocupado puestos o mantienen estrechos contactos con el gobierno nigeriano y norteamericano. Algunos son académicos en universidades norteamericanas y dictan conferencias en universidades y organizaciones europeas. Cuentan con sus páginas web y los hay asesores de programas y proyectos de organismos internacionales vinculados a comunidades negras de América Latina. Estos actores se apoyan en otros de carácter transnacional como la UNESCO, ONGs y Fundaciones, en instituciones nacionales como universidades y dependencias estatales y en grupos religiosos y asociaciones culturales locales.

En la práctica no existen condiciones para una religión universal de este tipo, pero las representaciones sociales asociadas sustentadas en apuestas políticas han impactado los contextos nacionales en alguna medida y fungen como estímulos para el establecimiento e intensificación de redes transnacionales y la conformación de ciertos sentidos comunes en torno a la validación de lo que pudiera considerarse el "imperio de los centros de poder de la cultura yoruba". No quiere decir que los contextos locales y nacionales se subordinen a estas tendencias globales ni que las religiones en cada uno de los países se reconstruyan o se redireccionen por los actores globales.

Si bien unos interpretan el llamado a una religión yoruba universal como la posibilidad de unidad de todos los creyentes con independencia de raza y nacionalidad, otros en cambio lo mezclan con las minorías étnicas y raciales, entretejiéndose vínculos entre la lucha contra la discriminación a la raza negra y el rescate de las raíces africanas.

El debate étnico y racial trasladado a Cuba es reapropiado y resignificado de distintas maneras. Existe coincidencia en el origen africano de las religiones conocidas como palo monte, santería e ifa, más el diapasón de lecturas y representaciones es diverso. Es común el respeto hacia la ciudad de Ile Ife y hacia la élite nigeriana detrás de muchos de los discursos africanistas, con la cual se han intensificado las conexiones en los últimos años.

Un grupo de creyentes se niega a aceptar los discursos de reafricanización argumentando ser un conflicto con la nacionalidad cubana y la cubanía de estas religiones. En su interior se distinguen quienes sólo miran a África como la fuente y rechazan toda influencia africana en la actualidad, los hay quienes reconocen la importancia de recuperar ciertos elementos de la cultura yoruba pero legitimando los cambios en el contexto de la diáspora, otros critican la relación de estas religiones con la problemática racial y otros asumen este debate como ajeno a la cultura cubana apoyándose en ideas como injerencia, poder de las élites o desarrollo diferente de estas religiones en Cuba en comparación con otros países.

La heterogeneidad igualmente caracteriza a los grupos de creyentes que se han replanteado la africanidad de estas religiones como camino indispensable para rescatar las raíces perdidas. Algunos se han dado a la tarea de profundizar en la historia de estas religiones en el continente africano y en sus prácticas originarias, buscan información sobre las prácticas de los africanos en la actualidad y se adentran en el mundo de lo yoruba para entender mejor el sentido de estas religiones. El resultado es observable en cambios introducidos en ceremonias.

Otras interpretaciones han conducido a formar representaciones de tierras africanas en Cuba³⁷. Existen quienes ya han viajado a África para reiniciarse y otros sueñan con hacerlo. Los objetos y símbolos africanos son cada vez más valorados por distintos grupos para legitimar sus prácticas. Ciertos grupos se apoyan en actitudes discriminatorias hacia los negros aún no borradas de la cotidianidad para revalidar un retorno simbólico a África.

Con independencia de la extensión o no de cada una de las posiciones, estos discursos muestran la interconexión con las propuestas ideológicas que circulan en las redes transnacionales y lo mismo actúan incentivando la superación de los creyentes y la unificación de éstos o como motivo de discrepancias y conflictos, percibidas con mayor intensidad entre algunos de los grupos principales.

Discursos de validación de lo negro o la negritud como parte del rescate de las raíces también se han producido entre actores religiosos cristianos. Han cobrado fuerzas teologías negras y se habla de relecturas bíblicas desde la visión de los negros. Se intenta caminar hacia una mayor igualdad. Lamentablemente A propósito de esta superposición de discursos, se debe tener en cuenta la relevancia del componente étnico en los discursos en boga en Estados Unidos en correspondencia con la idea de nación norteamericana constituida sobre la base de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con la polaridad originaria de blancos y negros (Hollinger, 1995). Otra cuestión a apreciar es la fuerza adquirida en las complejas condiciones de los noventa por los movimientos sociales de minorías raciales y movimientos africanistas en América Latina.

A modo de Conclusiones

No cabe dudas de la dimensión de los lazos transnacionales en todas las expresiones y manifestaciones religiosas y de sus posibilidades de fortalecerse aún más en los marcos de los constantes procesos de cambios nacionales e internacionales. Las redes establecidas buscan perpetuación, consolidación y extensión de sus actividades, donde lo sociopolítico no queda excluido.

Lo local y nacional no pueden comprenderse sin considerar lo transnacional y cada vez se deben tener más en cuenta estas interrelaciones para analizar las distintas propuestas ideológicas de instituciones y organizaciones religiosas. Esto no significa la pérdida de sentido de lo nacional o la crisis de las identidades y culturas nacionales; aunque está claro el carácter agresivo e incultural de algunos mensajes de circulación global

Las repercusiones de las conexiones transnacionales religiosas encierran múltiples paradojas que impiden ser reducidas a la idea de penetración neoliberal o ideología capitalista. El tejido de las redes transnacionales es complejo y en el caso de Cuba muchas veces es difícil identificar todos los actores interactuantes, entre otras razones por las motivaciones políticas que pueden tener algunos de ellos.

El estudio de las redes no puede obviar la transversalidad de las mismas. Quiere decir que lo que suceda en un nudo de la red puede afectar a otro. Los conflictos y tensiones entre distintos grupos vinculados pueden llegar a afectar de alguna manera a otros, lo cual debe considerarse al abordar las distintas representaciones de los grupos religiosos y sus acciones en la sociedad.

No se debe perder de vista que los actores religiosos cubanos participantes de las redes transnacionales tiene referentes territoriales simbólicos no necesariamente coincidentes con el espacio geográfico de la Isla. Está demostrado que ciertos sentidos comunes en torno a ideas sociopolíticas significativas están incidiendo en el escenario religioso cubano, aún cuando las condiciones de Cuba le impongan un ritmo y sentido diferente que puede llegar a ser totalmente de oposición al poder hegemónico mundial.

La pugna por el poder y la competencia en el plano religioso forma parte de la lucha en el campo de las ideas características de nuestros tiempos. Ortodoxias y propuestas de cambios se enfrentan en las dinámicas transnacionales y pueden llegar a expresarse en enfrentamientos entre grupos religiosos y extenderse a otros interactuantes en la red.

Aunque han sido abordados sólo algunos ejemplos de discursos religiosos contruidos en la interacción de actores locales, nacionales, regionales y transnacionales, existen otros no menos relevantes como aquellos vinculados con la Teología de la Prosperidad, cuyo axioma central consiste en concebir a la fe como principio activo con existencia per se que debe ser utilizada para producir riquezas independientemente del contexto sociocultural del creyente. Estas ideas han comenzado a penetrar estimulando el deseo de alcanzar bienestar económico y acumular capital.

Algunas de los discursos que se producen y circulan globalmente en la actualidad constituyen intentos de globalizar la pasividad, el descomprometimiento social, las actitudes evasivas y la desatención a las lealtades nacionales.

Las ideas relacionadas con la prosperidad, propuestas de inculturación y otros discursos asociados a ideas neoliberales han desencadenado conflictos al entrar en contacto con el medio religioso cubano. Por un lado, se encuentra lo atrayente de algunas de las propuestas y la disponibilidad de más recursos económicos en una coyuntura de búsqueda de alternativas económicas y espirituales en el país. Por otro, la resistencia de Iglesias y grupos religiosos ante lo considerado como amenaza para la estabilidad social y religiosa. Es de suponer la diversidad de posiciones dentro de esta resistencia y la no coincidencia en la interpretación de lo local o nacional frente a los flujos globales.

La solución no está en el aislamiento de los grupos religiosos, imposible ante la dimensión de los procesos globalizadores, los cuales tienen variadas dimensiones y efectos, sino en conocer cuáles son las propuestas ideológicas e ideas sociopolíticas en juego, quienes son los actores sociales y las motivaciones de éstos en las redes transnacionales. Además no se deben descartar las repercusiones de las conexiones a través de las fronteras en el diálogo nacional e interreligioso, en la comunicación con la emigración y en la extensión de la solidaridad entre los pueblos.

Más que arribar a conclusiones este trabajo me impone la continuidad de un estudio con muchos retos por delante y mucho por desentrañar.

Bibliografía

Alonso, Aurelio 2002 *Iglesia y Política en Cuba*. (La Habana: Caminos).

Appadurai, Arjun 1995 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en Mike Featherstone (edit.) *Global, Culture, Nationalism, Globalization and Modernity* (London: Sage publications)

-----1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press)

-----2001 "Grassroots globalization and the research imagination" en A. Appadurai (edit.) *Globalization* (Durham: Duke University Press).

Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México City: Grijalbo).

----- 1995 *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización* (México City: Grijalbo).

Cárdenas, Víctor Hugo 1998 "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los Estados en América Latina" en V. Alta, D. Iturralde y M.A. López-Bassols (comp.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Castells, Manuel. 1998 "El poder de la identidad" Vol II en *La era de la información: Economía, sociedad y cultura* (Madrid: Alianza Editorial)

Colectivo de autores 2000 *Religión y Cambio Social en los 90* (La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS).

Collignon, Mario 2005 "Las religiones Afroamericanas en México" en Díaz, Elizabeth y Masferrer, Elio (edit) *Religiones Afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado* (La Habana: CD IV Coloquio Internacional de Religión y Sociedad).

De La Torre, Carolina 2001 *Las identidades. Una mirada desde la psicología* (La Habana: Centro de Investigación y desarrollo de la Cultura Juan Marinello).

Domenech, Eduardo 2005 (en prensa) "El Banco Mundial en el País de la Desigualdad. Notas sobre el Estado, la educación y la diversidad cultural en el neoliberalismo" en Grimson, Alejandro (coord.) *Cultura y neoliberalismo* (Buenos Aires: CLACSO).

Ebaugh, H and J.S. Chafetz 2000 *Religion and the New Immigrants* (New York: Alta Mira Press).

García Canclini 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México. Grijaldo)

García, Jesús "Chucho" 2001 "Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales". en Mato, Daniel (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Buenos Aires-Caracas: CLACSO-UNESCO).

-----2001a) "Deconstrucción, transformación y construcción de nuevos escenarios de las prácticas de la Afroamericanidad" en mato, Daniel (comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización* (Buenos Aires-Caracas: CLACSO-UNESCO)

Gergen, K 1992. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo* (Barcelona: Paidós)

Giddens, A 1990 *The consequences of modernity* (Stanford: Stanford University Press).

-----1991 *Modernity and self-identity, self and society in the late modern age* (Cambridge: Polity Press).

Goiri, Olatz 2003 *Cuba y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa*. Tesis de Doctorado. (La Habana: Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana).

Gutiérrez, Thais 2005 "Políticas de Alivio a la Pobreza. La construcción transnacional de representación de una idea" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Hernández, Jorge. 1997 "Clima político e intolerancia en Miami cubano en los 90" en *Emigración cubana* (La Habana: Anuario CEAP).

Hollinger, D 1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books).

Hopenhayn, Martín 2001 "¿Integrarse o subordinarse?. Nuevos cruces entre política y cultura" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios Latinoamericanos sobre Globalización, Cultura y Transformaciones sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Houtart, Francois y F Polet 2002 *El otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas* (La Habana: Ciencias Sociales).

Huenchulaf Cayuqueo, Mauricio 1998 "La temática indígena en el concierto internacional". en Alta, V; Iturralde, D y López-Bassols, M A (comp) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Ianni, Octavio 1996 (1995) "Sociología de la globalización" en *Teorías de la Globalización* Capítulo 10 (México: Siglo XXI). Original: Teorías da globalizacao (Río de Janeiro: Civilizacao Brasileira).

Levitt, P 1998 "Local-level global religion: The case of U.S- Dominican migration", en *Journal for the Scientific Study of Religion* (Estados Unidos) No.37.

Mahler, S y K Hansing 2005 "Toward a Transnationalism of the Middel. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides Between Cuba and Miami", en *Religion and Identity in the Americas, Latin American Perspectives* (California) Vol.32, No1.

Maldonado Fermín, Alejandro 2005 (en prensa) "Instituciones clave en la producción y circulación de ideas neoliberales en Venezuela" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mato, Daniel 2001 "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización" en Mato, Daniel (coord.) *Estudios Latinoamericanos sobre Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

-----2003 "Para Des-fetichizar la globalización: una aproximación político-cultural alas prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos" en Puyo, Gustavo Adolfo (edit) *Mitos y realidades de la globalización* (Bogotá: Universidad Nacional).

-----2004 "Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

-----2004a) (2001)) *Actores globales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción social de representaciones de 'cultura y desarrollo' en el Festival of American Folklife de la Smithsonian Institution.* (Caracas: Colección Monografías Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela). Original presentado en la Cátedra Ernesto de Martino, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México DF.

----- 2004b) "Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* .(Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela).

-----2005 (en prensa) "Redes de "think tanks", fundaciones privadas, empresarios, dirigentes políticos, economistas, periodistas y otros profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales a escala mundial" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en Tiempos de Globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Martín, Consuelo 1997 "Identidad y subjetividad en la emigración cubana" en *Emigración cubana* (La Habana: Anuario CEAP. Universidad de La Habana).

-----, Maricela Perera y otros 1998 "Trabajo, ciencia, emigración y tolerancia en la subjetividad cubana de los noventa en emigración cubana" en *Emigración Cubana* (La Habana: Anuario CEAP. Universidad de La Habana).

Martín Barbero, Jesús y Ana María Ochoa 2005. "Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular" en Mato, Daniel (coord.) *Cultura, Política y Sociedad: perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Colección Grupos de Trabajo. CLACSO).

Mijares, María 2004 "Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo? " en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela).

Mittelman, J 2000 *The Globalization Syndrome: Transformation and Resistance* (Princeton: University Press).

Monasterios, Gloria 2003 "Abya Yala en Internet: Políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio" en Mato, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Muyuy, Gabriel 1998 "Nuevas estrategias para generar voluntad política de los Estados" en Alta, V.; Iturralde, D. y. López-Bassols, M.A (comp.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

Pardo, Mauricio 2001 "Escenarios organizativos e iniciativas institucionales en torno al movimiento negro en Colombia" en Archila, Mauricio y Pardo, Mauricio (edit.) *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología).

Perera, Ana Celia 2003 "Oleadas migratorias, Religión e Identidad Cubana" en *Revista Convergencias* (México: Universidad Autónoma del Estado de México). No. 32.

----- 2004 "Identidad Cubana y Espacios Religiosos Transnacionales" en Memorias Congreso de Latin American Studies Association (LASA).

----- 2005 "Religion and Cuban Identity in a Transnational Context" en *Religion and Identity in the Americas, Latin American Perspectives* (California) Vol 32, No.1.

----- y Ofelia Pérez 2004 "Significación de la religión en la actualidad cubana" en *Reflexiones sobre la sociedad cubana actual* (La Habana: Ciencias Sociales).

-----, Sonia Jiménez y A. Aguilar 2004 *Arquidiócesis de Miami: Proyecciones sociopolíticas y Representación de lo cubano* (La Habana: Departamento de Estudios Sociorreligiosos. CIPS).

Perera, Maricela 2005 *Sistematización crítica de la Teoría de las Representaciones Sociales*. (La Habana: Facultad de Psicología. Universidad de La Habana). Tesis de Doctorado.

Piqueras, Andrés 1997 *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformativas en el mundo actual* (España: Sodepaz).

Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt 1999 "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field en *Ethnic and Racial Studies*. Vol 22. Number 2. March 1999.

Ritzer, G 2000 *The McDonalizacion of Society* (Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press).

Robertson, Roland 1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage).

Rudolph, Susanne y James Piscatori, James (eds) 1997 *Transnational Religion and Fading States* (Boulder: Wetsview Press).

Segato, Rita 1997 "Formaciones de diversidades: nación y opciones religiosas en el contexto de la globalización" en *THULE. Rivista italiana di studi americanistici*. No2/3.

Vazquez, Manuel 1998 *Religious Pluralism, Identity and globalization in the Americas*. (Gainesville: Religious Studies Review.

-----1999 "Pentecostalism collective identity and transnationalism among Salvadorans and Peruvians in the U.S." en *Journal of the American Academy of Religion* No.67.

----- 1999 a) "Toward a New agenda for the study of religion in the Americas" en *Journal of interamerican studies and world affairs*.

----- and Philip Williams 2005 "The Power of Religious Identities in the Americas" en *Religion and Identity in the Americas, Latin American Perspectives* (California) Vol 32, No.1.

Yúdice, G 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: E.Gedisa)

Notas

¹ Se refiere a la distinción en la bibliografía de una "globalización desde arriba", asociada a los centros de poder, y una "globalización desde abajo", donde se incluye todo movimiento con interconexiones globales con un rol de resistencia al poder y hegemonía imperante.

² Estos procesos no son nuevos, se corresponden con una tendencia histórica a la interconexión. Sin embargo, sus formas de manifestarse nos muestran nuevas caras y rasgos en la actualidad.

³ Mato define esta conciencia como la mayor presencia del tema en las cabezas de un mayor número de personas, implicando una mayor diversidad en el modo de representar y representarse la globalización. Esta conciencia, a su vez, estimula el establecimiento de interconexiones.

⁴ Con la desarticulación del campo socialista comienza una nueva etapa para la historia del país, anunciada y conocida como "período especial cubano". Desde el punto de vista económico se perdieron la gran mayoría de las relaciones comerciales, bajó a pasos acelerados el producto interno bruto y la escasez y el deterioro de las condiciones de vida invadieron todos los espacios sociales y personales. Las afectaciones se hicieron sentir en todas las esferas de la vida y la palabra crisis se incorporó al lenguaje habitual. Los cambios se produjeron bruscamente sin permitir tiempo para reacomodos o asimilación de las nuevas estructuras, lo cuál desestructuró la vida cotidiana y provocó situaciones conflictivas personales, familiares y sociales, muchas de las cuales continúan sin solución.

⁵ Donde no se descartan las intenciones políticas.

⁶ Después de décadas donde la tendencia era alcanzar una mayor homogeneidad, las diferencias sociales y de pensamiento a partir de los noventa implicaban cuestionamientos a categorías con las que se había estado operando, flexibilidad de representaciones y reconocimiento a la pluralidad dentro de la cultura y sociedad.

⁷ Se sitúa coincidente con el inicio del "período especial", pero desde finales de la década del 80 ya mostraba algunos signos. Entre 1992-1995 se manifestaron sus indicadores cuantitativos más elevados.

⁸ En Cuba la discriminación no estuvo asociada a persecuciones u otro tipo de acciones contra la integridad física. En 1986 se inicia el proceso de rectificación de errores por el Estado y Partido Comunista. Este proceso también se produce en lo relacionado a lo

religioso, con lo cual contribuyó un clima más distendido y una actitud más dialogante por parte de la Iglesia. Entre 1991 y 1992 se producen cambios en la Constitución, se aprueba la entrada de los creyentes al Partido Comunista y Unión de Jóvenes Comunistas y se dan pasos para un mayor entendimiento. Desde el Estado e instituciones religiosas se emprenden iniciativas para fortalecer el diálogo, lo cuál se ha visto concretado por ejemplo en los encuentros del Presidente Fidel Castro con la jerarquía católica y en sus reuniones con organizaciones ecuménicas y pastores de distintas Iglesias, en la exitosa visita del Papa Juan Pablo II a Cuba, en las celebraciones evangélicas nacionales de finales de los noventa, en la presencia de líderes religiosos en la Asamblea Nacional, en la creación de distintas Iglesias y organizaciones y en múltiples proyectos sociales desempeñados por actores religiosos. Está claro que el tratamiento de las relaciones Iglesia, instituciones religiosas y Estado debe particularizarse. Sus avances, estancamientos o retrocesos dependen de complejos y múltiples factores sociopolíticos.

⁹ Religión de origen yoruba basada en el culto a los orishas y antepasados.

¹⁰ Los viajes a la Isla de los emigrados cubanos en Estados Unidos quedaron reducidos a uno cada tres años. Entre otras restricciones fueron limitadas las remesas, así como los viajes de los residentes en Cuba a ese país y de los norteamericanos a la Isla.

¹¹ Contiene cinco propuestas dirigidas a la adopción de una amnistía política, los derechos a la libre expresión, la libre asociación y la libre formación de empresas y la reforma a las leyes electorales.

¹² De esencia ecuménica. Recibe financiamiento de organizaciones como "Pastores por la Paz", Iglesias en Estados Unidos, agencias de desarrollo, entre otras. Entre sus proyectos se encuentra el de intervención comunitaria, formación de líderes y militantes cristianos.

¹³ Grupo de laicos católicos surgido a mediados de la década del ochenta inspirado en la Teología de la Liberación y ejemplo de Mons. Romero con el fin, según su coordinador actual, de hacer una teología cubana basada en la "búsqueda de la justicia social y los nuevos valores éticos de la sociedad cubana". Mantiene vínculos con otros de su tipo en el continente.

¹⁴ Tiene como centro la devoción a Orula, deidad de la adivinación. Es practicada por babalawos, sacerdotes de Ifa.

¹⁵ Devinieron cubanas en sus procesos de transculturación.

¹⁶ La expansión de la santería e Ifa no comienza en los noventa, aunque es a partir de ese período que adquiere mayores dimensiones y se intensifican las relaciones con el exterior.

¹⁷ Sacerdotes de Ifa

¹⁸ La entrega de Osun junto a los guerreros (Oggun, Oshosi y Eleggua) es una de las ceremonias iniciales en la práctica de la santería o Regla de Ocha.

¹⁹ Estudiante de doctorado de la Universidad de Leipzig, Alemania. Su tema de tesis es precisamente la introducción y funcionamiento de la santería en su país.

²⁰ Téngase en cuenta el incremento de la migración cubana hacia países europeos desde 1990.

²¹ La información se basa en una entrevista concedida por la doctorante alemana a la autora en julio de 2005

²² Agrupa a practicantes de la santería, Ifa y distintos estudiosos del tema. No es la única agrupación de su tipo en el país, pero sí la única con reconocimiento legal.

²³ Entrevistas realizadas por la autora en Santiago de Cuba en enero de 2005.

²⁴ A Miami llegan miles de emigrados de otros países de América Latina y el Caribe, con quienes los cubanos deben compartir y negociar espacios. Otros cambios están condicionados por el desarrollo de las industrias de la moda, el entretenimiento, las comunicaciones y los nuevos miembros de la clase media en la ciudad que impulsaron la representación de una "ciudad global", centro de numerosas articulaciones multinacionales. Algunos, a pesar de la influencia política y económica de sectores de la emigración cubana, comienzan a hablar de una "Miami postcubana" y una mayor presencia de la mal llamada "cultura latina"(Yudice, 2002)

²⁵ Múltiples hechos alentaban a inicios de los noventa el cuestionamiento de las estrategias tradicionales del exilio con respecto a Cuba, donde predominaban la hostilidad y aislamiento, y parecía favorecerse un ambiente de mayor pluralismo (Hernández, 1997). Por otro, entre los cubanos se comienza a evidenciar lo que Consuelo Martín ha denominado procesos de "retorno simbólico" como nueva expresión identificatoria. En este retorno se incluyen visitas de familiares e importantes acciones dirigidas al fortalecimiento del vínculo perdido. Desde esta perspectiva adquieren validez las acciones de diálogo y acercamiento (Martín 1997).

²⁶ Observación de la autora. Santo Domingo, República Dominicana, 2000.

²⁷ La identidad es una construcción social centrada en la conciencia de mismidad. Implica integridad, unidad y sentido de pertenencia a grupos o espacios donde nos expresamos, nos encontramos y nos vemos emocionalmente. Se conforma en un complejo proceso de comparación y diferenciación. Su búsqueda es ininterrumpida. Constantemente confrontamos nuestros valores creencias, actitudes, costumbres y representaciones con las ofrecidas por la sociedad. Mismidad y diferencia se transforman con las experiencias, necesidades, educación, actuación en el medio social, expectativas y aspiraciones, entre otros factores.

²⁸ Este proceso de cambios y sentimientos de pérdida no debe verse sólo en sentido negativo. Puede conducir al conservadurismo, la frustración sin salida y conductas marginales, aunque también traer crecimiento para las personas, activismo en la construcción de su futuro, flexibilidad y ruptura de esquemas que suelen instaurarse como paradigmas, intolerantes con todo lo que parezca ajeno.

²⁹ Estudios sobre movimientos indígenas y negros en América Latina han sacado a la luz la relación de algunas de estas ideas con la percepción, autopercepción y reconstrucción de una imagen para los otros (Mijares, 2004; Monasterios, 2003; García Chucho, 2001, 2001b); Mato, 2004 b), 2004c); Pardo, 2001; Cárdenas, 1998; Huenchulaf, 1998).

³⁰ Carta pastoral del Arzobispo de La Habana "No hay patria sin virtud" con motivo del 150 Aniversario de la muerte de Félix Varela.

³¹ Hacia finales de los 70 durante la administración Carter se creó un clima propicio para el diálogo entre cubanos a ambos lados del Estrecho de La Florida. Posteriormente éste fue interrumpido, volvió a reanudarse después de la oleada migratoria del Mariel. Después de un período de incremento de la agresividad hacia Cuba, a fines de su mandato Clinton aprueba medidas como la de los vuelos directos Habana -Miami que incidieron en un incremento del intercambio. El gobierno de Bush se ha caracterizado por las medidas en sentido contrario, limitándose en gran medida la comunicación entre las familias cubanas.

³² En la carta pastoral "El amor todo lo espera" se afirmaría "...hoy se admite que los cubanos que pueden ayudar son precisamente aquellos que hicimos extranjeros; no sería mejor reconocer que ellos tienen también el legítimo derecho y el deber de aportar soluciones por ser cubanos?, cómo podremos dirigirnos a ellos para pedir

ayuda si no creamos primero un clima de reconciliación entre los hijos de un mismo pueblo?" (27).

³³ Esta historia tiene entre sus casos más tristes el de los actos de repudio a los emigrados por el Puerto del Mariel en 1980, quienes fueron calificados de "traidores", "gusanos", "apátridas".

³⁴ Instrucción Teológico- Pastoral de los obispos " La presencia social de la Iglesia", 8 de septiembre de 2003.

³⁵ Las posiciones más críticas dentro de la Iglesia reducen el análisis de la sociedad a la percepción de la falta de libertades sin tener en cuenta las complejidades de los problemas y sus soluciones. La explicación del tema migratorio, de alta prioridad para la institución, se llega a reducir a la imposibilidad de contar con una oposición organizada, cuando han sido ampliamente demostradas sus raíces socioeconómicas y la multiplicidad de sus causas (Consultar a modo de ejemplo el editorial de la Revista Vitral de la Diócesis de Pinar del Río, Año X, No. 65, julio-agosto del 2003). El tema de la participación ciudadana es un tema ausente en los discursos, como también lo es la referencia a la situación internacional.

³⁶[http://www.afrocubaweb.com/;](http://www.afrocubaweb.com/)

[http://www.babalawocubano.com/paginas/Home.htm;](http://www.babalawocubano.com/paginas/Home.htm)

[http://www.batadrums.com/background/cuba.htm;](http://www.batadrums.com/background/cuba.htm)

[http://www.folkcuba.com/bocollectserieswhol.html;](http://www.folkcuba.com/bocollectserieswhol.html)

[www.hihavana.com/kariosha/Pages/;](http://www.hihavana.com/kariosha/Pages/)

[http://www.education.miami.edu/ep/LitleHavana/Santeria/santeria.html;](http://www.education.miami.edu/ep/LitleHavana/Santeria/santeria.html)

<http://www.education,miami.edu/ep/>, entre otras.

³⁷ Fank Ogbeshe Ogkeché fundó Iletuntun a inicios de la década del 2000.