

Ana Celia Perera Pintado*

REDES TRANSNACIONALES, REPRESENTACIONES SOCIALES Y DISCURSOS RELIGIOSOS EN CUBA

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; Levitt, 1998; Mato, 2003; Segato, 1997)¹, así como el modo de interac-

* Investigadora del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), Cuba. Magister en Sociología por la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de La Habana. Profesora de cursos en la Universidad de La Habana.

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*, en la que se incluye todo movimiento con interconexiones globales con un rol de resistencia al poder y la hegemonía imperante.

tuar entre lo local y lo global, interpretados en ocasiones erróneamente como polos en tensión o, a la inversa, como 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 no todos participan por igual en las dinámicas globales ni reciben sus beneficios.

No desvinculados 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 (García 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 estas (Mato, 2001; 2003; 2004b; 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* (García Canclini, 1990).

Con los años se han abierto camino diferentes perspectivas sobre el tema; sin embargo, todavía tienen fuerza los *discursos apologéticos* o *demonizadores*, en los que se presenta a la globalización como *fuerza suprahumana*, independiente de la acción de los actores sociales (Mato, 2001; 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 que

producen globalización, es decir, interconexiones complejas de alcance crecientemente planetario (Mato, 2001; 2003; 2004b). 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 et al., 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, 2004a; 2005; Maldonado Fermín, 2005; Segato, 1997). Nunca antes la articulación y totalización del poder fue tan generalizada; nunca antes hubo actores tan poderosos territorialmente localizados controlando e intentando 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.

2 Estos procesos no son nuevos, sino que 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.

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 sociohistórico 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, 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– que 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 utilizar 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, algunos 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. Resulta 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 (Vazquez 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 a las de otras organizaciones y prácticas sociales con nuevos intereses y prácticas globales, tales como la expansión hacia territorios donde anteriormente no existían, así como el incremento de discursos con un marcado interés en los nexos globales o cada vez más representativos de los nexos establecidos mundialmente, el incremento del uso de los medios de difusión y comunicación para transmitir mensajes, la 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 poco sobre la esfera religiosa. Estos 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 (Levitt, 1998; Vazquez, 1999, Ebaugh y Chafetz, 2000; Mahler y Hansing, 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, aumento de las desigualdades sociales en el país y un proceso de búsquedas, reacomodos, cambios y

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 que desestructuró la vida cotidiana y provocó situaciones conflictivas personales, familiares y sociales, muchas de las cuales continúan sin solución.

5 Fenómeno en el que no se descartan las intenciones políticas.

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 fue 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 ateísta 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, un 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

6 Después de décadas en las que la tendencia consistía en 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 la sociedad.

7 Se sitúa coincidente con el inicio del *período especial*, pero desde fines de la década del ochenta ya evidenciaba algunos signos. Entre 1992 y 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 el Partido Comunista. Dicho proceso también se produce en lo relacionado con lo religioso, lo que contribuyó a un clima más distendido y una actitud más dialogante por parte de la Iglesia. Entre 1991 y 1992 se realizan 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 que 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 fines 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 entre Iglesia, instituciones religiosas y Estado debe particularizarse. Sus avances, estancamientos o retrocesos dependen de complejos y múltiples factores sociopolíticos.

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. Ello no significa una conexión con el resto del mundo tras romper los muros del aislamiento. Se trata, sobre todo, del establecimiento de nuevas conexiones, la extensión de estas 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, la emergencia de intereses y proyectos, nuevas y más diversas formas de interactuar, el 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 luego de la segunda mitad de la década del noventa y se ha centrado fundamentalmente en cuatro problemáticas, que pueden aparecer entrecruzadas.

- Aquella en la que se enfatizan los intereses ideológicos, principalmente de penetración, vinculados a la denominada *globalización neoliberal*. Sus argumentos se basan en 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 descomprometidos 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 Ocha*⁹, 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, el crecimiento de ahijados

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

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 elegidos sobre estas religiones, una mayor producción de libros y artículos sobre las mismas, entre otros), por mencionar algunos ejemplos.

- La dirigida a las relaciones con la emigración, derivándose un análisis sobre el diálogo a partir de elementos culturales comunes o intensificación de conflictos entre los actores o de estos 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. Asimismo 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 puede resultar relevante para la vida política y cultural del país, aunque el tratamiento parcializado de las mismas elude análisis integradores y no abarca 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 probabilidad 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 posguerra fría, donde *el principal resorte de poder* es el de *los símbolos y las ideas* (Hopenhayn, 2001).

No por gusto el gobierno de EE.UU. ha destinado millones de 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 EE.UU., aunque sin duda 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 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 de 2004, auspiciada por el Ministerio de Relaciones Exteriores y el Senado de Checoslovaquia, enfatizaba la necesidad de emprender en Cuba el camino de dicho país y del resto del Este europeo ex socialista, así como 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 EE.UU. y fue propuesto por la Fundación Checa People in Need –no del todo independiente del gobierno– para el Nobel de la Paz.

Se conocen intentos para introducir grupos religiosos con financiamiento de la Fundación Nacional Cubano Americana, de tele-evangelistas fundamentalistas norteamericanos e iglesias neopentecostales de Centroamérica, entre cuyos objetivos se encuentran las acciones encaminadas a la desintegrar o debilitar 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 glo-

10 Los viajes a la Isla de los emigrados cubanos en EE.UU. 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 Dicho proyecto 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 de las leyes electorales.

bales como las desarrolladas por el Centro Memorial Martin Luther King¹² 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 al análisis por otros senderos.

Religiones de origen africano como la santería e *Ifá*¹⁴ 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 fines de los ochenta, en México, no pasaban de diez los *babalawos*, todos cubanos, y se contaban en algunas decenas los santeros. De acuerdo con 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 2002 cuatro artesanos vendieron alrededor de 2 mil juegos de guerreros¹⁷. Esto significa que se pueden haber realizado el mismo número de ceremonias religiosas para su entrega. Entre enero y principios de junio de 2005, según el entrevistado, se habían vendido más de 4 mil (Collignon, 2005).

12 De esencia ecuménica; recibe financiamiento de organizaciones como Pastores por la Paz, iglesias en EE.UU., 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 en el ejemplo de Monseñor Oscar Arnulfo Romero. Se propone construir una teología cubana basada en la búsqueda de la justicia social y valores éticos. 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 *Ifá*.

15 Devinieron cubanas en sus procesos de transculturación.

16 La expansión de la santería e *Ifá* 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 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 Ocha*.

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 que revisitan 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 *candomblé*.

Los estudios realizados 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 Rauhut¹⁸ 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. En una entrevista que le he realizado en junio de 2005 afirmó que, según sus incursiones en el tema, “la vía fundamental de la expansión de la santería hacia Alemania es la de la emigración cubana”¹⁹.

Los cubanos 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, sino que son también de tipo social y económico.

El nuevo ahijado puede llevar regalos, zapatos, adornos, tinas, soperas no existentes en Cuba. Tener un ahijado extranjero puede significar entrar en contacto y conocer otro mundo, fa-

18 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.

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

voreciéndose 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 Rauhut 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.

Numerosas familias religiosas de santería en Cuba cuentan entre sus integrantes con extranjeros de varios países y existen padrinos con más de quinientos 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 efectuar ceremonias.

La Sociedad Cultural Yoruba de Cuba²⁰, constituida 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 EE.UU., 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

²⁰ 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.

Letras del Año, de los dos principales grupos en el país, que 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 de 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 los creyentes como 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 de ellos durante la celebración de la Fiesta del Fuego o por mediación de alguno de los asistentes²¹.

Evidentemente, hablar de redes y lazos religiosos transnacionales implica una referencia a la práctica de la santería e *Ifá*. Es válida la precisión de que, aun cuando los procesos descriptos marcan una tendencia hacia su intensificación, no todos los santeros y *babalawos* ni todas las familias religiosas constituyen actores de las interconexiones transnacionales, ni todos los que mantienen 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 lo hacen y cuáles son sus repercusiones.

Los análisis no pueden quedar reducidos a estas religiones, pues ello implicaría negar la dimensión de estos procesos en otras manifestaciones religiosas no marcadas precisamente por la *expansión*, en las que 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

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

religiosas desarrolladas en el país en los últimos tiempos, como el budismo, cuyos referentes se encuentran fuera de las fronteras y obligatoriamente requieren el contacto directo con las fuentes de procedencia, experiencia de otros territorios y bibliografía elaborada en otros contextos. Así también se les debe prestar atención a las redes construidas en los espacios católicos, en especial 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 XVI. 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 (Martín et al., 1998) y los cambios en la ciudad de Miami (donde se concentra el mayor número de emigrados cubanos²²) y al interior de la comunidad cubana radicada allí²³, 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 en la mayoría de las ocasiones dentro de lo global, y poco se particulariza en sus consecuencias y uso por los actores religiosos cubanos, arguyendo limitaciones en el acceso de los cubanos a distintas tecnologías

22 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* (Yúdice, 2002).

23 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 el aislamiento, y parecía favorecerse un ambiente de mayor pluralismo (Hernández, 1997). Por otro lado, entre los cubanos comienza a evidenciarse una nueva expresión identificatoria denominada por Consuelo Martín *procesos de retorno simbólico*. 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).

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 dicha 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 e 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 entretnejidos 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 Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba, en el lugar de culto de una practicante de

vodú en República Dominicana²⁴? ¿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 entretejidos implicaría un olvido de los sectores populares.

Una solución la ofrecen Mahler y Hansing (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 tanto 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.

En relación con los medios de comunicación y materiales de difusión, resulta notable la creciente circulación de literatura, programas de video, radiales e 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, relacionado en mayor o menor medida con los objetivos y funcionamiento de los grupos religiosos (desde los que tienen que ver con la subsistencia, difusión y funcionamiento como otros de tipo político o de poder). Las remesas específicamente juegan un papel relevante, a pesar de las limitaciones impuestas a los emigrados cubanos residentes en EE.UU.

En el plano simbólico, salta a la vista el incremento del intercambio o traslado de símbolos religiosos, significados y representaciones. Además, se verifica también 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. La misma tiene en cuenta la significación de los componentes subjetivos y simbólicos en los entretejidos sociales, frecuentemente olvidada por teóricos sociales, y el elemento material como factor de incuestionable

24 Observación de la autora en Santo Domingo, República Dominicana, año 2000.

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 descriptos, 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, directo o indirecto), 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 se encuentra condicionado por cuestiones económicas y posiciones sociales. Resulta 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 de 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 diálogo, 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 el marco 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, que todavía investigo, sino subrayar algunas ideas y discursos presentes en el escenario religioso indisolublemente ligados a los espacios transnacionales.

REPRESENTACIONES SOCIALES DE IDENTIDAD. LO CUBANO, LA 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 nacional²⁵. 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, el incremento brutal de estímulos sociales dificultando la comprensión del yo (Gergen, 1992; Giddens, 1991), los sentimientos de pertenencia desterritorializados (García 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 viceversa (Castells, 1998; De La Torre, 2001), y hacia otras problemáticas asociadas. Ya a mediados de dicha década la producción científica mostraba una variedad de análisis que habían logrado desplazar otras temáticas sociales, lo que 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 utilizado en algunos casos para desviar la atención de las causas de las desigualdades y diferencias sociales.

Este tema merece un tratamiento profundo, pero las 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 rea-

25 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 los ofrecidos por la sociedad. Mismidad y diferencia se transforman con las experiencias, necesidades, educación, actuación en el medio social, expectativas y aspiraciones, entre otros factores.

lidad 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 otras vías de solución (Martín, Perera y Díaz Pérez, 1996). 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, aun cuando no condujeron a la pérdida de la identidad (Martín, Perera y Díaz Pérez, 1996)²⁶.

Las distintas lecturas en el medio religioso han respondido a las complejidades de la propia sociedad cubana, aun 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)²⁷. Sin ánimo de abarcar la heterogeneidad de posiciones, destacaré sólo 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 Jaime Ortega, la Iglesia se puso como meta “pensar en cubano, pensar a Cuba”²⁸. Esta lectura cubanizada se basaba en una lectura de la identidad nacional, en la que 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 se asume “representante del pueblo en la sociedad civil”; lo que implica conocer sus necesidades, detectar las causas de los problemas y criticarlos y estar llamada a tener un mayor protagonismo en las propuestas de salida de la crisis. Se plantea una pas-

26 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.

27 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, 2001a; 2001b; Mato, 2004b; 2004c; Pardo, 2001; Cárdenas, 1998; Huenchulaf Cayuqueo, 1998).

28 Fragmento de la carta pastoral del arzobispo de La Habana, titulada “No hay patria sin virtud”, con motivo del 150° aniversario de la muerte de Félix Varela.

toral de “cambio y reconciliación” que comprende 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 fines 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 imperante de reconciliación 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 constituía un eslabón más en el conjunto de estrategias con ropaje de falsa democracia, que solían entrecruzarse con los intentos de potenciar el desmembramiento de la *sociedad civil* en una multiplicidad de organizaciones encaminadas a dar soluciones parciales a las desigualdades sociales (Gutiérrez, 2005; Domenech, 2007). El cierto consenso alcanzado en torno a estas ideas de corte neoliberal incluía el consenso acerca de 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 y falta de valores y necesitada de un mejor trabajo educativo*. El compromiso de la Iglesia con el pueblo lo asumían desde el llamado a la unidad, priorizándose los supuestamente excluidos y marginados. En el caso cubano, se entendía por excluidos a los residentes fuera de las fronteras y a aquellos con ideologías y posiciones políticas distintas a las oficiales, a los que *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 norteamericanos²⁹, el matiz político de las primeras olea-

²⁹ Hacia fines de los setenta, durante la administración Carter, se creó un clima propicio para el diálogo entre cubanos a ambos lados del Estrecho de La Florida. Posteriormente

das migratorias, el papel de la derecha cubano-americana y la propia heterogeneidad de los cubanos³⁰. La inclusión o no de los emigrados como pueblo y la aceptación por estos de los residentes en la Isla han estado marcadas por una historia de representaciones politizadas tanto de la opción de emigrar³¹ como de la idea del diálogo. 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 cubana.

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 estos 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 a más de cinco desde 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 del Cobre, quedaría recogido en la instrucción de los obispos³²:

La Iglesia Católica siente como un imperativo moral imposter-gable el compromiso a favor de todos *nuestros hermanos cubanos* [...] los obispos cubanos nos hemos propuesto desarrollar una *pastoral de la reconciliación* destinada a sanar las heridas históricas que hay en nuestro pueblo [...] Nos parece legítimo

este fue interrumpido, y volvió a reanudarse luego 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.

30 En la carta pastoral “El amor todo lo espera” (1993) 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?”.

31 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 y apátridas*.

32 Instrucción Teológico-Pastoral de los obispos titulada “La presencia social de la Iglesia”, 8 de septiembre de 2003.

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.

El 29 de mayo de 2004, al responder preguntas luego de su disertación en el Aula Fray Bartolomé de las Casas, en el 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 la 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, resulta 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 vuelven 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 brinda mayor apoyo a las publicaciones católicas en Cuba; existe 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 se verifica 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 Pintado et al., 2004).

Al valorar algunos de los discursos de la Iglesia Católica, deben reconocerse 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 constituyen 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 bienestar³³?

LO TRADICIONAL Y AUTÉNTICO

La preocupación por la identidad nacional y la reconstrucción de la identidad de distintos grupos y organizaciones religiosas en Cuba trajó 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 el marco de relaciones transnacionales, en los que se valoraban cada vez más las ideas de lo tradicional y auténtico.

Al decir de Martín Barbero (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2005), la deslegitimación de la modernización al estilo globalizado choca y exacerba 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, tales procesos determinan que hoy las culturas tradicionales cobren “vigencia estratégica” para la sociedad moderna “en la medida en que nos ayudan

33 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, llega a reducirse a la imposibilidad de contar con una oposición organizada, cuando han sido ampliamente demostradas sus raíces socioeconómicas y la multiplicidad de sus causas (ver, por ejemplo, Diócesis de Pinar del Río, 2003). El tema de la participación ciudadana es un tema ausente en los discursos, como también lo es la referencia a la situación internacional.

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 homogeneizadora” (Martín Barbero y Ochoa Gautier, 2005: 183). Lo tradicional y la coexistencia en una sociedad de códigos y voces heterogéneas se hacen necesarios 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, intentando mostrar sus rasgos típicos y sus diferencias a través de objetos, formas de vestir, simulación de actividades y atributos propios, aun cuando no sean necesariamente los habituales en sus cotidianidades (Mato, 2004c).

Llama igualmente la atención la imagen desvirtuada ofrecida por grupos de indígenas en Internet. Ello ocurre con la tribu Jatibonico de Puerto Rico, quienes dicen ser taínos a pesar de lo inverosímil de tal afirmación (Monasterios, 2003). Imágenes como estas apuntan más a la percepción de una cultura indígena folclorizada a partir de patrones culturales occidentales que a la heterogeneidad, riqueza cultural y realidades de las poblaciones indígenas en América Latina. Evidentemente, en un mundo de competencias signado por el poder del mercado, algunos actores pueden verse abocados a utilizar códigos como estos 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, lo indígena y lo africano se vuelven atrayentes 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 intentan ofrecer una imagen de lo típicamente cubano mezclando folclore, prácticas religiosas de origen africano, mestizaje racial y belleza de la mulata cubana. Algunas ONG como Puente Familiar con

Cuba, con sede en Madrid, reducen la imagen de la religión y la cultura en el país a la santería. Dicha organización divulga direcciones de santeros y supuestos diccionarios de santería como parte esencial de la información acerca de Cuba.

La promoción de consultas y productos vinculados con la santería en Internet suele apoyarse en el significado de Cuba como símbolo de autenticidad y referencia para practicantes de otros países. Sitios web sobre esta religión otorgan preferencia a palabras como Cuba, La Habana, Miami o la Pequeña Habana (estas dos últimas, por la alta concentración de emigrados cubanos)³⁴. Las ofertas de productos en el ciberespacio suelen apoyarse en *babalawos* y santeros que dicen ser cubanos con experiencia religiosa o iniciados en la Isla³⁵.

La necesidad de buscar nuevos paradigmas y formas de retroalimentación espiritual, unida a una revalorización a nivel global de las tradiciones orientales y un marcado interés por introducir las en Cuba, contribuyeron a la expansión de manifestaciones del *new age*. En la apropiación de dichas manifestaciones y sus prácticas, algunas estimuladas por instituciones del Ministerio de Salud Pública, incidieron tanto su condición de tradiciones milenarias como sus efectos terapéuticos. En el lenguaje cotidiano del cubano se han vuelto frecuentes palabras como *chakras* y energía, asociadas con lecturas globales, donde se equipara lo tradicional oriental con lo científico. En este mismo sentido, actores religiosos buscan complementación en algunas prácticas como el *reiki*.

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. En este proceso 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 tales como el incremento de la injerencia de iglesias evangélicas norteamericanas

34 Algunos de estos sitios son: <www.afrocubaweb.com>, <www.babalawocubano.com/paginas/Home.htm>, <www.batadrums.com/background/cuba.htm>, <www.folkcuba.com/bocollectserieswhol.html>, <www.hihavana.com/kariosha/Pages>, <www.education.miami.edu/ep/LittleHavana/Santeria/santeria.html>, <www.education.miami.edu/>, entre otros.

35 FolkCuba, por ejemplo, oferta instrumentos y objetos cuyo sello de garantía es su supuesta confección en la Isla.

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 aquellas 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. De este modo, 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, adquiere 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 las 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 pueden desvincularse de los procesos sociales transnacionales y de los actores sociales imbricados en ellos.

DISCURSOS AFRICANISTAS

Según estudiosos en México, a inicios de los noventa, para los practicantes de la santería y el palo en ese país, haberse iniciado en Cuba o tener un padrino cubano constituía un signo incuestionable de prestigio. Más recientemente, las posiciones ocupadas por los cubanos en dichos espacios religiosos han sido contrarrestadas por las tendencias que le adjudican a África occidental la fuente legítima de tales 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.

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 luego 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 anima-

les al 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, asociadas a discursos sobre la negritud y a lecturas de la revalorización del continente africano basadas en la reappropriación territorial, sin sopesarse que no todos los iniciados en tales religiones son negros y que lo territorial es una construcción simbólica no necesariamente en correspondencia con el espacio físico.

Durante el 8º Congreso Mundial Yoruba, celebrado en La Habana en el verano de 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 reaffricanistas predominaron en gran parte de los asistentes extranjeros y se reafirmó el papel de la elite nigeriana a la cabeza de estos congresos desde los años ochenta. El 9º Congreso, organizado en Miami en 2004, se planteó desde su convocatoria la problemática de la herencia africana y la revalidación de estas raíces.

En distintos países sin 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 elite por convertir la religión de los *orishas* en religión universal con centro en el país *yoruba*. Identificar quiénes forman parte de esta elite y quiénes influyen en la conformación de un sentido común en torno a la necesidad de la reunificación resulta pertinente para comprender las propuestas ideológicas que encaran tales procesos.

Las ideas de unificación provienen de grupos de nigerianos, residentes en su mayoría en EE.UU., que 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 algunos son 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, ONG y fundaciones, instituciones nacionales como universidades y dependencias estatales, y 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*. Esto no significa que los contextos locales y nacionales se subordinen a tales tendencias globales, ni que las religiones en cada uno de los países se reconstruyan o 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 religiones como el *palo monte*, la santería e *Ifa*, mas el diapasón de lecturas y representaciones es diverso. Es común el respeto hacia la ciudad de Ile Ife y hacia la elite 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 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 elites 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 continen-

te 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 los cambios introducidos en las ceremonias.

Otras interpretaciones han conducido a formar representaciones de tierras africanas en Cuba³⁶. 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 actúan incentivando la superación de los creyentes y la unificación de estos, o como motivo de discrepancias y conflictos, percibidos con mayor intensidad entre algunos de los grupos principales.

Discursos sobre la problemática racial, particularmente sobre *la negritud*, como camino para rescatar raíces y buscar una mayor igualdad social también se han producido en actores religiosos cristianos. Desde hace algunos años, la llamada *teología negra* se encauza en tal dirección. Aunque han surgido iniciativas como la de la International Association on Black Religions and Spiritualities, que no circunscriben lo negro al color de la piel, sino a la lucha de los desposeídos y marginados, no son pocos los que reducen las desigualdades a la discriminación racial hacia los negros.

El análisis de los discursos africanistas o sobre la negritud debe considerar la fuerza adquirida en las complejas condiciones de los noventa por los movimientos sociales de minorías raciales y movimientos africanistas en América Latina, además de la relevancia del componente étnico en los discursos en boga en EE.UU., 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).

A MODO DE CONCLUSIONES

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

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

Lo local y nacional no pueden comprenderse sin considerar lo transnacional, y cada vez deben tenerse más en cuenta estas interrelaciones para analizar las distintas propuestas ideológicas de instituciones y organizaciones religiosas. Ello 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 resulta 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. Vale 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 que debe considerarse al abordar las distintas representaciones de los grupos religiosos y sus acciones en la sociedad.

No debe perderse de vista que los actores religiosos cubanos participantes de las redes transnacionales tienen referentes territoriales simbólicos no necesariamente coincidentes con el espacio geográfico de la Isla. Se ha demostrado que ciertos sentidos comunes en torno a ideas sociopolíticas significativas están incidiendo en el escenario religioso cubano, aun cuando las condiciones de Cuba le impongan un ritmo y sentido diferentes que pueden 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 característica 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 construidos 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.

Algunos 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 radica en el aislamiento de los grupos religiosos, imposible ante la dimensión de los procesos globalizadores, que tienen variadas dimensiones y efectos, sino en conocer cuáles son las propuestas ideológicas e ideas sociopolíticas en juego, quiénes son los actores sociales y las motivaciones de estos en las redes transnacionales. Además, no deben descartarse 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 Featherstone, Mike (ed.) *Global culture, nationalism, globalization and modernity* (Londres: Sage).
- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Appadurai, Arjun 2001 "Grassroots globalization and the research imagination" en *Globalization* (Durham: Duke University Press).
- Cárdenas, Víctor Hugo 1998 "Cambios en la relación entre los pueblos indígenas y los estados en América Latina" en Alta, V.; Iturralde, D. y López-Bassols, M.A. (comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Castells, Manuel 1998 *La era de la información. El poder de la identidad* (Madrid: Alianza) Vol. 2.

- CIPS 2000 *Religión y cambio social en los 90* (La Habana).
- Collignon, Mario 2005 “Las religiones afroamericanas en México” en Díaz, Elizabeth y Masferrer, Elio (eds.) *Religiones afroamericanas y las identidades en un mundo globalizado* (La Habana: 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 Cubana Juan Marinello).
- Diócesis de Pinar del Río 2003 “Editorial” en *Revista Vitral* (Pinar del Río) Año X, N° 65, julio-agosto.
- Domenech, Eduardo 2007 “El Banco Mundial en el país de la desigualdad. Políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación en América Latina” en Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y neoliberalismo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ebaugh, H. y Chafetz, J.S. 2000 *Religion and the new immigrants* (Nueva York: Alta Mira).
- García Canclini, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México DF: Grijalbo).
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México DF: Grijalbo).
- García, Jesús “Chucho” 2001a “Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- García, Jesús “Chucho” 2001b “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 2* (Buenos Aires/Caracas: CLACSO).
- 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).
- Giddens, A. 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, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de La Habana, La Habana.
- Gutiérrez, Thais 2005 “Políticas de alivio a la pobreza. La construcción transnacional de representación de una idea” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Hernández, Jorge 1997 “Clima político e intolerancia en el Miami cubano en los 90” en *Emigración cubana* (La Habana: Anuario CEAP).
- Hollinger, D. 1995 *Postethnic America. Beyond multiculturalism* (Nueva York: Basic Books).
- Hopenhayn, Martín 2001 “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Houtart, F. y Polet, F. 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. (comps.) *Pueblos indígenas y Estado en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Ianni, Octavio 1996 (1995) “Sociología de la globalización” en *Teorías de la globalización* (México DF: Siglo XXI).
- Levitt, P. 1998 “Local-level global religion: the case of US-Dominican migration” en *Journal for the scientific study of religion*, N° 37.
- Mahler, S. y Hansing, K. 2005 “Toward a transnationalism of the middle. 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, N° 1.
- Maldonado Fermín, Alejandro 2005 “Instituciones clave en la producción y circulación de ideas neoliberales en Venezuela” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Martín Barbero, Jesús y Ochoa Gautier, Ana María 2005 “Políticas de multiculturalidad y desubicaciones de lo popular” en Mato, Daniel

- (comp.) *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Martín, C.; Perera, M. y Díaz Pérez, M. 1996 “La vida cotidiana en Cuba. Una mirada psicosocial” en *Revista Temas* (La Habana) N° 7.
- Martín, Consuelo 1997 “Identidad y subjetividad en la emigración cubana” en *Emigración cubana* (La Habana: CEAP/Universidad de La Habana).
- Martín, Consuelo et al. 1998 “Trabajo, ciencia, emigración y tolerancia en la subjetividad cubana de los noventa en emigración cubana” en *Emigración cubana* (La Habana: Universidad de La Habana).
- Mato, Daniel 2001 “Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mato, Daniel 2003 “Para des-fetichizar la globalización: una aproximación político-cultural a las prácticas de los actores sociales en los procesos de globalización contemporáneos” en Puyo, Gustavo Adolfo (ed.) *Mitos y realidades de la globalización* (Bogotá: Universidad Nacional).
- Mato, Daniel 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: CIPOST/FACES-Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2004b “Actores globales, redes transnacionales y actores locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2004c “Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización” en Mato, Daniel (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Mato, Daniel 2005 “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 (comp.) *Políticas de economía, ambiente y*

sociedad en tiempos de globalización (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

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 (comp.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Mittelman, J. 2000 *The globalization syndrome: transformation and resistance* (Princeton: 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 (comp.) *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. (comps.) *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 (eds.) *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología).

Perera, Maricela 2005 “Sistematización crítica de la teoría de las representaciones sociales”, Tesis de Doctorado, Facultad de Psicología, Universidad de La Habana, La Habana.

Perera Pintado, Ana Celia 2003 “Oleadas migratorias, religión e identidad cubana” en *Revista Convergencias* (México DF: Universidad Autónoma del Estado de México) N° 32.

Perera Pintado, Ana Celia 2005 “Religion and Cuban identity in a transnational context” en *Religion and identity in the Americas. Latin American Perspectives* (California) Vol. 32, N° 1.

Perera Pintado, A.C. y Pérez, Ofelia 2004 “Significación de la religión en la actualidad cubana” en *Reflexiones sobre la sociedad cubana actual* (La Habana: Ciencias Sociales).

Perera Pintado, Ana Celia; Jiménez, S. y Aguiar, A. 2004 *Arquidiócesis de Miami: proyecciones sociopolíticas y representación de lo cubano* (La Habana: CIPS).

- Piqueras, Andrés 1997 *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformativas en el mundo actual* (Madrid: Sodepaz).
- Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis y Landolt, Patricia 1999 "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field" en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, N° 2, marzo.
- Ritzer, G. 2000 *The McDonalizacion of society* (Thousand Oaks: Pine Forge Press).
- Robertson, Roland 1992 *Globalization: social theory and global culture* (Londres: Sage).
- Rudolph, Susanne y 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*, N° 2-3.
- Vazquez, Manuel 1998 "Religious pluralism, identity and globalization in the Americas" en *Religious Studies Review* (Gainesville).
- Vazquez, Manuel 1999 "Toward a new agenda for the study of religion in the Americas" en *Journal of interamerican studies and world affairs* (Miami: University of Miami Press).
- Vazquez, Manuel y Williams, Philip 2005 "The power of religious identities in the Americas" en *Religion and identity in the Americas. Latin American Perspectives* (California) Vol. 32, N° 1.
- Yúdice, G. 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global* (Barcelona: Gedisa).

