

RELIGIÓN E IDENTIDAD CUBANA EN EL CONTEXTO TRANSNACIONAL

Ana Celia Perera Pintado

"La cubanidad plena no consiste meramente en ser cubano por cualesquiera de las contingencias ambientales que han rodeado la personalidad individual y le han forjado sus condiciones; son precisas también la conciencia de ser cubano y la voluntad de quererlo ser. [...] Acaso se piense que la cubanidad haya que buscarla en esa salsa de nueva y sintética succulencia formada por la fusión de los linajes humanos desleídos en Cuba; pero no, la cubanidad no está sólo en el resultado sino en el mismo proceso complejo de su formación".

Fernando Ortiz

Los aires globalizadores y el sentido de identidad

Palabras como crisis y globalización se han convertido en habituales y recurrentes para caracterizar los últimos años del siglo pasado y los primeros del Siglo XXI. Se habla de época de derrumbes, crisis de paradigmas, de sistemas, de modernidad y hasta de crisis de esperanzas. Profundos y escalofriantes cambios socioestructurales, traducidos en un aumento de las carencias para cada vez más habitantes del planeta; una globalización desmedida que ha puesto a tela de juicio identidades culturales de pueblos; un desarrollo impresionante de las tecnologías que han implicado un profundo repensar en el modo de concebir la vida; guerras y conflictos étnicos y raciales presentados con un nuevo matiz, crisis en los diversos ámbitos de la vida nos muestran una realidad cada vez más cambiante y al mismo tiempo urgida de grandes cambios.

Los cambios, que siempre ocurrieron, se producen en la actualidad a una velocidad y magnitud incomparable generándose alteraciones en los esquemas de referencia habituales y, con ello, forzándose a las personas a buscar nuevos valores y modos de orientación que les permitan sentirse incluidos en un espacio, sentirse identificados con algo o alguien, sentirse parte de algún grupo o simplemente sentirse que son personas con identidades propias. Los procesos de producción de sentidos se han transformado y es necesario un esfuerzo mayor para encontrar respuestas al quién soy, a quién o qué pertenezco, a dónde me dirijo, qué quiero ser, cuáles son mis valores, cómo quisiera ser, con qué me puedo identificar..., cómo me defino a mi mismo y qué definición tiene mi identidad social, y todo eso quiere decir encontrarle un por qué a la vida (De La Torre. 2001, Torregrosa .1983, Castells 1998).

En este contexto son válidos los conceptos durkheniano de anomia y el de confusión de identidad de Erikson. El esfuerzo para mantener una identidad ante tales circunstancias puede llegar a provocar una asimetría o desfase entre los ritmos personales y sociales y generar conflictos a uno u otro nivel. Este constituye uno de los desencadenantes de graves conflictos étnicos, nacionales, raciales y religiosos.

En las condiciones actuales de capitalismo transnacional los mecanismos en que se sustentan la construcción de identidades¹ están profundamente afectados (De La Torre.2001: 250). Los procesos globalizadores², aún cuando algunos se empeñan en tratarlos como familiares al concebirlos como repetición de la conocida mundialización iniciada con la expansión del capitalismo sin considerar la magnitud de

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

² Asumo el concepto de Daniel Mato de procesos de globalización al definirlos como aquellos que designan “de manera genérica a los numerosos procesos que resultan de las interrelaciones que establecen entre sí actores sociales a lo ancho y largo del globo y que producen globalización, es decir, interrelaciones complejas de alcance crecientemente planetario. Este conjunto de interrelaciones es resultado de muy diversos tipos de procesos sociales en los que intervienen en la actualidad, y han venido interviniendo históricamente, incontables actores sociales en los más variados ámbitos de la experiencia humana, desde los más variados rincones del globo” (Mato. 2000: 2).

los cambios que comprenden (Castells.1998: 272-273), desafían día a día las identidades, marcadas ahora por la dinámica entre lo local y lo global y sometidas a un incremento brutal de estímulos sociales que dificultan la comprensión del yo y disminuyen las distancias entre uno mismo y los demás (Gergen, 1992).

"...a medida que los sistemas de significado y de representación cultural se multiplican, nos confrontamos con una multiplicidad difusa, confusa y fluida de identidades posibles, pudiendo identificarnos con cada una de ellas al menos temporalmente" (Hall, 1998: 11-12).

"...uno de los rasgos distintivos de la modernidad es la interconexión creciente entre los dos extremos de la extensionalidad y la intensionalidad: las influencias globalizadoras, por una parte, y las disposiciones personales, por otra...Cuanto más pierden su dominio las tradiciones y la vida diaria se reconstituye en virtud de la interacción dialéctica de lo local y lo global, más se ven forzados los individuos a negociar su elección de tipo de vida entre una diversidad de opciones"(Giddens.1991:1).

"Surgen en nuestro interior numerosas voces y todas ellas nos pertenecen. Cada yo tiene una multiplicidad de otros que cantan diferentes melodías, entonan diferentes versos y lo hacen a un ritmo diferente" (Gergen.1992: 117).

"Hoy, la identidad, aún en amplios sectores populares, es políglota, multiétnica, migrante, hecha de elementos cruzados de varias culturas" (Canclini.1995:109).

Resulta imposible sustraerse de la transnacionalización de estímulos y experiencias que cambian muy rápidamente a consecuencia de la comunicación y el consumo e inciden en la pérdida de peso de lo local y en una mayor presencia de sentimientos de pertenencia desterritorializados (Canclini. 1995). Tal como expresara Castells la revolución en las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo indujeron a la formación de la sociedad red y a una nueva forma de organización social, *"...en su globalidad penetrante, que se difunde por todo el mundo (...) sacudiendo las instituciones, transformando las culturas, creando riqueza e induciendo pobreza, espoleando la codicia,*

la innovación y la esperanza, mientras que a la vez impone privaciones e instila desesperación. Feliz o no, es, en efecto, un nuevo mundo” (Castells. 1998: 24).

En este nuevo mundo del que se habla expresiones culturales consideradas locales por su origen, arraigo o papel en la cultura e identidad de regiones o países son susceptibles de transnacionalizarse al cruzar sus fronteras habituales para radicarse o entremezclarse en territorios geográfica y hasta culturalmente distantes. De este modo, lo considerado local es internalizado por la acción de procesos y fuerzas de orden global. Paradójicamente el paisaje global es respunteado por la proliferación y relocalización en otros lugares de lo que fuera, hasta hace un tiempo atrás, estrictamente regional (Appadurai. 1995). *“La imagen resultante consiste en franjas de culturas que atraviesan fronteras nacionales, estableciendo nexos globales donde antes no existían y heterogeneidad en los órdenes nacionales”* (Segato. 1997: 107). Estas franjas culturales que participan de estos procesos tienen asociadas, por supuesto, sentidos de identidad tanto por quienes las adoptan o reconstruyen como por quienes participan en su reproducción.

Con la complejización de la sociedad el proceso de reflexión y construcción de identidades, así como su estudio también se han complejizado. El proceso de identificación se ha tornado más abierto, problemático y variable (Piqueras. 1997). La articulación del nos y el otros, mismidad y diferencias, se hace confusa, cada vez el nos tiene más del otros, lo local participa más de lo global y lo global tiene mayor presencia en lo local, lo cuál no quiere decir que lo local y sus identidades asociadas tengan un papel subordinado al mal interpretarse como contruidos, respaldados o redireccionados por las tendencias globalizadoras. Tampoco puede aceptarse la idea de lo global como sinónimo de homogeneidad donde se articula sin contradicciones lo particular, desconociéndose sus efectos desintegradores a escala mundial y sus diferentes grados y formas de manifestarse.

La articulación entre lo local y lo global a la que tanto tiempo han dedicado los teóricos de la globalización no debe verse ni como polos en tensión ni como partes articuladas de un mismo sistema. Tal como dijera Daniel Mato la globalización no puede verse como demonización ni como apología. Estas posiciones comparten el error de concebirla como *"fuerza suprabumana que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales"* y generalmente se basan en interpretaciones economicistas o tecnologistas que la definen a partir de las *"fuerzas del mercado"* o el *"poder de las tecnologías"* en abstracto, sin considerar que ni el mercado ni las tecnologías actúan por sí mismas (Mato.2000).

No alejados, están los que reducen el fenómeno al libre comercio, lo conciben como producto de la voluntad de determinados grupos que gobiernan, quedando la globalización sólo como globalización económica y, en muchos casos equiparada a su versión neoliberal (Mato.2000). Cualesquiera de las interpretaciones reduccionistas tienen consecuencias en relación a las identidades, pudiéndose adoptar posiciones de aislamiento motivadas por la protección ante influencias extranjeras igualadas a lo neoliberal o asimilar incondicional y acríticamente reformas neoliberales y estímulos diversos con afectaciones para las culturas nacionales y locales. No es intención profundizar en el tema de la conceptualización de la globalización, sólo esbozar su heterogeneidad y complejidad, importante para analizar el caso de Cuba.

En lo que a los procesos identitarios se refiere es necesario distinguir la "globalización neoliberal" de otros procesos globalizadores, lo que algunos han denominado "globalización desde abajo" de aquella que se produce desde los centros de poder; así como las diferencias en la participación en eso que llaman posmodernidad y efectos globalizadores que no llegan a todos por igual ni benefician o perjudican a todos en la misma medida. No se trata de una globalización que logre realmente homogenizar o equiparar, sino de procesos que unen y, a su vez, dividen y establecen una brecha mayor entre regiones, países y personas insertos en contextos internacionales

desiguales. Son las paradojas de esa globalización que puede atentar contra las identidades regionales y nacionales al tratar de imponer valores, patrones culturales e ideologías, generar y afectar los sentidos de identidad, aunque también puede llegar a potenciar lo local como mecanismo de resistencia.

No se deben perder de vista los intentos impositivos y homogenizadores, considerándose que determinados actores sociales con poder se encuentran territorialmente localizados y responden, en última instancia, a identidades nacionales, imposibles de ignorarse por mucho que compartan espacios transnacionales. Dichos actores colocan los medios y recursos para intentar mantener dominado ese mundo denominado global. Quiere decir que existe un grupo con mejores posibilidades para imponer su voluntad en el curso de los flujos globalizadores e incidir en la producción cultural. Otro, en cambio, se sitúa entre los que reciben o están ansiosos de recibir modernidad y participan desventajosamente de la construcción de identidades globales o transnacionales.

Por otra parte, no deben desconocerse otras interrelaciones no menos globales con una tendencia a incrementarse como búsqueda de esperanza ante la situación socioeconómica mundial, las cuales, por diferentes factores, entre ellos oponerse a las reformas neoliberales, son olvidadas por algunos teóricos de la globalización. Precisamente, en los últimos años han podido observarse múltiples *"expresiones de identidades colectivas que desafían la globalización y el cosmopolitismo en nombre de la singularidad cultural y del control de la gente sobre sus vidas y entornos..."* (Castells. 1998: 24).

En este re juego de interrelacionamientos múltiples entre lo local, nacional y lo global los espacios religiosos han jugado un papel cada vez más relevante en la construcción de identidades, pudiéndose encontrar entre sus indicadores las distintas manifestaciones del reavivamiento religioso a nivel mundial, el resurgir y fuerza de tradiciones religiosas a nivel local y la amplia importación y circulación de opciones religiosas que atraviesan fronteras nacionales para luego conformar paisajes religiosos

transnacionales en sus muy diversas formas (ya sean aquellas relacionadas de algún modo con los procesos migratorios actuales, con la hibridez producida por el intercambio o imposiciones culturales o con el desarrollo tecnológico). Las identidades transnacionalizadas, locales o nacionales son resignificadas en los espacios religiosos a partir de repertorios simbólicos y posicionamientos específicos determinados.

La religión se ha tornado "*...globalmente disponible como fuente de declaraciones de identidad colectiva*" (Robertson. 1991: 289), formando parte del flujo de bienes culturales que se globalizan, reelaborados a partir de las complejidades de cada contexto nacional; aunque también se ha convertido en respuesta ante la sensación de caos producida por la globalización y en alternativa y espacio de resistencia local y nacional en la lucha por la conservación de lo propio ante la amenaza de la creciente desterritorialización.

¿Cómo se relaciona todo este debate con los procesos religiosos e identitarios cubanos?

Religión e identidad en la Cuba actual

La dinámica contradictoria entre localización-relocalización-globalización se hizo aún más evidente en las últimas dos décadas. Es precisamente en este contexto, y no alejado de procesos como los ya expuestos, que se sitúa una de las peores crisis en la Cuba revolucionaria. Con el inicio de la década del 90 del pasado siglo y la desarticulación del campo socialista comienza una nueva etapa para la historia del país, anunciada y conocida como "período especial cubano"³. Desde el punto de vista económico se perdieron la gran mayoría de las relaciones comerciales, bajó a pasos

³ La crisis de estos años ha atravesado por diferentes momentos que responden esencialmente a retrocesos y mejoras económicas y de las condiciones de vida de la población. Existe acuerdo en que un primero se extiende de 1990 a 1992, años iniciales del período especial. Entre 1992 y 1994 puede ubicarse un segundo, reconocido como el más crítico por los decrecimientos socioeconómicos y el descenso abrupto en los indicadores de condiciones de vida. 1995 marca un momento diferente al detenerse el empeoramiento de la situación económica e iniciarse un proceso de recuperación en el país. Las diferencias entre uno y otro reflejan las complejidades del período sujeto a presiones internas y desventajosas dinámicas internacionales.

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 (Martín y Pérez. 1998).

La crisis desestructuró la cotidianidad y no se hicieron esperar los cuestionamientos a la vida diaria, en la que antes pocos se detenían a pensar, convirtiéndose en motor impulsor de reflexiones, búsqueda de alternativas y respuestas a los problemas. La realidad del período especial comenzó a contradecir certezas sobre el presente y futuro de nuestras vidas en las que habíamos creído durante años, las representaciones sociales de los hechos entraron en contradicción con los hechos mismos y, en cuanto a las necesidades, se demostró la inviabilidad de su satisfacción del modo en que se solía hacer (Perera, M. 1997; Martín. 1995). De este modo, representaciones sociales perdieron validez ante intereses y necesidades grupales e individuales y cambió la forma de interpretar, percibir y representarse la vida, dando lugar a sensaciones de pérdida y angustia en la construcción de identidades, lo cuál no equivale a decir pérdida de la identidad (Martín.1995)⁴.

Las medidas adoptadas, primeramente para resistir los embates del período especial y posteriormente buscar un paulatino mejoramiento de las condiciones y calidad de vida apuntaron a la multiespacialidad económica y, con ello, produjeron una mayor heterogeneidad social con nuevas formaciones de clases y fragmentación al interior de los componentes socioclasistas existentes con anterioridad. Toda esta diversidad acrecienta las distancias sociales y, por supuesto, genera mayor complejidad en las representaciones identitarias. Éstas últimas ahora más susceptibles a influencias foráneas y procesos transculturales ante un incremento y diversificación de las

⁴ 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.

relaciones de Cuba con el resto del mundo, marcado por las presiones neoliberales y la agudización de la agresividad y bloqueo de Estados Unidos contra nuestro país.

En este proceso de desvalorizaciones, revalorizaciones y asunción de nuevas representaciones sociales y categorías de identificación, donde interactúan las complejidades nacionales y globales, la identidad cubana, sin embargo, a pesar de estar hablándose de un país pobre, produce orgullo y alto sentido de pertenencia. Diferentes investigaciones han mostrado reiteradamente una autoimagen muy positiva del cubano, en ocasiones sobrevalorada en comparación con la valoración a los naturales de otros países, y una fuerte identidad nacional. A nivel popular, tal como señalara una de las académicas más consagradas al estudio de la identidad cubana, la autoimagen positiva de los cubanos queda reflejada en las expresiones de orgullo de los residentes en el país por sentirse cubanos o en la frase, tan recurrida por los que tienen entre sus planes la emigración y manipulada de uno y otro lado de la frontera, "los cubanos nos abrimos camino donde llegemos, somos inteligentes, con nivel educacional, trabajadores, luchadores, siempre inventamos". Por su parte, para los cubanos que se fueron del país y para otros portadores del repetido discurso del éxito de la comunidad cubana de Miami, esta ciudad norteamericana "todavía fuera un pueblo de campo de no ser por los cubanos". (De La Torre. 2001: 164). Puede encontrarse aquí una característica de la subjetividad del cubano a tener en cuenta para explicar, en interrelación con factores políticos y económicos, el comportamiento y conservación de la identidad en la comunidad cubana en Estados Unidos y en Miami en particular.

La década del 90 no varió en sentido general esta fuerte identidad nacional, aunque sí aparecieron mayores críticas, flexibilidades y más matices en la categorización de lo cubano y los cubanos tanto dentro como fuera del país. Es en este escenario de flexibilidades y diversificación de representaciones que lo religioso entra a jugar un mayor papel como espacio y fuente de identidad.

Coincidente con los cambios de los últimos 13 años y no alejado de sus efectos se verifica un reavivamiento religioso⁵, manifiesto más que en lo cuantitativo en la mayor incorporación de la religiosidad al cómo y por qué vivir de la mayoritaria población creyente y en el modo de interpretar y exteriorizar lo denominado sobrenatural.

Quizás por falta de información en algunos medios, sobre todo extranjeros, se ha llegado a comparar este reavivamiento con el comportamiento religioso en etapas precedentes al triunfo de la Revolución, calificándolo como el momento a partir del cual se volvió a creer y tener fe en Cuba.. Lo cierto es que, contrario al indiferentismo con que se intenta definir la realidad religiosa en el país en fechas posteriores a 1959, las investigaciones mostraban a finales de los ochenta del pasado siglo una rica y heterogénea religiosidad. Más del 60 % de la población cubana tenía por esos años creencias religiosas y sólo un 16 % se definía como no creyente. Las cifras ascendían a poco más del 80% si se consideraban, además, las personas con dudas ante la existencia e intervención de lo sobrenatural. Entre lo jóvenes, la población creyente alcanzaba casi el 70 % y en las zonas rurales alrededor de un 76 %. Las creencias religiosas se extendían a alrededor del 85 % en las mujeres cuya ocupación estaba centrada en las labores domésticas (amas de casa), sector importante en la reproducción de normas, patrones y tradiciones, y llegaban a alcanzar valores de poco más del 90 % si se incluían aquellas con dudas ante lo sobrenatural⁶.

⁵ El reavivamiento religioso se inicia a fines de los años ochenta, pero es durante el período especial y no sólo condicionado por la difícil situación económica que alcanza sus mayores dimensiones. Durante los últimos doce años un conjunto de factores han interactuado con las problemáticas sociales y personales que afectan a la población incidiendo en la revitalización religiosa. Entre ellos: una mayor apertura religiosa, cambios en la constitución en favor de la igualdad entre creyentes y no creyentes, aprobación de la entrada de los creyentes a las organizaciones políticas del país, creación de mayores espacios para las prácticas religiosas, voluntad de eliminar actitudes discriminatorias surgidas a lo largo del proceso revolucionario, dinamización y ofensiva de las organizaciones e instituciones religiosas, por mencionar algunos.

Se conoce de otras etapas de reavivamiento religioso en la historia de Cuba, pero ésta es la primera ocurrida después de 1959, luego haberse experimentado un proceso contrario desde la década del sesenta en lo que a vida institucional se refiere.

⁶ La conciencia religiosa y sus formas de manifestarse en la sociedad cubana contemporánea. Colectivo de autores Departamento de Estudios Socioreligiosos. CIPS. 1990. El estudio se realizó a nivel nacional con una muestra representativa de los diferentes sectores sociales y zonas del país.

Como se puede observar, las creencias, prácticas y tradiciones religiosas se mantuvieron vivas a lo largo de los años incorporadas a la forma de pensar, sentir y soñar gran parte de la población. Sin embargo, no deja de ser cierto que el proceso revolucionario, como todo proceso acelerado de cambio social profundo, dejó sus huellas en la vida religiosa. Con la radicalización de la Revolución, el vínculo de sectores cristianos a actividades contrarias al proceso y las tensiones entre Iglesia y Estado por diferentes factores, las instituciones cristianas, fundamentalmente, perdieron parte de su infraestructura y vieron emigrar o alejarse a muchos de sus miembros con su consiguiente efecto en la reducción de líderes, jerarquías y feligreses. Por otra parte, ocurrieron otras transformaciones en el modo de concebir y expresar lo religioso⁷, las cuales derivaron en una pérdida de espacio social de la religión, especialmente del cristianismo y un fortalecimiento del mundo secular, ya de por sí característico de la religiosidad en Cuba.

Los estudios realizados en 1954 por la Asociación Católica Universitaria (ACU) apuntan a características similares 37 años antes. En aquella ocasión se determinó un 19% de no creyentes en la población en contraposición a un 80,5 % de personas con creencias. Entre éstas últimas se clasificaba como cristianos al 78,5 % y de ellos un 72 % de católicos. No obstante, según este estudio, sólo el 17 % asistía al culto dominical, un 24 % asistía a misa, el 11% tomaba comunión con frecuencia, alrededor del 80% mantenía relaciones con expresiones religiosas bien alejadas de la ortodoxia (incluidas espiritistas y de origen africano), y casi un 40 % hizo objeciones al clero e Iglesia en general⁸. Ceremonias de bautizos y casamientos por la Iglesia fueron indicadores de peso para determinar una afiliación cristiana, insuficientes si se considera que forman

⁷ Vinculadas a prejuicios y actitudes discriminatorias fundadas en el enfrentamiento y hostigamiento institucional a la Revolución y en concepciones ateístas instauradas a partir de erróneas interpretaciones del marxismo.

⁸ Encuesta nacional sobre sentimientos religiosos en el pueblo de Cuba. Buró de Información de la Agrupación Católica Universitaria, La Habana, 1954.

parte de la tradición cultural, no implican necesariamente una pertenencia y, en el caso del bautismo, puede ser paso para la iniciación en otras expresiones religiosas⁹.

Ambas investigaciones en épocas históricas diferentes confirmaron, de un lado, la fuerte presencia de la religiosidad en la cultura y vida de los cubanos y, por otro, el limitado alcance social de instituciones y organizaciones religiosas, entre ellas las católicas y protestantes¹⁰. El distanciamiento de la ortodoxia, la espontaneidad, la relativa autonomía de normas y concepciones doctrinales de sistemas religiosos o agrupaciones, las creencias supersticiosas mezcladas con el mito y la magia, la asistematicidad y el estrecho vínculo de lo sobrenatural con la vida cotidiana, donde la milagrosidad adquiere especial sentido, mostraron ser los rasgos más sobresalientes de la religiosidad en el país¹¹, destacándose algunas devociones y prácticas religiosas relacionadas con santos y figuras milagrosas a las que se les adjudica grandes poderes sobrenaturales.

El reavivamiento religioso de los 90 no es entonces una muestra de la irrupción de las creencias en un país de incrédulos. Por más que una masa de no creyentes hizo reafirmación de fe religiosa, los cambios más importantes se sitúan en los dinamismos al interior de la religión, en la tendencia a una mayor institucionalidad (por más que no llega a ser la característica predominante en el comportamiento religioso) y en la resignificación de las funciones y espacios religiosos.

En esta coyuntura insatisfacciones, añoranzas, incertidumbres, sueños, esperanzas cobraron fuerza en su lectura y respuesta desde la religión. Los símbolos religiosos se hicieron sentir en la realidad cubana y ocurrieron transformaciones al interior de las expresiones y prácticas religiosas. Las diferentes expresiones religiosas se fortalecieron, las cifras de sus miembros se dispararon, se incrementó la cantidad de dirigentes de

⁹ Es típico acudir a espacios y servicios ofrecidos por las instituciones religiosas bien para buscar bendición de objetos, devocionar determinadas figuras o realizar otras prácticas sin un comprometimiento.

¹⁰ Entre otras causas debido al deficiente proceso evangelizador. Aunque la ACU llegaba a la conclusión de la existencia de una mayoritaria población católica, los datos recogidos hablaban también de descomprometimiento.

¹¹ Para 1989 este tipo de religiosidad alcanzaba aproximadamente el 55 % de la población cubana en general y el 75 % de aquellos con creencias religiosas.

culto, los seminarios vieron aumentadas sus matrículas, los temas religiosos comenzaron a hacerse habituales, las ceremonias y rituales aumentaron y los espacios de prácticas religiosas y de las agrupaciones religiosas se ampliaron. Se hizo constatable el incremento de publicaciones religiosas y una mayor presencia de las expresiones religiosas en la sociedad y en escenarios no solo ceremoniales o de culto.

Resalta la connotación adquirida por las devociones a figuras religiosas como La Caridad (patrona de Cuba), San Lázaro, La Virgen de Regla, La Merced, Santa Bárbara¹² y la tumba de La Milagrosa, representativas de la religiosidad espontánea y popular típica del cuadro religioso cubano; ratificando así lo que algunos llaman “reafirmación de la secularización en expresiones alternativas o de resistencia a las formas institucionalizadas” o "proceso de localización de creencias y prácticas religiosas ante las tendencias globalizadoras". En particular una de las devociones más popularizadas, San Lázaro, adquirió mayor envergadura y reflejó en su dinámica y simbolismo una adecuación a las cambiantes condiciones, a la vez que la resistencia y lucha de una masa de creyentes ante las vicisitudes cotidianas.

Símbolos religiosos como San Lázaro, La Caridad, Santa Bárbara, La Virgen de Regla, La Merced, entre otros modificaron sus contenidos tradicionales y la asociación a lo personal- familiar y fueron concebidos por los creyentes con un carácter mucho más amplio y flexible, donde a lo social se le otorgó un peso importante. Durante los años más convulsos del período que se analiza estos símbolos se manifestaron como verdaderos termómetros sociales al expresar preocupaciones económicas y sociopolíticas y convertirse en alternativas y reclamos para enfrentar los problemas relacionados con el presente y futuro del país y los acontecimientos internacionales.

¹² Estas figuras son devocionadas por creyentes individuales, Iglesia Católica y practicantes de expresiones religiosas de origen africano. Los centros de sus devociones que atraen mayor cantidad de personas son templos católicos depositarios por tradición de las imágenes más reconocidas. A pesar de la vinculación de lo popular y lo católico, la representación e interpretación de estos santos y las prácticas que se les asocian distan de la ortodoxia e incluso son criticadas y rechazadas por la Institucionalidad

Si bien no se puede establecer una relación lineal y reduccionista entre la crisis socioeconómica del país y las variaciones en la esfera religiosa en su conjunto, y mucho menos hacer corresponder automáticamente una recuperación de los problemas económicos del país con una disminución de la religiosidad y viceversa, son obvias las interinfluencias entre estas esferas. Posterior a 1995, coincidiendo con la paulatina recuperación del país, se ha detenido el ritmo acelerado con que se manifestaron los indicadores cuantitativos del “reavivamiento” y se habla de una tendencia a la estabilidad. La religión, sin embargo, sigue mostrando vitalidad como modo de enfrentar y concebir la vida y se puede afirmar que su lugar en la espiritualidad de los cubanos, lejos de disminuir o mantenerse, puede fortalecerse.

Al eliminarse la supresión de las restricciones que oficializaban el ateísmo con los cambios en la política del Estado y el Partido en relación a la religión y los creyentes¹³ se fisuraba por falta de argumentos legales la identificación, ampliamente extendida, "comprometimiento revolucionario, socialismo, cubanía y ateísmo". La discriminación¹⁴ dejaba de ser un impedimento para asumir la religión como parte de nuestra cultura y fuente también de identidad cubana. De hecho, con el fortalecimiento de la religión y religiosidad, los conflictos identitarios y las manifestaciones de profundos cambios de valores, los espacios religiosos se convirtieron para muchas familias en complementos educativos y alternativas para la formación y conservación de algunos valores frente a la sensación de caos y desestructuración. De todas formas, no puede obviarse que la subjetividad no refleja de forma mecánica y directa los decretos y reformas y todavía pueden encontrarse

¹³ En 1990 se hace el llamamiento al IV congreso del PCC esbozándose la intención de luchar contra la desigualdad y los rezagos discriminatorios y planteándose una mayor incorporación en el plano político de creyentes de diferentes credos que asumieran el proyecto de justicia. Anteriormente el programa del III Congreso enunciaba genéricamente, sin profundizar en sus causas y consecuencias, matices de discriminación. Las discusiones del llamamiento al IV Congreso entre la población crearon mayor conciencia acerca de la injusta discriminación y derivaron en la aprobación de la entrada de los creyentes a las organizaciones políticas comunistas (PCC y UJC) y las enmiendas a la Constitución (entre 1991 y 1992).

¹⁴ Es válido tener en cuenta las diferencias entre discriminación y persecución porque en el caso cubano la primera no conllevó la aplicación de la segunda. El discriminatorio ateísmo no trajo aparejado la prohibición de la religión o cierre de instituciones religiosas.

personas, incluso creyentes, que contraponen fe y creencias a religión, relacionando ésta última con el dogmatismo, el opio, el fanatismo y la opresión¹⁵. La huellas del ateísmo y de un proceso revolucionario, con sus aciertos y desaciertos, pero innegablemente transformador, quedaron y quedarán en la memoria y en el comportamiento e identificación de los creyentes con la religión; así como en la apropiación y reconstrucción de lo nacional.

La construcción de la identidad y la reinterpretación y apropiación de la cubanía en los espacios religiosos en la actualidad debe analizarse a partir de las diferencias históricas entre las expresiones y manifestaciones religiosas en el país y de las distintas posiciones frente al proyecto sociopolítico posterior a 1959. Sin negar el papel de cualesquiera de los espacios religiosos, cada uno muestra sus particularidades. No es lo mismo hablar de las devociones populares a santos y figuras milagrosas, estrechamente ligadas a los sufrimientos, problemas, necesidades y aspiraciones del pueblo o de las extendidas expresiones religiosas de origen africano, ambas resultantes de procesos de transculturación, arraigadas en la población, vinculadas a las capas de desposeídos e identificadas tradicionalmente con lo nacional; que del protestantismo llegado a Cuba a través de misioneros con un evidente vínculo con Estados Unidos, concentrado en áreas urbanas, con posiciones disímiles respecto al proceso revolucionario (desde las más reaccionarias hasta las más comprometidas¹⁶) y con índices altos de crecimiento en los últimos años o el catolicismo, visto como religión impuesta, no representativa, pero con un aporte importante a la religiosidad y cultura del país y una mayor capacidad de influencia social después de la década del 90, asociada al poder político

¹⁵ Según entrevistas realizadas a creyentes de diferentes credos en 1997 y 1998 analizadas y recogidas en el estudio: "La significación de la religión en el creyente. Su relación con los cambios sociales" de Pérez, Ofelia y Perera, Ana Celia. 1999.

¹⁶ Fue en el seno de las Iglesias Protestantes cubanas que se desarrolló un pensamiento comprometido socialmente anterior a la Teología de la Liberación. Este tipo de pensamiento no se ha producido en los marcos de la Iglesia Católica, a pesar de determinadas posiciones individuales y del diálogo de entendimiento propiciado por el Encuentro Nacional Eclesial Cubano en 1986

durante largo tiempo y declarada desde inicios del triunfo de la Revolución como opositora, con posiciones ambivalentes en dependencia del período de que se trate.

Incide también la composición de los líderes y jerarquías, por muchos años de procedencia extranjera dentro del cristianismo, causa de no pocos conflictos identitarios. En los últimos cuarenta años se ha observado en el protestantismo un incremento de nacionales en las vocaciones y dirigentes de culto, pero no ha ocurrido en la misma medida en la Iglesia Católica, quien sigue importando fuerza de trabajo para garantizar su funcionamiento. Otro elemento a considerar es la relación con el flujo migratorio cubano y sus vínculos y compromisos fuera de las fronteras. En fin, la identidad cubana pasa a ser resignificada desde la religión a partir de dinámicas pasadas, presentes y proyecciones futuras.

Desde los primeros años del período especial, cuando parecía evidente el derrumbe de todo vestigio de socialismo en el mundo, la Iglesia católica se hizo portadora de un mensaje crítico y de un proyecto alternativo de cambio. Esta propuesta estaba amparada en su interpretación de su misión profética, a través de la cuál se justifica la responsabilidad cristiana de pronunciarse e incidir en el proyecto social (Alonso. 2002: 126). Con mejores condiciones para pronunciarse, dadas las ventajas ofrecidas por los cambios en la política del Partido y Estado hacia los creyentes y la religión, se retomó el discurso de una identidad cubana con bases católicas, desconocedor de la riqueza religiosa en el país.

En 1993 sale a la luz uno de los documentos de mayor alcance y que con más claridad define su diagnóstico y proyección social: la carta pastoral "El amor todo lo espera"¹⁷, ratificado en 1996 en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano II y a través de posteriores publicaciones, reuniones y homilías. La Iglesia basa su estrategia en el reclamo por libertades no conquistadas y en problemas reales y aspectos que indudablemente deben cambiar en el sistema socioeconómico y político, algunos de

¹⁷ Mensaje de los obispos dirigido al pueblo con motivo de la celebración del día de La Caridad el 8 de septiembre de 1993. Se dio a conocer el 14 y fue distribuido en las iglesias el 18 y 19 de septiembre.

los cuales ya están cambiando o existe la voluntad para el cambio, aunque el enfoque de muchos de ellos y sus análisis conducen a caminos y conclusiones errados. Intenta así presentarse no sólo como acompañante del pueblo, sino como protagonista activa de los cambios.

En su interpretación de la cubanía, a diferencia de la posición adoptada en la década del 80- valorada como la de mejor entendimiento con el Estado-, se centró en el rescate de la identidad nacional sobre la base de la idea del diálogo y la reconciliación y en el reclamo de la aceptación incondicional del llamado exilio y de las expresiones, reales o potenciales de la oposición interna (Alonso. 2002: 39). La iglesia redefinió lo que sería su función social al declarar su compromiso con el "pueblo cubano" desde una nueva interpretación identitaria; así comenzó a llamar a la unidad de los cubanos, desde una falsa igualdad, con un énfasis en aquellos supuestamente excluidos, otorgando un papel significativo en la búsqueda de soluciones nacionales a los no residentes en Cuba, sin considerar condicionantes históricas, presiones de los gobiernos norteamericanos, el matiz político de las primeras oleadas migratorias y la heterogeneidad de los cubanos tanto dentro como fuera del país¹⁸. Paradójicamente mantuvo su habitual crítica a la opción de emigrar como salida a los problemas o búsqueda de bienestar.

En 1998 durante la visita del Papa a Cuba, el máximo pontífice daría todo su apoyo e impulsaría dentro y fuera del país la idea de la unidad. En sus palabras a los obispos el 25 de enero en el Arzobispado insistiría en la creación de un clima de entendimiento y diálogo entre todos los que se sienten cubanos ya sea residentes en Cuba o emigrados, en la necesidad de la atención pastoral a estos últimos y en la posibilidad de éstos de colaborar con el "progreso de la Nación". A diez años de "El Amor Todo lo Espera" y más de cinco de la visita del Papa el mensaje crítico y de reconciliación sigue siendo

¹⁸ En la carta pastoral "El amor todo lo espera" se afirmaría "...hoy se admite que los cubanos que pueden ayudar son precisamente aquellos que hicimos extranjeros; no sería mejor reconocer que ellos tienen también el legítimo derecho y el deber de aportar soluciones por ser cubanos?, cómo podremos dirigirnos a ellos para pedir ayuda si no creamos primero un clima de reconciliación entre los hijos de un mismo pueblo?" (27).

prioridad en la estrategia eclesial. El pasado 8 de septiembre durante la Festividad de La Virgen de la Caridad quedaría recogido en la instrucción de los Obispos¹⁹:

"La Iglesia Católica siente como un imperativo moral impostergable el compromiso a favor de todos nuestros hermanos cubanos. Las constataciones de los elementos negativos en la sociedad cubana hoy las señalamos no como un desafío desde un poder frente a otro, sino como la expresión consecuyente que hunde sus raíces en el Evangelio de Jesucristo y como manifestación de la determinación firme y perseverante de contribuir al bien de todos..." (62)

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

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

La Iglesia en Cuba mantuvo relaciones con la emigración desde los sesenta y no dejó de incluirla en su proyecto de nación. No obstante, la inclusión era muy difícil por el prisma político que adquirió la migración después de 1959 y las políticas hostiles de todos los gobiernos de Washington respecto a la Revolución²⁰. Por sus implicaciones en lo económico y político, la opción de emigrar no fue favorecida por el gobierno revolucionario, manteniéndose hasta hace poco como "traición" y "deserción" a la nación²¹. Inclusión o exclusión en torno a la cubanía no deja de ser un tema conflictivo, que en el caso de la Iglesia se le suman las oscilantes relaciones entre la Institución a ambos lados del Estrecho de la Florida.

¹⁹ Instrucción Teológico- Pastoral de los obispos "La presencia social de la Iglesia", 8 de septiembre de 2003. Festividad de la Virgen de La Caridad del Cobre. Patrona de Cuba.

²⁰ Hacia fines de los 70 la actitud de la administración Carter y la diversificación de la emigración posibilitaron diálogos con la emigración. Se vieron interrumpidos por el endurecimiento de la política hacia Cuba y se reanudaron después de la migración del Mariel.

²¹ Uno de los ejemplos más tristes de esta historia es sin dudas el de los actos de repudio a los integrantes de la oleada de los emigrados a raíz de la apertura del Puerto del Mariel.

En el escenario de la emigración el llamado de la Iglesia a la unidad ha sido ignorado por una gran parte de los que no tienen o no les interesa tener voz, otros lo han rechazado bajo la habitual acusación de no ser lo suficientemente dura contra el gobierno y sistema sociopolítico. En cambio fue aplaudido por muchos que ven en la idea un acercamiento al país o el modo de hacer realidad aspiraciones políticas. Muy en particular la Arquidiócesis de Miami se ha sumado, no sin contrariedades, a esta idea y se ha convertido en portavoz de los mensajes de los obispos cubanos. De uno u otro modo, la idea del diálogo y la reconciliación introduce variaciones en la categorización de lo cubano desde los espacios religiosos.

Días después de darse a conocer en 1993 "El amor todo lo espera", apareció el mensaje de la Conferencia de la Iglesia Metodista de Cuba centrado, al igual que el católico, en la situación del país. Sin embargo, a diferencia de los católicos, los metodistas fueron *"puntualmente críticos respecto al peso del bloqueo y de la política migratoria de Estados Unidos...;... reclaman y promueven...la solidaridad internacional con el pueblo de Cuba;...formulan un diagnóstico más balanceado y veraz de la coyuntura;...se dirigen, claramente, a la comunidad cristiana interior y no a la emigración"* (Alonso.2002: 49).

Otra posición puede encontrarse en el mensaje de los 86 cristianos de varias iglesias evangélicas al gobierno de Cuba²², quienes no dejan de referir y criticar los problemas y causas internas, pero se encauzan por caminos diferentes. Sitúan las soluciones dentro del país y enfatizan en la cooperación y participación de todos los que reconocen que vale la pena "luchar para salvar el proyecto social cubano como única alternativa... que ofrece el menor costo para el pueblo".

En esta misma línea comprometida, de rescate de valores y de preservación sin renunciar al cambio y al ejercicio de la crítica, se han desarrollado numerosos proyectos de intervención comunitaria dirigidos por organizaciones religiosas y se promueve el diálogo y la reflexión desde los más disímiles espacios religiosos ya sean

²² Apareció en el periódico Granma el 2 de octubre de 1993.

de laicos como el Grupo de Solidaridad Oscar Arnulfo Romero, institucionales como el Centro Memorial Marting Luther King, "Reflexión y Diálogo", Centro de Estudios del Consejo de Iglesias o aquellos formados por la integración de creyentes y no creyentes como el Proyecto "El Barracón" o el grupo ARA, entre otros. La preocupación por los cambios producidos era y sigue siendo también una preocupación por la identidad nacional, por la amenaza de lo foráneo y el temor a perder valores y conquistas alcanzadas en los marcos de un proyecto social.

En los últimos años, con la evidente ampliación de las relaciones de las instituciones y organizaciones religiosas en el ámbito internacional y la influencia en el país de procesos religiosos externos en una coyuntura de profunda búsqueda y reconstrucción de la mismidad y alteridad, la problemática de la identidad ha tomado un nuevo matiz. El crecimiento de nuevos movimientos religiosos, corrientes carismáticas y fundamentalistas con orígenes e intereses fuera de Cuba, la comercialización e interés de los extranjeros en la santería, la introducción y desarrollo de corrientes de la "Nueva Era", la compra con promesas o ayuda material a líderes y jerarquías para introducir nuevas Iglesias, la ayuda condicionada de Iglesias e instituciones extranjeras a las cubanas, el mayor interés de algunas embajadas por sectores religiosos y el creciente contacto de creyentes cubanos con el exterior, entre otros elementos obligan a considerar las dinámicas globalizadoras y sus efectos para la cultura.

Quizás uno de los ejemplos representativos de las complejidades en este sentido se encuentre en las expresiones de origen africano y, en particular, en la santería o Regla Ocha, donde ahora se enfrentan los que defienden la cubanía y autenticidad de esta expresión religiosa en el país sin desconocer sus raíces y los que parten de su africanía y encuentran en el contacto con África la fuente de la verdad soslayando que la transculturación dio lugar a productos religiosos nuevos. Estas tendencias deben verse en interrelación con la situación nacional ya referida en este trabajo, el desarrollo de una intelectualidad practicante capaz de producir teología en este campo, el discurso

de retorno a África asociado a identidades étnicas en Estados Unidos, las manipuladas corrientes africanistas nada ajenas a lo que se produce internacionalmente en los medios de comunicación y las interacciones con la migración y creyentes de otros contextos. El debate de la cubanía o no de estas prácticas, unido al de la conservación-comercialización-extensión representan ante todo la lucha del pueblo desde lo simbólico- religioso por la preservación de lo propio.

En sentido general, los últimos 13 años han sido testigos de la activa participación de los espacios religiosos en la construcción de las identidades personales, grupales y nacional. De algún modo, en este ámbito la identidad ha sido redefinida en el interjuego de lo local y lo global a partir de las amenazas o coincidencias con lo foráneo, de las divergencias o convergencias de lo nacional y extranjero, mediadas por las diferencias de intereses y posiciones sociopolíticas tanto en lo interno como en lo externo. Por otro lado, por determinantes históricas la apropiación de lo nacional y su vínculo con lo global pasa por la reinterpretación de la relación entre emigrados y no emigrados y particularmente por la relación entre comunidad cubana en Miami y residentes en Cuba. Preguntas como: ¿dónde encontrar la autenticidad?, ¿quién es más o menos cubano?, ¿qué implicaciones tiene ser cubano?, ¿a quién o quiénes incluir o excluir y sobre qué bases?, ¿cómo establecer comunicación sin condicionamientos?, ¿cómo mantener lo construido como propio en uno y otro lado? con las complejidades de presiones económicas y políticas han devenido verdaderos fantasmas en las relaciones entre los creyentes e instituciones religiosas a ambos lados del Estrecho de La Florida.

Religión y cubanidad en Miami

Como es conocido después del triunfo de la Revolución en 1959 se produjo un incremento de la migración cubana hacia Estados Unidos, en particular hacia el Sur de La Florida y fundamentalmente hacia la ciudad de Miami, la cuál por diferentes factores políticos, geográficos y económicos se convirtió en su principal centro receptor²³ y concentrador. En 1960 el censo reportaba la presencia en dicha ciudad de un 81% de no latinos, un 15 % de negros y un 4% de latinos (según la terminología utilizada). Sin embargo, esta realidad cambió con el arribo de las distintas oleadas migratorias cubanas y el posterior incremento desde la década del 80 de emigrados procedentes de otros países de América Latina, quienes al huir de la crisis socioeconómica y política de la región se instalaban en la ciudad atraídos por el supuesto "éxito cubano" y el favorable contexto sociocultural. En la actualidad más del 60% de la población es latina, encontrándose entre las diez ciudades con más personas de este origen (U.S. Census Bureau, 2001).

Diferentes factores han confluído para hacer de Miami un espacio relevante en la lucha por la conservación de lo "cubano" más allá de las fronteras de la Isla. Tradiciones, costumbres y aspectos de la cultura cubana en general han sido reconstruidos en ese contexto como vía de preservación, continuidad y sentido de pertenencia a una comunidad que, consciente o inconscientemente, se ha propuesto no perder sus raíces. En esta dinámica de ruptura, conservación, modificación,

²³ Según datos de la Oficina de Inmigración y Naturalización de Estados Unidos entre 1901 y 1950 llegaron a ese país un total de 103 177 cubanos, durante la década del 50 esta cifra fue de 149 177 y entre 1959 y 1962 (en tan sólo cuatro años) se incrementó a 215 000 aproximadamente (Boswell & Curtis, 1984: 2) . Según los distintos censos, en 1960 vivían en Estados Unidos alrededor de 124 416 cubanos. Diez años más tarde habían crecido más de cuatro veces (560 628). En 1980 ya sumaban 794 000 y en 1990, 1 000 000. Por su parte, el censo del 2000 reflejaba la presencia de 1 244 605 cubanos en suelo norteamericano. De acuerdo a su distribución por áreas de asentamiento, en 1970 La Florida concentraba al 46,0 % de los emigrados cubanos y en 1980 el 58, 5%, proceso éste de concentración que ha continuado acentuándose.

Lo más relevante en relación a los datos anteriores no es el total de cubanos en Estados Unidos, cifra que pudiera perderse en una mirada al comportamiento migratorio nacional de ese país. En este caso, lo destacable radica en su crecimiento mantenido, la concentración de los cubanos en pocas áreas y su influencia en determinados espacios de la sociedad norteamericana.

incorporación y abandono, donde se confrontan valores, representaciones y tradiciones con los nuevos modelos socioculturales, las creencias y prácticas religiosas de los emigrados han tenido una connotación especial.

Lo religioso ha ofrecido a los cubanos soporte espiritual, una alternativa en la búsqueda de sentidos y continuidad ante las desafiantes condiciones de la emigración. Como elemento de la cultura ha sido de los menos susceptibles al cambio y como espacio de relaciones se ha adaptado a las variadas interpretaciones y lecturas de lo cubano.

La continuidad de creencias y prácticas religiosas, interpretadas como parte de lo autóctono, contribuyeron con la variación de la vida cultural y religiosa en Miami. Basta remontarnos al cuadro religioso de esta ciudad en 1959, cuando predominaban las Iglesias Protestantes, sobre todo Bautistas y Metodistas, muy similar a la situación del resto del Sur de los Estados Unidos. Hoy la realidad religiosa dista mucho de la existente hace más de cuarenta años; religiones como la católica cobraron mayor significación, otras como el espiritismo cruzado, expresiones religiosas de origen africano y devociones populares en Cuba, se extendieron y desarrollaron. Ha sido un proceso de grandes cambios en el que lo religioso ha actuado como referencia permanente a nuestra cultura, escudo protector ante el temor a la asimilación por la cultura norteamericana y ha permitido, a su vez, la integración a la sociedad civil miamense.

Como es de suponer la intervención de lo religioso en la construcción de las identidades de los cubanos no se produjo de forma homogénea. Por una parte, por la misma diversidad y complejidad del cuadro religioso en la Isla y, por otra, porque en la identidad interactúan tanto el presente como el pasado y proyectos futuros de los emigrados, tanto sus aspiraciones, motivaciones, frustraciones, sueños por realizar como las representaciones sociales conformadas antes y después de emigrar y las experiencias religiosas, culturales y sociales en general en Cuba y Estados Unidos,

junto a múltiples factores sociohistóricos concernientes a ambos contextos. De ahí que sean variadas las categorías y símbolos para identificarse o no como cubanos y disímiles también los significados y sentidos que produce dicha identificación. En este sentido, el pequeño mundo de lo cubano en esa ciudad remite a vivencias específicas, rupturas y continuidades variadas.

Las oleadas migratorias llegadas a Estados Unidos procedentes de nuestra Isla han tenido diferentes intereses, motivaciones y experiencias desde “lo cubano” condicionado social e históricamente y cambiante con las transformaciones sociales. Evidentemente experiencias distintas arrojan conocimientos diversos y distintas formas, contrapuestas en ocasiones, de entender y representar una realidad aparentemente similar. En correspondencia con lo anterior, en la actualidad de Miami, resulta imposible el intento de encontrar una única respuesta a preguntas como: ¿qué significa ser cubano? o ¿qué es lo verdaderamente cubano en ese territorio?. Predomina la diversidad enriquecida por el constante flujo de emigrados de la Isla, quienes poco a poco han introducido diferentes características de nuestra cultura, modo de pensar y actuar.

No obstante, durante años la cubanía se trató de representar a partir de la identificación católico-cubano. Entre 1959 y 1970 emigraron hacia Estados Unidos alrededor de 536 965 cubanos, muchos de los cuales tenían una pertenencia cristiana y especialmente católica²⁴. Gran parte tenía, además, un alto nivel educacional, solvencia económica y posiciones políticas contrarias a la Revolución. Junto a los creyentes católicos emigrados, se asentaron líderes y jerarquías católicas²⁵, decididas a jugar un papel central en la integración de los emigrados y promover el cambio sociopolítico en

²⁴ Esta composición es más evidente en la migración de los 60. Las características generales apuntadas no excluyen la presencia de emigrados de composición social diferente. De hecho, ya en los 60 habían surgido en Miami organizaciones dirigidas a defender intereses distantes de la élite cubana.

Cuando clasifico hasta 1970 no lo hago atendiendo a oleadas migratorias porque en ese período ocurrieron varias(1959-1962, 1962-1965, 1965-1973)

²⁵ Mientras en Cuba se redujo el número de sacerdotes de 723 en 1960 a 220 en 1965 por las salidas del país, en Estados Unidos aumentaban

Cuba, dando paso a la continuidad del catolicismo cubano en la Florida y lo que algunos han dado en llamar equívocamente “Iglesia cubana de la emigración”. Supieron aprovechar la composición de los emigrados, el apoyo del país receptor, las condiciones de la ciudad y diócesis y las tradiciones religiosas populares y lideraron el debate de la cubanidad.

El catolicismo cubano se inserta en una Diócesis, surgida en 1958, con un incipiente desarrollo y poca organización, sin experiencia en el trabajo con los latinos, con una concepción asimilacionista y de aculturación en relación a los inmigrantes y con necesidades económicas para emprender el reto de crecer y evangelizar en una ciudad mayoritariamente protestante. Los cubanos significaron un aumento de feligreses, incremento de recursos, nuevas funciones sociales y religiosas, ampliación de la infraestructura, nuevas creencias y prácticas y, en sentido general, un dinamismo para la Diócesis, elevada a Arquidiócesis diez años después de su surgimiento y nueve de la llegada masiva de los cubanos..

En fecha tan temprana como 1962 se funda la primera Iglesia de los cubanos en Miami, "San Juan Bosco". En 1967, en esa misma Institución, se crea la primera escuela cívico-religiosa para fomentar el conocimiento de la historia y cultura cubanas. Durante toda esa década y la del 70 se fundaron Iglesias e instituciones que respondían a los intereses religiosos, económicos y políticos de los católicos cubanos. Fueron trasladadas, además, organizaciones e instituciones católicas del contexto cubano al de Miami como símbolos de la conexión con un pasado al que no se quería renunciar. Desde la Iglesia surgieron innumerables proyectos dirigidos, supuestamente, a mantener los vínculos con la cultura cubana, a partir del modo de interpretar y concebir el compromiso con lo cubano los primeros grupos de emigrados.

La Iglesia se apoyó en tradiciones y creencias populares cubanas para lograr una mayor influencia social. La Virgen de La Caridad, patrona de Cuba, devocionada en el país espontáneamente por la mayoría de la población, pasó a ser desde 1960 , además de

símbolo religioso, una representación de cubanía y un llamado a la integración social. La primera celebración masiva de los cubanos fue precisamente la Festividad dedicada a la virgen ese año, la cuál sentó bases para su instauración oficial en Miami y demostró el poder de convocatoria de la Iglesia. Al año la Festividad, con una presencia de alrededor de 25 000 personas, se hizo coincidir con la llegada de una virgen sustraída de una parroquia al este de Ciudad de La Habana, presentada como "Virgen exiliada". Estos dos hechos fueron determinantes en la aceptación del protagonismo de la Iglesia como exponente de la relación entre lo cubano y la supuesta lucha por la libertad (Tweed, 1997).

Durante años la llamada "virgen exiliada" se hizo acompañar los más disímiles proyectos religiosos, sociales y políticos de la Iglesia, desde la Operación Peter Pan a acciones concretas de apoyo a actividades de grupos de emigrados. En 1973 con la construcción de La Ermita de La Caridad esta imagen se incorpora como figura central al mimetismo cultural recreado en ese espacio. La arquitectura de La Ermita, sus componentes y su ubicación son un reclamo a la conservación de la identidad cubana tal y como se la representaban los primeros grupos de emigrados²⁶. Su papel fue y continúa siendo rector en moldear una identidad entre los emigrados, con referencias en la idealización de un glorioso pasado económico, político, cultural y religioso con énfasis en lo católico sin percatarse de los cambios producidos.

En sus esfuerzos porque tradiciones culturales y religiosas pasaran intactas de generación en generación, sin percatarse que en el mismo acto de la reinterpretación del pasado se cambia la realidad y construyen nuevos sentidos, la iglesia jugó su papel

²⁶ La Ermita se encuentra ubicada en posición frente a Cuba enfatizándose en la idea de la posibilidad de orar de cara a la patria. Su manto se sostiene en seis columnas representativas de las seis provincias existentes en Cuba al triunfo de la Revolución. Sus asientos intentan ser los típicos taburetes del campesinado cubano. La madera de la silla donde se sienta el sacerdote dicen proviene de una palma cubana. Debajo del altar, de manera visible se encuentra la primera piedra bendecida el 8 de septiembre de 1971 al comenzarse la construcción del santuario, la cual fue fundida con tierra y agua llegada en una balsa procedente desde nuestro país. El mural de La Ermita recuerda la aparición por primera vez de la virgen de la Caridad del Cobre en la Bahía de Nipe. Alrededor de la Virgen se sitúan diferentes etapas de la historia de Cuba hasta 1959. Aparecen paisajes cubanos e Iglesias en Cuba junto a la catedral de San Agustín en la Florida, al igual que 44 figuras asociadas a nuestra historia o a la nuestra emigración, incluso, algunas muy relacionadas con la nacionalidad cubana.

en la conformación y actividades de los 126 municipios en la emigración. Desde su espacio se convocaba para que las personas procedentes de los distintos municipios cubanos existentes antes de 1959 recordaran con nostalgia sus orígenes. Actualmente instituciones católicas dan prioridad a esas reuniones.

En sentido general, un conjunto de factores intervinieron en la significación adquirida por la Iglesia Católica en la integración de los cubanos y en su representación como exponente de la autenticidad de nuestra cultura en suelo miamense, lo cuál marcó el comportamiento religioso, social y político de la comunidad cubana durante años.

Aún cuando existían diferencias entre los cubanos radicados en esa ciudad del Sur de La Florida, primaba la representación de una realidad aparentemente homogénea, donde se relacionaban éxito, estabilidad, influencia política, conservación y pertenencia católica. Ya desde la década del 70 comenzaron a manifestarse las fisuras de esta representación. Por esa época surgieron instituciones como El Rincón de Hialeah, por ejemplo, y a ser visibles prácticas que no respondían a la ortodoxia católica sino a la necesidad de un pueblo de conservar sus tradiciones no circunscritas al espacio institucional. Esa aparente homogeneidad se hizo insostenible en 1980 con la migración de los más de 120 000 cubanos emigrados por el puerto del Mariel después de los sucesos de la embajada del Perú. Los llamados marielitos, como se les conoce, estaban muy lejos de parecerse a la imagen del cubano que se había tratado de imponer. Eran en su mayoría de clases trabajadoras y en lo religioso portadores de creencias populares, espiritistas y de origen africano. Sus motivaciones al emigrar, expectativas, valores y formas de concebir la vida, tuvieran una u otra posición política, reflejaban las influencias del complejo proceso de la etapa revolucionaria. Junto con el incremento poblacional también se produjo un aumento de la diversidad del cuadro religioso y de las representaciones e imaginarios sociales. Uno de los cambios más significativos desencadenados por esa oleada migratoria fue la rápida expansión de las religiones de origen africano y, especialmente de la santería o Regla

Ocha, entre otras razones por su alta presencia en esta oleada migratoria y su popularidad entre los cubanos. Como es de suponer, por la fuerza de estas religiones en la Isla, la presencia de las mismas en Estados Unidos se remonta a fechas precedentes a 1959 a consecuencia de migraciones anteriores y el contacto en territorio cubano de los practicantes con naturales de ese país. No obstante, diferente a lo ocurrido en otras ciudades, en el caso de Miami no hay constancia de su incidencia antes de la llegada masiva de los cubanos²⁷ después de 1959; incluso, puede decirse que no se les reconoce un espacio social hasta fechas posteriores a la coyuntura de los 80, donde se crean condiciones más favorables para su desarrollo en un proceso de confrontaciones e incomprensiones.

"La historia de los conflictos y prejuicios acerca de la santería se remonta aproximadamente a la década del 70, cuando comenzó a asociarse con la idea de un culto satánico en el que se sacrificaban perros, gatos, pájaros, etc. La presentación que de ella hacían los medios de difusión alteró el sentido de lo que eran las creencias, y se aprovecharon todas las coyunturas sociopolíticas para descalificarla"(Menéndez.1998: 11)

Para el orden establecido en Miami la santería constituía un cuestionamiento a la imagen estereotipada del cubano construida según intereses de los centros de poder, un desafío a la identificación catolicismo- cubanía- oposición y un choque violento con la cultura anglosajona, la cuál llegó a comparar a esta religión con el crimen organizado. En entrevista concedida por Ernesto Pichardo, conocido por su lucha por el reconocimiento de esta religión en los Estados Unidos, a la Dra Lázara Menéndez en 1994 (Menéndez. 1998: 11), éste refería la discriminación de la que eran objeto los practicantes y el maltrato por parte de las autoridades, quienes irrumpían en las ceremonias religiosas sin necesidad de orden judicial, creaban desorden y tomaban

²⁷ Los cubanos y puertorriqueños residentes en la ciudad eran muy pocos y estaban diluidos en el 4% de latinos reportados por el censo del 60. Antes de 1959 los cubanos se concentraban en otras ciudades como Tampa, Cayo Hueso, Nueva York.

presos a los presentes, violando todo tipo de derechos civiles y la libertad de credo, proclamada en la constitución norteamericana.

Ante esta difícil situación una de las salidas para la recalificación de la santería en esa sociedad fue la de la institucionalización. Ello ya de por sí implicaba un cambio en la adaptación a la sociedad receptora, pues es sabido que hasta esa fecha en Cuba la religión se organizaba en torno a las familias de Ocha (padrinos, ahijados, hermanos de religión). En 1974 Pichardo intenta crear una corporación de iglesias para lograr la legitimación (Menéndez.1998: 12), organización ésta que trasladaba de cierto modo esquemas de funcionamiento de las instituciones cristianas prevalecientes. Esos esfuerzos logran tomar realmente vida en la década del 80 con un proyecto dirigido a desmitificar la negativa imagen del santero, donde tomaron participación académicos y religiosos y con la apertura en 1987 de un local en Hialeah que acogería a la Iglesia Lukumí Babalú Ayé (Idem:12).

Otros conflictos se desencadenarían a partir de la legitimación. Las regulaciones de Hialeah prohibían el sacrificio de animales y con ello, aunque legitimada, se despojaban a los practicantes del derecho a realizar sus ceremonias. En esta ocasión Pichardo establece su demanda ante el Tribunal Supremo, quien falla a su favor en 1993. Este triunfo significó una nueva etapa para la santería en Estados Unidos y un reconocimiento al espacio ganado en la ciudad de Miami como exponente de la religiosidad de gran parte de los cubanos.

Los procesos de confrontación sufridos en la dinámica de desarrollo de la santería en Miami durante los 70 y con más fuerza después de la oleada de los marielitos tuvieron su reflejo en la forma de concebir lo identificado como cubano. En la ciudad se demarcaron espacios en función de lo calificado como “nuevos y viejos emigrados”. Se hablaba más de tipos de cubanos que de la condición de cubanos en sí misma y uno de los elementos utilizados para establecer la división fue el religioso. En tal sentido, se

convirtió en un reclamo el respeto a la diversidad y la aceptación de la TOTALIDAD de lo que representa ser cubano²⁸.

En sentido general, con la migración del 80, el consiguiente crecimiento de los creyentes en esta religión y ante la imposibilidad de seguir mostrando la homogeneidad y representatividad católica, la iglesia católica, que, como se mencionó, había alcanzado un poder movilizador en la ciudad, conocedora de la fuerza de esta religión en la Isla, se propuso obstaculizar su desarrollo. Por otra parte, el protestantismo, religión más extendida y de mayor influencia entre los norteamericanos, entabló una batalla contra estas prácticas. Se suman el tradicional conservadurismo característico del Sur de los Estados Unidos y la discriminación racial prevaleciente en la región, expresada de forma peculiar en Miami²⁹. Hay que añadir la relación reduccionista y esquemática establecida entre esta expresión religiosa de origen africano y la raza negra y entre ésta, las clases bajas y las condiciones de marginalidad con sus comportamientos derivados³⁰.

La Iglesia utilizó el argumento de la falta de sentimientos cristianos e incredulidad de la migración de los 80 en su desacreditación, lo cuál se asociaba, dadas las condiciones de la ciudad, a falta de valores, ateísmo e "influencia marxista". Testimonios del clero católico apuntan a una mayoritaria presencia entre los integrantes de esa oleada de personas con menos de 30 años, desconocedoras del catolicismo y de la Iglesia. Esos datos eran traducidos en dos etapas en la vida del cubano, una religiosa y otra atea y revolucionaria, entiéndase no cristiana. Una vez más, como tantas en la historia, se trataba de negar o ignorar lo popular y la herencia africana en nuestra religiosidad.

Tal como se ha mencionado, las condiciones no eran muy propicias para el desarrollo de la santería. Algunos practicantes buscaron en ciudades como Nueva York un

²⁸ Se puede consultar a Patricia Duarte, "Como dice ...Popeye" en El Miami Herald, 21 de junio de 1987.

²⁹ Miami era reconocida como una de las ciudades más racistas de Estados Unidos. Un ejemplo los son los crueles enfrentamientos que tuvieron lugar en la ciudad en la década del 60.

³⁰ Esta relación no se puede generalizar, pero encuentra su explicación en el proceso de formación y desarrollo en Cuba, desde la colonia y la trata esclavista hasta la actualidad, a partir de las mismas discriminaciones de que fue objeto y de su alta presencia en los sectores menos favorecidos.

espacio menos agresivo, otros trataron de no mostrar sus creencias públicamente, los hay quienes se incorporaron a asentamientos de emigrados con otro origen, otros encontraron una alternativa en la doble pertenencia religiosa³¹, aunque no faltaron aquellos que dieron continuidad a esta religión sin romper con el pasado. En uno u otros casos, incide, pienso que favorablemente, el hecho de que ya para esa época los cubanos habían logrado hacer de la ciudad de Miami un enclave socioeconómico y cultural y gozaban de ciertos privilegios en comparación a otras minorías.

El catolicismo comenzó a compartir su espacio con la rápida expansión de las religiones de origen africano y con devociones populares como la de San Lázaro. A partir de los 80 del siglo XX, se hicieron visibles símbolos religiosos y templos vinculados a la santería. Proliferaron estructuras como las llamadas “Botánicas”, producto de estas prácticas religiosas en territorio norteamericano y desde los espacios no cristianos se comenzó a defender también la identidad cubana.

Por esa época adquiere mayor connotación “El Rincón de Hialeah”, el cuál intenta ser la versión en Miami de El Rincón de Santiago de Las Vegas, lugar de devoción a San Lázaro y peregrinación popular que ha llegado a reunir durante los días 16 y 17 de diciembre más de 90 000 personas. La acogida de El Rincón de Hialeah en uno de los lugares de mayor concentración de cubanos responde a la necesidad y esfuerzos de un pueblo por conservar sus tradiciones populares típicas. Preguntar en Miami por San Lázaro es hablar de los "dos Rincones de los cubanos" y escuchar una y otra vez, incluso en boca de personas de otros países de Latinoamérica, "San Lázaro es Cuba", “San Lázaro es lo más grande para los cubanos”, “San Lázaro es de los cubanos”³².

El Rincón de Hialeah es además un puente de unión entre Miami y Cuba. No son pocos los pedidos al santo asociados a la salida del país, tampoco son aisladas las promesas al santo realizadas en Cuba que se continúan cumpliendo en suelo

³¹ Todavía hoy en día la pertenencia cristiana funciona como elemento valorativo positivo y es tenido en cuenta entre los indicadores de competencia a la hora de optar por determinados puestos laborales.

³² Entrevistas realizadas por la autora en El Rincón de Hialeah los días 16 y 17 de diciembre del 2000.

norteamericano. Desde Miami se pide al santo por cuestiones asociadas a Cuba y a los cubanos dentro y fuera del país. Son muchos los que llegan a Miami y acuden a este lugar en busca de una imagen del santo con el fin de mantener sus orígenes. Los hay que al encontrarse de visita en Miami asisten a El Rincón de esa ciudad para festejar el día del santo el 17 de diciembre. Por otra parte, algunos emigrados regresan a la Isla para ese día buscando las raíces de la devoción para pedidos y promesas.

Las Iglesias de Santa Bárbara (1982) y San Lázaro (1987) surgidas en el período pueden considerarse, en mi opinión, intentos de la Iglesia por llegar a la amplia masa de creyentes cubanos que continuamente se incorporaba a partir del reencuentro con sus raíces, nuevas formas de hacer prevalecer lo local y lo propio ante el crecimiento de latinos y tendencias globalizadoras y/o, al mismo tiempo, respuestas a la irrupción violenta de emigrados fieles exponentes del sincretismo cubano y portadores de lo que la Iglesia considera creencias imperfectas, desviadas, primitivas y paganismo. En todo caso, la dirección conservadora seguida por estas instituciones, sobre todo en la de San Lázaro³³, ha limitado, sin dejar de reconocer su papel en la comunidad cubana, el trabajo evangelizador en devotos con una religiosidad asistemática, espontánea y sin un sentido de pertenencia, quienes son mayoría en la Isla.

Tanto la devoción a San Lázaro como otras creencias populares y de origen africano han continuado cobrando fuerzas con el continuo flujo de miles de cubanos a las costas de La Florida. En particular la oleada de 1994 (coyuntura de los “balseros”) unida a las salidas de los últimos años por medio de la lotería de visas, migraciones ilegales incentivadas por la “Ley de Ajuste Cubano” y reclamaciones familiares complejizaron aún más la realidad social y religiosa³⁴

³³ A diferencia de Cuba se han delimitado espacios para la devoción del San Lázaro popularizado como "el viejo de las muletas" y su representación católica. La Iglesia no reconoce El Rincón de Hialeah y se muestra muy crítica e intransigente con las versiones populares del santo.

³⁴ El crecimiento ha reportado también introducción de particularidades religiosas y culturales.

Año	Emigrados cubanos hacia Estados Unidos (1959-1980)	Año	Emigrados cubanos hacia Estados Unidos (1959-1980)
1959	26527	1970	49545
1960	60224	1971	50001

Los emigrados más recientemente han sido jóvenes en su mayoría, nacidos y educados en el proceso revolucionario, con valores y representaciones sociales no correspondientes a los de la sociedad miamense, sin un modo de pensar y comportarse homogéneo porque tampoco en Cuba existe una homogeneidad en ese sentido. Ellos representan la misma heterogeneidad de la sociedad cubana actual.

En el plano religioso la mayoría de los jóvenes se había mantenido alejada de la vida religiosa Institucional y eran opuestos al dogmatismo asociado a la Iglesia (Pérez y Perera,1998). Con el reavivamiento religioso de los 90 en Cuba muchos se habían incorporado a Instituciones y organizaciones religiosas y se sentían identificados con ellas en los momentos de emigrar, pero el sentido de identidad religiosa en ellos difería de otros emigrados en momentos precedentes. Sus ideas acerca de la religión habían estado influenciadas por procesos sociales distintos y era imposible pretender que después de haber vivido experiencias distintas, se equipararan religiosa, cultural o políticamente al estereotipo del cubano construido en Miami.

El entorno religioso de Miami es hoy bien diferente al de 1959, 1960, 1970, 1980 o 1990. La identidad católica- cubana no es la única explicativa de la preservación ni la alternativa religiosa más representativa, por más que no ha dejado de tener influencia. Esa ciudad se encuentra entre las 13 diócesis con mayor número de escuelas y católicos en lo Estados Unidos, pero, sin embargo, en comparación con su población, solo el 22% es considerado católico (Froehle & Gautier, 2000:176-184). Estos datos

1961	49661	1972	23977
1962	78611	1973	12579
1963	42929	1974	13670
1964	15616	1975	8488
1965	16447	1976	4515
1966	46688	1977	4548
1967	52147	1978	4108
1968	55945	1979	2644
1969	52625	1980	122061

Fuente: U.S. Immigration and Naturalization Service, Cubans arrived in the United States by class of Admission : January 1, 1959- september 30, 1980". Washington, D.C., October 1980.

Después de 1980 han continuado llegando cubanos, siendo relevante la oleada de los denominados "balseros". En 1990 había 1 millón de cubanos aproximadamente en Estados Unidos y en el 2000, 1 244 605.

son indicadores de la diversidad religiosa, así como de la extensión del protestantismo y expresiones religiosas no cristianas.

Las variaciones producidas en el escenario católico de esa ciudad del Sur de La Florida se acercan al comportamiento de la religión en Cuba y al del catolicismo entre los latinos e hispanos en los Estados Unidos. Tal como ha ocurrido en general en los Estados Unidos, el porcentaje de latinos entre los católicos se ha incrementado mientras el porcentaje de católicos entre los latinos e hispanos ha ido descendiendo (Froehle & Gautier, 2000:18). Con el crecimiento poblacional de Miami el número de católicos se ha visto favorecido, pero ha ido decreciendo su representación en comparación con otras expresiones religiosas.

De uno u otro modo las relaciones de poder determinan hoy en día la disímil lectura de lo cubano en los espacios religiosos, matizada tanto por identidades legitimadoras dirigidas a garantizar cuotas de poder de sectores de la emigración muy asociados a elites y jerarquías religiosas sobre todo cristianas, como por manifestaciones de identidades de resistencia enfrentadas a discriminaciones y orden establecido, y por nuevas identidades que surgen al calor de proyectos transformadores de la realidad social y religiosa (Castells 1998).

Por más de cuatro décadas, los emigrados cubanos han intentado preservar lo propio en una dinámica de ruptura, conservación, modificación, incorporación y abandono, confrontando sus valores, creencias, representaciones y tradiciones con los nuevos modelos socioculturales, con cambios y reacomodos tanto para los emigrados, el medio social de inserción como para el país de procedencia. En la preservación y construcción de sus identidades han interactuado pasado, presente y futuro, junto a determinantes impuestas por la sociedad norteamericana y cubana.

Espacios transnacionales

Los cambios producidos en los 90 a ambos lados del estrecho de La Florida incidieron en una mayor comunicación entre practicantes emigrados y no emigrados. En la medida que se fortalecían las redes sociales entre la comunidad cubana en Miami y los residentes en Cuba, también se entretejían redes religiosas más interdependientes entre uno y otro contexto. Las redes religiosas se vieron materializadas en:

- Un mayor intercambio o traslado de símbolos religiosos.
- Mayor comunicación entre laicos, líderes y jerarquías religiosas de ambos escenarios.
- Una mayor circulación de la literatura religiosa producida en ambas sociedades.
- Un incremento de ceremonias religiosas en Cuba a emigrados u otros latinos residentes en Miami.
- Mayor participación de extranjeros y emigrados en espacios religiosos de Cuba y viceversa.
- Espacios religiosos como puentes de comunicación e influencia social.
- Fomento de proyectos culturales y religiosos encaminados a hermanar organizaciones e instituciones en Miami con instituciones y organizaciones religiosas y ciudades cubanas.
- Una mayor circulación de productos religiosos entre Cuba y Miami.
 - Movilidad, en general, de franjas religiosas con un consecuente impacto para las construcciones identitarias.

Las transformaciones en ambos escenarios han derivado en multiplicidad religiosa, espacios para la comunicación dentro y fuera del país, cambios en el contenido de las representaciones donde interviene lo simbólico religioso, mayor intervención de lo foráneo, fortalecimiento de relaciones entre emigrados y residentes en la Isla, nuevas evidencias de mestizaje cultural y mayor imbricación de lo religioso con la vida cotidiana como modo de responder y adaptarse a las cambiantes coyunturas.

Es evidente que el continuo flujo migratorio cubano hacia Miami ha introducido variaciones en las representaciones sociales e identidades, debatidas entre la necesidad de continuidad en función de una mismidad construida y la necesidad de armonizar con la dinámica de la vida personal y social y la confrontación de viejos y nuevos intereses. Los cambios en la composición de los emigrados han acercado aún más el comportamiento religioso de Cuba y Miami, diversificado las formas de representarse la identidad y posibilitado mayor intercambio entre sus actores e instituciones religiosas.

El aumento de latinos en esa ciudad del Sur de La Florida ha obligado a los cubanos a negociar sus identidades, ha creado una conciencia mayor de lo panlatino³⁵ y estimulado el intercambio religioso entre diferentes países de la región. La extensión de las relaciones entre emigrados y no emigrados y cubanos y extranjeros acrecientan la influencia de actores cubanos (religiosos o no) en el conjunto de los actores sociales globales y de éstos últimos en la sociedad cubana.

Uno de los espacios más controvertidos y quizás uno de los que más evidencias ha dado de cambios transnacionales, es el católico. De significación en la cultura cubana, pero no popular a pesar de su revitalización en la década del 90 del pasado siglo, y con un protagonismo incomparable en la conservación de la identidad cubana e integración social de la emigración, fue durante años de los más cerrados y reticentes al intercambio cultural y, sin embargo, uno de sus actuales exponentes.

³⁵ Concepto que encierra múltiples incongruencias a partir del hecho mismo de la definición de latinos en los Estados Unidos. El término latino (a) está muy en boga en la actualidad y confieso que su tratamiento no me satisface, por más que me valga de él para hablar de la identidad entre las personas procedentes de países de Latinoamérica. Comprendo que el mismo término, aún utilizado como derivación de lo latinoamericano y otredad de lo norteamericano, encierra múltiples imprecisiones que pasan desde lo cuestionado de la latinidad en el continente hasta sus manipulaciones.

Su tan frecuente identificación con lo hispano en Estados Unidos en contraposición a lo anglo apunta ante todo a lo lingüístico y no a la cultura como totalidad. Los acercamientos al enfoque sociológico, antropológico y psicológico del término lo reducen en ocasiones a la dicotomía entre emigrado- norteamericano, norte- sur, anglo- hispano, minoría- mayoría obviando muchas veces las interconexiones y los procesos de cambios. Por otra parte, el concepto está permeado del marketing, que globaliza y vende lo latino en forma de música, modelos, comidas, artistas y productos de mercado sin considerar la multiplicidad cultural americana.

Múltiples razones, cuya mención no es objetivo de este trabajo, situaron obstáculos en las relaciones entre católicos emigrados y no emigrados y entre la Iglesia en Miami y Cuba en etapas posteriores a 1959. De un lado, pesaron las críticas a la Iglesia en Cuba por su supuesta pasividad, silencio o reconocimiento de la Revolución. Del otro, las críticas al descomprometimiento de líderes y feligreses que abandonaron el país dejando debilita a la Iglesia y sin posibilidades de jugar un papel activo para un cambio social o político³⁶. En fin, durante años los espacios de las relaciones fueron inexistentes y quedaron reducidos a intercambios y visitas de índole personal sin una política oficial de acercamiento.

El intercambio intereclesial promovido desde los inicios de pontificado de Juan Pablo II, por el cual se fortalecieron las relaciones entre la Iglesia Católica cubana y norteamericana³⁷, no se produjo en la misma medida entre las Iglesias de Cuba y Miami. No obstante, desde fines del siglo pasado condiciones diferentes han impuesto un clima de mayor entendimiento. Documentos episcopales en la Isla y en Miami hacen referencia al propósito común de la reconciliación y al nivel de la comunidad de creyentes emigrados crecen los intereses de colaboración con los católicos en Cuba.

Las proyecciones sociales de la iglesia en Cuba y Miami muestran cada vez mayores coincidencias. El órgano oficial de la Arquidiócesis de Miami es portavoz de los principales pronunciamientos del medio católico cubano, se han promovido campañas de apoyo a comunidades religiosas en Cuba y fortalecido los lazos entre los emigrados y sus parroquias de origen. Son frecuentes los encuentros entre laicos, emigrados y no emigrados, es mayor la comunicación y atención de las jerarquías y líderes de Cuba a

³⁶ Todavía hoy en día la Iglesia en Cuba mantiene su postura crítica ante la alternativa de la emigración como salida a los problemas. En más de una ocasión han manifestado que "se debe tener el valor de denunciar la actitud descomprometida con el pueblo de quienes emigran del país" (*La Voz Católica*, vol. 47. No10.Oct.1999), "dejando atrás el país, poco podemos hacer para solucionar sus problemas" (*Un cielo Nuevo y una tierra nueva*. Mensaje de la Conferencia de Obispos de Cuba con ocasión del Jubileo, 2000).

³⁷ Desde hace más de una década se han intensificado las visitas, reuniones y actividades compartidas por obispos, sacerdotes, religiosos y laicos de Cuba y Estados Unidos, concentrados fundamentalmente en las Arquidiócesis de Nueva York y Boston.

sus fieles emigrados y los símbolos religiosos se enarbolan para proclamar la idea de un solo pueblo, una sola nación, independientemente del lugar donde residan sus hijos. Llama la atención el surgimiento de nuevas fundaciones y organizaciones como la denominada "Guantánamo -Baracoa" con el fin de estrechar los lazos con sus similares en la isla, cuyos objetivos se sitúan en el plano de las relaciones entre los dos medios católicos. En algunos sectores de laicos católicos, sobre todo de migraciones más recientes, se sustituyen las categorías de "diáspora" y "exilio" por la de "cubanos en el exterior" (Ver Voz Católica, agosto, 2000). Puede parecer un cambio intrascendente y no lo es. Es un reflejo de que un grupo de cubanos de la emigración, para los que su condición no comporta una identificación política³⁸, toma distancias de sus elites y jerarquías y muestra interés en mantener y fortalecer los nexos con sus parroquias de procedencia a partir de representaciones distintas de la cubanía.

Estos cambios se producen en los marcos de procesos de latinización en la Arquidiócesis de Miami y de una consiguiente negociación de espacios por parte de los cubanos. El crecimiento de otras minorías latinas con un componente católico en sus raíces planteó la necesidad de abrirse a nuevas influencias. En la identidad de los cubanos emigrados fueron incidiendo categorías más amplias como lo hispano o lo latino, no sin contradicciones³⁹, permeadas por los estereotipos sobre el éxito cubano y católico en Miami y la posición privilegiada de los cubanos respecto a otras minorías.

La temática cubana priorizada en un conjunto de iglesias se hizo acompañar de problemáticas locales, intereses y necesidades de otros grupos de emigrados, readecuándose los espacios a tratar lo cubano. Las Iglesias y lugares de devoción

³⁸ La categoría de cubanos en el exterior ha sido usada en Cuba para definir un tipo de emigración transitoria o definitiva de motivaciones no políticas que se desarrolla en el plano de la comunicación cultural.

³⁹ No podemos afirmar que el sentido de identidad entre latinos sea fuerte en este contexto. Es real y adquiere importancia, pero no tiene el peso evidenciado en otras ciudades de Estados Unidos. Hay que tener en cuenta que para una mismidad latina se requiere no solo símbolos significantes de identificación. Es necesario compartir intereses surgidos de participar en situaciones similares y de la colaboración en torno a proyectos comunes.

Ni todos los grupos minoritarios negocian en iguales condiciones esta identidad ni todos los cubanos necesitan de igual modo la identidad entre latinos para enfrentarse como grupo minoritario a las condiciones de la emigración. El poder económico y político alcanzado por algunos cubanos y estereotipos de su superioridad ha incidido en el fuerte sentido de pertenencia por lo nacional en detrimento de otras integraciones.

popular compartidos por cubanos y otros latinos se enriquecieron con variados símbolos religiosos. Nuevos santos y advocaciones de la virgen María se mezclaron con los considerados cubanos y dieron nuevo sentido a la lucha contra las influencias foráneas.

La comunicación entre líderes, jerarquías y laicos emigrados y no emigrados ha conllevado mayor flexibilidad y amplitud en la representación de lo cubano atendiendo a sentimientos de pertenencia a un pueblo y una cultura sin circunscribirse a espacio geográfico. Desde este punto de vista se ha fortalecido la identidad nacional y el papel de la Iglesia en lo local. Al mismo tiempo, sobre la base de los espacios de relaciones entre latinos y otros grupos se van conformando creencias, prácticas religiosas e identidades culturales que, aunque pueden llegarse a determinar sus raíces, no puede afirmarse sean típicas de una u otra nación por sus reiteradas transformaciones.

A su vez, algunas creencias locales en el contexto de las relaciones transnacionales pasan a ser compartidas por otros grupos y se globalizan, sin que esto sea equivalente a hablar de homogenización. Al tomar conciencia de lo panlatino e incorporar a sus prácticas religiosas las de otros grupos, los cubanos se han hecho actores religiosos globales. Esto ocurre frecuentemente en el ámbito de las devociones populares. Los creyentes han ido buscando símiles en las distintas prácticas y ya es común que en la Ermita de La Caridad se celebren las fiestas de otras advocaciones de la Virgen María según las tradiciones de los distintos países y la Iglesia de San Lázaro sea el lugar de destino de los peregrinos peruanos y otros latinos para devocionar al Señor de los Milagros. Ambas festividades se caracterizan por la heterogeneidad de los asistentes y la mezcla de las naciones. En esos espacios las diferencias nacionales se pierden o se subordinan.

Académicos han reconocido que lo transnacional se produce sobre todo en los marcos de lo institucional a diferencia de las prácticas más individuales, asistemáticas y no ortodoxas (Levitt, 1998:81). Estudios más profundos entre los emigrados cubanos

tendrían que verificar si, a pesar de ser menos visibles para la constatación, las creencias populares y espontáneas al extenderse en Miami han contribuido más que otros espacios religiosos a lo transnacional. Es cierto que esas creencias con un fuerte componente de práctica individual son menos susceptibles a la transformación, pero no deja de ser también real que su no correspondencia con la ortodoxia desencadena representaciones donde la imaginación, la vida cotidiana y lo tradicional hacen posible fenómenos híbridos o transculturales.

Ahora bien, el diagnóstico del cambio se puede lograr en dos dimensiones, la de la realidad y en el marco de referencia del científico y su modo de acercarse a un fenómeno social (Kuhn. 1963, Pries.2000). En este caso, la religiosidad no institucionalizada formaría parte de esa transnacionalización ignorada, donde los cambios en la realidad no han logrado igual reflejo en el modo de acercarse a ella.

La creencia en San Lázaro, por ejemplo, predominante en Cuba, no se rige por criterios únicos ni acerca de su contenido, ni sobre los pedidos o promesas a hacersele al santo, ni sobre su historia o símbolos que se le asocian. En momentos de crisis socioeconómica los creyentes la han llegado a vincular con lo económico y político en el país, en otros se ha llegado a negar por las mismas personas la posibilidad de esta relación circunscribiéndola a la esfera personal-familiar. Unos ven a San Lázaro como el viejo de las muletas, otros como amigo, hermano, guía, el poderoso, el de los perros, un Dios, apoyo, ayuda, vengativo, temerario, milagroso, entre otras. La forma de percibirse es muy diferente; más, existe consenso, con independencia del lugar donde se encuentren los devotos, de sus grandes poderes milagrosos.

En Miami la creencia en este santo se ha extendido entre los latinos y ha generado nuevas interpretaciones. Se reconoce su vínculo con lo cubano, pero su representación y significación han variado en su informal transmisión y se dan las más variadas sincretizaciones. No es casual entonces la presencia de una imagen del santo con muletas en la casa de una practicante de vodu en una zona de Santo Domingo

(República Dominicana) de alto flujo migratorio hacia Estados Unidos, a quien al preguntársele por su significado lo calificó de "poderoso, fuerte y santo que puede hacer daño"⁴⁰. Esta practicante conocía vagamente de la relación de la imagen con la religiosidad del pueblo cubano y se declaró desconocedora de su historia y simbolismo. No obstante, allí estaba, ubicado entre las deidades consideradas más fuertes y distante del lugar otorgado a la Virgen de La Caridad del Cobre (presente en el cuarto religioso entre los santos más benévolos) como expresión de los engranajes y fusiones culturales.

El Rincón de Miami y el de La Habana son, a la vez que espacios de defensa de una identidad nacional, espacios de interacción transnacional. Al de La Habana suelen asistir devotos emigrados de visita en el país y algunos latinos y europeos atraídos por la milagrosidad adjudicada al santo. En Miami, lo que empezó siendo un lugar de concentración de cubanos, ahora es un producto latino, incluso liderado en la actualidad por un no cubano. Los pedidos y promesas trascienden los límites de un Estado- nación cuando interviene la alternativa migratoria. En Cuba creyentes piden en lo personal por esta opción y por familiares y amigos fuera del país; en Miami se cumplen promesas hechas en Cuba y se pide por los residentes en la Isla, los latinos hacen pedidos vinculados a su vida en suelo miamense y otros relacionados con sus países de procedencia. Algunos hacen pedidos por el mundo o por valores y metas de alcance internacional.

Las imágenes son trasladadas de un lugar a otro y pasan de mano en mano con independencia de nacionalidades. La mezcla de santos, tradiciones y símbolos populares, posible por las similitudes culturales entre los países de América Latina y el Caribe, adquiere frescura y riqueza con la espontaneidad de las prácticas. De este modo, una representación simbólica religiosa de identidad nacional puede transformarse en representación de identidades translocales.

⁴⁰ Entrevista realizada por la autora a practicante del vodú en Santo Domingo, mayo de 2000

En el marco de las religiones de origen africano procedentes de Cuba lo transnacional reclama especial atención. Ellas son de las que tienen mayor presencia de lo transcultural, de las más populares en el pensamiento y cultura cubanos y, también de las más subvaloradas y menos tratadas académicamente. En sus adaptaciones al medio norteamericano se han mantenido como representaciones genuinas de lo nacional⁴¹ y, al mismo tiempo, se han transformado en nuevos productos religiosos. Evidencia de los cambios en aspectos ceremoniales, en funciones religiosas y en el comportamiento de los iniciados se perciben en las denominadas Botánicas, las cuales comercializan todo tipo de objeto religioso sin atender necesariamente a tradicionales criterios en su elaboración y uso. Fueron creadas para funcionar en las condiciones de la emigración en Estados Unidos, pero se han extendido a Europa y América Latina con la consiguiente mezcla religiosa y cultural. En la actualidad muchas unen creencias de corte orientalista, con lo popular en sus versiones latinas y española y creencias de origen africano.

Al incrementarse el intercambio entre Cuba y su emigración la influencia de la variadas Botánicas se ha hecho sentir. Atributos tradicionalmente confeccionados en Cuba de forma manual de acuerdo a normas religiosas pueden ser adquiridos en esas tiendas y son trasladados a la Isla por sus emigrados, unido a otros objetos ajenos hasta ahora a la cultura de origen.

Internet con su revolución en las comunicaciones también ha revolucionado estas religiones. Las "consultas" por los métodos de adivinación no sólo son divulgadas por esta vía, sino que pueden transcurrir del todo en el ciberespacio. Se puede acceder a conocimientos religiosos, regulaciones y predicciones para el año (letra del año), los dos primeros elementos con carácter "secreto" y de apropiación individual, con una simple "navegación". Proyectos de intercambio entre grupos de creyentes de distintos países son igualmente expuestos y concertados en este marco.

⁴¹Idea reforzada por ser Cuba considera la cuna de la santería o Regla Ocha y del palo monte o Regla Conga

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

En una simple búsqueda sobre santería en internet se puede acceder a alrededor de 37 600 páginas on line, aproximadamente a 1 290 cuando se solicita información sobre Regla Ocha y más de 15 000 cuando se trata de orishas (Goiri, O.2003). La mayoría están escritas en inglés y son elaboradas fundamentalmente en Venezuela, México o Miami en base a conocimientos o informaciones colectivas. No responden a intereses de los creyentes en Cuba con pocas posibilidades de acceder al ciberespacio, sino más bien a determinados sectores de la clase media en distintos puntos del planeta.

Internet, también se ha convertido en un facilitador para intercambiar experiencias y en puente de comunicación en familias de Ocha geográficamente distantes. Los creyentes, organizados en familias religiosas (madre o padre de santo, ahijados y hermanos religiosos) pueden incluir personas de distintos países.

Ceremonias y prácticas tampoco transcurren en límites geográficos excluyentes. La iniciación para emigrados y extranjeros puede celebrarse en un país y otras ceremonias en otro u otros en dependencia de coyunturas personales, sociales y religiosas. La necesidad de los emigrados de mantener conexiones con sus orígenes en la Isla y sus relaciones con hermanos o ahijados en otros países apuntan a procesos de transmigración, es decir, a vidas religiosas desarrolladas en el plano de los movimientos y relaciones donde intervienen dos o más países.

Un punto y aparte merece la problemática de la africanización o vuelta a las raíces africanas, tendencia que pretende unir a creyentes de diferentes regiones dando prioridad al componente étnico, sin sopesar cambios y adaptaciones en el contexto de la diáspora. Este discurso, muy en boga en Estados Unidos y consecuente con la idea

de nación norteamericana a partir de unidades étnicas segmentadas, segregadas, jerarquizadas y enfrentadas de acuerdo con la polaridad originaria de blancos y negros (Hollinger.1995), ha penetrado en determinados grupos religiosos en Cuba y creyentes en Miami, algunos de éstos últimos ahora pretenden negar la autenticidad de ceremonias religiosas realizadas en Cuba. El debate étnico es artificialmente trasladado a Cuba y se confronta con lo nacional.

Aunque se han mencionado sólo algunos ejemplos, los procesos transnacionales abarcan todas las expresiones religiosas en el país y deben ser abordados con mayor profundidad en todas sus complejidades. Muchas son las interrogantes y grandes los retos para los estudiosos.

Para nuestro país, como para cualquier otro, es de incuestionable importancia determinar la afectación sufrida por la cultura e identidades nacionales en la dinámica entre lo local y global, nacional y transnacional, pero el llamado de alerta es a no partir de recetas preestablecidas. La identidad cubana no necesariamente tienen que entrar en contradicción con identidades más globales, como la latina o caribeña, porque las identidades implican jerarquizaciones y subordinaciones contextualizadas mediadas por múltiples factores. La relación local y global puede suponer el asumir ciertas representaciones religiosas e identitarias ajenas, la creación de nuevas representaciones o, en cambio, el rechazo, la resistencia, negociación o apropiación creativa.

Al hablar de identidad cubana no podemos referirnos a un producto dado o acabado, aislado de influencias externas, a pesar de su constatada consolidación a través de múltiples estudios. Lo cubano se construye día a día en el entretejido de las cambiantes relaciones sociales, pues las identidades se reciben, transforman, enriquecen, se pueden abandonar o se pierden y su proceso de búsqueda es ininterrumpido. Las categorías identitarias ganan o pierden sentido de acuerdo a la coyuntura de que se trate y los intereses y necesidades de quienes las construyen. Precisamente, los últimos años han sido testigos de la movilidad en este sentido.

Las condiciones creadas en las dos últimas décadas sitúan los espacios religiosos en activos exponentes de las dinámicas identitarias cubanas dentro y fuera del país, cuyos efectos no se circunscriben sólo a lo coyuntural de determinados cambios sociales, sino que deben interpretarse a la luz de las posibilidades de intervención y transformaciones futuras. Es evidente la heterogénea apropiación de la identidad cubana en sectores, grupos y organizaciones religiosas a ambos lados del Estrecho de La Florida y el uso de categorías cada vez más amplias y flexibles para la inclusión o exclusión dentro del concepto de nacionalidad, a lo que se suman los crecientes espacios transnacionales. Ahora, está por determinar hasta qué punto puede lo religioso incidir realmente en un cambio mucho más profundo en la relaciones entre emigración y residentes en Cuba y en posibles cambios de la política de Estados Unidos hacia la Isla o, por el contrario, afectarnos cultural y políticamente, teniendo en cuenta la fortaleza de esta esfera en los marcos globalizadores y de crisis internacional. Con la apertura de Cuba al mundo, el mayor intercambio religioso a escala internacional y las transformaciones en esta esfera a Cuba se le plantea el problema de cómo actuar ante lo foráneo. Es un desafío defender nuestras tradiciones, costumbres y valores, conservar lo propio, resistir a la imposición de culturas e intentos homogenizadores sin llegar a negar la dinámica global de la que se forma parte y los cambios derivados de las interacciones socioeconómicas, culturales y religiosas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO**, Aurelio 2002 *Iglesia y Política en Cuba*. Edit Caminos. La Habana.
- ALVAREZ**, Carlos 1996, *La identidad cubanoamericana en el Sur de La Florida. Un análisis contextual*. En Leonel A. De la Cuesta & María Cristina Herrera (Eds), *Razón y Pasión. Veinticinco años de estudios cubanos*. Instituto de Estudios Cubanos y Ediciones Universal, Miami.
- APPADURAI**, Arjun 1995 *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* in Mike Featherstone (editor), *Global, Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. Sage publications. London. 295-310
- ARQUIDIÓCESIS DE MIAMI**, *La voz Católica*. [http:// www.vozcatolica.org](http://www.vozcatolica.org)
- BOSWELL**, Tomas y **CURTIS**, James 1984. *The Cuban- american experience*. Rowman & Allanheld publishers.
- CASTELLS**, Manuel. 1998 *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol.II *El poder de la identidad*. Madrid. Alianza Editorial.
- COLECTIVO DE AUTORES** 1984. *The Hispanic experience in the United States*. Edited by Edna Acosta- Belen and Barbara R. Sjostrom
- COLECTIVO DE AUTORES** 1993, *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana*. DESR. CIPS, ACC, La Habana.
- COLECTIVO DE AUTORES**. CRI. 1991, *Cuban exiles in Florida: Their presence and contributions*. University of Miami, Research Institute for Cuban Studies.
- COLECTIVO DE AUTORES** 1992, *Hispanos en los Estados Unidos*. Ediciones de Cultura Hispánica. ICI. España
- COLECTIVO DE AUTORES** 1994, *Hispanic Catholic Culture in the U.S: Issues and Concerns*. University of Notre Dame Press. Edited by Jay Dolan and Allan Figueroa.
- COLECTIVO DE AUTORES** 1996, *Razón y Pasión. Veinticinco años de estudios cubanos*. Instituto de Estudios Cubanos. Editores Leonel de la Cuesta y María Cristina Herrera

- COOLEY**, C. H. 1902, *Human Nature and Social Order*, Schocken Books, Nueva York
- CORREA**, Armando 1995, *Santería y folclor mitigan el cautiverio*. El Nuevo Herald. 9 de abril de 1995.
- DE LA TORRE**, Carolina 2001 *Las identidades. Una mirada desde la psicología*. Centro de Investigación y desarrollo de la Cultura Juan Marinello. La Habana
- ENCUESTA NACIONAL** sobre el sentimiento religioso en Cuba. 1954. La Habana. Asociación Católica Universitaria.
- Florida Humanities Council**. 2000 *Magazine: The New face of Religion in Florida*. Vol XXIII, No.2.
- FROEHLE**, BRYAN and **GAUTIER**, Mary 2000, *Catholicism USA. A Portrait of the Catholic Church in the United States*. Centre for Applied Research in the Apostolate.
- GARCÍA** Canclini 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México. Grijaldo
- GERGEN**, K 1992. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona. Paidós.
- GIDDENS**, A 1991, *Modernity and self-identity, self and society in the late modern age*. Cambridge. Edit. Polity Press.
- GOIRI** Elcoro, O 2003, " *Cuba y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa*". Tesis Doctoral. Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana.
- GRACIA**, Jorge 2000, *Hispanic/ latino identity. A Philosophical perspective*. Blackwell Publishers
- HALL** Stuart 1998 *La cuestión de la identidad cultural*. Textos didácticos. Departamento de Antropología. Instituto de Filosofía y Ciencias humanas. Universidad Estadual de Campinas.
- HOLLINGER**, D 1995 *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, Basic Books. New York.

KUHN, Thomas 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago. Chicago Press.

LEVITT, Peggy 1998, *Local- Level Global Religion: The case of U.S. dominican migration*. Journal of the Scientific Study of Religion 37, 1:74-89.

MAINGOT, A 1983, *Relative power and strategic ethnicity in Miami*. En. R. Samuda & s. Woods (Eds), *Perspectives in immigrant education*. Lankan : University Press of America. 36- 48.

MARTIN, Consuelo. 1995, *En Controversia Nación e Identidad*. Revista Temas No1. Cuba.

_____ y Marisela Perera 1996, *El cubano frente al espejo*. Revista Caminos. No.3. p16-19.

_____ y Guadalupe Pérez 1998, *Familia, emigración y vida cotidiana en Cuba*. Edit.Política. La Habana.

MATO, Daniel 2000. *Des-fetichizar la 'globalización': basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones; mostrar la complejidad y las prácticas de los actores*. 2ª Reunión del Grupo de Trabajo "Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales http://www.geocities.com/global_cult_polit

McNALLY, Michael. 1982. *Catholicism in South Florida, 1868-1968*. Gainesville: University of Florida Press

MENÉNDEZ, Lázara 1999. *Ayé (ki ibo). Tres sin un título*. Revista Caminos No. 13-14. Centro Martin Luther King. La Habana.

PERERA, Maricela y otros 1997, *Una mirada psicosocial a la vida cotidiana cubana*. Revista Temas No. 7.

PÉREZ, Lisandro 1994, *Cuban Catholics in the United States*. En Jay P. Dolan & Jaime R. Vidal (Eds) *Puerto Rican and Cuban Catholics in the US, 1900-1965*. University of Notre Dame Press.

PÉREZ, O y PERERA Pintado, A. C. 1999, *Significación de la religión en el creyente. Su relación con los cambios sociales*. DESR-CIPS. La Habana.

PIQUERAS, Andrés 1997, *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformativas en el mundo actual*. Sodepaz

PORTES, Alejandro y **BLACH**, Robert 1985, *Cuban and Mexican immigrants in the United States*. University of California Press.

PRÍES, Ludger 2002, *Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación*. www.ruhr-uni-bochum.de

ROBERTSON, R 1991, *Globalization, Modernization, and Postmodernization. The ambiguous position of religion*. En Roland Robertson-William Garrett *Religion and Global Order*, Vol. I. Paragon House, New York: 281-291

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.No2/3 (101-132)

SORIN, Mónica 1991, *Identidad Nacional, Identidad latinoamericana y desarrollo moral en el cubano de hoy*. En *Problemas de Psicología Política en América Latina*. Edit. Eduven. Venezuela.

TORREGROSA, J. R. 1983, *Sobre la identidad personal como identidad social en Perspectivas y contextos de la Psicología Social*. Barcelona: Hispano Europea.

TWEED, Tomas 1997, *Our Lady of the exile. Diasporic religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*.Oxford University Press.

VAZQUEZ, Manuel 1999 *Toward a New agenda for the study of religion in the Americas*. En *Journal of interamerican studies and world affairs*. 1-20.

_____ 1998 *Religious Pluralism, Identity, and globalization in the Americas*.
Religious studies Review.