

SANTERÍA, MIGRACIÓN Y PROCESOS TRANSNACIONALES

Ana Celia Perera Pintado

Lucha identitaria

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 receptor¹ 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).

¹ 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, 1000 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.

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, 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 católica². 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 católicas³, decididas a jugar un papel central en la integración de los emigrados y promover el cambio sociopolítico en Cuba, dando paso a la continuidad del catolicismo cubano en la Florida y lo que algunos han dado en llamar “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.

Durante las décadas del 60 y 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. En sentido

² 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)

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 ha hacerse 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 de la etapa revolucionaria. La composición racial, socioclasista y religiosa de estos emigrados incidió en la variación del panorama de Miami. Los lugares donde se concentraron experimentaron grandes crecimientos poblacionales. La población latina en Miami creció del 56 al 59 %. Específicamente en Hialeah el crecimiento fue del 74 al 78% y en Miami Beach del 22 al 27%. Junto a este incremento numérico también se produjo un aumento de la diversidad del cuadro religioso y de las representaciones e imaginarios sociales.

³ 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

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 entre los "marielitos" 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 cubanos⁴ después del triunfo de la Revolución; 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 al catolicismo en su relación con la cubanía e intereses políticos (sólido ya en los 70) 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. 1999: 11), éste refería la discriminación de la que eran objeto los practicantes y el maltrato por parte de las autoridades,

⁴ 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

quienes irrumpían en las ceremonias religiosas sin necesidad de orden judicial, creaban desorden y tomaban 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 cubano⁵.

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 Miami. 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 derivados⁶. 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 espacio menos agresivo, otros trataron de no mostrar sus creencias públicamente, los

⁵ Se puede consultar a Patricia Duarte, "Como dice ...Popeye" en El Miami Herald, 21 de junio de 1987.

⁶ 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.

hay quienes se incorporaron a asentamientos de emigrados con otro origen, otros encontraron una alternativa en la doble pertenencia religiosa⁷, 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.

Entrevistas realizadas a familias con integrantes de distintas generaciones y personas emigradas en momentos diferentes coinciden en calificar la proliferación de la santería en los 80 como factor de incomprensiones también a nivel familiar⁸, en gran medida condicionadas por lo socialmente aceptado. Algunas familias cristianas antes de emigrar o convertidas en Estados Unidos entraron en contacto con familiares practicantes de la santería o que habían recurrido a ella en alguna ocasión (como es frecuente entre la población cubana), siendo motivo de tensión y problemas, donde se mezclaban las diferencias de credo, las representaciones sociales en torno a la santería, el status concedido a los "marielitos" y la herencia discriminatoria en relación a esta religión de la que eran portadores los primeros grupos asentados después del 59, encargados de reproducirla en el nuevo contexto.

Al referirse a los procesos de conversión y reconversión religiosa como parte de las complejidades de la dinámica de incorporación al medio de Miami, algunos practicantes consideran⁹ que no son pocos los emigrados que en una primera etapa se acercan a Instituciones católicas con un status social diferente, experiencia en el apoyo a los inmigrantes, donde se puede compartir idioma español y cultura cubana y latina. En una fase más avanzada del período de adaptación suele producirse un mayor acercamiento a la santería, espiritismo y otras expresiones de origen africano, sobre

⁷ 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.

⁸ Entrevistas realizadas en Miami por la autora en el año 2000 como parte de un proyecto de investigación sobre la significación de la religión en la construcción de las identidades de los cubanos.

⁹ Entrevistas a integrantes del Gupo de la RECUACO, radicados en Miami, durante el "Encuentro de Raíces afrocubanas en la emigración" celebrado en La Habana en 1996.

todo entre la gran masa de creyentes con un tipo de religiosidad asistemática, difusa y espontánea, que en no pocas ocasiones, busca ayuda para solucionar los problemas de la vida cotidiana, característica ésta propia de la religiosidad del cubano. Otro momento lo enmarcan cuando las personas ya adaptadas, anteriormente no protestantes, se convierten al protestantismo como un indicador más de integración a esa sociedad, muy frecuente de ocurrir entre las segundas generaciones¹⁰. Este proceso no es una máxima generalizable, lo interesante de estas opiniones no se encuentra en la determinación del % de personas que transitan o no por este proceso, pueden tener un mayor o menor acercamiento a la realidad, pero sin dudas apuntan elementos importantes al análisis como la innegable relación entre religión e identidad, el papel de las expresiones religiosas de origen africano como componentes incuestionables de nuestra cultura y la presencia de prejuicios en torno a ellas imposibles de obviar en los sentimientos y valoraciones de los creyentes.

A pesar del ambiente racista, prejuicioso y discriminatorio, nada pudo impedir el desarrollo de la santería, imposible de desconocerse cuando de cultura cubana se trata. En la ciudad proliferaron rápidamente templos, casas, instituciones, símbolos religiosos y se hicieron cada vez más habituales las llamadas "Botánicas", estructuras surgidas de la dinámica de esta religión en el medio norteamericano. De esta forma, se produjo una negociación de espacios sociales y desde esta religión se comenzó a defender una identidad cubana sobre bases distintas, con una referencia a las raíces cubanas de este fenómeno, sin una vinculación expresa a objetivos políticos.

¹⁰ No niega que desde las Iglesias protestantes los cubanos también han mantenido un sentido de identidad. Existen algunas donde se mantienen una estrecha relación y referencia a la Isla.

La década del 90. Cambios sociales y cambios religiosos

Los acontecimientos de la década del 90 en Cuba y Miami tuvieron particular impacto en el comportamiento de esta religión. En Cuba, con la caída del muro de Berlín se inicia un período denominado especial con efectos para todas las esferas de la realidad. Con el cambio de las condiciones de vida se producen nuevas formas de relaciones con el medio religioso y diferentes modos de vivenciar, interpretar y exteriorizar lo denominado sobrenatural. Insatisfacciones, añoranzas, incertidumbres, sueños, esperanzas cobraron fuerza en su lectura y respuesta desde la religión, resignificando para la sociedad el sentido de numerosos símbolos. Por su parte, expresiones y prácticas religiosas se transformaron y se produjo a escala social un “reavivamiento religioso”, que, comenzado a fines de la década del 80, adquirió sus mayores dimensiones de 1992 a 1994².

La mayor presencia y el fortalecimiento de las diferentes expresiones religiosas, el incremento de las cifras de sus miembros, sus líderes y dirigentes de culto, así como el aumento de las ceremonias, rituales y matrículas en los seminarios, son indicadores del realce mencionado. Los temas religiosos dejaron de ser tabúes para pasar a temas habituales y los espacios de prácticas y ceremonias se ampliaron. Fue constatable el incremento de publicaciones en esta temática y los medios de difusión le concedieron cierta preferencia.

En el campo específico de las religiones de origen africano se dio una tendencia hacia lo Institucional, al fortalecimiento de los grupos existentes y a la formación de otros. Se crearon: la Sociedad Cultural Yoruba de Cuba y la Organización de Unidad Abakuá (OUA), y organizaciones de babalawos sin ese status se han hecho sentir más en la sociedad. Estas expresiones religiosas incrementaron su presencia en diferentes esferas de la vida social y, todo parece indicar, ganaron en influencia en la Isla y más allá de sus fronteras⁴. Se produjo, a su vez, una mayor comercialización en torno a estas

religiones y un mayor enfrentamiento entre tendencias que intentan enfatizar en las raíces africanas y otras, que, en cambio, defienden la real cubanía de las mismas como resultado de los procesos transculturales en el país.

En el caso de Miami, muchos de los cambios se enmarcan en la latinización sufrida por la ciudad con el incremento del flujo migratorio procedente de distintos países de América Latina con el consiguiente intercambio sociocultural, la negociación de espacios y la resignificación de símbolos religiosos y categorías identitarias. Desde la esfera religiosa se fortaleció lo que la academia norteamericana ha denominado panlatinización¹¹ y la mezcla de símbolos religiosos derivó en multiplicidad y nuevas transculturaciones. Por otra parte, creencias y prácticas religiosas propias de Cuba, entre ellas las de origen africano, se extendieron a otros imaginarios sociales.

La oleada de los balseros en 1994 (más de 30 000 cubanos que salieron del país con destino Estados Unidos en embarcaciones mayoritariamente rústicas) y las continuas salidas a través de la lotería de visas, migraciones ilegales incentivadas por la “Ley de Ajuste Cubano” y reclamaciones familiares complejizaron aún más la realidad social y religiosa. Estos emigrados eran en su mayoría jóvenes, nacidos y educados en el proceso revolucionario, con valores y representaciones sociales no correspondientes a los de la sociedad miamense. No tenían un modo de pensar y comportarse homogéneo porque tampoco ésta existía ni existe en Cuba. Ellos representan la misma heterogeneidad de la sociedad cubana actual.

En el plano religioso predominaban los que se habían mantenido alejados de la vida Institucional y eran opuestos al dogmatismo (Pérez y Perera,1998). Con el

¹¹ Concepto que se asume no sin considerar 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

reavivamiento religioso de los 90 en Cuba podían haberse incorporado a Instituciones y organizaciones religiosas y sentirse identificados con ellas, pero el sentido de identidad religiosa en ellos difería de los emigrados en momentos precedentes¹². 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 construida en Miami.

Hay evidencias de la alta presencia entre los "balseros" de creyentes en la santería. Según reportes desde la Base Naval de Estados Unidos en Guantánamo, donde fueron concentrados hasta permitirles la entrada al continente, en los campamentos de balseros había "una Iglesia católica o una protestante. Pero en cada carpa..." tenían, "además, su pequeño altar. Un altar sin cruces ni imágenes de Cristo. Unas veces con un San Lázaro, otras con la virgen de La caridad del Cobre o La Virgen de Regla, pero en su mayoría los cubanos se protegen con un eleguá, el abridor de los caminos de la religión afrocubana" (Correa.1995:1).

Los santos, deidades y atributos religiosos se convirtieron en símbolos de protección, comunicación con Cuba y esperanza ante el incierto futuro:

"De Cuba salí en balsa con todos mis guerreros...Traje a Orula, a Oddua, a Eleguá; fue una suerte porque sé que a muchos santeros les hicieron tirar sus santos al mar".

"Antes de salir en la balsa de Cuba...consultó a los santos .."

"Cuando vaya para Miami, ellos son los primeros que se van a montar en el avión. Sin ellos, yo no voy, porque son mis guerreros" (Correa.1995:16).

Como se puede observar el impacto de esa oleada en el fortalecimiento de la santería era una realidad desde antes de su incorporación a la sociedad norteamericana. Esta problemática, por supuesto, generó preocupación e interés en medios religiosos,

permeado del marketing, que globaliza y vende lo latino en forma de música, modelos, comidas, artistas y productos de mercado que no considera la multiplicidad cultural americana.

académicos y estudiosos de la problemática migratoria en Estados Unidos y se incrementó la presencia de esta religión en los medios de difusión y publicaciones variadas. Sin poder comprender su contenido y magnitud fue identificada, por algunos, como una amenaza y por otros como un poco más del folklor cubano.

Sin embargo, esta oleada y los emigrados que le han sucedido se enfrentaron a condiciones menos agresivas. Recuérdese que ya en 1993 la Iglesia Lucumí Babalú Aye había ganado el juicio contra la municipalidad de Hialeah. Para esa época existían múltiples organizaciones dirigidas a preservar la religión y proteger a sus practicantes y éstos habían logrado cierto nivel de aceptación. De este modo, los balseros practicantes pudieron recibir atención de esas organizaciones y creyentes individuales radicados en Estados Unidos.

Procesos 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. La santería, aunque con orígenes africanos, implicaba una referencia obligada a Cuba, algo que los emigrados en esa ciudad trataron e conservar.

Las redes religiosas se vieron materializadas en:

- Un mayor intercambio o traslado de símbolos religiosos de uno a otro contexto.
- 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.

¹² Información obtenida en entrevistas realizadas a feligreses católicos y sacerdotes en Miami el pasado año.

-Fomento de proyectos culturales y religiosos encaminados a hermanar organizaciones e instituciones en Miami con grupos, familias religiosas y ciudades cubanas.

-Una mayor circulación en Cuba de las predicciones de la letra de año realizadas en Miami y, a su vez, de las realizadas en Cuba en los medios y espacios religiosos de Miami.

Se conoce, además, de religiosos que vienen a completar su formación y obtener conocimientos en Cuba y de practicantes cubanos que de visita en Estados Unidos efectúan ceremonias y consultan a los allí radicados.

Éstas y otras formas de comunicación e interrelación entre creyentes de uno u otro lado se insertan en un panorama internacional marcado por los procesos globalizadores y la crisis de las culturas y paradigmas racionales occidentales dominantes, que han conllevado una búsqueda de sentido en religiones con una cosmovisión diferente como las de origen africano.

Los procesos globalizadores, en los que no me voy a detener por no ser el centro de este trabajo, han fomentado la creación de espacios transnacionales en esta religión. Si bien cuando se analiza la transculturación en la formación, desarrollo y extensión de La Regla Ocha a diferentes territorios se piensa en la transformación de lo local en global, los cambios de los últimos años apuntan a otras direcciones, vinculadas a la transmigración, los avances en las comunicaciones y procesos más profundos de desterritorialización y despersonalización.

No todo proceso transcultural implica lo transnacional, aunque en los procesos transnacionales se manifiesta la transculturación. Ambos procesos conllevan relaciones culturales diversas y formación de productos culturales nuevos, pero la diferencia radica en que lo transnacional se desarrolla fuera de las fronteras de un Estado-nación, no circunscrito a un espacio geográfico determinado y remite necesariamente a la interacción entre dos o más actores nacionales.

Las crecientes relaciones entre creyentes emigrados y no emigrados e Instituciones religiosas en Cuba y Miami, la extensión de esta práctica a Europa y otras regiones, la interacción entre cubanos y otros grupos de latinos en Estados Unidos, la mayor apertura de Cuba al exterior, el interés despertado por esta religión y en general el incremento de las relaciones entre los actores religiosos a nivel mundial, unidos a intereses políticos y económicos, son de los factores que contribuyen con los cambios transnacionales.

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 nacional¹³ y, al mismo tiempo, se han transformado en nuevos productos religiosos. Evidencia de los cambios 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. Surgidas en las condiciones de cambio y continuidad, al desarrollarse y extenderse a Europa y América Latina ha generado mayor mezcla religiosa. En la actualidad muchas unen creencias de corte orientalista, con lo popular en sus versiones latinas y española y creencias de origen africano. Son muchas las que cuentan con páginas web tanto para la promoción como la venta de sus productos, en su mayoría dirigidos a resolver problemas cotidianos.

Internet con su revolución en las comunicaciones también introduce elementos revolucionadores en la Regla Ocha. 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

¹³Idea reforzada por ser Cuba considera la cuna de la santería o Regla Ocha y del palo monte o Regla Conga

apropiación individual, con una simple "navegación". Proyectos de intercambio entre grupos de creyentes de distintos países son igualmente expuestos y concertados en este marco.

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 orishas¹⁴. 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.

¹⁴ Información obtenida de la Tesis de Doctorado de Olatz Goiri Elcoro " Cuba y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa". La Habana, 2003.

El debate de lo transnacional, sin ánimo de juicios valorativos, atraviesa, además, la problemática de la africanización o vuelta a las raíces africanas, tendencia que pretende unir a creyentes de diferentes regiones dando prioridad a sus raíces, sin sopesar cambios y adaptaciones en el contexto de la diáspora. Una posición contrastante es la que se apoya en las peculiaridades de su desarrollo en cada nación; es el caso de la santería defendida por muchos como un producto cultural netamente cubano.

Sólo se han mencionado algunos ejemplos para mostrar una realidad cambiante con necesidad de un abordaje mucho más profundo, con implicaciones para el funcionamiento de esta religión y su comportamiento futuro. Muchas son las interrogantes y grandes los retos para los estudiosos. Es de incuestionable importancia para el futuro de los países determinar la afectación sufrida por identidades nacionales y lo religioso, como componente de la cultura de los pueblos, en la dinámica entre lo local y global, nacional y transnacional. No debe partirse de recetas preestablecidas. 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.

Identidades locales no necesariamente tienen que entrar en contradicción con aquellas más globales porque las identidades implican jerarquizaciones y subordinaciones contextualizadas mediadas por múltiples factores. 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. La identidad cubana no niega la mismidad latina entre los cubanos o categorías más globalizadoras. Es un desafío defender tradiciones, costumbres y valores, conservar lo propio, resistir a la imposición de culturas y los 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.

² Coincide con este período una mayor apertura religiosa, fruto del proceso de rectificación de errores iniciado en 1986. A principios de la década del 90 se aprueba la entrada de los creyentes al Partido Comunista y Unión de Jóvenes Comunistas, se realizan reformas a la Constitución y se dan pasos desde la esfera oficial para eliminar actitudes y acciones discriminatorias surgidas al calor de las contradicciones entre Instituciones religiosas y el Estado, en el enfrentamiento de determinados sectores religiosos al proceso revolucionario y a consecuencia de la influencia y asimilación de concepciones ateizantes retomadas de otros contextos.

⁴ Se aprecia un mayor número de iniciados en estas expresiones, que incluyen a extranjeros procedentes de distintas regiones del planeta.

BIBLIOGRAFÍA

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.

ARQUIDIÓCESIS DE MIAMI, *La voz Católica*. Página Web: <http://www.vozcatolica.org>

BOSWELL, Tomas y CURTIS, James 1984. *The Cuban- american experience*. Rowman & Allanheld publishers.

CASTELLS, Manuel. 1997 *The power of identity*. Vol 2 de *The information Age: Economy, Society, and Culture*. Oxford: Blackwell.

COLECTIVO DE AUTORES, 1984. *The Hispanic experience in the United States*. Edited by Edna Acosta- Belen and Barbara R. Sjostrom

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

CORREA, Armando 1995, *Santería y folclor mitigan el cautiverio*. El Nuevo Herald. 9 de abril de 1995.

GOIRI, Olatz 2003 " *Cuba y el universo virtual. Modificaciones generadas en el binomio Ocha-Ifa por la expansión religiosa*". Tesis de Doctorado. La Habana, 2003.

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.

LEVITT, Pegy 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.

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. La Habana. Inédito.

PORTES, Alejandro 1981 *Modes of structural incorporation and present theories of labor migration*. En M.M. Kritz, C.B. Keely & S.M Tomasi (Eds), *Global trends in migration: Theory and research in international population movements*. New York: The center for migration studies, 279-297.

_____ 1996 *Transnational Communities: Their Emergence and significance in the contemporary World- sistem*. En Korzeniewicz and Smith 1996. 151-168

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

_____y Stepick, Alex 1985, *Unwelcome Immigrants: The labor market experiences of 1980 (Mariel). Cuban and Haitian refugees in South Florida*. *American Sociological Review* 50: 493-514.

R. CALZADILLA, Jorge 1995, *Los reavivamientos religiosos en periodos de crisis. La religiosidad en el periodo especial cubano*. DESR-CIPS, La Habana. (impresión ligera)

RUDOLPH, Susanne y Piscatori, James, eds, 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder: Westview Press.

SAFA, Helen 1968, *The case for Negro separatism: The crisis of identity in the black community*. *Urban Affairs Quarterly* 4, No 1, 45-63.

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*.

Ana Celia Perera Pintado
Departamento de Estudios Sociorreligiosos
Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas