

INTEGRACIÓN Y LAS PARADOJAS DE LA GLOBALIZACIÓN: UNA LECTURA DESDE LOS PROCESOS RELIGIOSOS¹

Ana Celia Perera Pintado²

Desde la década del 90, cuando alcanzó mayores dimensiones, la globalización se convirtió en tema habitual y recurrente; sin embargo, la diversidad de sus rostros y voces sigue reclamando la atención de los estudiosos sociales. Lo habitual corre el riesgo de concebirse como parte de lo denominado intrascendente y no provocar más reacción que la aceptación o adaptación. Somos vulnerables a las influencias de las redes de la información actuales y estamos ante el peligro de ser receptores pasivos de sus mensajes, de concebir como normal tanto la idea de la integración armónica de lo local en un mundo global sin percibir las diferencias que nos separan, como las condiciones de desigualdad impuestas por las condiciones de dominación imperantes o de asumir posiciones de rechazo hacia aquellas influencias que rebasan las fronteras de nuestras experiencias locales.

A juzgar por sus teóricos o críticos más severos, la globalización sería algo así como un fenómeno o fuerza suprahumana independiente de las prácticas de los actores sociales; en unos casos un "verdadero demonio", en otros "el progreso y salvación para la humanidad" o una "derivación inevitable e inexorable del desarrollo tecnológico". Ambas posiciones basan sus interpretaciones, generalmente, en aspectos meramente económicos o tecnológicos (Mato, 2000).

Aquellos dedicados a hacer su apología definen la globalización a partir de las "*fuerzas del mercado*" o el "*poder de las tecnologías*" en abstracto, ante las cuales todos deben rendirse, sin considerar que ni el mercado ni las tecnologías actúan por sí mismas. Otros, en sus intentos por demonizarla, suelen reducirla al llamado libre comercio que responde a la voluntad de determinados grupos gobernantes, circunscribiéndola de igual modo a las relaciones económicas actuales y, en muchos casos, equiparándola a su versión neoliberal (Mato, 2000). Cualesquiera de los reduccionismos tiene

¹ Ponencia presentada en el Seminario Internacional: Regionalismo, Seguridad Regional y Sociedad Civil en el Gran Caribe en el Nuevo Entorno. 2004.

² Investigadora del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

implicaciones para las dinámicas integradoras y desintegradoras mundiales, pudiéndose producir aislamientos injustificables o asimilaciones incondicionales o acríicas de las reformas neoliberales y de diversos estímulos externos con afectaciones para las culturas nacionales y locales.

La manipulación del tema hace que muchas veces se piense que estamos ante un único proceso, perdiéndose la perspectiva de la complejidad y heterogeneidad. Preferimos hablar entonces de procesos globalizadores -en plural- caracterizados por complejas interrelaciones entre distintos actores sociales a lo largo y ancho del planeta donde intervienen diferentes procesos sociales de alcance planetario y se producen disímiles significados. Serían incluidos, claro está con sus necesarias diferenciaciones, tanto la llamada "globalización neoliberal" como procesos con otro carácter no menos globalizadores, lo que algunos han denominado "globalización desde abajo" y aquella proveniente de los centros de poder, desde las dimensiones económicas o políticas hasta otras culturales y espirituales. Se trata de procesos con diferentes direcciones donde todos no participan por igual ni reciben en la misma medida sus beneficios o perjuicios, procesos que unen y, a su vez, dividen, que acercan y, a su vez, establecen una brecha mayor entre regiones, países y personas insertos en contextos internacionales desiguales.

Si la globalización intenta representar fenómenos de contacto y difusión acelerados de productos económicos y culturales, también representa la voluntad de los agentes situados en posiciones influyentes en el campo de la política y finanzas internacionales. No se deben perder de vista los intentos impositivos y homogenizadores, considerándose que determinados actores sociales con poder y recursos se encuentran territorialmente localizados y responden, en última instancia, a identidades nacionales o lealtades económicas sectoriales, imposibles de ignorar aún cuando se compartan espacios transnacionales. Este grupo, por supuesto, tendría mejores posibilidades para imponer su voluntad en el curso de los flujos globalizadores e incidir en la producción cultural. Otro, en cambio, se situaría entre los que reciben o están ansiosos de recibir modernidad y participan desventajosamente en la construcción de lo global.

Por otra parte, no debe desconocerse el incremento de otras interrelaciones globales alternativas, expresiones de resistencia o 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 la multiplicidad de procesos de alcance global hay dos elementos imposibles de soslayar para evitar perdernos en la retórica de los discursos sobre el suprafenómeno: las relaciones de poder y el interjuego entre lo local y lo global. El primero, ignorado o minimizado por los principales teóricos de la globalización, constituye una de las principales fronteras para la real integración y participación en el mundo global. Nunca antes la articulación y totalización del poder fue tan generalizada, nunca antes hubo actores tan poderosos territorialmente localizados controlando y tratando de imponer su orientación en el ámbito de lo global (Chomsky, 1994). Hablar de integración en este contexto implicaría entonces preguntarnos sobre qué bases se produce, quiénes se integran y por qué. El segundo, reclama un tratamiento que considere las complejidades en las relaciones entre los dos niveles y supere la manida idea del mundo como un solo lugar agrupando a las diversidades locales, cuya aceptación reduciría la problemática de la integración a la sumatoria de la presencia de lo local, nacional y regional en los procesos globales, lo cual sería un error. Los que pertenecemos a la parte del mundo menos favorecida tendríamos que preguntarnos acerca de las posibilidades de lo local de integrarse a lo global, cómo concebir nuestras culturas en el discurso de una cultura global, qué integraciones se producen y cuáles se prefieren, sobre cómo evitar la desintegración y desconstrucción de lo propio sin asumir posiciones de aislamiento y rechazo ante lo percibido como foráneo, dónde construir alianzas y unidad, sobre el papel de las integraciones nacionales y regionales ante la globalización desafiante de los centros de poder y cómo lograr integrarnos para globalizar esperanzas y soluciones a nuestros problemas.

Lo local y lo global en el debate de la integración

Si de algo se han ocupado los dedicados a teorizar sobre la globalización y los actores sociales comprometidos con el sistema neoliberal es de tratar de presentar en armonía lo local y lo global y hacer creer que las particularidades locales están incluidas en lo global³, remarcándose una y otra vez la posibilidad brindada por la "sociedad red" de estar "glocalmente en el mundo", argumentada por el reencuentro con lo local en sociedades y regiones distantes. A lo local, nacional y regional se le concede un papel secundario en tanto son redireccionados por las fuerzas instituyentes de lo global (Segato, 1997).

El flujo de información, tecnologías y bienes culturales hace pensar en un mundo empequeñecido, donde se acortan las distancias, los lugares más recónditos se nos hacen más accesibles, las disímiles culturas se hacen más familiares, resulta difícil sustraerse de influencias externas, crecen los intercambios, supuestamente disminuyen las diferencias y existe mayor integración. Sin embargo, si somos fieles a nuestra función como científicos sociales de descubrir las madejas sociales más allá de lo aparente, tendríamos que considerar a aquellos -por cierto no son la minoría- cuyo mundo se reduce a su localidad o región y sus horizontes se cierran en los confines de éstas. ¿Le importará a ellos integrarse a lo global? Para ellos la integración responderá a las fronteras visibles.

Ciertamente lo local, nacional y regional y las identidades e integraciones correspondientes han perdido peso ante la tendencia a la universalización, pero considerando las desigualdades existentes también es real que mientras algunos funcionan como comunidades internacionales con identidades extraterritoriales, otros mantienen sus lealtades nacionales. Aunque las condiciones actuales favorecen la desterritorialización, esto no ocurre ni en la misma medida ni en todos los grupos (Canclini, 1995, De La Torre, 2001).

³ Como ejemplos pueden consultarse: Robertson, Ronald. 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.*

Robertson, Ronald. 1992. *Globalization. Social theory and global culture.* Sage Publications. London.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World- System.* Academic Press. New York and London.

Wallerstein, Immanuel. 1995. *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-Sistem* en Mike Featherstone. *Global Cultura. Nationalism, Globalization and Modernity.* Sage Publications. London.

Por lo general lo que produce la percepción de globalidad es la circulación de estilos de vida, marcas comerciales, música, gustos, concepciones filosóficas, creencias, prácticas religiosas, símbolos, imágenes, bienes, personas y cualquier producto cultural de origen local que al cruzar las fronteras nacionales para radicarse en otros territorios sufre un proceso de transnacionalización. De este modo los procesos y fuerzas globales actúan sobre lo local internacionalizándolo (Segato, 1997). De igual modo, lo global se ve asediado por la proliferación y relocalización en otros lugares de lo que fuera anteriormente estrictamente regional. En este sentido se hace referencia a la conformación de "etno-paisajes" en el paisaje global, resultantes de las franjas culturales trasladadas de una región o nación a otras, estableciéndose nuevos nexos globales y heterogeneidad en las distintas naciones (Appadurai, 1995).

Un buen observador comprendería que ni los productos culturales transnacionalizados ni los nexos establecidos por los llamados "etno-paisajes" pueden homogenizar culturas ni pueblos, y no estoy pensando tan siquiera en argumentos relacionados con aspectos ideológicos derivados de las cuotas de poder, sino en algo tan simple como la asimilación diferenciada de lo global de acuerdo a particularidades sociohistóricas. Una moda, una misma creencia, un gusto culinario extendido, no tienen el mismo sentido en una región que en otra, en Miami, Venezuela, Haití o Calcuta. Quiere decir que lo extraterritorial no puede barrer con lo nacional ni particular, aunque sí puede llegar a resquebrajar su integralidad, afectar franjas culturales y sentidos de pertenencia.

La transnacionalización y traslado de franjas culturales, experiencias y estímulos se acompañan de cambios en los sentidos de identidad y de nuevas construcciones para la integración social a uno u otro nivel, así como de procesos desintegradores por parte de quienes las portan, adoptan o reproducen⁴. Confluyen identidades e integraciones emergentes acordes con las nuevas condiciones y otras tradicionales, las cuales, paradójicamente también se han fortalecido, aún en territorios como los europeos desde donde se proclama la integración regional como modo de participar en el mundo global. La sensación de anomia social generada por los bruscos cambios y el abarrotamiento de difusos, confusos y fluidos estímulos ha generado el aferramiento a

⁴ Estos cambios son claramente perceptibles en los procesos migratorios actuales matizados por la transmigración (los emigrados desarrollan sus vidas en los espacios de relaciones entre uno o más países, no necesariamente el de procedencia) y la mayor interacción entre países receptores y portadores.

identidades y tipos de integraciones de carácter local, étnico, particular, como forma de resistencia a las pretensiones homogenizadoras (Castells, 1998). Se han reavivado nacionalismos, regionalismos y posiciones fundamentalistas. En la medida que culturas e identidades se desterritorializan, otras se reterritorializan con gran vitalidad reconstruyéndose nuevos sentidos de lo local (Parker, 1998) en procesos debatidos entre la inclusión y exclusión, entre el mestizaje del nosotros con elementos provenientes del otro.

Con el ensanchamiento del abanico de ofertas culturales, integrarse o no y sentirse identificado con algo o alguien se ha tornado un problema más abierto, flexible, variable y complejo. La pertenencia e inclusión en naciones, territorios, regiones y los sentidos de integración ya no se pueden medir sólo a partir de igualdades y diferencias excluyentes, sino a través de la multiplicidad de identidades e integraciones posibles a consecuencia de la hibridación cultural aún con sus disparidades⁵ (Canclini. 1995). La integración no nos remite ahora sólo a límites geográficos o tiempos determinados, nos sitúa en espacios más abstractos. Reconstruir integraciones a partir de nuestras realidades latinoamericanas y caribeñas obliga a buscar puntos de encuentro desde nuestras condiciones sin olvidar la diversidad, entrecruzar lo tradicional con lo "moderno" y "posmoderno" sin renunciar a nuestros propios ritmos.

En este rejuego de interrelacionamientos múltiples entre lo local, nacional, regional y lo global los espacios religiosos quizás sean de las fuerzas más relevantes de seguridad personal y de movilización colectiva ante la sensación de caos producida por los acelerados cambios sociales. A escala mundial se ha producido un reavivamiento religioso que desborda los pronósticos para períodos de crisis, existe una marcada tendencia a la agrupación en instituciones y organizaciones religiosas, resurgen con fuerza tradiciones religiosas y es incomparable la circulación de opciones religiosas de una frontera nacional a otra para luego conformar paisajes religiosos transnacionales en sus diversas formas (lo mismo relacionadas con los procesos migratorios actuales, con la hibridez producida por el intercambio o imposiciones culturales o con el desarrollo tecnológico).

⁵ Un ejemplo elocuente podría ser el "Foro Social Mundial", integrador de las más disímiles culturas, espacio de encuentro y participación de la diversidad en pos de la lucha contra el neoliberalismo, contra la hegemonía del capitalismo y por una búsqueda de alternativas.

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

Espacios religiosos: Integraciones y conflictos

Por un conjunto de factores -crisis económicas, cercanía al principal centro de poder, diversidad cultural, años acumulados de recetas neoliberales, constante flujo migratorio, movilidad cultural a través de sus fronteras, sucesivas crisis, contrastes sociales, entre ellos- los países de América Latina y el Caribe han experimentado de modo peculiar los procesos globalizadores. No desvinculado de sus efectos, lo religioso se ha situado en el centro de muchas de las dinámicas sociales. En los últimos años la región se ha caracterizado por:

- Un mayor pluralismo e intercambio religioso.
- Incrementos religiosos y efervescencia de credos y agrupaciones religiosas.
- Inusitada extensión y fuerza de nuevos movimientos religiosos.
- El fortalecimiento de religiones y prácticas tradicionales.
- La proliferación de espacios religiosos transnacionales y de opciones religiosas que apuntan a lo global.
- La mayor participación de lo religioso en los conflictos sociales.
- Una mayor presencia de lo religioso como fuente de identidad y factor movilizador e integrador a distintos niveles.
- La utilización desde los espacios religiosos de las herramientas de la globalización.
- La manipulación desde los centros de poder de los espacios religiosos.

Contrario a las predicciones sobre el desencantamiento religioso y su reemplazo por un nuevo agnosticismo científico, constatamos reencantamientos, nuevas dimensiones y funciones de esta esfera de la realidad. Como parte de las ambivalencias de los procesos globalizadores, resignificados en el escenario religioso desde posicionamientos y símbolos específicos, algunas creencias, tradiciones y prácticas religiosas territorialmente localizadas se han convertido en verdaderos escudos para defender las identidades culturales, mostrando sus compromisos con naciones y

regiones concretas. El ámbito de lo sagrado se presenta como opción para la construcción de un nuevo sentido del cosmo ante la crisis y desestabilidad producida por la globalización. Devociones locales fortalecidas nos remiten a pueblos y culturas determinadas que luchan por no morir y por sentirse incluidas en un mundo con una tendencia a la exclusión. Al mencionar la devoción al Señor de Qoyllur Ritti nos representamos la región andina, cuando pensamos en San Lázaro o La Caridad nuestras referencias se ubican en Cuba, La Virgen de Guadalupe y la de San Juan de Los Lagos nos sitúan en México, El Señor de Los Milagros en Perú y así ocurre con símbolos religiosos locales que lejos de perder importancia se muestran como verdaderos termómetros sociales al expresar las contradicciones, vicisitudes, insatisfacciones, sueños y esperanzas de sus portadores, quienes responden a lealtades territoriales.

Paradójicamente, la comunicación, los flujos migratorios y la búsqueda de nuevos paradigmas ante la inviabilidad de los predominantes facilitan el traslado e introducción de creencias y prácticas religiosas locales en otros medios. En el caso de la emigración latinoamericana y caribeña, la religión ha sido de los aspectos culturales menos susceptibles al cambio y uno de los factores más significativos de unidad y de conservación de la identidad. Los emigrados han tratado de reconstruir su pequeño mundo en la sociedad que los recibe; así, en Estados Unidos, centro receptor principal, el paisaje religioso protestante, característico de esa sociedad, se ha mezclado con una gran cantidad de Iglesias y templos donde se recrean las prácticas religiosas locales, las cuales sirven de puente de comunicación con sus países de origen.

Es de suponer que la introducción de los paisajes religiosos particulares en sociedades distantes culturalmente se hace acompañar de no pocos conflictos, tanto para el que trata de introducirlos como para el que los recibe. Sirvan de ilustración la destrucción de la primera Iglesia de la Virgen de San Juan de Los Lagos, construida por los mexicanos en Texas, Estados Unidos, a causa de una acción suicida de un pastor protestante norteamericano y las persecuciones y prohibiciones sufridas entre las década del 70 y finales de los 80 por los practicantes de las religiones de origen africano en la ciudad de Miami debido a la intolerancia de cristianismo y racismo prevaleciente. La nación receptora es la que asigna a las nuevas opciones religiosas una posición en el contexto de sus otros segmentos culturales y los paisajes religiosos

introducidos entran en juego con la configuración étnica y formación de la diversidad de dicha nación. Tanto la comunidad que acoge las nuevas creencias o prácticas como el grupo portador negocian el lugar a ocupar dentro de las complejidades de cada nación, dando lugar a pequeñas islas - localismos- en un conjunto más global (en este caso la nación receptora), pequeñas integraciones e integraciones más abarcadoras.

Algunos sectores o grupos sociales eligen filiaciones religiosas para escapar a la situación de exclusión a ellos asignada por las dinámicas desiguales en las naciones en las que territorialmente se ubican. Este tipo de filiación entra en juego con procesos de desterritorialización, al implicar una búsqueda fuera de las fronteras nacionales y, en algunos casos, contra ella. Se busca lo divergente (en América Latina sería lo diferente a la ortodoxia católica, lo distante de las élites mal equiparadas con lo nacional) para acceder a la modernidad y encontrar una vía alternativa. ¿Rebelión? ¿Conflicto con la nación? Creo que un poco de ambas, pero más que nada necesidad de integraciones sobre bases diferentes a las establecidas.

Un elemento relevante en el análisis de lo divergente lo aporta el papel de lo religioso como espacio globalizador de la protesta e integrador de movimientos sociales sobre bases distintas a la izquierda tradicional. Percibido claramente en algunos seminarios de los Foros Sociales Mundiales.

En ocasiones, las filiaciones religiosas divergentes se entrecruzan con identidades raciales, étnicas y de género que desbordan las realidades nacionales. Tal es el caso del movimiento raftafari, con orígenes en Jamaica, pero expandido a otros países de la región. No siempre las nuevas filiaciones se producen como resultado de las dinámicas propias de cada país, en ocasiones resultan de importaciones culturales. El peligro no radicaría en el carácter extraterritorial, sino en la posibilidad de asimilarse descontextualizadamente. Es lo que en mi opinión ocurre con la proclamada africanización de la santería⁶, la cual se ve sujeta a las influencias del discurso de retorno a África enarbolado a partir de la exclusión y segmentación racial fundamentalmente desde Estados Unidos. Una de sus principales consecuencias es

⁶ Cuando hablamos de africanización de la santería no pensamos en traslado de opciones religiosas, sino de significados.

querer negar la cubanía de esta religión, despojarla de todo vínculo nacional, motivo éste de conflictos entre practicantes dentro y fuera del país.

Llama la atención cómo el vínculo religión-minoría ha sido manipulado como signo de modernidad desde la perspectiva del globalizado discurso de la "democracia y la libertad". Religiones consideradas de minorías cambian su contenido para entrar en el juego de acceder a lo moderno. Prácticas de origen oriental, africano, indígena cobran nuevos sentidos y se contaminan de la abstracta igualdad proclamada al ser acogidas por otros grupos sociales.

Muchas comunidades religiosas hacen uso de las herramientas de la globalización (flujos transnacionales y redes tecnológicas y de comunicación) para proyectar sus mensajes desde lo local hacia lo global, incluso algunas pueden ser descritas metafóricamente como empresas en el negocio de la conversión y la salvación. El catolicismo busca su reacomodo a través de la emergencia de iniciativas como los grupos de renovación carismática, neocatecumenales y el Opus Dei, mientras las sociedades latinoamericanas sufren un "proceso de pentecostalización" favorecido por los flujos e intereses globales. En su acelerada expansión, las Iglesias pentecostales y neopentecostales han movilizado cuantiosos recursos. Se habla ya de megaiglesias, verdaderos complejos económico- religiosos, donde se incluyen Iglesias como la controversial Iglesia Universal del Reino de Dios, fundada por Edir Marcedo, con estaciones de radio y televisión, negocios económicos y congregaciones transnacionales en Brasil, Portugal, Inglaterra y Estados Unidos. Éste sería un elocuente ejemplo de los llamados "glocalismos".

El funcionamiento de muchas de las Iglesias pentecostales, neopentecostales y Católicas carismáticas engarza con la fragmentación y dislocación típica de la globalización: multiplicidad de experiencias y de formas de personalizar lo sobrenatural, pero sujetas a autoridades clericales y ortodoxias. En un paralelismo con el modelo neoliberal, promueve la diversidad y, simultáneamente, reafirma su llamado a la unidad y universalidad. Se estimula la conformación de Iglesias locales diferenciadas, pero no deja de insistir en la inculturación y unidad con la Iglesia jerárquica. Más allá de los paralelismos, no es secreto el papel de dichas Iglesias en la estrategia neoliberal.

Desde su situación privilegiada las Iglesias neopentecostales han globalizado "la idea de la prosperidad", según la cual ser próspero se convierte en el centro de las motivaciones. Para alcanzar esta condición se necesita entregar, sobre todo fe y recursos, y esperar por el día de ver el sueño materializado. Ser rico es visto como sinónimo de prosperidad y bienestar, por lo tanto la meta de los desfavorecidos sería ésta y no los cambios en el sistema. Es una especie de intento de globalizar la pasividad, el descomprometimiento social, las actitudes evasivas y la desatención a las lealtades nacionales.

Sería muy simplista pensar sólo en sus efectos desintegradores y en sus conflictos con la nación, territorio, región u otros credos. Habría que preguntarse por qué arrastran a miles y miles de personas y son de las Iglesias de mayores incrementos en los últimos años. No es sólo por la movilidad de recursos y el uso de las herramientas de la globalización. Una reflexión más profunda llevaría por el camino de ofrecer otro tipo de integración e identidad en poblaciones antes desarticuladas del sistema en contextos marcados por crisis, no sólo socioeconómicas.

El traslado de opciones religiosas y la complejidad de sus funciones integradoras o desintegradoras nos remite a las fronteras norte-sur definidas desde los centros de poder, quienes están en mejores condiciones para determinar qué opción se globaliza y cómo. No obstante, este proceso no puede desprenderse de las determinaciones sociohistóricas de cada nación, quienes otorgan un ritmo particular a lo general. No es lo mismo introducir una Iglesia evangélica en Estados Unidos, que en la India, practicar religiones de origen africano en Cuba, Brasil o en Argentina. Existen cambios de significados y resultados diferentes en los órdenes naciones. Estas determinaciones explicarían como la exacerbación de las contradicciones entre el protestantismo y el catolicismo y otras prácticas religiosas tradicionales ante la avalancha del pentecostalismo ha desencadenado conflictos sociales latentes en territorios específicos de la región. En algunos pueblos de México, país cuya historia es bien singular en relación a la religión, se dice que todos los días muere alguien en enfrentamientos por intolerancias religiosas, habiéndose realizado matanzas colectivas en algunos lugares.

Las religiones de origen africano, unas de las representaciones de lo tradicional, funcionan en algunos espacios con estructuras globales. Empresas radicadas en Canadá, México, Venezuela y Estados Unidos, entre otras, mantiene 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.

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 (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.

Una simple búsqueda sobre santería arroja un resultado de alrededor de 37 600 páginas on line, aproximadamente 1 290 cuando se solicita información sobre Regla Ocha y más de 15 000 cuando se trata de orishas⁷. La mayoría están escritas en inglés y son elaboradas fundamentalmente en Venezuela, México o Miami en base a conocimientos o informaciones colectivas. Para nada responden a intereses de los creyentes en Cuba, quienes serían sus representantes autóctonos, con pocas posibilidades de acceder al ciberespacio. Más bien, forman parte del reclamo de determinados sectores de la clase media en distintos puntos del planeta en la búsqueda de la inclusión.

La transmigración y la creciente interacción entre emigrados, culturas receptoras y emisoras, traen aparejados espacios religiosos transnacionalizados, marcados por un mayor intercambio o traslado de símbolos religiosos de uno a otro contexto, una mayor circulación de disímil literatura religiosa, un fomento de proyectos culturales y religiosos encaminados a hermanar organizaciones e instituciones de distintos territorios, una mayor circulación de ideas y pluralismos. Este tipo de

⁷ 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.

transnacionalismo promueve integraciones más abarcadoras como la panamericana al fusionarse e intercambiarse distintas prácticas de la región, aunque no podemos dejar de reconocer a sus críticos cuando hablan de la desestabilidad de los cambios al interior de las naciones.

Para los países latinoamericanos y caribeños es de incuestionable importancia determinar la afectación sufrida por la cultura e identidades nacionales en la dinámica entre lo local y global, lo nacional y transnacional, pero el llamado de alerta es a no partir de recetas preestablecidas. La identidad e integración nacional, territorial y regional no necesariamente tienen que entrar en contradicción con identidades más globales, pues ellas 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.

La identidad e integración en sus variados niveles no son productos dados o acabados, aislados de influencias externas. Se construyen día a día en el entretejido de las cambiantes relaciones sociales, se reciben, transforman, enriquecen, se pueden abandonar o se pierden y su proceso de búsqueda es ininterrumpido. Las categorías identitarias o integradoras ganan o pierden sentido de acuerdo a la coyuntura de que se trate y los intereses y necesidades de quienes las construyen.

Las condiciones creadas en las dos últimas décadas sitúan a los espacios religiosos en activos exponentes de las dinámicas identitarias, cuyos efectos no se circunscriben sólo a lo coyuntural de determinados cambios sociales. Deben interpretarse a la luz de las posibilidades de intervención y transformación futuras. Es evidente la incidencia de la religión en la heterogénea apropiación de la identidad nacional y regional y el uso de categorías cada vez más amplias y flexibles para la inclusión o exclusión. Ahora bien, hasta qué punto puede lo religioso incidir en la integración real de nuestros pueblos y en los cambios de políticas en la región es algo todavía por decir.

La dimensión de los procesos globalizadores sitúan a todos los pueblos en la disyuntiva 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.
- Álvarez, 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. Sjoström
- 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*, Schockeen 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.

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 Maricela 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 de-monizaciones; 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.
- Prías, 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)

Sorín, 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.

Vázquez, 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.