

trabajos de Castells¹, y Castles y Miller. Las nuevas realidades condicionadas por el proceso de globalización producen vínculos e interconexiones socioculturales entre lugares, personas, redes virtuales, y colectividades, las cuales crean nuevos espacios y escenarios de actuación transnacional².

Las implicaciones de las experiencias migratorias en la variación de los significados que los individuos confieren a las manifestaciones religiosas en un contexto de movilidad translocal y/o transnacional³. Visto así, el proceso migratorio es entendido como factor de cambio en las prácticas religiosas de los migrantes⁴. Las personas y los grupos que actúan en escenarios de movilidad, suelen acompañarse de objetos o prácticas que los conecta con las sociedades de partida; pero que, tienden a ser reelaboradas en los nuevos escenarios de actuación, para reafirmar diversas formas de representarse las identidades religiosas⁵.

En consonancia con las dimensiones del campo social –en los ámbitos sociocultural, político y económico- es posible analizar los vínculos entre diversos espacios locales, multilocales y multinacionales⁶. La comprensión de los fenómenos religiosos, soportados en la perspectiva del campo social transnacional, apunta hacia la comprensión o el significado que los propios practicantes otorgan a sus acciones. Sin perder de vista el influjo de los procesos globales, principalmente relacionado con el uso de las tecnologías y los medios de comunicación, los cuales condicionan nuevas dinámicas de transnacionalismos desterritorializados donde los sujetos actúan y forman comunidades en red⁷. Como advierte Manuel Castells:

... la arquitectura y la dinámica de varias redes constituyen las fuentes de significado y de función de cada lugar⁸. En tal sentido, las identidades, no solamente se representan y se construyen en un espacio físico demarcado, sino que fluyen a través del ciberespacio para producir imágenes y simbolismos virtuales disociados, muchas veces, de las experiencias directas.

La filiación a prácticas y culto religiosos de los grupos migrantes, alcanza nuevas connotaciones culturales y adaptativas en los nuevos espacios laborales y de residencia. Las ceremonias y ritos habituales, deben ajustarse a las normativas y condiciones del entorno y de las nuevas interacciones sociales. En este sentido los recursos evocativos y la asistencia a lugares de culto, cambian e incluso son mantenidos desde la distancia, a través de ofrendas encargadas a otros (familiares o amigos) que han quedado en las sociedades de partida⁹. El fenómeno de expansión transnacional de la santería, en Miami desde 1980 y, en otros lugares de los Estados Unidos, España y otros países europeos, ha abierto un enorme diapasón de flujos y reflujos de información, objetos religiosos y útiles de culto, transfronterizos¹⁰.

En las denominadas religiones afrocubanas: santería, las reglas de congas (Palomonte-Mayombe, Nso Nganga). Así como en otras reglas cubanas: Arará, abakuá, vodú, espiritismo y

1 CASTELLS (2006); CASTLES y MILLER (2009).

2 GLICK SCHILLER, BASCH & BLANC-SZANTON (1992); VERTOVEC (2010).

3 ODGERS (2008), p. 8.

4 ODGERS (2005), (2008); HERNÁNDEZ MADRID (2003); JAIMES MARTÍNEZ, (2009).

5 DURAND y MASSEY (2001); MORÁN (2000); RIVERA SÁNCHEZ (2006); RODRÍGUEZ (2005).

6 ODGERS ORTIZ (2008)

7 GÓMEZ AGUILAR (2005)

8 CASTELLS (2001), p. 235.

9 HEARN (2003).

10 LISOCKA-JAEGERMAN (2014).

sistemas cruzados; la construcción del imaginario con base en espíritus y/o muertos, constituye un recurso multifuncional para entender la relación entre creencias, espacios asociados y acciones rituales. Estos sistemas religiosos han sido estudiados como prácticas sincréticas o híbridas, insistiendo más en los fundamentos cosmológicos que en los itinerarios y condiciones que favorecen la mixtura con otros dominios religiosos y de la vida social en general, como muestran los trabajos de Bolívar; Lachatañeré; Fernández Robaina y James¹¹.

No obstante, dichos sistemas religiosos son, permeables diversos y creativos. Si esto es así, la sistematización de los estudios etnográficos deben ser asumidos a partir de presupuestos que privilegien las variantes interlocales, no como resultados culturales aleatorios, sino intentando comprender las dimensiones interpretativa de los propios actores y los recursos de simbolización utilizados en cada puesta en escena (Rosario, 2010: 61). Todo ritual se caracteriza por su flexibilidad, capacidad para la polisemia y adaptación al campo de lo social¹². Visto así, las celebraciones rituales de Santa Bárbara y San Lázaro, no solamente pueden verse como prácticas locales aisladas. Sería oportuno, intentar incorporar la movilidad de bienes, materiales o simbólicos a través de circuitos transnacionales, los cuales condicionan la integración entre realidad social de los transmigrantes y el culto revivado a las deidades tutelares en la sociedad de origen.

LA TRANSMIGRACIÓN ESPIRITUAL DE SANTA BÁRBARA Y SAN LAZARO. LOS SOPORTES DE PROTECCIÓN Y SANACIÓN EN CONDICIONES DE MOVILIDAD

Entre las prácticas religiosas no convencionales, que tienen lugar en sectores urbanos del municipiode Contramaestre, provincia de Santiago de Cuba, los cultos a Santa Bárbara (3-4 de diciembre) y San Lázaro (16-17 de diciembre) presentan una gran profusión. En sus variates de espiritismo cruzado y en la santería, los rituales promovidos en esas fechas, no solamente se convierten en momentos privilegiados de confirmación religiosa para practicantes locales, sino tambien de tiene conexión espiritual para los que están fuera. Así lo refiere una informante:

Cuando se está acercando la fecha [Se refiere a las celebraciones de San Lázaro y Santa Bárbara] siempre tengo sueños con mi hija y mis nietos que están en Miami, yo tuve un sueño que me despertó con un gran susto. Veía muchos techos de casas volando, muchas personas en la calle. A los pocos días pasó un ciclón por aquí, pero donde entró fuerte fue en Miami. Cuando me levanté fui corriendo a casa de Edelmira y puse una vela a Santa Bárbara, para que protegiera a los míos contra el viento, y otra para San Lázaro para que los salvara de cualquier epidemia¹³.

Es evidente, la relación que establece la informante entre los sueños y las conexiones con problemas de la vida cotidiana. Los practicantes o devotos tienden a construir puentes entre realidades cotidianas, espacios de cultos (casas, altares) y vínculos filiales, dentro y fuera de sus lugares residenciales. Tal dinámica tiende a reconfigurar las dimensiones de sus prácticas en un espacio desterritorializado de carácter transnacional. Al interrogar a la oficiante y dueña del altar confiesa que, es habitual solicitar auxilio para los familiares que se encuentran lejos y, llo

11 BOLÍVAR (1990); LACHATAÑERÉ (1992); FERNÁNDEZ ROBAINA (1994); JAMES (1999, 2000, 2006).

12 SEGALÉN (2005), p. 9.

13 Entrevista realizada en Macario, barrio de Contramaestre, 3 de diciembre del 2019.

enfatisa de la forma que sigue:

Mi casa y el altar están abiertos para el que necesite auxilio y protección. Con Eleguá, que abre los caminos, Barbarita que los protege y El Lázaro, para curar cualquier mal. Yo Trabajo para hacer el bien, pero estos poderes son fuertes, hay que cumplirle a los santos, porque de lo contrario, no te ayudan. Siempre he tenido visiones claras con mis ahijados, lo aconsejo. Siempre cumplen, pero algunos se hacen los remolones y cuando le pasa algo vienen corriendo para el altar.

Estas prácticas, soportadas por experiencias religiosas, insiste en los valores y las pautas culturales tanto de los/as practicantes locales, cuanto de los migrantes. Como advierten P. Levitt y Glick Schiller¹⁴ los migrantes construyen un capital simbólico que le permite establecer diferentes niveles de organización, articulación de redes sociales y corporaciones de asistencia entre las personas con una orientación étnica y/o cultural determinada.

En el trabajo de campo realizado en Pueblo Nuevo, poblado rural de Contramaestre, se registró la narración siguiente:

«Nací con un don», soy hija de «Ta Manuel de Guines», que es un espíritu africano, a los que asisten a su cumpleaños, 31 de diciembre a las doce de la noche, siempre le pido protección para mi y todo el que lo necesite, aunque él no siempre me complace. Hace unos años atrás, le reproché al destino y al propio espíritu no haberme dado un número para ganar en «la bolita» y tener mucho dinero¹⁵. La luz que veía se perdió. Supe de mi ingratitud y jamás volví a desear algo parecido. Con el tiempo y mi humildad, la luz volvió. Después que el espíritu toma tu cuerpo, lo demás sucede según lo desee él. Luego, cuando sale de mi, no recuerdo nada.

Para esta oficiante, la cual confiesa poseer el don del espíritu de luz de «Ta manuel de Guinea», lo que le sucede no tiene explicación precisa. Dentro de las prácticas del espiritismo en Cuba, del mismo modo que en otros sistemas religiosos afrocubanos, el médium unidad, es quien tiene la capacidad de comunicar con el espíritu y transmitir su experiencia¹⁶. En tal sentido, la definición de «don» asumida por los practicantes, es la facultad de interpretar y hacer cumplir los designios de una entidad no visible. De esta forma, el espacio ritual adquiere una connotación recurrente, porque se convierte en un lugar de memoria y de reactualización del vínculo con los ancestros que trasciende los límites locales, para convertirse en un espacio de ritualización translocal¹⁷.

No obstante, la relación de los devotos con los poderes evocados no presenta una simetría entre ofrendas y cumplimientos. Las promesas sin cumplir pueden ser un gran insulto para él o cualquier otro santo, principalmente cuando se trata de Santa Bárbara y San Lázaro, una de las hijas del altar comenta lo que sigue:

Siempre vengo los días 4 y 17 de diciembre a este altar, aquí hay un buen espíritu. Pero he visto cuando algunos le prometen algo a Bárbara o Lázaro y no cumple, entonces se ponen furiosos, jadean y hasta te pueden revolver, delante del altar. Yo he tenido experiencias grandiosas y conozco historias de gente que han pasado sofocos, porque incumplen lo pactado. Ahí puedes ver en el altar: velas traídas de otros países, títulos de abogados, doctores, estomatólogos, pro-

14 LEVITT y GLICK SCHILLER (2004).

15 La bolita hace referencia a la lotería, que es una práctica generalizada en Cuba, aunque no autorizada por el Estado.

16 VON WANGENHEI (2009), p.170.

17 CASTRO RAMÍREZ (2016), p. 134.

fesores, fotos de personas "salvadas", cigarros de diferentes tipos, rones y vinos de disímiles procedencias y, en ocasiones, dinero que cuelgan a los collares de los santos.

Es evidente la forma en que los actores rituales construyen, a través de sus propias experiencias, sus relaciones con la entidad espiritual, en este caso, Santa Bárbara y San Lázaro. Por regla general, existe un arsenal discursivo que alude al entorno doméstico como un espacio sagrado, pero además, donde se produce una trama de cumplimientos/incumplimientos, lo aceptado y lo prohibido. Cada objeto donado, describe un itinerario que, articula el campo de lo social con lo sagrado, los avatares cotidianos con un mundo espiritual y trascendente.

En consonancia con estas dimensiones, es posible analizar los vínculos entre diversos espacios locales, multilocales y multinacionales¹⁸. La comprensión de los fenómenos religiosos soportado en la perspectiva del campo social transnacional apunta hacia la comprensión o el significado que los propios practicantes otorgan a sus acciones. Sin perder de vista el influjo de los procesos globales, principalmente relacionado con el uso de las tecnologías y los medios de comunicación, los cuales condicionan nuevas dinámicas de transnacionalismos desterritorializados donde los sujetos actúan y forman comunidades en red¹⁹. Como advierte Manuel Castells:

... la arquitectura y la dinámica de varias redes constituyen las fuentes de significado y de función de cada lugar ²⁰. En tal sentido, las identidades, no solamente se representan y se construyen en un espacio físico demarcado, sino que fluyen a través del ciberespacio para producir imágenes y simbolismos virtuales disociados, muchas veces, de las experiencias directas.

Se ha podido observar la forma en que los actores rituales, pertrechados de móviles y cámaras, capturen planos fotográficos o vídeos, que serán subidos a sus páginas de redes sociales o, transmiten en tiempo real, en el momento de realización de las acciones rituales, incluso con los consejos que las/os oficientes hacen para los que están fuera. De esta forma, las fronteras geográficas, étnicas, sociales, culturales, se desdibujan y son entendidas hoy, desde las posibilidades comunicativas, como espacios porosos; donde la trama de los inmigrantes y los practicantes locales, ejercen un activismo religioso y cultural, a tal punto que consiguen empoderar desde sus propios espacios domésticos, las prácticas de fe, protección y sanación. Desde esta perspectiva, activistas locales y migrantes, crean corporaciones religiosas que conectan los procesos rituales más allá de los límites fronterizos, a través de recursos simbólicos: las remesas, los objetos o artículos donados, operan como ofrendas, que no solamente cubren necesidades primarias, sino también se convierten en marcadores culturales de pertenencia a un grupo.

PARA NO CONCLUIR

Las prácticas y relaciones rituales, orientadas desde las percepciones de sanación y protección y, que sostienen los practicantes de santería y espiritismo en la región oriental de Cuba con los ahijados que se encuentran en la emigración, reconfigura el parentesco ritual translocal y transnacional. Esta realidad se hace visible en los rituales celebrados para rendir culto a Santa Bárbara y San Lázaro. Así, pueden entender los nuevos espacios de acción, los cuales articulan

18 ODGERS ORTIZ (2008).

19 GÓMEZ AGUILAR (2005).

20 CASTELLS (2001), p. 235.

devotos, altares domésticos y otros lugares de culto, a través de un fuerte activismo en las redes sociales y los medios de comunicación.

Los/as actores/trices rituales, están jugando un papel activo en la visualización y puesta en escena de prácticas locales, a través de artefactos digitales (ordenadores, cámaras fotográficas y de videos, teléfonos móviles) en la creación de imágenes y un imaginario reciclado de la tradición religiosa que soporta los nuevos movimientos identitarios que trasciende el ámbito local, para construir puentes y sendas de cuño religioso en condiciones de mmovilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ CHÁVEZ, R. (2020). «(Re) construyendo el pasado y el presente». *Investigaciones Sociales*, 22(42), pp.205-222. <https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/17489>; consultado 22/9/2020.
- ARGYRIADIS, K., CAPONE, S. (2002). «Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)». *Dans, Civilisations*, n. 51. <http://civilisations.revues.org/index668.html>, consultado el 23/7/2018.
- ARGYRIADIS, K., CAPONE, S., TORRE, R. de la, & MARY, A. (Eds.) (2012). *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- AUGÉ, M. (1998). *Los «no lugares»: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa.
- AMORES, G.P. (2010). «Orishas, turistas y practicantes. La comercialización del patrimonio religioso en Cuba: un ejemplo de estrategia de revitalización identitaria y económica». *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8, pp.167-184.
- AMORES, G.P. (2015). «¿ Una playa para Yemayá? Visualización y creatividad en las religiones afrocubanas». *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural* (ISSN 2225-529X), 2(2), pp. 98-109. <http://www.revista-batey.com/index.php/batey/article/view/91>; consultado 22/9/2020.
- APUD, I. (2011). «Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Strauss». *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 30 (2). <https://www.redalyc.org/pdf/181/18120143021.pdf>; Consultado 10/8/2020.
- BOLÍVAR, N. (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Unión (UNEAC).
- BACH, R. (1987). «The Cuban Exodus: Political and economic motivations»; en *The Caribbean Exodus*, Praegen, USA.
- CAMPO MACHADO, M. D. (2007). Globalización y secularización. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 9. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2785593.pdf>; consultado 19/07/2018.
- CANO, E. D., & MANSO, A. G. (2017). «Turismo cultural entre las dos orillas: creencias religiosas». https://acmpublicaciones.revistabarataria.es/wpcontent/uploads/Eduardo.Tiempos.Alm_.122_133.c.pdf.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2006). «Espacios transnacionales y pluralización religiosa. Apuestas conceptuales y desafíos metodológicos desde América Latina». En GIMÉNEZ BÉLIVEAU, V. (2006) *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa*. Montevideo: ClaeH-Alfa, pp. 23-34.
- GÓMEZ AGUILAR, A. (2005). «Fronteras electrónicas y nuevas dinámicas transnacionales en Internet». *Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura*,

- 1(3), 39-49. <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/57648>,
- BRUNEAU, M. (2008). Comunidad transnacional. *Hypergéó*, domingo, 8, p. 322. <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article420>,
- CANO, J. A. M. (2018) «La auto-etnografía y el método biográfico como mediaciones de la comprensión: indagaciones en primera persona». *Folios, Revista de la Facultad de Comunicaciones*, (40), pp. 121-132. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/folios/article/view/338481>; consultado el 22/9/2020.
- CASTILLO TERÁN, G. (2018). «El paisaje religioso entre los yokot'an de Tamulté de las Sabanas, Tabasco»; en: GUTIÉRREZ PORTILLO, Á. A. (Coord.). *Estudios sociales y humanísticos: Miradas múltiples*. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco ALTRES COSTA-AMIC EDITORES.
- CASTRO RAMÍREZ, L.C. (2011). «Arrear el muerto»: sobre las nociones de trabajo en las religiones afrocubanas practicadas en Bogotá». *Maguaré*, vol. 25, n. 2 (julio-diciembre). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, pp. 89-119.
- ESPIRITO SANTO, D. (2013). «Observaciones sobre la relación entre la «cosmo-lógica» y la construcción de la persona en el espiritismo cubano». *Ateliers d'anthropologie. Revue, éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*, (38). <https://journals.openedition.org/ateliers/9368>; Descargado 9/9/2020.
- FERNÁNDEZ ROBAINA, T., (1994). *Hablen Paleros y Santeros*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- GALVÁN TUDELA, A. (2008). «Bailar Bembé: una perspectiva antropológica procesual (Contra maestre, Santiago de Cuba)», *Revista de Indias*, vol. LXVIII, No. 243, pp. 207-240.
- TUDELA, J.A. (2013). «De la cooperación ritual a la multirreligiosidad: Las conexiones cubano-haitianas en el Complejo Ritual de Lajas, (Contra maestre, Cuba)». *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, Vol. IV, No. 4, pp. 33-55.
- GEERTZ, C. (1986). «Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultural», en: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GUBER, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá, Norma editorial.
- GUBER, R. (2006). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Paidós.
- HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P. (1994). *Etnografía y métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- JAMES. J. (1999). *Los Sistemas Mágico-Religiosos Cubanos: Principios Rectores*. Caracas: UNESCO.
- HEARN, A. (2003). «Transformation: Transcendence or Transculturation? The Many Faces of Cuban Santería», *Humanities Research*, Vol. 10, No. 3,
- JAMES, J. (2000). «La regla conga cubana»; en *Revista Del Caribe*, 32: pp.16-21.
- JAMES, J. (2006). *La Brujería Cubana: El Palo monte*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.
- LACHATAÑERÉ, R. (1992). *El sistema religioso de los afrocubanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- MALDONADO LÓPEZ, B. (2017). «El muerto hace al santo. Estudio etnográfico sobre la santería y otros cultos de posesión en Bahía Honda (Artemisa, Cuba)». <https://rodin.uca.es/handle/10498/19936>; Descargado 9/9/2020.
- MOLINA, M. A. N., & SANTIAGO, M. C. (1991). «Las prácticas espiritistas y el tratamiento del alcoholismo: Un estudio exploratorio». *Caribbean Studies*, 151-174. <https://www.jstor.org/stable/25613043>; Consultado 9/9/2020.
- PASSOS, M. Y., & VARGAS, R. O. (2018). «La acción como principio comprensivo». *Folios, Revista de la Facultad de Comunicaciones*, (40), pp. 9-27.
- REYES, A. R. (2012). «El tratamiento simbólico del espacio en el Espiritismo Cruzado». <http://>

- www.archivocubano.org/espirtismo_cruzado.html; Consultado 9/9/2020.
- REYES, A. M. R. (2010). «Elementos tangibles en la práctica de la variante cruzada del espiritismo en la ciudad de Matanzas». *CD Monografías*. Matanzas: Universidad de Matanzas «Camilo Cienfuegos». http://www.academia.edu/download/38828257/Espiritismo_en_Matanzas_Andres_Reyes.pdf; Descargado 9/9/020.
- RESTREPO, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas/1.a ed.* Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ROSARIO, J.C. (2010). «La comida ritual como recurso de reactualización identitaria en las prácticas del vodú de la religión oriental de Cuba». *Batey: Revista Cubana de Antropología Sociocultural*. Vol. I, No. 1, pp.60-72.
- ROSSBACH DE OLMOS, L. (2007). «De Cuba al Caribe y al mundo: La santería afrocubana como religión entre patrimonio nacional(ista) y transnacionalización». *Memorias*, n. 7, pp. 129-160.
- SELIGMAN, R. (2005). «From Affliction to Affirmation: Narrative Transformation and the Therapeutics of Candomblé Mediumship». *Transcultural Psychiatry*, 42(2), pp. 272-294.
- VON WANGENHEIM, H. (2009). «El discurso sobre el fenómeno de la médium unidad en las religiones afrocubanas», *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, Colombia, vol. 45, núm. 1, enero-junio, pp. 169-202. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105012398007>
- SALAZAR, M. (2008). *Espacios transnacionales. Migración y globalización. Teoría de la Educación*. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información, 9(2). <http://www.redalyc.org/html/2010/201017344009/>. Consultado 16/8/2018.
- SALAZAR, M. (2008). «Espacios Transnacionales. Migración y Globalización». *Teoría de la Educación. Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, 9 (2), pp. 151-168.