ENTRE CUBA Y MIAMI: EL MANTO TRANSNACIONAL DE LA VIRGEN DE LA CARIDAD DEL COBRE*

Juan Carlos Rosario**
Universidad de Oriente (Santiago de Cuba, Cuba)

Resumen

El culto a la Virgen de la Caridad del Cobre ha tenido un carácter secular entre los diferentes grupos sociales y étnicos desde su mítica aparición en la Bahía de Nipe en 1612. Este artículo intenta examinar la relación y peregrinaje de la Virgen de la Caridad con la migración de los/as cubanos/as entre las fronteras de los Estados Unidos de América y Cuba. El análisis gira en torno a las interconexiones simultáneas entre la migración y distintas manifestaciones de identidad religiosa, que puede entenderse como un peregrinaje transnacional y translocal. Aunque existen antecedentes históricos del culto a la Virgen de la Caridad fuera del territorio insular desde la segunda mitad del siglo xix, el texto profundizará en la devoción mariana a partir de la inauguración en 1973 de la ermita de la Caridad en Miami, centrándose en las recientes expresiones de fe que han tenido lugar a partir de 2015.

Palabras clave: peregrinaje transnacional, migración, identidad religiosa, devoción mariana, culto.

BETWEEN CUBA AND MIAMI: THE TRANSNATIONAL MANTLE OF THE VIRGIN OF CHARITY OF COBRE

Abstract

The worship to the Virgin of Charity of Cobre has had a secular character among the different social and ethnic groups since its appearance in the Nipe Bahie in 1612. This paper intends to examinate the relationship and walking of the Virgin of Charity with the migration of Cubans between the borders of the United States of America and Cuba. The analysis deals with the simultaneous interconnections between migration and the different manifestations of religious identity, understood as a transnational and translocal walking. It is true that historical records of its worship exists outside the insular territory since the second half of the xix century, but this paper will make reference to very important issues of the mariana devotion since the beginning in 1973 of la Ermita de la Caridad in Miami, remarking the recent faith expressions that have been held since 2015.

Keywords: transnational walking, migration, religious identity, mariana devotion, worship.

DOI: https://doi.org/10.25145/j.atlantid.2022.13.02
Revista Atlántida, 13; diciembre 2022, pp. 21-38; ISSN: e-2530-853X

RELIGIÓN Y MIGRACIÓN. ALGUNOS APUNTES TEÓRICOS DESDE LA PERSPECTIVA TRANSNACIONAL

En este artículo se intenta hacer una reflexión de la importancia del culto a la Virgen de la Caridad del Cobre en diferentes escenarios y a través de diferentes prácticas culturales de los cubanos, que incluye los registros etnográficos obtenidos en las visitas realizadas al santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, la observación de la procesión de la Virgen en Contramaestre y otras informaciones que han sido obtenidas a través de las redes sociales (facebook) y páginas de internet. La idea parte de las consideraciones de George Marcus, que advierte sobre la necesidad de prestar atención a la «forma de seguir empíricamente el hilo conductor de procesos culturales en el contexto del sistema mundo al incorporar la circulación de objetos, significados e identidades culturales» (2001, p. 112).

Este planteamiento alienta el examen de las prácticas religiosas en el marco de la teoría social de las migraciones. Desde esta perspectiva, sustentada en el enfoque transnacional de las migraciones, es válido reflexionar acerca de los cambios del capitalismo contemporáneo, que implican la internacionalización del mercado de trabajo y de la movilidad transnacional en grados y formas muy diversos (Castells, 2006; Castles y Miller, 2009). 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 transnacional (Glick-Schiller, Basch, & Blanc-Szanton, 1992; Vertovec, 2010).

El interés por los estudios de religión y su relación con los procesos de movilidad transnacional es, sin duda, un campo abierto al debate y que ha experimentado un notable ascenso, especialmente para la Antropología Sociocultural. De acuerdo con esta línea de trabajo, los investigadores sociales intentan comprender 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 transnacional (Odgers Ortiz, 2008). Desde esta orientación el proceso migratorio es entendido como factor de cambio en las prácticas religiosas de los migrantes (Odgers Ortiz, 2005, 2008; Hernández Madrid, 2000; Jaimes Martínez, 2009). En diversos contextos y experiencias estudiadas, los investigadores han prestado atención a la reelaboración o reinvención simbólica de las representaciones y prácticas religiosas, operadas como recursos de afirmación identitaria de las personas y los grupos que actúan en escenarios de movilidad, los cuales rompen con la lógica de las territorialidades o espacios circunscritos (Durand y Massey, 2005; Morán, 2000; Rivera Sánchez, 2006; Rodríguez, 2005).

* Este artículo ha sido publicado previamente en *Batey. Revista Cubana de Antropología Sociocultural*, volumen 12, n.º 1, (2019), 32-52. Lo reproducimos aquí debido al especial interés que tiene para la temática de este número monográfico.

** *E-mail*: juankros1961@gmail.com.

Los flujos migratorios transnacionales modifican aspectos de la forma de vida tanto de quienes se van como de quienes se quedan (Levitt y Glick-Schiller, 2004a y 2004b). Estas autoras insisten en la necesidad de comprender la importancia de los campos sociales, tanto nacionales como transnacionales, para el estudio de las migraciones; que puede definirse «como un conjunto de múltiples redes sociales entrelazadas entre sí, a través de las cuales se intercambia de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos» (2004a, p. 66). Estas redes pueden entretejerse dentro de varias localidades en ámbitos nacionales o conformar un campo social estableciendo diferentes nudos y conexiones –directas o indirectas– a través movimientos transfronterizos.

Visto así, el análisis del campo social de la migración puede entenderse en tres dimensiones: 1) la sociocultural, que insiste en los valores, las pautas culturales y la importancia del capital simbólico de los grupos migrantes, que les permite establecer diferentes niveles de organización, articulación de redes sociales y corporaciones de asistencia entre las personas con una orientación étnica; 2) la dimensión política, que examina las leyes migratorias de carácter nacional y los intereses entre los Estados para estimular o desestimular los movimientos migratorios; 3) la dimensión económica, que permite la supresión de trabas en cuanto a la percepción ideológica que existe sobre los inmigrantes y la búsqueda de alternativas para aprovechar la productividad del capital humano en condiciones de movilidad. Estos factores favorecen los vínculos de las personas en escenarios transfronterizos.

En consonancia con estas dimensiones, es posible analizar los vínculos entre diversos espacios locales, multilocales y multinacionales (Odgers Ortiz, 2008). La comprensión de los fenómenos religiosos soportada 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 red (Gómez Aguilar, 2005). Como advierte Manuel Castells: «la arquitectura y la dinámica de varias redes constituyen las fuentes de significado y de función de cada lugar» (2001, p. 235). 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.

EL CULTO A LA VIRGEN DE LA CARIDAD DEL COBRE EN ESPACIOS TRANSNACIONALES

La Virgen de la Caridad constituye un símbolo dominante y su poder integrador permite una gran diversidad de advocaciones de distintos signos en Cuba y fuera del territorio insular. El culto mariano a través de la Iglesia católica y las prácticas del espiritismo y la santería le otorgan gran preeminencia religiosa. Es en la región oriental de la isla donde el culto ha tenido mayor relevancia histórica; este fenómeno guarda relación con su mítica aparición entre las dos primeras décadas

Ilustración 1. Ermita de la Caridad en Miami, inaugurada el 2 de diciembre de 1973. Daniel Shoer Roth, https://www.elnuevoherald.com/noticias/article2014837.html.

del siglo XVII. Algunos autores consideran que su aparición se produce en 1612; esta fecha no ha sido confirmada documentalmente, tampoco existe certeza de que fuera un 8 de septiembre, ni en temporada ciclónica, el momento en que ocurre el hallazgo, en la bahía de Nipe. En ese mismo año, pero sin fecha precisa, llega al Cobre (Cueto, 2014).

Según este autor, en 1637 se termina la construcción de la ermita, la cual se dedica al culto exclusivo de la Virgen de la Caridad. El 10 de mayo de 1916 la Congregación de Ritos del Vaticano declara a la Virgen patrona principal de Cuba. Este acontecimiento se produce ante la solicitud hecha por los patriotas del Ejército Libertador al papa Benedicto XV, encabezados por el general Jesús Sablón Moreno (Cueto, 2014). El 8 de septiembre de 1927 se inaugura el actual santuario de la Virgen en la colina de La Maboa, en El Cobre. El 20 de diciembre de 1936, en Santiago de Cuba, su obispo, monseñor Valentín Zubizarreta, realiza la coronación de la Virgen, previamente autorizado por el Vaticano.

Los itinerarios de la Virgen de la Caridad se han establecido a través de múltiples escenarios, erigiendo diversas maneras de connotar su historia cultural. El 6 de mayo de 1920 una talla en madera de Ramón Matéu se instala en la parroquia Our Lady of Esperanza, en New York. Ese mismo año se entroniza la imagen de la Caridad en la iglesia de la Concepción en Melilla. En el año 1957, se inaugura un santuario dedicado a la Virgen de la Caridad del Cobre en Cuttack, India. No obstante, la inauguración de la ermita de la Caridad el 2 de diciembre de 1973 en Miami constituyó el santuario más importante dedicado a la Virgen de la Caridad fuera de Cuba (Cueto, 2014) (ilustración 1).

Las manifestaciones de devoción a la Virgen de la Caridad en Miami fueron promovidas por la Arquidiócesis de la ciudad, desde esta institución eclesial se realizó la convocatoria para la celebración de una peregrinación el día de La Caridad,

en fecha 8 de septiembre de 1961. La fiesta de la Virgen de la Caridad concentró 30 000 exiliados cubanos[1], en una misa presidida por su primer pastor, el arzobispo Coleman F. Carroll. Aquella gran manifestación mariana convirtió la devoción en un culto de los migrantes cubanos, al tiempo que la Iglesia católica se convirtió en promotora espiritual y «protectora de los exiliados». Este hecho aumentó las tensiones de los cubanos, amparados en la Iglesia, con el naciente Estado cubano.

Al cumplirse el 50 aniversario de aquella peregrinación, las páginas de varios medios de prensa en Miami se hicieron eco, de lo que consideraron como una «jornada histórica» para el éxito entre los inmigrantes cubanos en los Estados Unidos, un acontecimiento que, según medios digitales, cambió *el perfil étnico y cultural* del sur de la Florida. Las informaciones rememoraban el itinerario de la imagen de la Virgen de la Caridad traída desde la parroquia de Guanabo, la cual reposa frente al mar en una ermita que se ha convertido en un símbolo de la fe católica para miamenses de todas las nacionalidades.

> Fue algo espectacular verla entrar, todo el mundo se puso de pie, aplaudieron y gritaban '¡Viva la Virgen de la Caridad! ¡Viva la Virgen de la Caridad! ¡Abajo el comunismo!', recordó Pedro Luis Pérez, uno de los tres sacerdotes cubanos que organizaron la misa auspiciada por la Arquidiócesis de Miami. Creímos que era un aura especial del Señor, un mensaje de que pronto regresaríamos a Cuba (Shoer Roth, Daniel, 2011[2]).

En el año 1987 el papa Juan Pablo II visita Miami y la imagen de la Virgen de la ermita se traslada a la residencia del arzobispo McCarthy para presidir la capilla privada del santo padre. Es evidente que la jerarquía eclesiástica utilizó el culto popular como un recurso ecuménico que intentaba unir los diferentes sectores de la migración cubana en los Estados Unidos, en abierta oposición al Estado socialista. La visita del santo padre a Miami se produce 11 años antes, de la visita que realizó a Cuba en el año 1998, lo que denota una prioridad con los cubanos y cubanas asentados en territorio de los Estados Unidos, antes de propiciar un acercamiento al gobierno presidido por Fidel Castro.

Algunos historiadores cubanos, vinculados con la Iglesia dentro y fuera de la isla, han reconstruido los posibles lazos entre las personalidades del arte y la literatura con la Virgen de la Caridad.

---

[1] La definición de la migración cubana en Estados Unidos ha tenido históricamente diferentes acepciones: *exiliados* se utilizó genéricamente para definir la primera oleada migratoria, compuesta en más de un 64 % por empresarios, técnicos, profesionales, funcionarios y comerciantes; los cuales tenían una clara posición de ruptura con la Revolución cubana; los trabajadores industriales, de servicio y agricultores representaban el 19 % de los inmigrantes (Bach, 1987; Eckstein, 2009).

[2] Otros artículos relacionados en *El Nuevo Herald*, multimedia: Qué significa el Mural de La Ermita de la Caridad; http://www.elnuevoherald.com/noticias/article2014830.html; La Archicofradía de la Ermita de la Caridad; http://www.elnuevoherald.com/noticias/sur-de-la-florida/article2014842.html; 'Un lugar que siempre ayuda'; http://amp.elnuevoherald.com/noticias/article2014838.html.

> Vigila las tumbas de Benny Moré y Celia Cruz. Lorca compró su estatua, Merton vino a contemplarla y Hemingway le regaló su premio nobel. Hubert de Blanck y Ernesto Lecuona le compusieron plegarias; Rafael Pastor y Félix Ráfols, himnos; Argelier León Sonatas; García Caturla y Alejo Carpentier, un son, Sindo Garay una Guaracha; Ermérita Sorí, un lamento afro; René Tuzet, una canción, José María Vitier una misa. Gonzalo Roig termina su Cecilia Valdés dándole Gracias y pidiéndole perdón. Ha inspirado también a Celina y Reutilio, Compay Segundo, Mercy Ferrer, Pedro Flores, Carlos Cano, Eliseo Grenet, Miguel Matamoros y María Teresa Vera. Silvio le autobiografió un libro con sus canciones. Se le canta lo mismo en una misa que en un guateque (Cueto, 2014, p. 25).

El arte –entiéndase música, cine, artes plásticas– y la religión constituyen potentes recursos comunicativos en condiciones de movilidad. Los referentes artísticos y las diferentes formas de concebir los cultos marianos pueden ayudar a entender la importancia del capital simbólico y específicamente de la Virgen de la Caridad como un símbolo denso en un contexto transmigrante. En este orden: «aquellos que viven dentro de campos sociales transnacionales están expuestos a un conjunto de expectativas sociales, de valores culturales, y patrones de interacción humana que son compartidos en más de un sistema social, económico y político» (Levitt, 2001, p. 197).

Para Olga María Rodríguez Bolufé (2015) las fronteras geográficas, étnicas, sociales, culturales se desdibujan y son analizadas hoy desde las posibilidades comunicativas, como espacios porosos; donde la trama de los inmigrantes, sean minorías o movimientos diaspóricos, están ejerciendo una presión poblacional y cultural a tal punto que consigan posicionarse desde sus propios espacios. Desde esta perspectiva, los migrantes activan procesos culturales en nuevos espacios, a través de los cuales se promueven prácticas y símbolos que trascienden las formalidades y normativas establecidas por los Estados, aunque sus relaciones sean críticas y polarizadas.

Si bien es cierto que las diferencias ideológicas y políticas entre el grupo dominante de la Revolución cubana con el denominado «exilio cubano-americano» en Miami han dominado mediáticamente la confrontación histórica entre los dos Estados, la densidad simbólica de la Virgen de la Caridad del Cobre establece una articulación a ambos lados de las fronteras EE. UU.-Cuba. La imagen mariana de la Virgen de la Caridad del Cobre ha cumplido en el imaginario colectivo un sentido de pertenencia de la identidad cubana y conciencia de lo nacional, tanto en la visión del culto popular a través de la Iglesia católica cuanto en las variantes de religiones afrocubanas en escenarios transnacionales, que permiten comprender el papel de la religión en los procesos de asimilación de los/as migrantes (Lisocka-Jaegermann, 2014). Cuando se comparte el culto y los votos realizados por cubanos y cubanas a la Virgen, las diferencias sociales y étnicas pasan a un plano de tolerancia, sin dejar de reconocer que la integración de la memoria colectiva sea orgánica (Báez-Jorge, 2003).

Los procesos migratorios de los/as cubanos/as en los Estados Unidos se han revelado a través de diferentes variantes estratégicas de movilidad e identidad, dentro de las que se pueden citar las de exiliados-refugiados al amparo de los círculos

de poder y la Iglesia católica en los Estados Unidos –principalmente en el periodo de 1959-1966–, como advierte Jesús Arboreya Cervera (2015). Algunos autores han defendido la perspectiva de economía de enclave (étnico), formando un conglomerado de propietarios y empleados de origen cubano (Portes & Puhrman, 2014; Aranda, Hughes & Sabogal, 2014). Otra de las variantes es la reconstrucción de lazos simbólicos y la reinvención de topónimos insulares relocalizados en demarcaciones espaciales de la Florida, como pueden ser la Pequeña Habana y la ermita de la Caridad (Duany, 2014).

Estos dos grandes referentes de identidad cubana en territorio estadounidense constituyen escenarios privilegiados de interacción humana, donde los/as migrantes de origen cubano recuperan la memoria colectiva, que incluye un repertorio selectivo de gastronomía, fiesta, música y religión. Una de las improntas del paisaje urbanístico de la Pequeña Habana es la presencia de pequeñas capillas o nichos religiosos que evocan los cultos, católicos o de santería, en los patios delanteros de las casas (Curtis, 2008). Estos pequeños altares o templos, dedicados muchos de ellos a la Virgen de la Caridad u Ochún, en su denominación yoruba, tienen la doble función de identificarse con sistemas de creencias compartidos por los/as cubanos/as, al tiempo que sirven de custodia para las familias que los erigen.

En este punto de análisis es oportuno insistir en el peso que tiene la experiencia de los migrantes que les permite reconstruir sus identidades en los espacios transnacionales. Como advierte Hernández Madrid (2000), los migrantes otorgan un sentido personal a sus vivencias, que los convierten en sujetos activos y creativos en los momentos de representar o connotar la aprehensión de sus identidades religiosas y sociales. En este sentido, es común que los cubanos al evocar a sus guías espirituales pidan protección para sus parientes residentes en la Florida o en Cuba. En el caso de la ermita de la Caridad del Cobre, es el lugar de peregrinación por excelencia para la diáspora cubana. Como plantea Thomas A. Tweed (1997), el santuario está orientado hacia Cuba desde la bahía de Biscayne y ha contribuido a la preservación de la memoria de los cubanos en suelo estadounidense.

NUEVAS APERTURAS, NUEVAS CONNOTACIONES DE LOS VOTOS A LA VIRGEN DE LA CARIDAD DESDE 2014

Como se ha expresado en el apartado anterior, la ermita de la Caridad del Cobre fue un espacio de devoción y confrontación para los migrantes cubanos del sector medio llegados a Estados Unidos en la primera oleada migratoria posterior al triunfo de la Revolución cubana. No obstante, esta percepción ha cambiado históricamente con la variación de las pautas migratorias y la composición social de los flujos migratorios ocurridos después de 1980. La reflexión que sigue parte de informaciones de prensa y de testimonios que revelan las nuevas connotaciones que adquiere el culto a la Virgen de la Caridad en Miami después de diciembre de 2014.

Ilustración 2. Visita de Obama, publicado en *El Nuevo Herald*, 28 de mayo de 2015. https://www.elnuevoherald.com/noticias/.

Etiquetado con el titular *Obama realiza visita a la Ermita de la Caridad en Miami*[3], la redacción de *El Nuevo Herald* acuñó la visita del presidente de los Estados Unidos al santuario dedicado a la patrona de Cuba (ilustración 2).

La noticia que continuó al titular es la que sigue:

> El presidente estadounidense, Barack Obama, visitó por sorpresa este jueves la Ermita de la Caridad, en un gesto a los exiliados cubanos en Miami que frecuentan la iglesia, en medio del histórico acercamiento entre Washington y La Habana tras medio siglo de enemistad. Dentro de una visita a Miami, para acudir al Centro Nacional de Huracanes, Obama hizo una breve parada no anunciada en el santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, patrona de Cuba.
>
> Obama quiso «ofrecer sus respetos a la diáspora cubano-estadounidense que acude a rezar ahí», indicó Bernadette Meehan, portavoz del Consejo Nacional de Seguridad (NSC, en inglés) de la Casa Blanca. Precisó que el mandatario quería rendir homenaje a los «sacrificios que han realizado los cubano-estadounidenses en búsqueda de la libertad y la oportunidad, así como sus extraordinarias contribuciones a nuestro país».

Es evidente que en el marco de los esfuerzos entre los dos gobiernos por descongelar las relaciones diplomáticas –interrumpidas tras más de cincuenta años–, el presidente de los Estados Unidos decidió visitar la ermita de la Caridad, conside-

[3] Publicado en versión digital de *El Nuevo Herald*, 28 de mayo de 2015; https://www.elnuevoherald.com/noticias/sur-de-la-florida/article22524426.html#storylink=cpy.

rada como el santuario más importante de los cubanos y cubanas fuera del territorio insular. La noticia gira en torno a dos ejes, la visita de un presidente de los Estados Unidos a la ermita y la presencia en el Centro Nacional de Huracanes. En un primer nivel, la Virgen de la Caridad se presenta como un símbolo de integración por encima de las posiciones ideológicas y políticas de los gobiernos de Cuba y los Estados Unidos; en un segundo nivel, los huracanes constituyen eventos climatológicos extremos, que afectan la cuenca del Caribe y el área atlántica de Norteamérica. Obama defendió el denominado «Plan de Energía Limpia»; su defensa al plan se sustenta en la idea de que los efectos del cambio climático ya están poniendo «en riesgo» la seguridad nacional de EE. UU.[4].

Visto desde estas dos coordenadas mediáticas es posible identificar la construcción de un entorno comunicativo, que articula el culto mariano representado y resignificado en el culto a la Virgen de la Caridad y la agenda de trabajo para enfrentar el cambio climático. Dentro de este proceso de intercambios de flujos informativos a nivel de los medios de comunicación, tanto estadounidenses cuanto los generados en Cuba, una de las noticias de mayor cobertura informativa fue el seguimiento de la noticia de *Seis aerolíneas estadounidenses autorizadas a viajar a Cuba*[5].

> El presidente de Engage Cuba, James Williams, enfatizó que el anuncio hecho por el Departamento de Transporte, demuestra que la prohibición de viajar a Cuba «es una reliquia obsoleta de la época de la Guerra Fría» y es hora de que el Congreso actúe y ponga fin a esta negativa. El Departamento de Transporte de Estados Unidos aprobó este viernes las solicitudes de seis aerolíneas locales para realizar vuelos comerciales directos a Cuba antes del fin de año. Las compañías autorizadas son American Airlines, Frontier Airlines, JetBlue Airways, Silver Airways, Southwest Airlines y Sun Country Airlines, y volarán a la Isla desde Miami, Fort Lauderdale, Chicago, Philadelphia y Minneapolis/St. Paul.

Esta posibilidad de viajar desde diferentes estados de la Unión creó una oportunidad de incremento de visitas familiares y replanteó los itinerarios de dichas visitas. Entre los lugares frecuentados para las familias de cubanos que viajaban desde los Estados Unidos, el santuario de la Virgen de la Caridad en El Cobre se convirtió en una prioridad.

El trabajo etnográfico realizado en el santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, en la provincia de Santiago de Cuba, reveló nuevas luces sobre el significado que los peregrinos le otorgan a sus visitas, tanto los que viajan desde Estados Unidos cuanto los que lo hacen desde dentro de la isla. Uno de los testimonios obtenidos en una entrevista refiere:

---

[4] *El Mundo*, 3-8-2015; https://www.dw.com/es/obama-anuncia-dr%C3%A1sticas-medidas-contra-el-cambio-clim%C3%A1tico/a-18625096.

[5] Reproducida por *Juventud Rebelde*, junio 10 de 2016; http://www.juventudrebelde.cu/autores/juventud-rebelde, Reuters; 10 junio de 2016, https://lta.reuters.com/article/topNews/idLTAKCN0YW1R8, *El País*, 19 de agosto de 2016; https://cincodias.elpais.com.

> Mi vida y de mi familia se la debemos a La Caridad, esta es mi madre. Yo salí de Cuba cuando la fiesta de los balseros, digo fiesta para no decir tragedia[6]. Estaba casado y tenía una niña de 3 años, pero sin papeles de matrimonio. Por eso no pude llevarme a la niña y mi mujer; era mucho el riesgo, estuve tres días en el mar. Mi única protección era esta medallita de la Virgen, yo no soy creyente, pero pedí a La Caridad del Cobre que nos salvara y en la noche, cuando no teníamos combustible, llegaron los guardacostas y nos rescataron. Nos llevaron a un campamento[7] y hablé con un cubano, me preguntó que si sabía de mecánica o soldadura, ya tenía trabajo. En mi vida lo único que aprendí fue a andar con hierros, he hecho de todo, menos droga. Mi objetivo era llevarme a mi hija y mi mujer, cuando me dieron la residencia vine a Cuba y nos casamos de matrimonio, pero ahora [2015] es que le dieron la visa. Ella todos los años viene al Cobre, no es fácil estar solo fuera del país. Nuestro único amparo ha sido la Cachita, como le dicen a la Virgencita, ella no necesita ni visa ni pasaporte, cuando le rezas ella responde. Por eso vine con mi esposa a pagar la promesa de subir hincado los escalones de su casa y entregarle un ramo (testimonio obtenido en el santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, 14 de diciembre de 2017).

El testimonio anterior advierte que la visión de lo religioso y de la forma de entender la relación de los practicantes con los espacios de devoción y culto no es estática, es pertinente advertir la importancia del imaginario construido por los propios actores, los cuales reacomodan sus nociones de fe a partir de sus experiencias personales. Los migrantes no son sujetos conversos en el orden normativo, más bien interpretan y reconstruyen sus vivencias de forma creativa, lo cual tiende a establecer un sentido particular a la relación entre práctica religiosa y vida cotidiana. En este orden, los migrantes perciben desde sus propias vivencias su relación con un símbolo religioso que trasciende las fronteras locales y/o nacionales.

La relación con el culto a la Virgen de la Caridad se presenta como un fenómeno creativo y en constante construcción en el entorno transnacional. Donde el espacio de acción, no solamente se establece a través de los santuarios y lugares de culto, sino que utilizan las redes sociales y los medios de comunicación como recursos de gran interactividad para la construcción de nuevas formas de aprehender sus identidades.

> Cuando cumplí Quince, mi mamá y mis tías se ocuparon de todo aquí en Miami, una tía me regaló el dinero para ir en un crucero hasta Punta Cana, en República Dominicana. Mi mamá con mi otra tía en Cuba, porque ellas querían hacer una

[6] La llamada «crisis de los balseros» se produce en agosto 1994, cuando el gobierno cubano suspendió las restricciones a las salidas de emigrantes ilegales con destino a los Estados Unidos como respuesta al secuestro de embarcaciones y la protesta social ocurrida en La Habana. En esta oportunidad 36 000 personas se lanzaron al mar en embarcaciones no aptas para la navegación (Arboleya Cervera, 2015).

[7] Los balseros rescatados por los guardacostas estadounidenses fueron concentrados en campamentos habilitados en la base naval de Guantánamo y Panamá, acogiendo a 30 000 personas (Arboleya Cervera, 2015).

> fiesta allá. Así se hizo, fue emocionante porque yo no conocía a mis primas y primos. Recuerdo el alquiler de un traje amarillo para llevar un ramo de flores a La Virgen de La Caridad en El Cobre. Hicimos una oración ante La Virgen, que es muy linda. Nunca olvidaré ese día, lo del crucero y Punta Cana fue divertido, pero no se compara con Santiago, cuando salimos de la capilla, nos abrazamos y lloramos, era de emoción, después la fiesta de la familia, era en el campo y todo el barrio participó, eso no se puede hacer en Estados Unidos. Yo sé que en Cuba hay muchas necesidades, pero la gente es muy alegre y se quieren con sinceridad (testimonio obtenido *online*, 19 de marzo de 2016).

Como se puede apreciar, el testimonio anterior deja ver los momentos de cooperación doméstica a través de un parentesco transnacional. El relato de la quinceañera cubana radicada en los Estados Unidos establece diferencias entre los espacios asociados al turismo y la ritualización en el marco del grupo de parentesco. En el segundo momento de la narración, la celebración se mueve hacia dos locaciones en territorio del oriente de Cuba; una de las acciones es la promesa ante el altar de la «Virgen de la Caridad del Cobre», lo que representa una confirmación de la identidad cubana a través de un símbolo dominante. Otra de las acciones de interés es la reunión con la familia que ha quedado en Cuba, un acto que simboliza la pertenencia a un grupo de filiación. De esta forma los participantes radicados en los Estados Unidos y en Cuba resignifican el lugar de culto y el espacio doméstico como recursos de convocatoria e integración familiar.

El debate feminista ha prestado atención al parentesco transnacional como una estrategia de perpetuar la integración de los grupos domésticos en condiciones de movilidad. Para Micaela Di Leonardo (1987) las redes de parentesco transnacional constituyen un potente mecanismo de reproducción social trasfronterizo. Esta autora ha indicado la importancia que le otorgan las mujeres a la ritualización del ciclo vital y los ritos de paso, que incluye la cooperación para la organización y el mantenimiento de las celebraciones rituales. Así mismo, dichos eventos son convenidos a través de un activismo manifestado en los encuentros (visitas), cartas, llamadas telefónicas, regalos y tarjetas recordatorias, que permiten fortalecer los lazos de parentesco dentro del grupo doméstico.

> Vivo en Italia hace nueve años, pero soy de Centro Habana. He venido para bendecir esta muñeca, que es un regalo para mi sobrina que vive en los Estados Unidos. Ahora tiene seis años y solamente la he visto en fotos y he hablado con ella por teléfono. Antes de venir a El Cobre hablé con el padre y me respondió: La Virgen protege a todos sus hijos, no importa donde se encuentren. Yo quiero que esta muñeca esté en la habitación de mi sobrina, cuando ella cumpla quince años, le pediré que venga ante La Virgen y traiga su muñeca, que ore ante su altar y le pida la bendición (testimonio obtenido en el santuario de la Virgen de la Caridad del Cobre, 19 de febrero de 2018) (ilustración 3).

Este es otro ejemplo que muestra la articulación de género, sexualidad y parentesco. Las mujeres logran crear agencias para la construcción de parentesco transnacional que actúan como mecanismos corporativos más allá de los vínculos afectivos y maternales (Gregorio Gil, 1996, 1998). La red de relaciones sociales

Ilustración 3. Devotas (izquierda) llevan una muñeca para ser bendecida en el santuario del Cobre. La imagen de la derecha es un puesto de venta de objetos religiosos en el poblado del Cobre, fotografías de Bart Duijsens, 19 de enero de 2018.

activada a través del parentesco, es incomprensible sin considerar las redes transnacionales, como ya se ha descrito. Esto puede interpretarse a partir del sentido que familiares y amigos les otorgan a las remesas[8], objetos o artículos, que no solamente cubren necesidades primarias, sino también se convierten en marcadores culturales de pertenencia a un grupo.

De esta forma, la construcción de una amplia red de relaciones entre familiares y amigos, dentro y fuera de Cuba, ha activado los circuitos de autoafirmación de relaciones de parentesco e identidades colectivas. A pesar de las dificultades para otorgar visas para visitas familiares que residen en los Estados Unidos, han aparecido nuevas variantes de movilidad, como es el caso de los cubanos acogidos a la nacionalidad española a partir de la Ley de la Memoria Histórica, promulgada por el Estado español en el año 2007, así como el incremento de los arribos de migrantes cubanos por la frontera mexicana[9]. Es común el tráfico de objetos con motivos religiosos, que son llevados al santuario del Cobre para ser bendecidos, y que pueden cumplir funciones múltiples, en un momento sirven como amuleto o artefacto mágico (protector), en otro momento pueden ser utilizados como exvotos para consagrar la devoción y el culto a la Virgen de la Caridad.

[8] Según Eckstein (2009), el 75% de los cubanos que llegaron a Estados Unidos después de 1980 envían remesas a Cuba.

[9] Según datos de U.S. Department of Homeland Security (www.dhs.gov), entre los años 2013-2014 el flujo de migrantes cubanos irregulares que arribó a EE. UU. por la frontera de México creció de 14 000 a 16 000.

Las percepciones de los cubanos y cubanas en torno a las relaciones a ambos lados de la frontera entre Estados Unidos y Cuba han variado de tal modo que el drama de confrontación histórica de la política oficial no es entendido como centro de interés en las reuniones familiares. En esta dirección las celebraciones de ritos de paso: bautizos, cumpleaños y otras festividades, con apoyo logístico de los residentes en el país norteño, están acompañadas de una carga afectiva y conciliadora. Así lo expresa una informante en un testimonio ofrecido cuando participaba en la procesión de la Virgen de la Caridad, el 9 de septiembre de 2018 en Contramaestre, provincia de Santiago de Cuba.

> He viajado a los Estados Unidos porque tengo ciudadanía española. Allá las personas que asisten a la Ermita no hablan mucho de exilio, ni se reúnen muchas personas, el día de La Caridad sí acude mucho público. Mi primera visita a los Estados Unidos fue entre el 2012 y el 2013, fue cuando se estaba construyendo el malecón. Estuve en la misa del estadio universitario, recuerdo que se hizo una canción de Piloto[10], un canto a la Virgen. Allí había muchos cubanos, orientales. Los habaneros se reconocían porque llevaban sus collares de santería, creen más en San Lázaro y en la Virgen de Regla[11]. La ermita es un lugar de recordación, de remembranza, allí se activan los recuerdos, la historia de Cuba. Desde que entras ves a Martí, Varela, Maceo y la bandera cubana. Todo está asociado a la libertad.

La referida procesión de la Virgen de la Caridad en Contramaestre fue realizada el domingo 9 de septiembre de 2018 (ilustración 4), un día posterior a la celebración de la misa oficiada en el santuario del Cobre, trasmitida en pleno por el Canal Educativo de la televisión cubana. Su última celebración pública en Contramaestre se produjo el 8 de septiembre de 1959. Es oportuno recordar que los oficios religiosos trasmitidos por medios televisivos en Cuba estuvieron reservados a las visitas de los papas Juan Pablo II en 1998 y Francisco en el septiembre de 2015 y en ambas ocasiones las coberturas mediáticas centraron su atención a las convocatorias ofrecidas en espacios públicos.

La jornada de la celebración en Contramaestre culminó con la misa en la iglesia La Sagrada Familia. Hubo un hecho que llamó la atención de este observador, durante la ofrenda de los dones ante el altar (ilustración 5), fue colocada una maleta de las utilizadas por las personas que viajan al extranjero, junto a la canasta de productos agrícolas ofrecidos por los campesinos. Estas ofrendas muestran con

[10] La canción *Plegaria por Cuba a la Virgen de la Caridad del Cobre*, compuesta por Jorge Luis Piloto, fue estrenada por la cantante Ana María Perera en la misa solemne del 8 de septiembre de 2013 en el Bank United Center de la Universidad de Miami. Ver Daniella Medina y Luisa Yánez, https://www.vidaenelvalle.com/news/nation-world/article28200814.html.

[11] San Lázaro es sincretizado con Babalú Ayé y la Virgen de Regla con Yemayá en los sistemas religiosos de IFA y regla de Ocha del panteón yoruba en Cuba. Muchos autores dan cuenta de la transnacionalización y relocalización de las religiones afrocubanas en los EE. UU. y diferentes escenarios foráneos (Brandon, 1993; Argyriadis, 2005; Argyriadis *et* Capone, 2002; Perera, 2003; Beliso de Jesús, 2013).

Ilustración 4. Procesión de la Virgen de la Caridad, Contramaestre,
9 de septiembre de 2018. Foto del autor.

Ilustración 5. Dones a la Virgen de la Caridad,
misa del 9 de septiembre de 2018, Contramaestre. Fotos del autor.

elocuencia la articulación entre el sector social vinculado a la producción agrícola de la localidad –principalmente el componente campesino– y las redes sociales de movilidad transnacional.

¿Cómo pueden ser entendidas estas nuevas experiencias? ¿En qué medida los objetos simbolizados trascienden su valor utilitario para convertirse en recursos simbólicos que unen personas, lugares y espacios de culto? ¿Qué nuevos significados les confieren las conexiones entre los cubanos que viajan desde la isla y los residentes permanentes en los Estados Unidos?

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Si bien es cierto que la construcción del culto asociado a la Virgen de la Caridad del Cobre, históricamente ha utilizado referentes míticos sobre el hallazgo, los milagros, las acciones épicas de sus devotos y la trama migratoria, los cambios

políticos desde 2015 están produciendo nuevas connotaciones y reelaboraciones discursivas. Esto se puede entender como nuevos espacios de acción, los cuales articulan los santuarios y lugares de culto con un fuerte activismo a través de las redes sociales y los medios de comunicación. Como se ha advertido, la trama sociocultural está produciendo una gran interactividad mediática y de construcción de nuevas expresiones identitarias del culto mariano.

Los recursos discursivos y de representación de la devoción a la Virgen de la Caridad son reactualizados por actores sociales que perciben de forma creativa los escenarios de movilidad transnacional. De esta forma el culto a la Caridad es utilizado como un anclaje del parentesco transnacional, que produce un flujo de remesas, objetos que pasan del mercado cultural a la sacralización a través de formas particulares de simbolización. Visto así, los objetos simbólicos: exvotos, trajes u otro tipo de ofrendas, funcionan como mecanismos de activación de la devoción, incluyendo las narrativas de los transmigrantes, los cuales están construyendo desde sus propias vivencias nuevas relaciones con un símbolo religioso que trasciende las fronteras locales y/o nacionales.

Sería válido plantearse nuevas aproximaciones investigativas que permitan sistematizar las posibles variantes de culto a la Virgen de la Caridad. De este modo abrir la posibilidad de análisis para las identidades emergentes, que los cubanos y cubanas producen como respuestas a los nuevos espacios de movilidad translocales y transnacionales, lo que incluye la producción de imágenes y simbolismos virtuales en escenarios desterritorializados, asociados al uso de internet y sus distintas plataformas de comunicación e intercambio.

Recibido: 21-10-2022; aceptado: 21-11-2022

BIBLIOGRAFÍA

Aranda, E., Hughes, S. y Sabogal, E. (2014). *Making a Life in Multiethnic Miami: Immigration and the Rise of a Global City*. Lynne Rienner.

Arboreya Cervera, J. (2015). *Cuba y los cubanoamericanos: el fenómeno migratorio Cubano*. Fondo editorial Casa de las Américas.

Argyriadis, K. (2005). Religión de indígenas, religión de científicos: construcción de la cubanidad y santería. *Desacatos*, n.º 017, 85-106.

Argyriadis, K. y Capone, S. (2002). Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami). *Dans, Civilisations*, # 51. http://civilisations.revues.org/index668.html.

Bach, R.L. (1987). «The Cuban Exodus: Political and Economic Motivations», en B.B. Levine (ed.), *The Caribbean Exodus*. Praeger.

Báez-Jorge, F. (2003). *La Virgen de la Caridad del Cobre y la historiografía cubana (Dogmatismo y silencios en torno al poder y la nación)*. http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8867.

Beliso de Jesús, A. (2013). Religious cosmopolitanisms: Media, transnational Santería, and travel between the United States and Cuba. *American Ethnologist*, volume 40, issue 4, 704-720.

Brandon, G. (1993). *Santería from África to the New World: the dead sell memories*. Indiana University Press.

Castells, M. (2001). *La galaxia Internet*. Plaza & Janés Editores, S.A.

Castells, M. (2006). *La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura*, Vol. III. Alianza.

Castles, S. y Miller, M. (2009). *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Palgrave-Macmillan & Guilford Books.

Cueto, E. (2014). *La Virgen de la Caridad en el Alma del pueblo Cubano*. Ediciones Poymita.

Curtis, James R., (2008). «Miami's Little Havana: Yard Shrines, Cult Religion, and Landscapes», en Walter H. Conser Jr. y Rodger M. (ed.), *Payne. Southern Crossroads: Perspectives on Religion and Culture.* Payne. UP of Kentucky, pp. 27-38.

Di Leonardo, Micaela (1987). The Female World of Cards and Holidays: women, Families, and the Work of Kinship. *Signs*, 12 (3): 440-453.

Duany, Jorge, (ed.) (2014). *Un pueblo disperso: Dimensiones sociales y culturales de la diáspora cubana*. Aduana Vieja.

Eckstein, S. (2009). *The Immigrant Divide: How Cuban Americans Changed the U.S. and Their Homeland*. Routledge.

Glick-Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (eds.) (1992). *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York Academy of Sciences.

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.

Gregorio Gil, Carmen (1996). *Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana en la Comunidad de Madrid*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Autónoma de Madrid.

Gregorio Gil, Carmen (1998). *Migración femenina: Su impacto en las relaciones de género*. Narcea.

Hernández Madrid, Miguel J. (2000). El proceso de convertirse en creyentes. Identidades de familias Testigos de Jehová en un contexto de migración transnacional. *Relaciones*, vol. xxi, núm. 83, verano del 2000, pp. 67-97.

Jaimes Martínez, Ramiro (2009). «La migración como factor de cambio en Tijuana», en *Migración y creencia. Pensar la religión en tiempos de movilidad.* El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, pp. 333-360.

Levitt, Peggy (2001) Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions. *Global Networks*, vol. 1, num. 3.

Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina (2004a). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, vol. 39, núm. 3, pp. 1002-1039.

Levitt, Peggy y Glick-Schiller, Nina (2004b) Perspectivas internacionales sobre migración, conceptuar la simultaneidad. *Migración y desarrollo*, n.º 003, Zacatecas, pp. 60-91.

Lisocka-Jaegermann, Bogumiła (2014). Pathways of Santería. Toward the Hybrid Religious Practices? *Revista del CESLA*, (17), 43-62. http://www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/2433/243333483003/6.

Marcus, George (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (022): 111-127.

Morán, Luis Rodolfo (2000). Representación religiosa de los mexicanos exiliados. *Estudios Jaliscienses*, núm. 39, El Colegio de Jalisco, 2000b, pp. 5-16.

Odgers Ortiz, Olga (2005). Migración e (in)tolerancia religiosa: aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa. *Estudios Fronterizos*, vol. 6, núm. 12, pp. 39-53.

Odgers Ortiz, Olga (2008). Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. *Migraciones internacionales*, 4(3), 5-26. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1665-89062008000100001&script=sci_arttext.

Perera, A.C. (2003). Oleadas migratorias, religión e identidad cubana. Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, 10 (32). http://www.redalyc.org/html/105/10503204/.

Portes, A. y Puhrman, A., (2014). «A Bifurcated Enclave: The Peculiar Evolution of the Cuban Immigrant Population in the Last Decades», en Jorge Duany (ed.), *Un pueblo disperso: Dimensiones sociales y culturales de la diáspora cubana*. Aduana Vieja, pp. 122-148.

Rivera Sánchez, Liliana, (2006). Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4(11), julio-diciembre de 2006, pp. 35-59.

Rodríguez Bolufé, O.M. (2015). Itinerarios de artistas cubanos en México: Pensar la ciudadanía desde otro lugar. *Arte y Políticas de Identidad*, 13(13), 149-172. http://revistas.um.es/api/article/view/250951.

Rodríguez, Mariángela, (2005). *Tradición, identidad y metáfora. Mexicanos y Chicanos en California*. CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

Shoer Rot, D. (1 de septiembre de 2011). La Ermita: punto central en la historia del exilio cubano. *El Nuevo Herald*. https://www.elnuevoherald.com/noticias/article2014837.html.

Tweed, Thomas A. (1997). *Our Lady of Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. Oxford UP.

Vertovec, S. (2010). *Transnationalism*. Routledge.