

## **Mapeando el New Age en Cuba: un cuadro sociohistórico, entre circulaciones y procesos de anclaje local**

*Mapping the New Age in Cuba: A socio-historical picture, between circulations and local anchoring processes*

**Recibido:** 25 de marzo de 2022

**Aceptado:** 30 de mayo de 2022

**Autor:** Dra. Emma Gobin\*

**Resumen:** El artículo presenta un cuadro sociohistórico de los modos de inserción y difusión del New Age en la Cuba contemporánea. Muestra que su desarrollo creciente a partir de los años dos mil proviene de la importación previa de técnicas y representaciones exógenas en el contexto de los significativos cambios sociopolíticos ligados a las reorientaciones del periodo pos-soviético. Ante la ausencia de factores usualmente considerados como propicios al desarrollo de esta tendencia (neoliberalismo, secularización, Internet, fuerte

---

\* **Emma Gobin** (1979) (emma.gobin@univ-paris8.fr). Licenciada en Filosofía, en Antropología Social y Cultural y en Lengua y Civilización Yoruba. Doctora en Etnología. Profesora-investigadora en la Universidad París 8-Laboratorio «Arquitectura, Ciudad, Urbanismo, Medio Ambiente» (LAVUE). Sus investigaciones se han centrado en las religiones afrocubanas y el New Age, así como en la historia de la antropología en Cuba y en Haití. Es miembro del Laboratorio mixto internacional «Movilidad, gobernanza y recursos en la cuenca mesoamericana» (LMI Meso).

estratificación social, individualismo exacerbado, etc.), la emergencia del New Age en Cuba se da en el cruce de intensas circulaciones globales y locales y en la conjunción con las decisiones del Estado que afectaron el campo de la salud, de lo religioso y engendraron redes internacionales y transnacionales inéditas. En el marco de un enfoque comparado sobre el New Age, el artículo rediscute igualmente, a partir del caso cubano, algunas afirmaciones admitidas comúnmente sobre este complejo fenómeno sociorreligioso.

**Palabras clave:** New Age, circulaciones religiosas transnacionales, estudios sociorreligiosos, Cuba, globalización/glocalización.

**Abstract:** The paper proposes to map the socio-historical processes of insertion and diffusion of the New Age in contemporary Cuba. It shows that its growing development since the 2000s stems from the former emergence of exogenous techniques and representations imported in the context of the significant socio-political changes linked to the reorientations of the post-Soviet period. In the absence of factors usually considered conducive to the development of this trend (neoliberalism, secularization, Internet, strong social stratification, exacerbated individualism, etc.), the emergence of New Age in Cuba occurred at the crossroads of intense global and local circulations and in conjunction with State decisions that affected the field of health and religion and engendered unprecedented international and transnational networks. Within the framework of a comparative approach on the New Age, and on the basis of the Cuban case, the article also rediscusses some commonly accepted assertions on this complex socio-religious phenomenon in conclusion.

**Keywords:** New Age, transnational religious circulations, socio-religious studies, globalization/glocalization.

Sonia, *in memoriam*

Históricamente anclado en el Occidente contemporáneo, el New Age es un movimiento sociorreligioso que desafía las categorías establecidas de las ciencias sociales. Interconectando dimensiones espirituales, terapéuticas y políticas, se ha desarrollado en el seno de sociedades secularizadas marcadas por una fuerte diferenciación social. Hoy en día es frecuentemente percibido como un modo de «consumismo espiritual» o una «religiosidad a la carta», basado en un individualismo exacerbado y en la circulación aleatoria de sus adeptos entre prácticas heterogéneas.<sup>1</sup> Para muchos sociólogos e historiadores de la religión, sería característico de las sociedades postindustriales, (neo)liberales y posmodernas, en particular, de sus clases medias o altas, las cuales serían afectadas por la pérdida de modelos ideológicos potentes. Sin embargo, en Cuba, en un contexto marcado por el materialismo científico y la ideología del socialismo de Estado, el New Age también ha surgido en las últimas decenas. Durante los años dos mil, a medida que distintas nociones exógenas —tales como las de «energía universal» o «desarrollo personal»— penetraban diferentes campos de la práctica social, florecieron prácticas terapéutico-espirituales inéditas, impregnadas de un imaginario relacionado con Oriente.

Si la implantación del New Age en América Latina no es nueva,<sup>2</sup> en Cuba plantea interrogantes por la singularidad del país en el conjunto político-religioso regional, ya que, a primera vista, este contexto nacional parece poco propicio al surgimiento de tal movimiento. En el marco de un enfoque comparado sobre el New Age, así como de una antropología atenta a los cambios que afectan la Isla, el estudio de sus condiciones de emergencia requiere una atención peculiar. En particular, invita a desplazar el enfoque de la posible cuestión del *por qué* (anclada más bien en la psicología social) a aquella, más

concreta, del *cómo*, relativa a las modalidades de introducción, difusión y legitimación de esta forma reciente de espiritualidad en Cuba. Tal perspectiva revela, efectivamente, que la aparición de este movimiento se debe a lógicas de circulación globales y locales que, en Cuba, entrecruzan estrechamente dinámicas de cambio social, reformas médicas y transformaciones religiosas, lo cual permite tanto rendir cuenta de su implantación y legitimación progresivas en este contexto como explorar aspectos más generales del fenómeno.

Luego de evocar imprescindibles cuestiones de definición y contexto, adoptaré en este artículo una perspectiva sociohistórica para subrayar que el desarrollo del New Age dependió en parte de las importantes reformas del periodo pos-soviético en el país. Como complemento de un cuestionamiento antropológico sobre las formas inéditas de ritualización que engendra hoy en distintos campos (Gobin, 2022a), se tratará entonces de elaborar un cuadro general que dé cuenta del surgimiento de esta corriente en la Isla y contribuya a establecer algunos jalones en este campo de estudio.<sup>3</sup> Para mapear estas circulaciones<sup>4</sup> así como subrayar los procesos de anclaje local involucrados, me apoyaré en encuestas etnográficas llevadas a cabo desde 2012 en La Habana, en el seno de múltiples círculos New Age, así como en trabajos de campo anteriores realizados a partir de 2002 sobre la vida cotidiana y las prácticas religiosas cubanas. Salvo precisión, los datos factuales convocados provienen de entrevistas de primera mano con fundadores de los círculos New Age, profesionales de la salud, del ejército, del deporte, del medioambiente y adeptos de los cultos afrocubanos. Estos fueron corroborados por la consulta de sus archivos personales constituidos por intercambios epistolares fechados en los años noventa, certificados obtenidos luego de formaciones, prospectos y documentos ligados a conferencias y a encuentros de distinta índole.

## El New Age en Cuba

Por *New Age* entiendo una tendencia basada en el (re)descubrimiento y la reinterpretación de rituales, terapias y cosmologías de origen histórico y cultural diverso, (re)agenciados de manera creativa dentro de lógicas personales de realización espiritual. Hoy en día, el empleo de este término es común en los estudios latinoamericanos y remite a una caracterización *etic* del fenómeno que podemos definir como articulando diferentes aspectos, tratados a continuación.<sup>5</sup>

En Cuba, como en otras partes, es poco frecuente que individuos se reivindiquen explícitamente de la *Nueva Era* o del New Age (término que, en sí, permanece desconocido para muchos). Sin embargo, muchos de los que evolucionan en dicho universo se definen como «buscadores», a veces de «espiritualidad», otras de «verdad», categoría emblemática de este movimiento en muchos contextos (véanse Gutiérrez, 1996; Sutcliffe, 2003). Las formas según las cuales articulan una multiplicidad de prácticas a priori heterogéneas son también características. En La Habana, estas varían de formas de *reiki* japonés, tibetano u occidentalizado a corrientes basadas sobre la manipulación de una «energía universal».<sup>6</sup> También incluyen técnicas eclécticas pero consideradas afines a las precedentes; entre ellas, la cromoterapia, la litoterapia o la sonoterapia (métodos adivinatorios y terapéuticos respectivamente basados en el uso de los colores, de minerales y de «sonidos tibetanos»). La astrología y la numerología «tántricas», así como los métodos llamados de «regresión de las vidas anteriores» tienen sus adeptos. Además de estas prácticas que, como las distintas variantes de yoga también presentes, movilizan un imaginario relativamente estereotipado sobre las «espiritualidades orientales», algunos demuestran un fuerte interés por el ocultismo y el neo-esoterismo europeo, por el «culto a los ángeles» (*channeling*) o por variantes de neo-chamanismo, localmente conocidas bajo el

nombre de «iniciaciones mayas». Algunos las combinan con prácticas neo-paganas (Pike, 2004), como la «brujería Wicca», que incluye, entre otros, elementos celtas. Adeptos y maestros circulan frecuentemente entre círculos que se reúnen en «escuelas» especializadas o, más generalmente, en casa de un especialista que se ha erigido como «sanador» o «maestro espiritual». Allí reciben y comparten «enseñanzas», de las cuales conversan abundantemente y realizan rituales colectivos que se prorrogan por prácticas individuales diarias, creativas. Todos recurren además a un vocabulario constitutivo de lo que identifiqué como una vulgata transnacional del New Age, centrado en las nociones de «energía», «sanación», «despertar», «espiritualidad» o «autoconocimiento».

Las formas según las cuales los adeptos combinan una multitud de prácticas de origen oriental, europeo o mesoamericano, sin excluir las prácticas afrocubanas endógenas más populares, para fines curativos y espirituales, son también características: trascienden sus diferencias al invocar sistemas de correspondencia que afirman la unidad profunda de tradiciones heterogéneas, pensada según la lógica de «Todo es Uno» propia del New Age (véase Teisenhoffer, 2007).

Este conjunto encuentra también su unidad en la cosmología que engendra. Fundada sobre concepciones holistas del individuo, postula su estrecha relación con la naturaleza (ella misma espiritualizada a veces) y se apoya en el idioma de la «sanación» espiritual, tradicionalmente ajeno al universo religioso cubano, en particular afrocubano. Esta cosmología sugiere también que la búsqueda de la realización espiritual personal promete favorecer, a largo plazo, una realización colectiva global, es decir el desarrollo de una humanidad más iluminada y consciente de ella misma.

Es entonces de New Age, en el sentido amplio de una nueva «matriz de sentido» (Torre, 2013), así como de un movimiento fundado sobre

formas reinventadas de «sanación», de iniciación y de ritualización (Pike, 2004; Houseman, 2015) que se trata aquí. Aunque sea difícil cifrarla debido a la circulación de los adeptos y la inestabilidad de sus círculos espirituales, que se recrean constantemente, este movimiento es bastante visible para que el gobierno cubano haya requerido en 2005 una encuesta del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS), con el fin de establecer si su desarrollo podía amenazar el orden social existente. Sus resultados, recogidos en un informe, concluyeron negativamente<sup>7</sup> (Jiménez *et al.*, 2005). Desde entonces, las prácticas consideradas no han dejado de diversificarse y de desarrollarse entre diferentes sectores de la población. Para dar cuenta de ello, es necesario hacer un retorno sobre los procesos de introducción de técnicas y de concepciones cuyo descubrimiento preparó la aparición y la popularización del New Age.

### **El socialismo cubano y el «Período Especial en Tiempos de Paz»**

Aunque estos datos no necesiten ser especificados para un público cubano, cabe aquí recordar que, de manera esquemática, dos fechas o años jalonan la historia cubana del siglo XX. La primera se ubica en 1959, año del triunfo de la Revolución, seguida dos años más tarde por el anuncio de su carácter socialista. Del año 1991 es la segunda, cuando, luego de la caída de la Unión Soviética y el refuerzo del embargo comercial impuesto por los Estados Unidos, se originó un cambio dramático en la historia nacional. Mientras que la primera provocó durante décadas una ruptura ideológica radical con Europa occidental y los Estados Unidos y el establecimiento de intercambios político-económicos y culturales privilegiados con la URSS y los países «no alineados», la segunda marcó la caída brutal de la economía cubana e inauguró un periodo de mutaciones perceptibles en todos los aspectos de la vida cotidiana.<sup>8</sup>

En 1991, el IV Congreso del PCC decreta la instauración de un estado de urgencia, el «Período Especial en Tiempos de Paz», basado en una economía de penuria que perdura todavía en algunos sectores y que ha marcado profundamente las generaciones que vivieron sus peores momentos. Mientras que ciertas contradicciones surgieron en la «fraseología revolucionaria» (Karnouuh, 2007) y que las dificultades cotidianas afectaron la ideología del «hombre nuevo» inculcada desde los sesenta, las medidas económicas —entre ellas, la instauración de un sistema de triple, luego de doble moneda— hicieron (re)surgir disparidades inéditas u ocultas en el seno de la población. Buscar en la idea de una crisis de modelos locales la razón directa del desarrollo del New Age sería sin embargo engañoso: ninguna transición neoliberal tiene lugar en aquella época,<sup>9</sup> el Estado sigue siendo el principal proveedor de bienes y servicios y el socialismo se mantiene. Sin embargo, reformas y reorientaciones concretas, maduradas con el propósito de mejorar la situación, favorecieron indirectamente la emergencia de prácticas New Age.

## **El sector (para)médico y el desarrollo de terapias alternativas**

Desde los inicios del Período Especial, el sector de la medicina, punta de lanza de la Revolución cubana y líder mundialmente reconocido, se vio fuertemente afectado por la crisis. A pesar del apoyo de ONGs (Graber, 2013), la penuria crónica de medicamentos y de equipos necesarios para el trabajo en los hospitales comienza a comprometer la calidad de los cuidados a los pacientes. En ese marco, el Ministerio de la Salud Pública (Minsap), en relación con los equipos (para)médicos, decide experimentar soluciones alternativas teniendo el objetivo de garantizar, según textos oficiales, cierta calidad de vida a la población (Brotherton, 2012, pp. 47-49). Aparecen entonces numerosas iniciativas, las cuales conducen a la institucionalización



progresiva de terapias basadas en la importación de técnicas exógenas todavía desconocidas.

Se desarrolla la prevención de enfermedades de la tercera edad a través de programas basados, con el apoyo de China, en la introducción y difusión de nuevas técnicas corporales y artes marciales como el Tai Chi Chuan. Entre 1993 y 1998 —periodo extremadamente dinámico durante el cual la correspondencia del personal de la salud de diferentes instituciones evoca explícitamente la necesidad política de desarrollar terapias capaces de contrarrestar los efectos del bloqueo de los Estados Unidos— se crean grupos de investigación y de formación que tienen como objetivo probar la eficacia de medicinas asiáticas alternativas a la medicina alopática. Experiencias originales se llevan a cabo en hospitales reputados de Cuba, tales como el Calixto García, el Salvador Allende y distintos hospitales militares.

En relación con intentos anteriores (Hernández González, 2008), estos grupos exploran la acupuntura y uno de sus derivados, la auriculoterapia, basada en el tratamiento de los oídos. Consideran el shiatsu, la terapia floral de Bach o, en colaboración con algunos actores no siempre pertenecientes al mundo médico, técnicas llamadas «bioenergéticas», cuyos nombres son a veces sorprendentes: la «curación pránica», la alternativa «afro-oriental» e incluso el *positive thinking* y el *rebirthing*.<sup>10</sup> Las formaciones dispensadas permiten obtener diplomas. Los protocolos de encuesta se apoyan en ciertas iniciativas desarrolladas entre actores locales y se acompañan del desarrollo de una naturopatía (medicina verde) basada en saberes residuales de una herboristería popular, parcialmente anclada en la migración china de los siglos XIX y XX, los cuales se asocian con «saberes tradicionales chinos» nuevamente importados y popularizados en carteles didácticos presentes en las farmacias. En la segunda mitad de los años noventa, esta naturopatía genera un

diálogo, menos productivo, con algunos iniciados de las religiones afrocubanas que participan también en estos programas, como depositarios de competencias botánicas ritualizadas.<sup>11</sup> En los hospitales y universidades de La Habana, donde los psicólogos se interesan por la «bioenergía» y por el magnetismo, estas experimentaciones se apoyan, por una parte, en los intercambios con organismos extranjeros, como la Federación Española por la Búsqueda de la Energía Humana y Universal (FEHU), cuyos miembros imparten cursos en algunas instituciones médicas en 1995 y 1997. Por otra, implican colaboraciones con extranjeros provenientes de diferentes países asiáticos,<sup>12</sup> como, por ejemplo, durante el Congreso de Medicina Tradicional China en 1997, que tiene lugar en el marco del 150 aniversario del barrio chino de La Habana. Antes que la OMS se pronuncie sobre la pertinencia de las medicinas tradicionales (OMS, 2009), esos intercambios se benefician de una coyuntura internacional propicia, pues, en Europa, los debates acerca del reconocimiento de técnicas de medicina no convencional se encuentran en pleno auge.

En 1995, en medio del Período Especial, estos programas se cristalizan por decisión del Minsap en la creación de departamentos de medicina tradicional y natural (Jiménez *et al.*, 2005), dotando progresivamente los centros de salud municipales, o policlínicos, de todo el país. Modificando los modos de tratamiento de diversas afecciones, esos centros se basan en el empleo de técnicas alternativas a bajo costo, inspiradas en los saberes ya mencionados, pero también, de manera sorprendente, en el *reiki* «tibetano» —sus rituales de imposición de manos son experimentados en cancerología y en geriatría con fines paliativos— así como en formas de cromoterapia o de iridoterapia (la cual establece diagnósticos a partir de la observación de los ojos). Las iniciativas se multiplican y si, hoy en día, alguien se atiende en uno de estos centros, no deberá extrañarse de aprender que su dolor de garganta se podría curar alternativamente con la cromoterapia al

utilizar el color azul, con una «limpieza» de su «aura» o, desde un punto de vista holístico, al intentar mejorar su comunicación social y familiar. La homeopatía también forma parte de los remedios dispensados en estos centros.

A pesar de ciertas resistencias y del escepticismo suscitado en parte de la comunidad médica y entre ciertos pacientes, quienes perciben en ello una solución simplista,<sup>13</sup> la introducción de estas técnicas jugó un papel importante desde el punto de vista que nos interesa. Inicialmente importadas y desarrolladas como técnicas «terapéuticas», estas abrieron el camino a teorías inéditas sobre la persona, basadas en cartografías corporales, movilizando las nociones de meridianos y de chakra, y en concepciones del vínculo entre cuerpo y espíritu que hacen intervenir las nociones de «energía», «cuerpo pránico», «aura» o «espiritualidad».

En un contexto donde la adhesión y el recurso efectivo a la medicina no tienen nada que envidiar a los de países europeos, no se pueden menospreciar los efectos de legitimación y de familiarización así engendrados. No existe ninguna relación automática respecto a ello, pero los relatos de algunos maestros cubanos de Tai Chi Chuan y de *reiki*, inicialmente formados en aquella época en el sector (para)médico, así como los de algunos diplomados en «medicina bioenergética y natural», son reveladores. Descubriendo a medida de su progresión que el Tai Chi Chuan lejos de reducirse a un simple ejercicio físico, era también una «vía espiritual» de «trabajo sobre sí mismo», ligado a un universo «filosófico» y «espiritual», o que el *reiki* también era una «vía iniciadora», conllevando aspectos «esotéricos», algunos de ellos se involucraron activamente en prácticas alternativas y luego en la creación de círculos New Age orientados hacia el «desarrollo espiritual» personal y colectivo. Estas reformas médicas fungieron como un vehículo eficaz de representaciones que

progresivamente fueron interconectando, en una lógica profundamente New Age, las nociones de salud, espiritualidad o desarrollo personal. Su difusión y apropiación se encontraron además facilitadas por cambios significativos en otros aspectos, también íntimamente anclados en las transformaciones del Período Especial.

## **El campo religioso y la diversificación en los años noventa**

Hasta hace relativamente poco, en la religiosidad popular cubana resaltaba principalmente la práctica de las religiones afrocubanas endógenas, ligadas al culto de los santos y variantes locales del espiritismo. Centradas en la gestión práctica de infortunios, habían sido, como el catolicismo institucional, parcialmente estigmatizadas de conformidad con el ateísmo de Estado proclamado en los años sesenta, y discriminadas a nivel de compromiso político y militante. Sin embargo, esto no impidió su dinamismo a lo largo del periodo revolucionario (véase, por ejemplo, Brown, 2003). Incluso, sus aspectos coreográfico-musicales se vieron glorificados a nivel patrimonial como emblemas de la identidad cultural cubana (Argyriadis, 2015; Gobin, 2009).

En los inicios del Período Especial, este posicionamiento ideológico fue sin embargo significativamente revisado.<sup>14</sup> En 1991, durante el IV congreso del PCC, el partido toma la decisión oficial de levantar toda discriminación religiosa y esta resolución se cristaliza en un cambio constitucional.<sup>15</sup> Buscando tanto el apoyo del Vaticano como de movimientos como el de la Teología de la Liberación o de iglesias protestantes (véase Argyriadis, 1999), la estrategia no desembocará tanto en un retorno masivo a la iglesia sino en un aumento de visibilidad de la religiosidad popular afrocubana, así como en una diversificación progresiva del paisaje religioso. Además de la implantación precoz de iglesias protestantes diversas (Bautistas,

Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, etc.), aquella, más tardía, de corrientes religiosas todavía poco conocidas favorece de distintas maneras el desarrollo del New Age.

Gracias a relaciones entabladas o renovadas con socios económicos y culturales de Asia oriental, algunas escuelas de budismo se implantan en la segunda mitad de los años noventa. Estas hacen énfasis —y tal vez sea una de las especificidades de su inserción en Cuba— no solamente sobre cuestiones de espiritualidad individual, sino también sobre su dimensión social. Al respecto, el ejemplo de la Soka Gakkai, organización que había interesado a los investigadores del CIPS en su informe de 2005, merece atención.<sup>16</sup> Estudiado en profundidad por G. Rodríguez Plasencia (2014), este movimiento fue directamente exportado desde Japón en 1996 a través de la visita de su fundador a Cuba, quien firma un acuerdo de intercambio con la Universidad de La Habana, pero también es recibido por el comandante Fidel Castro y condecorado con la prestigiosa Orden Félix Varela (*op. cit.*). Lo religioso, lo espiritual y lo político se relacionan de entrada, interactuando a la vez con el campo académico y cultural. Abogando por principios de amor y paz social, el líder del movimiento se involucra en un proceso que pudiéramos calificar de «indigenización» de las nociones claves de esta organización.<sup>17</sup> Al igual, la presenta no tanto como un movimiento religioso, sino como una organización laica con fines sociales «obrando por la paz», visión oficialmente retomada hoy por varios adeptos cubanos. A principios de los años dos mil, sin que goce todavía de reconocimiento legal, la Sōka Gakkai se implica también, con el apoyo de la universidad, en algunos proyectos pedagógicos y educativos con vocación social (talleres, conferencias, etc.). Mientras tal estrategia apenas oculta el proselitismo subyacente de dicha organización, contribuye claramente a la difusión y a la promoción progresiva de ideas y prácticas nuevas. En paralelo, otras corrientes se implantan.

Entre 1995 y 1996, en un campo religioso en plena pluralización, los intercambios interpersonales entre cubanos y extranjeros de paso en la Isla se cristalizan en la fundación de otros grupos: entre ellos, mencionemos la emergencia de círculos del budismo zen llamado del «dojo» (el cual está ligado a una escuela francesa), de la meditación india llamada «vipassana» (técnica vinculada con el desarrollo de la *mindfulness* en Estados Unidos, véase Le Menestrel, 2021) o, más adelante, aquellos de la «Vía del Diamante», corriente del budismo reelaborada en Europa del Norte. Estos movimientos afines al universo de las «nuevas espiritualidades» aparecidas en Europa y Estados Unidos y que conllevan reappropriaciones occidentales de prácticas extremo-orientales (el yoga kundalini, hoy en día bien presente en Cuba, es otro ejemplo de ello) se implantan a través de redes europeas y (latino) americanas, a partir de lazos creados con extranjeros originarios de esos países y, a veces, de la visita de «maestros» reputados, occidentales u orientales. Viajando por las Américas, estos últimos visitan Cuba gracias a su nueva apertura. Intervienen en círculos socioculturales, en centros académicos y universitarios, en las casas de simpatizantes cubanos e incluso en centros ecuménicos protestantes. Predicando un contacto renovado con la Naturaleza, algunos comienzan a organizar retiros espirituales en las provincias cubanas consideradas propicias para estos contactos, como la de Pinar del Río, al tiempo que ciertas de las reformas llevadas a cabo en los noventa-dos mil en el sector de la agricultura (posibilidad de usufructo de ciertas tierras, agricultura orgánica, agricultura urbana, permacultura, etc.) favorecen en algunos públicos de jóvenes urbanos el desarrollo de concepciones espiritualizantes de la naturaleza, y empiezan a nutrir proyectos ecológico-espirituales a veces vinculados con círculos de yoga, budismo, etc. (Gobin, 2022b).

Mientras que el número de adeptos del budismo permanece limitado a algunos miles en Cuba, según sus practicantes, la multiplicación de

este tipo de círculos y los modos de divulgación de los saberes en su seno participan de la difusión de distintas nociones. Bajo la forma de conferencias que recuerdan la «universidad popular» y, en casos, con el respaldo de personalidades académicas, científicas y hasta políticas, como en el caso de la Sōka Gakkai, las ideas de una concentración sobre sí mismo, de la autorrealización como medio de desenvolvimiento personal y del establecimiento de relaciones más sanas y altruistas, las del «despertar espiritual», de la «conciencia de sí», del control del espíritu sobre el cuerpo a través de nuevas técnicas (meditación, yoga, oración colectiva, etc.) o de una relación más armoniosa con la naturaleza, trazan su camino.

Es interesante observar que, a diferencia de las religiones afrocubanas que algunos habían intentado conciliar con reinterpretaciones del materialismo científico (Agüero, 1961), estas nuevas formulaciones religiosas y espirituales, por su insistencia en la dimensión social y porque no requieren la mediación del concepto de alma o el recurso a la noción de divinidad suprema, no presentan, de entrada, incompatibilidades con el materialismo científico profesado en Cuba. Revelador de ello es que han encontrado eco incluso entre personas que no se hubieran definido espontáneamente como «religiosas», autodesignación frecuente entre los adeptos de prácticas afrocubanas.<sup>18</sup> Esto no significa que estos últimos no hayan demostrado sensibilidad e interés hacia ellas. Inclusive, existen en estas religiones endógenas unas representaciones y un imaginario estereotipado sobre «el Oriente» que facilitaron la apropiación y popularización de ciertas ideas.<sup>19</sup> En este sentido, aspectos de la cosmología afrocubana aportaron puntos de comprensión y de reelaboración creativa de algunos de estos conceptos y prácticas exógenos, recompuestos en relación con los rituales locales y desembocando sobre apropiaciones originales de símbolos y de objetos New Age en el universo de las religiones afrocubanas, las cuales se

diferencian de las prácticas desarrolladas en círculos propiamente New Age (Gobin, 2014, 2022a). Sin embargo, ello significa que la puesta en circulación de esas nuevas técnicas y, con ellas, de nuevos universos filosóficos, ha encontrado émulos entre individuos inicialmente poco inclinados a comprometerse en la esfera religiosa, ya que estas prácticas también implican nuevas formas de organización socio-religiosa estructuradas alrededor de relaciones «maestro-discípulo» que se pueden invertir constantemente, de la idea de «compartir enseñanzas» y de una búsqueda colectiva de «realización espiritual personal».

Entrevistas realizadas con practicantes actuales del New Age que frecuentaron esas conferencias y estos primeros círculos budistas lo confirman. Algunas concepciones encontraron un eco peculiar, por ejemplo, en uno de los sectores más fuertemente formado en el ateísmo de Estado: el de las Fuerzas Armadas Revolucionarias. Además de que algunos militares hayan participado en los experimentos y las formaciones (para)médicas ya evocados, algunos archivos hablan de experiencias sobre métodos de «(auto)control mental» que se llevaron a cabo en los años noventa en el Instituto de Medicina Militar. En los años ochenta, ya se realizaban talleres de meta-psíquica, telequinesis, pero también de meditación, los cuales tenían como objetivo favorecer la concentración y ayudar a la supervivencia en el contexto de una preparación constante para un potencial conflicto armado, representado por el espectro de la invasión histórica de Playa Girón o Bahía de Cochinos.<sup>20</sup> Aunque menos significativas, tales conexiones existieron también en el sector de la formación deportiva de alto nivel y facilitaron la conjunción entre campos distintos, a su vez incrementada, como ya se puede vislumbrar, por contactos renovados con el exterior.



## **Turismo internacional y migración cubana**

Debido a una reorientación económica oficializada por el V Congreso del PCC (1997), que ya se había impulsado desde algunos años antes, el Período Especial se caracterizó, entre otras cosas, por la estimulación de un turismo internacional de masa concebido como un recurso necesario y primordial, con lo cual se impulsó un proceso de desenclave de Cuba y de su población con respecto a países de Europa occidental y otros de las Américas hispanófonas. Como consecuencia de este cambio, los años noventa ven llegar numerosos turistas extranjeros, quienes no podían frecuentar anteriormente la Isla o solo bajo condiciones particulares. En menor cuantía, estudiantes radicando temporalmente en ella y personalidades invitadas en un marco académico (en la universidad o en centros de psicología, por ejemplo) empiezan también a llegar. Se desarrollan infraestructuras para acoger el turismo y, en 1994, se crea el Ministerio de Turismo. Su sitio web, del cual provienen algunas de las informaciones presentadas a continuación (Mintur, 2015), señala que en 1996 el número de visitantes extranjeros alcanza un millón. Desde los años dos mil, la cifra llega a alrededor de dos millones anuales, para una población isleña de 11 millones de habitantes.

En el marco de reorientaciones ideológicas, los lazos familiares se reanudan entre los cubanos de la Isla y los «del exterior» o «del exilio», tras décadas de ostracismo. En el contexto del Período Especial, la migración cubana aumenta a su vez ostensiblemente no solamente hacia los Estados Unidos, sino ahora hacia Europa del Oeste y América Latina. Luego de las famosas olas de «balseros» que intentan alcanzar las playas de Florida en embarcaciones improvisadas, también crece la migración legal, en parte facilitada por los matrimonios binacionales y las relaciones establecidas con turistas y extranjeros de paso. Mientras que, hasta las decisiones tomadas por el gobierno de Raúl Castro en

2011, los cubanos de la Isla conocen ciertos obstáculos legales para viajar afuera, estos nuevos flujos de personas favorecen intercambios internacionales inéditos, tanto con cubanos del exterior como con visitantes extranjeros (aunque estos últimos hayan permanecido deliberadamente limitados al principio).

A los primeros contingentes del turismo balneario (canadienses, italianos y luego franceses) se suman progresivamente visitantes provenientes entre otros lugares, de México, de la Venezuela de Chávez, de Colombia o de Argentina. A veces matizado con una curiosidad política, este turismo integra progresivamente una dimensión cultural, pero también propiamente religiosa. Las religiones afrocubanas ya implantadas fuera del país a través de la migración empiezan en efecto a atraer numerosos adeptos extranjeros (Gobin, 2013). En su conjunto, esta situación contribuye a la introducción de otras técnicas y prácticas terapéutico-espirituales, en particular en La Habana, centro administrativo y cultural del país por el que transitan más de 60 % de extranjeros de paso.

Como lo señalan algunos de los primeros habaneros comprometidos en estas prácticas, algunos extranjeros involucrados en el mundo de las espiritualidades alternativas, a veces ligados al sector (para)médico, organizan de vez en cuando «cursos» en La Habana, en la universidad o en el domicilio de cubanos con los que mantienen lazos de amistad. Entre ellos, algunos «empresarios religiosos» lo harán de manera sistemática. De esta forma, todos contribuyen a la formación local de yogi, maestros de *reiki* o «manipuladores de energía». Así es como, en relación con la reciente liberalización religiosa, algunos van a jugar un rol esencial en la introducción de doctrinas o nuevas filosofías, como, por ejemplo, la del gurú indio Sai Baba. La aparición de las llamadas «iniciaciones mayas» en La Habana, conectadas con la revelación de la existencia de un «chakra 13», se debe a su vez a la acción de migrantes

mexicanos auto-reivindicados «chamanes», así como a la de miembros de la Embajada de Guatemala quienes, a través de textos, panfletos y actividades públicas, contribuyeron a la introducción de las creencias ligadas a 2012 y al calendario maya. Otros ejemplos son los grupos de viajantes españoles a quienes se debe la difusión, aunque marginal y más reciente, del movimiento de Kryon, conectado al *channeling* y a la idea de una comunicación con otras conciencias, extraterrestres, mientras que la terapia floral fue enseñada en algunos policlínicos de La Habana por una especialista alemana formada en Argentina, donde esta técnica está perfectamente insertada en los circuitos neoesotéricos locales (Carrozzi, 1999).

En los relatos de los primeros cubanos que frecuentaron estos círculos y aseguraron su transmisión local, la figura de un extranjero está muchas veces presente bajo la forma de un testigo de la «serenidad» y del «equilibrio personal y social» adquirido a través de una o varias prácticas espirituales, o de una ayuda aportada durante la realización, o, hecho más raro en Cuba, de un viaje con carácter «iniciático» al extranjero. Algo notable considerando los obstáculos burocráticos y los costos implicados en aquella época para organizarlo, algunos financiaron el viaje y la participación de residentes cubanos, durante los años noventa, en «cursos espirituales» en México o, en el caso de un promotor de la meditación vipassana, una estancia de varios meses en un *ashram* en la India.

Además, la llegada de extranjeros, ligada a intercambios renovados (a veces epistolares) con los nuevos migrantes, fue esencial para alimentar y diversificar esas prácticas. Especifiquemos que en otros países de América Latina importantes lógicas de mercado y una oferta comercial copiosa de objetos y libros sustentan la expansión rápida del New Age (Torre y Gutiérrez, 2005; Juárez Huet, 2013). En distintos contextos lo mismo sucede con los flujos del «turismo místico» europeo

y norteamericano, que favorecen la reinención y la reinterpretación de rituales locales en situación intercultural (Galinier y Molinié, 2005). Internet ofrece, además, un espacio crucial para el descubrimiento de prácticas que contribuyen a alimentar y renovar constantemente las trayectorias individuales dentro de una esfera New Age (Heelas, 1996; York, 1999). En cambio, en Cuba, el acceso a Internet estuvo durante tiempo muy limitado tanto por razones técnicas como políticas y los cubanos permanecían al margen de ciertos debates. En sí, el turismo que se desarrolla en conexión con la práctica de las religiones afrocubanas no implica lógicas de reinterpretación orientadas hacia su adaptación para un nuevo público foráneo del cual se requiere más bien que, en la medida de lo posible, se conforme con las exigencias y los usos locales. Hasta hace poco, las librerías particulares o del Estado que dedicaban estanterías al tema del «desarrollo personal» se encontraban muy pobremente suministradas. En tal contexto, las redes evocadas compensaron la ausencia de estos elementos fundamentales a la difusión del New Age en otros contextos, y constituyeron un canal esencial de circulación no solo de objetos (pequeñas pirámides, piedras de cuarzo, atrapasueños, incienso, etc., utilizados en diferentes rituales New Age), sino, sobre todo, de una preciosa y abundante documentación sobre *reiki*, confucionismo, litoterapia, runas celtas, mitología hindú, etc., en la cual —cabe señalarlo de paso— saberes antropológicos se ven libremente retomados. Provenientes principalmente de España, Argentina y México, donde ella abunda, esta literatura se encuentra impregnada de filtros y de capas interpretativas New Age que, copiada y reelaborada, ha sido utilizada como soporte de aprendizaje, incluso en círculos (para)médicos.

Hoy en día, mientras los «buscadores espirituales» y practicantes cubanos producen sus propios textos y folletos New Age, que comparten o comercializan a bajo precio durante sesiones rituales, esta documentación extranjera vehiculada por turistas y/o migrantes

continúa transitando de mano en mano en forma digital (copias CD o memorias USB), incluso más allá de los círculos de adeptos. Ello ha permitido la integración constante de nuevas técnicas o enseñanzas que van, por ejemplo, de «meditaciones del perdón» a manuales piratas de «reconexión con la energía terrestre» —método patentado y comercializado en Estados Unidos—, pasando por videos de gurús tales como Osho o Deepak Chopra, figuras emblemáticas de los movimientos de «desarrollo personal» en el Occidente contemporáneo.<sup>21</sup>

### **Redes locales y efectos de legitimación**

A estas circulaciones internacionales y transnacionales se sumaron finalmente las lógicas de circulación y de funcionamiento internas de la sociedad cubana, sin las cuales no se puede dar cuenta de la inscripción y apropiación difusa de esas técnicas y concepciones. En efecto, la sociedad cubana tiene la particularidad de estructurarse en redes de interconocimiento extendidas, que entrecruzan estrechamente redes de parentesco, de vecindad, profesionales y hasta redes rituales afrocubanas, lo cual confiere una densidad peculiar al tejido social. Incluso, en La Habana, ciudad que cuenta cerca de tres millones de habitantes, los individuos están unidos por lazos de sociabilidad que, por así decirlo, equiparan la vida cotidiana en la capital con la de una aldea (Argyriadis, 1999). Debido a ello, y a pesar de las desigualdades aparecidas durante el Período Especial, como el acceso diferenciado a las divisas, y porque la Revolución había ampliamente trabajado en ello, la noción de «clase» es menos pertinente en Cuba que en otros contextos: en comparación con las sociedades europeas o con las sociedades latinoamericanas vecinas, extremadamente estratificadas, se observa, además, si no una plena homogeneidad sociocultural, una ausencia de segregación entre los distintos medios, la cual se ve igualmente favorecida, en el contexto urbano, por la convivencia (necesaria o deseada) en hogares que a menudo reúnen familias

extendidas (de distintas generaciones y que incluyen distintas relaciones de parentesco que sobrepasan las que le son características a la familia nuclear) y, de manera general, por un nivel de educación media relativamente elevado. En este sentido, la estructura social cubana ha asegurado el desarrollo del New Age, ya presente en una pluralidad de campos interconectados. Tomemos algunos ejemplos de ello: es porque una de las hermanas con quien vivía estaba comprometida en un trayecto espiritual combinando yoga, *reiki*, cromoterapia y astrología tántrica, que uno de los sacerdotes de las religiones afrocubanas con quien trabajé de 2002 a 2005 le prestaba interés a estas técnicas. Uno de los participantes más activos de los grupos experimentales (para)médicos en La Habana, antiguo cortador de caña de azúcar, popularizó métodos desconocidos creando un sistema terapéutico-botánico y esotérico de su cosecha y ofreciendo nuevos servicios terapéuticos y espirituales a numerosos vecinos en su barrio. En algunos de los grupos de *reiki* que intervinieron benévolamente en los servicios de cancerología o de cuidados paliativos encontramos también personas de diferentes características sociológicas quienes son miembros de círculos de meditación que, alrededor de 2005, se reunían paralelamente en las colinas de La Habana con el fin de abrir «portales intergalácticos» para intentar liberar el planeta de «espíritus extraterrestres prisioneros de este mundo».

Con respecto a ello, debemos anotar que la inscripción de algunas de estas prácticas en el campo de la medicina es, como ya se mencionó, un factor de legitimación. Incluso alimenta otra característica central del New Age (Hanegraaff, 1996), a saber, la tendencia de sus adeptos a recurrir a la «ciencia» para justificar las nociones, teoría de la persona o cosmología que ellos promueven. Lo político interviene también a ese nivel. Sorprendidos por los lazos explícitos que los adeptos cubanos establecían entre sus experiencias individuales en la esfera del New

Age y propósitos comunitarios más amplios, centrados en la idea de una transformación y de una mejora del mundo, los investigadores cubanos del CIPS llegaron a la conclusión de que el New Age, nombrado como tal, no era nocivo para la sociedad revolucionaria, sino que presentaba, por el contrario, cierta congruencia con los valores del socialismo cubano (Jiménez *et al.*, 2005, pp. 81-82). Sin que se trate de discutir aquí la relación del New Age con el capitalismo o el socialismo, esta afirmación, situada en las antípodas de las que atraviesan cierta sociología religiosa europea, indica que la implicación en este movimiento no puede entenderse como resultando de situaciones individuales de ruptura y de abandono respecto a los modelos ideológicos y a los valores de acción social dominantes. Aún más, esta conclusión ha tenido a su vez efectos legitimadores concretos. El reconocimiento institucional del budismo Sōka Gakkai en 2006 por la Oficina de Atención a los Asuntos Religiosos del PCC, así como el de «escuelas» de reiki y de otros círculos informales establecidos en el domicilio de practicantes, no puede ser entendido sino como una consecuencia de dicha afirmación. El hecho de que el Estado le dé cierto respaldo a prácticas New Age identificadas como tales, también contribuye a su integración así como a su reproducción y difusión.

## Conclusiones

Al final de esta incursión en la Cuba de los años noventa-dos mil, se puede afirmar que, en ausencia de los factores usualmente considerados como propicios al desarrollo del New Age (ideología neoliberal, secularización, segmentación social en términos de clases, individualismo exacerbado, Internet, etc.), su emergencia se debe a la conjunción de decisiones del Estado que, por un lado, afectaron los campos de la salud y de lo religioso y, por otro, favorecieron la creación de nuevas redes internacionales y transnacionales. El New Age fue

surgiendo progresivamente en la Isla, en el punto de encuentro de circulaciones globales y de modos de funcionamiento y de legitimación locales. En el marco de una reflexión comparativa sobre este fenómeno, el examen del caso singular de Cuba permite así aportar, en filigrana, elementos de diálogo para algunas observaciones más generales.

Subrayemos primero que si esta correlación entre un periodo crítico de la historia cubana, marcado por cambios profundos, y el desarrollo del New Age parece apuntar hacia la idea asumida por numerosos sociólogos del New Age de una «religiosidad de crisis», no se puede, salvo retomando una lectura de lo religioso como «opio del pueblo», reducirlo a ello: las cosas son más complejas y uno de los puntos más interesantes reside precisamente en el rol que el Estado cubano ha jugado (in)directamente en el proceso. Si la expansión del New Age en la Isla movilizó obviamente circulaciones (físicas, materiales, simbólicas) transnacionales, ese rol de las instancias de Estado invita así a cuestionar la idea igualmente común de que el New Age sería una «religión transnacional» (Csordas, 2009), y esto, más aún si se considera que este movimiento se basa sobre fenómenos de préstamo cultural y que, aunque esté anclado históricamente en ciertas sociedades, no lo está dentro de comunidades culturales locales de las cuales podría ser extraído para ser remodelado en otro contexto, según el modelo de otras religiones transnacionales ya estudiadas.

El estudio del contexto cubano incita además a relativizar la idea, aún más extendida, de que la adhesión al New Age implicaría ante todo individuos desarraigados de comunidades religiosas «tradicionales» (los practicantes de las religiones afrocubanas son también sensibles a estas espiritualidades, aunque la sociología precisa de los practicantes del New Age queda por hacer). Permite así evidenciar la acepción fundamentalmente *cristiano-centrada* de esta última afirmación, la



cual queda muchas veces desapercibida, según mi criterio, en la literatura producida al respecto en distintos contextos. Mientras la naturaleza problemática —«religiosa», «espiritual», «política», «terapéutica» e inclusive «ecológica»— del New Age sigue nutriendo debates (véase Champion, 1994, para una primera formulación del problema), vemos aquí cómo es precisamente la articulación renovada entre esas dimensiones la que da cuenta de su emergencia y le confiere su pertinencia social. Dado que una de las características del New Age es aquella de resistir a todo intento de clasificación monolítica, se revela más fecundo tomar en cuenta esta intersección fundamental, esencial a su definición, e intentar explorar sus modalidades de articulación, diferenciadas según los contextos de estudio.

Contrariamente a lo que sucedió en algunos países europeos, donde los métodos de naturopatía y otros venidos del New Age debieron separarse de este medio para adquirir una legitimidad científica (Grisoni, 2011, citado por Luca, 2012) y verse integradas, por ejemplo, en los hospitales (Le Menestrel, 2021), en este caso sucedió un proceso inverso. Es al hacer irrupción primero en el sector de la medicina que algunas técnicas comenzaron a suscitar cierta curiosidad y una vía de entrada hacia concepciones espirituales, como también hacia una reflexión sobre la interconexión entre salud, espiritualidad y desarrollo personal. Desde esta perspectiva, la relación con el campo académico, señalada de manera recurrente en otros contextos (véase, en particular, Galinier y Molinié, 2005), merecería exploraciones más profundas. En todo caso, en Cuba, donde constituye a la vez una consecuencia y un signo de cambio social, político y económico del cual es parte intrínseca, el New Age parece haberse insertado de manera exitosa por este entrecruce primordial entre distintas dimensiones y redes múltiples. Desde un punto de vista propiamente antropológico queda pues seguir investigando más finamente estas articulaciones a través de etnografías detalladas relativas a las prácticas e innovaciones

empíricas a las cuales remite el fenómeno hoy en día, perspectiva de la cual podemos esperar que nos permita progresar, por una parte, en una definición más sólida de este movimiento en Cuba y, por otra, en un debate más general, necesariamente transdisciplinario, sobre la categoría misma de New Age y sus actuales ramificaciones en distintos ámbitos de la práctica social.

## **Bibliografía**

- Agüero, S. G. (1961). *El materialismo explica el espiritismo y la santería*. La Habana, Orbe.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large. Cultural dimension of globalization*. Minneapolis-London, Minnesota University Press.
- Argyriadis, K. (1999). *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*. Paris, Archives Contemporaines.
- \_\_\_\_\_ ([2005] 2015). «Los batá dos veces consagrados. La construcción de la tradición musical y coreográfica afrocubana», *Perfiles de la Cultura Cubana* 16, [http://www.perfiles.cult.cu/article\\_c.php?numero=16&article\\_id=362](http://www.perfiles.cult.cu/article_c.php?numero=16&article_id=362)
- Blanco, R. F. (2007). «El reiki en La Habana Vieja. Aproximaciones a la iniciación de segundo grado y sus conexiones con prácticas religiosas», tesis de maestría, Universidad de La Habana.
- Brotherton, P. S. (2012). *Revolutionary medicine: Health and the body in Post-Soviet Cuba*. Durham, Duke University Press.
- Carrozzi, M. J., dir. (1999). *A Nova Era no Mercosul*. Buenos Aires, Vozes.
- Champion, F. (1994). «"La nébuleuse mystique-ésotérique": une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique», Martin, J.-B., Laplantine, F. (dir.): *Le défi*

- magique, ésotérisme, occultisme, spiritisme*, pp. 315-326, Lyon, PUL.
- Chryssides, G. D. (2007). «Defining the New Age», Kemp, D., Lewis, J. R.: *Handbook of New Age*, pp. 5-24, Leiden-Boston, Brill.
- Csordas, T., dir. (2009). *Transnational transcendence: Essays on religion and globalization*. Berkeley, University of California Press.
- Diem, A. G., Lewis, J. R. (1992). «Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age movement», Lewis, J.R., Melton, J.G. (dir.): *Perspectives on the New Age*, pp. 48-58, Albany, SUNY Press.
- Fuller, Robert C. (2001). *Spiritual, but not religious: Understanding unchurched America*. Oxford University Press.
- Galinier, G., Molinié, A. (2006). *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris, Odile Jacob.
- Gobin, E. (2009). «À propos des cultes d'origine yoruba dans la Cuba socialiste (1959 à nos jours)», *Cahiers des Amériques Latines* 57-58, pp. 143-158.
- \_\_\_\_\_ (2013). «L'intégration d'étrangers dans la santería et le culte d'Ifá à La Havane: enjeux sociaux et micro-politiques, dynamiques rituelles», *Ateliers d'Anthropologie* 38, <http://ateliers.revues.org/9383>
- \_\_\_\_\_ (2014). «¿Un New Age afrocubano? Creatividad ritual y apropiación de nuevas espiritualidades en Cuba», Conferencia en Taller Antropología social y cultural comparada (Francia, México, Cuba), Instituto Cubano de Antropología / Icic Juan Marinello, La Habana, 14-25 abril.
- \_\_\_\_\_ (2022a). «New Age and Afro-Cuban Religion: Notes on cultural creation, between indigenization and exogenization», *Perspectivas Afro*, 2 (1), pp. 81-98.

- \_\_\_\_\_ (2022b). «(Spi)Ritualizing Nature and Urban Environments: Mapping Cuban Permaculture», Ponencia presentada en la 17 Bienal de la European Association of Social Anthropologists (Belfast), 26 de julio.
- \_\_\_\_\_ y Morel, G. (2013). «Ethnography and Religious Anthropology of Cuba: Historical and Bibliographical Landmarks», *Ateliers d'anthropologie* [Online] 38, <http://journals.openedition.org/ateliers/9447>
- Grisoni, A. (2011). «Sous les pavés, la terre: culte du bien-être et nouveaux métiers», tesis de doctorado, EHESS.
- Gutiérrez, C. (1996). *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara*. Guadalajara, Colegio de Jalisco.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden, Brill.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: The celebration of the Self and the sacralization of modernity*. Oxford-Cambridge, Blackwell.
- Hernández González, E. (2008). «Perfeccionamiento del desempeño profesional en la aplicación de la medicina natural y tradicional», tesis de maestría, Universidad de la Isla de la Juventud.
- Hervieu-Léger, D. (2001). *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.
- Houseman, M. (2015). «Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaiennes?», *Archives de sciences sociales des religions*.
- Ikeda, D., Vitier, C. (2001). *Diálogo sobre José Martí, el apóstol de Cuba*. La Habana, Centro de Estudios Martianos.
- Jiménez, S., Perera, A. C., Perera, M. et al. (2005). «Algunas tendencias y manifestaciones del movimiento de la Nueva Era en Ciudad de la Habana», informe de investigación, CIPS, La Habana.

- Juárez Huet, N. (2013). «Santería y New Age: interacciones, límites y complementariedades», Torre, R. de la, Gutiérrez, C., Juárez Huet, N. (dir.): *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, pp. 191-208, México, Ciesas / Colegio de Jalisco.
- Karnouh, L. (2007). «Un miroir de patience. Une analyse de l'identité cubaine au regard de l'aporie de la permanence du même dans le temps», thèse de doctorat, Université Paris VII.
- \_\_\_\_\_ (2011). «Processus de recomposition religieuse à La Havane: la religion et le New Age», Argyriadis, K., Capone, S. (dir.): *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, pp. 211-239, Paris, Hermann.
- Le Menestrel, S. (2021). «Expulsar el avatar: Controversias, certificación y paradigma científico en el campo emergente de la meditación mindfulness (Francia, Estados Unidos)», *Encartes*, 4 (7), pp. 162-202.
- Lewis, J. R., Melton, J. G., dir. (1992). *Perspectives on the New Age*. Albany, SUNY Press.
- Luca, N. (2012). *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*. Paris, L'Harmattan.
- Magnani, J. G. (1999). *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel.
- Marcus, George E. (1995). «Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography», *Annual review of anthropology*, 24, pp. 95-117.
- Ministerio del Turismo de Cuba, Mintur (2015), [http://www.cubagob.cu/des\\_eco/turismo.htm](http://www.cubagob.cu/des_eco/turismo.htm)
- Organisation Mondiale de la Santé, OMS (2009). wha62.13 - médecine traditionnelle. Wha résolution; soixante-deuxième assemblée mondiale de la santé, [https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/2936/A62\\_R13-fr.pdf;sequence=1](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/2936/A62_R13-fr.pdf;sequence=1)

- Pike, S. (2004). *New Age and Neopagan religions in America*. New York, Columbia University Press.
- Rodríguez Plasencia, G. (2014). «Sōka Gakkai in Cuba. Building a "spiritual bridge" to local particularism, the "mystic East" and the world», *Journal of Religion in Japan* 3(2-3), pp. 198-225.
- Rodríguez Ruiz, P. (2011). *Los marginales de las Alturas del Mirador. Un estudio de caso*. La Habana, Fundación Fernando Ortiz.
- Sutcliffe, S. (2003). *Children of the New Age. A history of spiritual practices*. London, Routledge.
- Teisenhoffer, V. (2007). «Umbanda, psychothérapie et New Age. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris», *Ateliers du LESC* 31, <https://ateliers.revues.org/872>
- Torre, R. de la (2013). «Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad New Age», Torre, R. de la, Gutiérrez, C., Juárez Huet, N. (dir.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*, pp. 27-46, México, Ciesas / Colegio de Jalisco.
- \_\_\_\_\_, Gutiérrez, C. (2005). «La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas», *Desacatos* 18, pp. 53-70.
- \_\_\_\_\_, Gutiérrez, C., Juárez Huet, N., dir. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. México, Ciesas / Colegio de Jalisco.
- Partido Comunista de Cuba (1997). Resolución económica del V Congreso, *Tesis y resoluciones del PCC*, <http://congresopcc.cip.cu/wp-content/uploads/2011/03/Resoluci%C3%B3n-Econ%C3%B3mica-V-Congreso.pdf>
- Wood, M. (2007). *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neo-liberal Societies*. Ashgate Publishing Limited.

York, M. (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. London, Rowman and Littlefield Publishers.

\_\_\_\_\_ (1999). «Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Âge au sein du réseau mondial», *Social Compass* 46 (2), pp. 173-179.

## Notas

---

<sup>1</sup> Véanse Lewis y Melton (1992), York (1995), Heelas (1996), Hanegraaff (1996), Sutcliffe (2003), Wood (2007) y los trabajos de la sociología religiosa francesa (Champion, 1994; Hervieu-Léger, 2001).

<sup>2</sup> Véanse Gutiérrez (1996), Carrozzi (1999), Magnani (1999), Torre *et al.* (2013).

<sup>3</sup> A pesar de su popularidad actual, el New Age en Cuba solo ha sido tratado en algunos trabajos precursores (Jiménez *et al.*, 2005; Blanco, 2007; Karnouh, 2011), incluyendo algunos previos de la autora (por ejemplo, Gobin, 2014). Señalo que este texto es una versión revisada y aumentada de un artículo publicado en la revista francesa *Autrepart*, 74-75 (2015).

<sup>4</sup> Retomo esta idea de «mapping» de las famosas propuestas de Marcus (1995).

<sup>5</sup> Recordemos que la categoría de New Age proviene inicialmente de un término *emic* que designa el movimiento homónimo, emblemático de la contracultura norteamericana y europea de los años sesenta-setenta del pasado siglo. Aunque debatido, su uso se ha extendido. Hoy, es sinónimo de «nuevas espiritualidades» o de «espiritualidades contemporáneas». Sobre la pertinencia de esta categoría, cuya discusión no cabe en el marco de esta contribución, véase por ejemplo Chryssides (2007). Sobre su uso en el contexto latinoamericano, véase también Carrozzi (1999); Torre *et al.* (2013).

<sup>6</sup> Inspirada parcialmente en la doctrina del maestro srilankés Dasira Narada (véase Jiménez *et al.*, 2005) e implicando formas de iniciación en ciertas variantes, los grupos cubanos de «energía universal» se diversifican también en grupos llamados de «energía piramidal», en los cuales es por medio de pequeñas pirámides que se intenta concentrar y poner en circulación, para fines terapéuticos y espirituales, una fuerza concebida como vital y «cósmica» entre los seres humanos pero también no-humanos. Técnica curativa y espiritual, el *reiki* se basa también en la idea de un reequilibramiento energético del cuerpo.

<sup>7</sup> Agradezco a los investigadores del CIPS su acogida y haberme permitido consultar sus investigaciones.

<sup>8</sup> La URSS absorbía el 80 % de las exportaciones y garantizaba alrededor del 65 % de las importaciones nacionales. Luego de su desaparición, el PIB cubano perdió el 35 % en tres años (Rodríguez Ruiz, 2011), conllevando una crisis económica y dificultades crónicas de subsistencia. Sobre sus impactos en la vida cotidiana de toda la población cubana, véanse, especialmente, Rosendhal (1997) y Argyriadis (1999).

<sup>9</sup> Se detectan sus premisas en las medidas adoptadas poco más tarde por Raúl Castro.

<sup>10</sup> Noción del hinduismo ligada a la medicina ayurvédica, el *prana* se refiere a la idea de soplo vital. La alternativa «afro-oriental» es un método concebido en Cuba, uniendo saberes asiáticos y afrocubanos. El *rebirthing* está conectado con el mundo de las terapias transpersonales.

<sup>11</sup> Entre ellos, los miembros del ahora célebre grupo religioso Ifá Iranlowó (véase Gobin, 2013).

<sup>12</sup> Chinos, pero también coreanos y vietnamitas, según uno de los médicos entrevistados por S. Brotherton (2012, p. 50).

<sup>13</sup> En Guantánamo, una muchacha amiga mía se reía subrayando que «para ser curada con humo de tabaco y hojas» podía acudir al



curandero. Para observaciones convergentes, véase Brotherton. Algunos debates sobre este tema en revistas científicas pueden verse, por ejemplo, en Blanco (2007, pp. 34-35).

<sup>14</sup> Recordemos que desde mitad de los años ochenta se había entablado el llamado «proceso de rectificación de errores».

<sup>15</sup> Para detalles y un breve análisis de los textos oficiales, véase Gobin y Morel (2013).

<sup>16</sup> Nuevo movimiento religioso nacido en el Japón de los años treinta del pasado siglo, la Sōka Gakkai Internacional es una poderosa organización transnacional. Sus pretensiones ambiguas sobre exclusivismo de los adeptos, bien observadas por Jiménez *et al.* (2005) y Rodríguez Plasencia (2014), la ponen fuera de la esfera del New Age tal como ha sido definido aquí, pero ella contribuyó a la circulación de nociones constitutivas del New Age en Cuba.

<sup>17</sup> Para fijar sus preceptos localmente (Rodríguez Plasencia, 2014, pp. 204-208), dicho líder no duda en visitar la historia cubana para hacer de José Martí —héroe de la independencia, figura clave de la «pedagogía de los héroes» revolucionaria (Karnoouh, 2007) y de la lucha latinoamericana contra el imperialismo de Estados Unidos— una forma de Boddhisatva, habiendo encarnado precozmente los valores y los fines de la Sōka Gakkai (Ikeda y Vitier, 2001). Sobre la noción de «indigenización» cultural, véase Appadurai (1996).

<sup>18</sup> En Cuba reencontramos así la categoría transversal de autodesignación «no religioso sino espiritual» (Fuller, 2001).

<sup>19</sup> Las figuras clásicas de espíritus «árabes», «indios» y «chinos» surgidos del espiritismo cubano, localmente forjadas en relación con las migraciones de los siglos XIX y XX provenientes de Oriente próximo y de Asia, han encontrado el nuevo imaginario sobre las espiritualidades orientales características del New Age (Diem, Lewis, 1992). Una conexión, todavía por explorar, existe con las logias masónicas, presentes desde el siglo XIX en Cuba y conocidas por su

gusto por las filosofías orientales, pero también con la teosofía, y los Rosa-Cruz, cuyas sociedades estaban ya implantadas antes de la Revolución.

<sup>20</sup> Véanse también Karnoouh (2011, pp. 218-221) o Brotherton (2012, p. 44).

<sup>21</sup> Nótese que estos canales de difusión siguen siendo importantes, aunque con el desarrollo de la telefonía móvil y del Internet en los dos mil (y aún más durante el muy reciente periodo del Covid, que ha favorecido el auge de formaciones online propuestas a costo relativamente asequible por otros latinoamericanos a los cubanos ya involucrados en circuitos New Age), el acceso a la información también se ha facilitado.