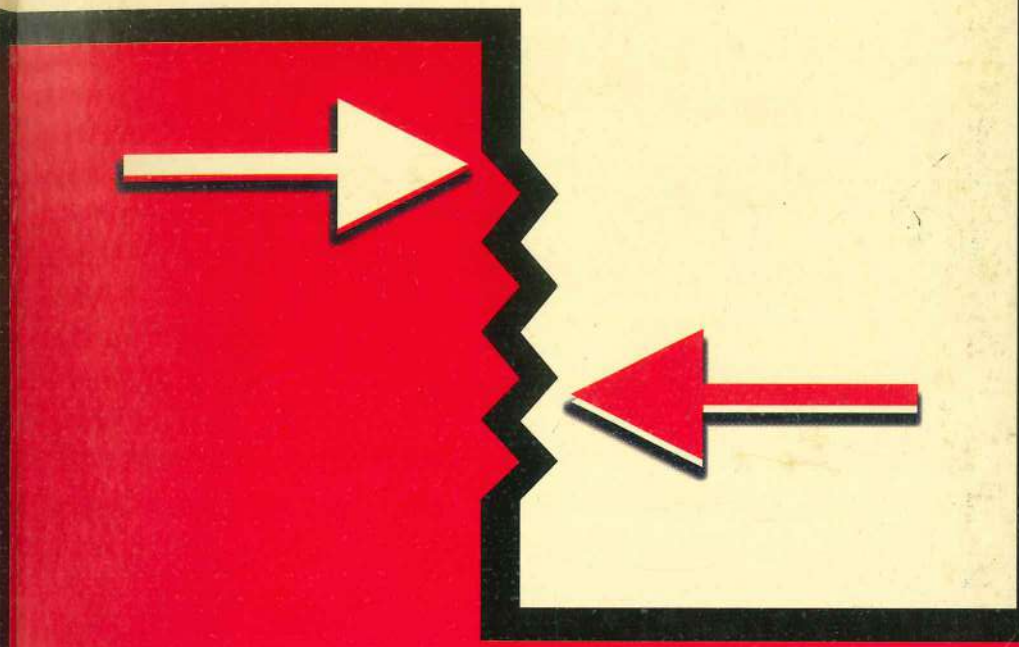
Religión y cambio social

El campo religioso cubano en la década del 90



Ciencias Sociales

Religión y cambio social

El campo religioso cubano en la década del 90

Religión y cambio social

El campo religioso cubano en la década del 90

Jorge Ramírez Calzadilla
Aurelio Alonso Tejada
Juana Berges Curbelo
Aníbal Argüelles Mederos
Ileana Hodge Limonta
Ofelia Pérez Cruz
Ramón Torreira Crespo
Andrea Morales Mesa
Annette del Rey Roa
Yalexy Castañeda Mache
Sonia Jiménez Berrios
Eva Hernández Urbano

Ana Celia Perera Pintado

SOCIOLOGÍA

EDITORIAL DE CIENCIAS SOCIALES, LA HABANA, 2006

Edición: Enid Vian
Diseño de cubierta: Yadyra Rodríguez Gómez
Diseño interior: Javier Torres Ruidíaz
Realización: Elvira Corzo
Composición computarizada: Bárbara A. Fernández Portal
Corrección: Natacha Fajardo Álvarez

© Jorge Ramírez Calzadilla, Aurelio Alonso Tejada, Juana Berges Curbelo, Aníbal Argüelles Mederos, Ileana Hodge Limonta, Ofelia Pérez Cruz, Ana Celia Perera Pintado, Ramón Torreira Crespo, Andrea Morales Mesa, Annette del Rey Roa, Yalexy Castañeda Mache, Sonia Jiménez Berrios, Eva Hernández Urbano, 2006

© Sobre la presente edición:
Editorial de Ciencias Sociales, 2006

ISBN 959-06-0884-1

Estimado lector, le estaremos muy agradecidos si nos hace llegar su opinión, por escrito, acerca de este libro y de nuestras publicaciones.

Instituto Cubano del Libro
Editorial de Ciencias Sociales
Calle 14, no. 4104, Playa, Ciudad de La Habana, Cuba
E-mail: nuevomil@icl.cult.cu

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN / 1

1. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD CUBANA DE LA DÉCADA DEL 90 / 13
- El marco social: Período Especial y repercusiones / 14
- Incremento o reavivamiento de lo religioso en la década del 90 / 16
- Cambios en el ámbito religioso latinoamericano y caribeño / 28

2. LAS PROYECCIONES SOCIALES DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS / 33
- Proyecciones de las jerarquías institucionales y de miembros influyentes / 35
  - Antecedentes / 35
- Proyecciones sociopolíticas de la jerarquía y las élites católicas (1989-1998) / 44
  - Las proyecciones jerárquicas / 46
  - La situación después de la visita papal / 53
  - Las publicaciones católicas / 56
  - Valoraciones / 58
- La década del 90 en el protestantismo cubano / 60
  - Proyecciones sociopolíticas / 62
- Las expresiones de origen africano: su estado actual y posiciones en relación con la sociedad cubana / 65
  - Posiciones respecto a otras religiones / 66
  - Posiciones respecto a la sociedad cubana actual / 66
  - Opiniones sobre otros aspectos / 69

Proyecciones del pensamiento social espiritista / 70
Aspecto ético-valorativo. Proyecciones sociopolíticas / 71
Proyección social y religiosa. Búsqueda de espacio social / 74
Orientación hacia una cubanización / 78

3. LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA VIDA DE LOS CREYENTES / 82
Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente. Su relación con los cambios sociales / 84
Religión, regulación de vida y condicionamiento social / 87
Grupo A / 88
Grupo B / 88
Grupo C / 89
Reflexiones a las que conduce lo constatado / 90
Los devotos de San Lázaro / 95
Significación de las plantas en las ideas y el ritual religioso. Utilización y sentido en expresiones religiosas de origen africano / 99

CONCLUSIONES / 103

ANEXO / 119

BIBLIOGRAFÍA / 129

INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, uno de los principales problemas que se plantea cualquier construcción teórica sobre la religión [1] consiste en develar la relación entre la religión y la sociedad; conocer de qué modo una actúa sobre la otra, y cuál es la determinante. Las respuestas son muy variadas, pero en general se acepta que las condiciones sociales intervienen en las representaciones religiosas, en sus exteriorizaciones rituales y organizativas. Sin embargo, cierto determinismo materialista ha llegado a negar a la religión como elemento de la espiritualidad, así como su capacidad de modificar las condicionantes de esta última. Desde posiciones opuestas, al mismo tiempo, se valora a la religión, o más bien a una determinada forma religiosa, como factor impulsor del devenir social, exponente "exclusivo" de valores éticos reguladores de conductas y elemento fundamental en la conformación de la nacionalidad. Esta relación se torna más compleja de explicar en circunstancias de significativos cambios sociales, en especial en coyunturas de crisis.

[1] Definimos religión como la forma de conciencia social que se distingue por la aceptación de la existencia objetiva de lo sobrenatural, en cualquiera de las formas que este adquiera; es decir, desde la sobrenaturalización de objetos y fenómenos naturales hasta la de procesos espirituales y valores éticos. La religión la concebimos, en tanto sistema, internamente variable y en sus relaciones con otros sistemas. Sus principales elementos son: la conciencia religiosa y su exteriorización en las actividades religiosas y en los elementos organizativos, de los cuales las fundamentales son las agrupaciones religiosas (organizaciones, instituciones

Un examen del comportamiento de la religión en la última década del siglo XX en Cuba, permite constatar modificaciones en el ámbito religioso y un notable incremento de esta. Ello coincide con un proceso de serias dificultades económicas que han obligado a cambios con implicaciones sociales amplias. Estas circunstancias impulsaron a estructurar investigaciones con el propósito de dar respuestas a los diferentes problemas derivados de la situación económica actual. Así se concibió el proyecto Religión y Cambio Social.

Se trata de un fenómeno por el cual los cambios sociales del proceso conocido por Período Especial intervienen modificando la subjetividad. Este incluye específicamente a la religión en general y a cada una de sus formas concretas, al modo de expresarse las ideas y sentimientos religiosos, su producción de sentido,[2] representaciones, símbolos y valores; pero también al accionar religioso en el escenario social. Todo ello determina reacomodos en las proyecciones sociales de las distintas agrupaciones y en el comportamiento de los creyentes, tanto los que forman parte de las membresías de expresiones organizadas, como los que se inscriben en una llamada "religiosidad popular", espontánea y relativamente autónoma de sistemas organizados. Pero, al mismo tiempo, la religión tiene capacidad a su vez de producir variaciones en la vida social, no solo porque regula la conducta de actores sociales sino, también, porque introduce nuevas relaciones.

El problema general de la investigación era justamente qué cambios se generan en el ámbito religioso cubano de la década del 90, teniendo en cuenta las variaciones en la vida material, económica, política y hasta en la cotidianidad y; por supuesto, a la inversa, cómo modifica la religión las relaciones sociales en cuyo complejo entretejido ella se ubica.

---

eclesiales, sociedades, grupos de baja estructuración, etc.), aunque no siempre lo organizativo alcance la conformación grupal, como se da en Cuba en las formas religiosas espontáneas.

[2] Significado de lo religioso desde experiencias e historias de vida, que varía de acuerdo a intereses y necesidades condicionadas histórica y socialmente. Se expresa con palabras, símbolos, reflexiones y acciones que muestran tanto el modo de conceptualizar lo religioso, como el lugar que se le concede en la vida de las personas.

Partiendo de estas bases teóricas más generales, dividimos el proyecto en dos grupos. Uno tiene como objeto de estudio las iglesias cristianas en sus dos variantes, la católica y las llamadas protestantes; además, las expresiones menos estructuradas u organizadas, que no siguen modelos eclesiales, o sea, las de origen africano y el espiritismo. Otro, orientado al estudio de lo que hemos concebido como la significación o producción de sentido religioso en los creyentes.

La integración de este conjunto de investigaciones particulares, más que la suma de datos, la repetición de los análisis y la incorporación mecánica de valoraciones, pretende ser una síntesis sobre un objeto de estudio que abarca el campo religioso cubano en general dentro de las condiciones sociales que ha venido viviendo la sociedad cubana en el período ya referido. Los hechos de años anteriores se tienen en cuenta como antecedentes que permiten explicar lo que ocurrió posteriormente. Incluye, además, la situación y el comportamiento de las agrupaciones religiosas más significativas en el complejo cuadro religioso cubano, y el modo en que creyentes religiosos de diferentes tipos y expresiones incorporan la religión a su sistema de convicciones.

Llamamos la atención sobre la riqueza de información constatada mediante una variedad metodológica, tras la cual se erige una concepción teórica acerca de un fenómeno social cuya complejidad seguramente no escapará al lector interesado.

Un propósito principal ha sido determinar las proyecciones sociopolíticas de las agrupaciones; es decir, los objetivos de las organizaciones religiosas cubanas ante las problemáticas que plantea el Período Especial, a partir de un sistema de intereses, demandas, relaciones y perspectivas reales e ideales, específicamente en el terreno de las relaciones sociales (políticas, ideológicas y económicas). Ello supone reajustes en la actuación e incluye modificaciones, al mismo tiempo que se conservan antiguos enfoques en determinadas circunstancias, en una práctica dialéctica frente a la variante realidad social.

Las iglesias cristianas, como organizaciones humanas que son, se estructuran en diferentes niveles, unos con funciones de dirección, otros de coordinación, con una base militante: sus membresías. Si se tienen en cuenta las ideologías (sistemas altamente elaborados de ideas doctrinales, éticas, sociales, filosóficas y políticas), su grado

de complejidad y liturgias formalizadas, el sistema organizativo cristiano es de los más estructurados, aunque con diversidad de niveles entre unas agrupaciones y otras. Esto se ve tanto en sus normas como en la red organizacional. En especial la Iglesia católica sigue esquemas altamente centralizados, mientras que las agrupaciones de base de las iglesias que siguen un sistema congregacional, disponen de cierta autonomía.

Coincidimos con los que reclaman el contenido conceptual y práctico de "iglesia" para la totalidad de la feligresía, no exclusivamente para la jerarquía y el clero. No obstante, en este trabajo solo examinaremos, en el caso de las iglesias, las proyecciones de la parte estructural que orienta o asesora la dirección de la institución dentro de la sociedad, o sea, las jerarquías y las élites.

Entendemos por jerarquía a los integrantes de la institución cuyas funciones principales consisten en orientar la actividad y conservar de forma estandarizada la doctrina y el ritual. Son los que aprueban las modificaciones, al tiempo que proyectan la imagen de la organización y la representan. Las jerarquías comúnmente se auxilian o son influidas, conscientemente o no, por practicantes activos, para quienes reservamos el término de élites.

Consideramos élites, por tanto, a las personas que, sin ocupar oficialmente un cargo de dirección dentro de la institución, tienen capacidad de influir en las decisiones, generar y promover criterios o establecer concertaciones en función de los intereses de la organización (o lo que estiman le es conveniente). Por lo general, estos coinciden con las jerarquías, aunque no necesariamente están en armonía con ellas o todas ellas.

Hemos tomado en consideración que en las expresiones de origen africano y en el espiritismo, las diferencias entre jerarquías y élites, y a veces respecto a cierta parte experimentada de la membresía, no son siempre claramente diferenciables. Igualmente, asumimos que en las agrupaciones espiritistas se aprecia una especial separación entre los practicantes simples y los que dirigen la actividad. Médiums, directores y cabeceros, y aquellos médiums que se destacan desde el punto de vista práctico-organizativo implantan las normas principales para la realización de su culto.

Optamos por examinar entonces, las posiciones que las jerarquías, élites y grupos religiosos aspiran a alcanzar en la sociedad. Son, en consecuencia, objeto de estudio, sujetos que practican esas formas religiosas comprometidos con su religión; es decir, conocedores de su respectiva teoría religiosa y aglutinadores de membresías, así como, oficiantes habituales, relacionados con un grupo religioso al que los une un sentido de pertenencia y prestigio.

En las religiones de origen africano y en el espiritismo, aun cuando el elemento organizativo no se estructura claramente en niveles con funciones de dirección tan bien definida como en las instituciones cristianas, el *status* y respetabilidad ante la membresía se adquiere mediante la demostración de sabiduría o conocimiento religioso. Tales características enmarcan lo grupal-organizativo y estructural de estas expresiones religiosas. Se elabora toda una concepción religiosa de la vida en la que lo político, lo ideológico y lo social van a estar en correspondencia con el nivel de conciencia y compromiso social de los miembros del grupo religioso; es decir, ni las expresiones de origen africano, ni formas del espiritismo más difundido en el país generan ideologías que articulen sus creencias y prácticas de modo centralizado.

Los estudios anteriores acerca del tema se orientaban principalmente a medir las relaciones entre religiosidad y variables sociodemográficas y sociológicas, a la vez que se realizaban análisis de carácter más bien politológico, con apoyo de lo histórico. De este modo, se alcanzaba una visión de la distribución de la religiosidad en la población y el comportamiento social o sociopolítico de sujetos creyentes y de grupos religiosos; pero había muy pocas posibilidades de determinar la real influencia de la religión en los individuos y grupos a partir de la connotación que adquiere lo religioso en la vida de las personas y la capacidad de regulación conductual. Es por ello que se ha iniciado el estudio de lo que hemos denominado *significación de la religión en el creyente*, donde se da mayor importancia a los enfoques y técnicas psicológicas o sociopsicológicas.

El trabajo realizado en torno a esta categoría, nos introdujo en el tema de la espiritualidad religiosa. Se estudió la necesidad de ella en el cubano actual, con resultados sumamente interesantes y en alguna medida inesperados.

Metodológicamente, nos respaldamos en: el pensamiento de los fundadores del marxismo, con particular atención a lo referente a la religión; la vertiente de la Sociología de la Religión creada por François Houtart y el sistema elaborado por el colectivo del Departamento de Estudios Sociorreligiosos, ensayado en la práctica investigativa de más de década y media.

El marxismo, además de aportarnos una concepción global sobre la sociedad, su estructura, sistema de relaciones, y la teoría sobre las clases y los intereses de clase, ofrece un método dialéctico de concebir integralmente la religión en sus contradicciones, tanto en cuanto forma específica de la conciencia, como fenómeno social insertado en la compleja red de relaciones sociales. Aun cuando los clásicos no elaboraron un cuerpo teórico específico sobre la religión, la abordaron de un modo tangencial en varias de sus obras.

A François Houtart, sacerdote y sociólogo belga, lo asumimos en tanto creador de una escuela influyente en los medios académicos del mundo contemporáneo, muy especialmente en el Tercer Mundo, y en particular, en América Latina. Su teoría y metodología se apoyan creativamente en los aportes del marxismo —además de las ideas de algunos posclásicos, entre ellos Gramsci— y de otras corrientes sociológicas como el estructuralismo. Son valiosas sus contribuciones acerca de las relaciones entre la religión y los modos de producción, el carácter variable de las representaciones religiosas según los cambios en la realidad social, la dinámica de la producción y reproducción religiosa, el papel de las organizaciones religiosas en la dirección de sus propios intereses y las funciones sociales de la religión y las iglesias mediante los cuales —conscientes o no— legitiman o critican los sistemas políticos. La obra de Houtart es prolífera y en buena medida de obligada consulta (ver bibliografía al final del libro).

Sobre las bases anteriores y otras, el Departamento de Estudios Sociorreligiosos ha elaborado una concepción teórico-metodológica general acerca de la religión, en especial sobre el pensamiento cubano desde la conformación de la nacionalidad hasta nuestros días. Este tiene como rasgo general una postura abierta a la razón, desprejuiciada, con influencias librepensadoras, antidogmáticas y en buena medida anticlerical. Esto último debido al comportamiento histórico

de las jerarquías católicas en diferentes momentos y frente a las demandas populares; aunque no ha habido nunca un sentimiento antirreligioso.

En conjunto, este sistema teórico sociorreligioso, entre otros elementos, incluye:

- La comprensión de las funciones diversas y contradictorias de la religión.
- La estructuración de las ideas religiosas en distintos niveles de elaboración.
- La asociación de las principales formas religiosas concretas a modelos socioculturales establecidos en el país.
- La posibilidad de autonomía de las ideas propiamente religiosas en relación con las ideologías políticas.
- La relativa independencia de las formas populares de religiosidad respecto a sistemas organizados, incluso de las teorías político-filosóficas de sistemas doctrinales.
- Las pugnas por el hegemonismo o por una equiparación de oportunidades entre iglesias cristianas.
- El relativo bajo nivel de significación sociopolítica de la religión en las condiciones cubanas, según la aplicación de una metodología de análisis sobre la participación religiosa en la reproducción de la sociedad concreta.
- La relación directa entre la formación pastoral y las posiciones sociales y ecuménicas.
- La posibilidad de desarrollo de un pensamiento teológico revolucionario y progresista en consonancia con el proyecto socialista.
- El contenido e importancia de los valores religiosos presentes, incluso, en sistemas aparentemente carentes de ellos.

En nuestro estudio hemos tenido en cuenta, en primer lugar, que cada grupo religioso cohesionado es ante todo una institución, y por tanto, se sitúa dentro del complejo sistema de relaciones institucionales. De tal modo, las jerarquías, élites y creyentes comprometidos asumen posiciones diversas en dependencia de las coyunturas y del lugar que el sistema sociopolítico les conceda.

En circunstancias como las que vivió Cuba siendo colonia de España, la Iglesia católica hacía valer el criterio de que el orden social

respondía al proyecto divino, ocultando, conscientemente o no, el carácter humano de la construcción social. Bajo las influencias liberales de la república neocolonial, tal argumento debió variar, y debieron aceptar el papel dirigente del Estado; pero asumieron funciones de crítica "profética" cuando las decisiones hacían peligrar su tendencia hegemónica en el campo espiritual, moral e ideológico. En competencia con ella, dada su llegada tardía, las iglesias evangélicas no cuestionaban la separación entre la Iglesia y el Estado. Es más, una parte de ellas, en virtud de sus raíces teologales conformadas en condiciones del emergente liberalismo burgués, defendía, y defiende, tal principio.

Con el triunfo revolucionario, separada la Iglesia católica realmente del poder político —y no solo en la letra constitucional— a efectos de un laicismo más consecuente, se acentúa en esa institución eclesial la función profética, pero sin dejar de intentar recuperar las posiciones que ocupaba dentro de la sociedad cubana. El análisis debe rechazar el simplismo de considerar la actitud jerárquica siempre en función de ocupar el poder político desde una definida postura clasista. El interés por la hegemonía religiosa es la clave para interpretar las proyecciones sociopolíticas en la actualidad, más aun en las circunstancias cubanas.

Las iglesias, al igual que las restantes instituciones, y que el sistema sociopolítico, tiene necesidades de reproducción, y a ello se orientan, en particular, las jerarquías. En esta dirección opera su producción de sentido, que intenta en algunos casos atribuir a la religión un papel primario en la reproducción de la sociedad. La lógica, entonces, es que cualquier sistema que desconozca la importancia de la religión y la necesidad de la función social de la institución religiosa, atenta de hecho contra la reproducción de la sociedad. Idea que no es compartida por todas las figuras principales de los medios religiosos.

Hay razones para afirmar, que por la experiencia histórica acumulada, las jerarquías son conscientes de que su campo de acción básico está dentro de la sociedad civil. De ahí el doble interés de algunas por reforzar la sociedad civil y ocupar un lugar en ella lo más influyente posible.

Inspiradas en teologías sobre bases dicotómicas entre el mundo terrenal y el celestial, en varias iglesias de corte fundamentalista se

adoptan posturas que eluden el compromiso y son evasivas en lo social; en casos extremos, se renuncia a la pertenencia a una sociedad específica, para ser ciudadanos del reino celestial.

La heterogeneidad de estas problemáticas se evidencia peculiarmente en el caso de las expresiones religiosas de menor complejidad institucional —por mucho tiempo, además, sometidas a subestimaciones— en las que no se elaboran teorías acerca de un papel preponderante o no de las organizaciones religiosas en las relaciones políticas, aun cuando, por supuesto, se aspira a respeto y libertad de acción. Tal es el caso de las religiones de origen africano y de ciertas vertientes del espiritismo.

En resumen, metodológicamente, la investigación se ha ajustado al principio de partir de la realidad concreta específica. La constatación de los "hechos sociológicos" es la actividad primaria central. Sobre ellos se construyen los análisis y las valoraciones.

En etapas anteriores de la investigación advertimos las cambiantes posiciones de las jerarquías eclesiásticas ante o frente al proceso revolucionario cubano; unas se han pronunciado —en diversos grados al variar las coyunturas, como ya hemos señalado— en oposición al proyecto revolucionario; en otras, se han generado posiciones y hasta sistemas teológicos de comprensión, apoyo y coincidencias con los objetivos sociales del proceso cubano. En otros grupos religiosos las conductas e ideologías políticas han estado distanciadas o prácticamente ausentes de motivaciones religiosas. Nos planteamos: ¿A qué se deben esos movimientos? ¿Hay una regularidad en el comportamiento sociopolítico de instituciones eclesiales, o al ser espontáneas, son impronosticables las variaciones? ¿Se rigen las iglesias locales por principios predeterminados en su accionar humano? ¿Cuáles, y cuán flexibles son? ¿Cómo asumen el compromiso sociopolítico los creyentes de otras formas religiosas organizadas o no, sobre la base de sus creencias? ¿Es posible que creyentes adopten posiciones políticas sin que en ellos influya lo propiamente religioso?

Para responder estas preguntas nos auxiliamos de fuentes escritas y testimoniales. Analizamos contenidos de textos elaborados por iglesias, tanto sus propias publicaciones como documentos de las jerarquías, la mayor parte hechos públicos. Seguimos un método que nos permitió constatar las principales proyecciones sociopolíticas, eco-

nómicas e ideológicas contenidas en los documentos. Desechamos los de carácter eminentemente religioso, a menos que denotaran un sentido sociopolítico expreso o velado. De forma similar procedimos con categorías éticas, aunque con ellas tuvimos una atención preferencial, dado que estas pueden expresar coincidencias o alternativas con la orientación política oficial.

Realizamos entrevistas estructuradas y algunas no estructuradas a personas categorizables como jerarcas, élites o comprometidas. En la muestra están comprendidos obispos, sacerdotes, monjas, pastores, dirigentes nacionales de organizaciones religiosas y ecuménicas, laicos, babalawos, babalochas, iyalochas, plazas abakuá, santeros, médiums cabeceras y directores, creyentes simples católicos, protestantes de denominaciones históricas y pentecostales, santeros, ñáñigos, espiritistas, todos ellos de diferentes provincias. Entre los entrevistados había representantes de la región occidental (Ciudad de La Habana, La Habana, Pinar del Río, Matanzas); otros de la central (Cienfuegos, Camagüey) y otros de la oriental (Santiago de Cuba y Guantánamo).

Las guías de entrevistas buscaban principalmente recoger las diferentes posturas ante el hecho político, la llamada misión de la Iglesia, los criterios sobre la aplicabilidad de doctrinas sociales religiosas en las condiciones cubanas, las opiniones acerca de cambios en la sociedad cubana actual y otros de ese tenor; además de valoraciones sobre la religión que se profesa, su importancia en las decisiones y en general en la cotidianidad, así como el contenido social de los símbolos religiosos.

Hemos optado por organizar este resultado de investigación siguiendo un procedimiento que permita determinar la lógica conductora del proceder institucional religioso y, en otra dirección, la producción de sentido que la religión genera en creyentes.

Presentamos una breve descripción de la situación cubana durante la década del 90 y, dentro de ella, el conjunto de factores que contribuyeron al reavivamiento religioso y sus consecuencias. Posteriormente pasamos a analizar el contenido central, consistente en las diferentes formas en que se proyectan las agrupaciones religiosas estudiadas en el terreno social, y en diversos grados en el terreno propiamente político. Se hace también un muy breve examen del

decursar histórico en el país de cada una de ellas y de las concepciones teóricas básicas que permiten explicar los comportamientos asumidos.

Por último, se hace un recorrido por los cambios e incrementos ocurridos en el campo religioso latinoamericano y las variaciones en los contenidos de las agrupaciones religiosas, en especial de su visión de la sociedad.

Aunque se cierra el trabajo con las consideraciones generales que se desprenden de los resultados investigativos, obviamente, nuestra labor no ha concluido. Además de quedar aspectos no tratados o no suficientemente explorados, la propia investigación sugiere nuevas temáticas e hipótesis que hacen de esta búsqueda un proceso que hay que continuar más adelante, según las diferentes coyunturas.

1. LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD CUBANA DE LA DÉCADA DEL 90

A punto de concluir el siglo, y con él el milenio, en el ámbito religioso cubano se fueron produciendo notables cambios. Desde la segunda mitad de la década anterior se venían verificando variaciones dentro de un proceso oficial de rectificaciones, orientado básicamente a la actividad económica, pero que tuvo repercusiones en otros campos, incluida la religión. La "rectificación de errores y tendencias negativas", como fue denominada esta batalla, se vio interrumpida debido a las circunstancias derivadas de la desaparición del campo socialista. Las modificaciones en la religión y sobre la religión, sin embargo, continuaron su curso.

Finalizando la década del 80, diferentes organizaciones religiosas daban muestras de recuperación, tanto en la participación en sus actividades como en los servicios religiosos. Se inició entonces, por otra parte, un modo diferente de enjuiciar la religión en general,[3] que gradualmente se distanciaba de las estrechas y unilaterales concepciones características del ateísmo mal llamado científico. A partir de 1989, y a lo largo de la primera mitad de la década del 90, se dispararon los indicadores de crecimiento religioso, al tiempo que se ampliaban los espacios sociales de la religión en diversos aspectos.

[3] Una evidencia significativa de tales nuevas concepciones, en una línea de continuidad, lo constituyen los criterios del máximo dirigente cubano en la entrevista concedida a Frey Betto en 1984, recogida en *Fidel y la religión*, varias veces editado en diferentes lenguas.

Al abordar el proceso de ese incremento, nos centramos en el análisis de la relación religión-sociedad. La significación de la religión en el creyente responde a una investigación de otra naturaleza y profundidad, de la cual ahora damos un resumen. Esta está encaminada a responder preguntas acerca de la subjetividad que se desprendían de las constataciones sociológicas del fenómeno religioso presente en la población. Otras investigaciones aportaban niveles de estructuración de las ideas religiosas en las personas y su propagación en la población; pero faltaba, como ya apuntamos, precisar el sentido que esas ideas, y las prácticas consecuentes que, tienen para el creyente, con independencia del modo con que las organiza idealmente, y la capacidad reguladora de la conducta. La hipótesis partía de reconocer ambas funciones en una religiosidad que se produce en niveles bajos de estructuración, pero del estudio se desprende, como veremos, un grado de influencia más alto que el sospechado.

El marco social: Período Especial y repercusiones

Como ya se ha dicho, en la sociedad cubana de la década del 90, la que entonces atraviesa por una profunda crisis económica de notables repercusiones, se verificó una concurrente explosión religiosa. Cuba llega a esta década con un conjunto variado de indicadores de signo negativo respecto al desarrollo social y no era difícil pronosticar un agravamiento al finalizar la década del 80, cuando ya el discurso oficial incluía conceptos como "opción cero" y "Período Especial en tiempo de paz". El país empezaba a prepararse para enfrentar una difícil situación que ya se preveía, aunque no en todo su alcance.

Se iniciaba un nuevo período en la etapa revolucionaria que estimamos, con toda la relatividad que comporta establecer periodizaciones, tiene en 1989 su año inicial. El campo socialista empezaba a desintegrarse desde antes de la caída del muro de Berlín y con la orientación que se advertía en la perestroika soviética se desmoronaba el socialismo, con su consiguiente amenaza no solo económica, sino también generadora de un vacío en el modelo referente, por cierto idealizado en la conciencia social.

Es sabido que esta crisis se inicia abruptamente con la desaparición del campo socialista, con el que Cuba sostenía el 85 % de su

comercio exterior y con ciertas ventajas que le ofrecían sus relaciones con el CAME, como el precio estable del azúcar. A ello se sumó la agudización de las medidas del bloqueo norteamericano mediante las leyes Torricelli y Helms-Burton, y una mayor agresividad por parte de los Estados Unidos en general. De pronto la economía cubana tuvo que enfrentar la entrada al mercado internacional con una economía largamente sustentada en la monoproducción, sin contar con una fuerte industrialización ni una alta tecnología, con una infraestructura industrial de relativo retraso, dependiente de la adquisición desde el exterior de materias primas, sin energía y altos costos de transportación para la adquisición de combustible, además de tener pocas posibilidades de obtener financiamientos favorables.

El resultado fue una estrepitosa caída de su Producto Interno Bruto (PIB) a los niveles más bajos durante los cuatro primeros años de la década del 90 del siglo XX. Se logró detener el deterioro en el año 1995 y a partir de entonces una cierta recuperación, todavía distante de lo alcanzado en la década anterior y bajo el peso de una abultada deuda externa.

El Estado aplicó un conjunto de medidas urgentes para paliar esas circunstancias tan adversas, como la despenalización del dólar y la dualidad monetaria, el incremento del turismo, creación de una economía mixta con capital extranjero, aplicación de mecanismos de mercado, ampliación de la pequeña producción urbana y rural; y otras que si bien contribuyeron a la solución gradual de los problemas económicos, tuvieron ciertas derivaciones sociales.

La doctora Mayra Espina las sintetiza del siguiente modo:

- Reestructuración de las fuentes de empleo y las de ingreso.
- Potenciación de nuevos sectores económicos como el turismo y la biotecnología.
- Legalización de la tenencia de divisas y dualidad monetaria.

Consecuentemente se producen tendencias en la estructura socioclasista, entre las que la misma autora señala:

- Aparición de nuevas formaciones de clases.
- Fragmentación interior de los grandes componentes socioclasistas precedentes (reestratificación intraclasista).
- Reordenamiento de la producción agropecuaria.
- Polarización de ingresos.

- Rediseño del sistema de propiedad: aparición del sector de economía mixta y de capital extranjero; ampliación de la pequeña producción urbana y rural; extensión y diversificación del sector agropecuario; decrecimiento del sector estatal.
- Modificación del papel del Estado en la economía: ampliación del papel de los mecanismos de mercado y potenciación de la planificación estratégica.
- Reforma empresarial que incluye modificaciones en las formas de estimulación por el trabajo.[4]

Las medidas han tenido repercusiones en el individuo y en diversos sectores de la sociedad, algunos menos amplios, como la familia, que comenzaron a generar estrategias de supervivencia.

Por otra parte, las consecuencias de las crisis económicas no solo generan riesgos en la vida material sino también en la espiritual. Entre otros están: surgimiento de diferencias sociales con los consiguientes sentimientos de desigualdad después de un período largo tendente a la homogeneización; tendencias consumistas sobre todo en los sectores más favorecidos; prácticas antisociales y delictivas emergentes o ampliadas; corrientes de pensamiento y actitudes de desaliento, frustración y evasión.

Un aspecto muy discutido es si se está verificando una crisis de valores. Lo cierto es que hay modificaciones en el conjunto de valores prevalecientes o estimulados en los años precedentes; de modo que algunos se reducen, crecen o cambian de sentido; y surgen o resurgen otros, incluso tradicionalmente tenidos por antivalores.

Incremento o reavivamiento de lo religioso en la década del 90

Como ya expresamos, el impacto del Período Especial se manifiesta —entre otras cosas— en un notable reavivamiento de la actividad religiosa, constatable en un conjunto de indicadores cuantitativos; pero más aún cualitativos.

[4] Mayra Espina Prieto: Reforma económica y reestratificación social en la Cuba de los '90, CIPS, La Habana, 1998 (inédito).

Este fenómeno se advierte principalmente en:

- Un aumento de la asistencia a ceremonias religiosas de diferentes formas.
- Un crecimiento de las membresías de iglesias cristianas y de dirigentes de culto de las distintas agrupaciones (cristianas, de origen africano, espíritas).
- Una mayor cantidad de ciertos locales de culto (casas culto y casas de oración), en las que, paralelamente, se dan casos de reconversiones a formas novedosas diferentes de las iglesias originales por mediaciones de "misioneros" que ingresan al país por vía turística principalmente.
- Un crecimiento del número de bautizos (que no es propiamente indicador de catolicidad por cuanto se realizan frecuentemente no por razones sacramentales sino por tradición o a modo de protección).
- Una amplia solicitud de otros sacramentos, servicios religiosos, otros rituales de iniciación (rayamientos en palo, asentamientos de santos) y funerarios.
- Cifras más altas de participantes en las festividades más concurridas en torno a figuras consideradas milagrosas (en especial San Lázaro y también la Caridad, la Virgen de Regla, la Merced y Santa Bárbara).
- Una mayor utilización de signos religiosos visibles (collares, pulsos, crucifijos, cierta vestimenta, calcomanías, etc).
- Una notable demanda de literatura religiosa y nuevas publicaciones.
- Creación de nuevos grupos religiosos, incluso de formas religiosas antes no existentes (islámicos, budistas, rastafaris).
- Entrada por distintas vías de nuevas concepciones, propias del New Age (Nueva Era) y, en iglesias protestantes, de influencias neocarismáticas.
- Una presencia más notable de lo religioso en el arte.
- Una destacada significación de la religión en el creyente, en sus aspiraciones, estrategias de vida, modelos de conducta, mayor de lo que las investigaciones al respecto inicialmente suponían (Pérez y Perera, 1998).

- Aumento del espacio social de organizaciones religiosas, tanto en la captación y en publicaciones como en la participación en obras sociales y proyectos económicos, cultos fuera del templo, proselitismo directo, actividades no propiamente de culto, participación en proyectos sociales y económicos.

El incremento en cuestión, en diferentes grados, ha alcanzado a todas las formas religiosas existentes en el país. Al respecto es necesario tener en cuenta que aunque la diversidad y heterogeneidad de formas concretas es uno de los rasgos que definen el campo religioso cubano, estos no son exclusivos del país, si bien tal vez esté más acusado este hecho en Cuba que en otros países del continente. Consecuentemente, el sincretismo religioso alcanza niveles de consideración, con una lógica coincidencia con el comportamiento cultural del cubano y su idiosincrasia, que no es dado a encerrarse en formas religiosas excluyentes, sino que tiene a la tolerancia como rasgo típico.

En la sociedad cubana, en resumen, como es frecuente en el mundo contemporáneo, la religión existe en diferentes formas; algunas de ellas, a las que hemos venido llamando expresiones religiosas, adquieren diversos niveles de sistematización, elaboración teórica y de organización; otras son espontáneas, asistemáticas, con elementales modos organizativos que no llegan a constituir agrupaciones. Para nosotros, estas últimas forman parte del concepto de *religiosidad popular*, aun cuando hay expresiones organizadas que por su origen o extensión en sectores populares son formas también popularizadas. Lo peculiar en Cuba es que la religiosidad espontánea, relativamente independiente de sistemas religiosos organizados —a pesar de que se ha construido con aportes de varios de ellos, en específico elementos del catolicismo, la santería y el espiritismo— es significativamente prevaleciente.[5]

Los dirigentes de culto con los que contactamos (sacerdotes, pastores, babalawos, médiums, plazas ñáñigas, y otros) aseguran incrementos de asistentes y miembros a sus respectivas ceremonias —coincidiendo con lo constatado por nuestras observaciones participantes— aun cuando algunos expresan preocupación por el hecho de

[5] En algo más del 50 % de la población al concluir la década de los 80, según estudios realizados sobre una muestra estadísticamente representativa de la población. (Colectivo de autores, DES, 1993).

que una buena parte se incorpora no por convicciones, sino en una búsqueda desorientada. Por otra parte, se trasladan a las comunidades hábitos de agrupaciones no religiosas.

El reavivamiento del cristianismo en Cuba es más evidente en el protestantismo. Se aproxima al fenómeno latinoamericano y caribeño, aunque todavía está distante en varios aspectos. Su recuperación en las décadas del 70 y el 80 fue tal vez algo más acelerada que en el catolicismo; pero es en la década del 90 que los indicadores se disparan más notoriamente, en especial en la membresía, los locales de culto y el número de dirigentes de culto.

El análisis del crecimiento de membresías protestantes arroja datos de particular interés. El mayor incremento se advierte en el movimiento pentecostal y en otras iglesias como la Metodista, las Bautistas y la Adventista del Séptimo Día. Al concluir la década del 90, se podía formular una hipótesis sobre la marcada influencia del pentecostalismo en el campo evangélico cubano.

Un comentario particular merece el hecho de que el carismatismo, por sus prácticas curativas mediante la "sanidad divina", sus cantos movidos, el trance, sus rituales menos formales con mayor espacio a lo espontáneo, que hacen que su liturgia y producción simbólica estén próximas al modo con el que el común de los creyentes cubanos acostumbra a expresar su religiosidad, parece tener condiciones favorables para un crecimiento (Berges, 1998). Pero este fenómeno no es exclusivo de Cuba, la mayoría de los latinoamericanistas estudiosos de la religión coincide en asociar el incremento pentecostal en el continente.

Vale la pena comentar que, al iniciarse el nuevo siglo, los que de un modo u otro siguen la doctrina cristiana —con una pertenencia determinada a alguna institución— sobrepasan el 3 % de la población cubana; mientras, finalizando la década del 80 apenas llegaba al 1,5 %. Clero católico y pastorado protestante en la década del 90 suman 1 988 dirigentes de culto cristianos (888 católicos y 1 100 protestantes), 733 más que en la década anterior (ver Tabla 5 al

[6] Nos referimos a una práctica religiosa con marcada carga emocional, dinámica e innovadora, caracterizada por la oración espontánea, especialmente de alabanza, de animación de la liturgia mediante la música, signos visuales y sonoros; así como por la búsqueda de los carismas y dones del espíritu santo.

final del libro). Un indicador y otro revelan un relativo peso numérico cristiano y una mayor proporción protestante, pero el ritmo de crecimiento no es similar al latinoamericano y el fraccionamiento en instituciones diversas no permite hablar de una protestantización de la sociedad cubana.

En las religiones de origen africano la cuantificación se dificulta al punto de no poderse establecer siquiera estimados, debido a la ausencia de estructuras centralizadoras (excepto en las sociedades abakuá, cuya cantidad se tiene constancia de que ha crecido). Aunque no constituyen tampoco las formas predominantes, se puede asegurar que cuentan con más iniciados y dirigentes de culto, además de que manifiestan tendencias hacia estructuras organizativas y una exposición más sistematizada de sus ideas religiosas. Algo similar ocurre, en lo cuantitativo, en el espiritismo. Este tampoco cuenta actualmente con estructuras centrales a nivel nacional, si bien se advierte interés en ello. Se han creado nuevos centros espiritistas y han aumentado sus miembros y asistentes; tanto a sus actividades como, según el testimonio de médiums, a las consultas de espiritistas individuales no asociados.

Los bautizos cuantificados por la Iglesia católica[7] hasta 1986 se mantenían por debajo de los 30 000 anuales. Tres años después sobrepasaban los 34 000, y en 1990 se advierte un salto a 50 000, para después continuar con aumentos más modestos (62 664 en 1992; 68 948 en 1993; y 70 081, en 1995). Luego hay una tendencia a la disminución (ver Tabla 2).

Otros rituales y sacramentos impartidos ofrecen igualmente cifras crecientes en similar período. Por ejemplo, la Arquidiócesis de La Habana reportó un crecimiento en 1995 respecto a 1989 en 5 945 bautizos, 369 matrimonios, 528 confirmaciones (en 1994 fue de 870 más), 1 832 comuniones y 166 unciones de enfermos (ver Tabla 4). En la capilla del Cementerio de Colón, en Ciudad de La Habana, el incremento de los responsos funerarios fue del 28,46 % de los entierros en el año 1985, al 64,26 % en 1995 (ver Tabla 4).

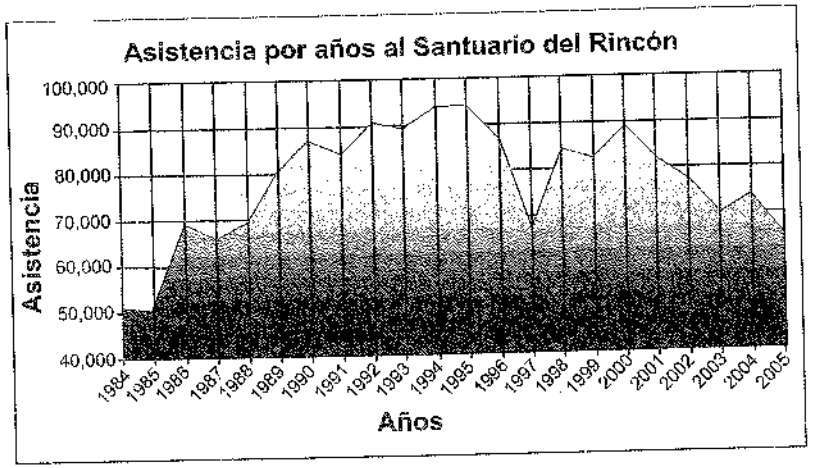
Un resultado de la reunión sostenida por Fidel con líderes protestantes en 1990 fue la creación de casas culto, justamente ante la doble dificultad de construir nuevos templos y de transporte para los

[7] *Anuarios Estadísticos Pontificios*, editados por el Vaticano.

miembros residentes en lugares distantes. En 1998 había más de 800 casas culto registradas, que multiplicaban los lugares para la celebración de las liturgias. Es sabido que todavía funcionan otras no registradas (y muchas se han debido cerrar por no cumplir con los requisitos regulados), además de que existen las llamadas casas de estudios de varias iglesias y de los Testigos de Jehová.

Las iglesias no solo han mantenido las publicaciones periódicas de que disponían antes de la década del 90, sino que las han aumentado y han reaparecido algunas que habían recesado. La católica cuenta ahora con más de 20 editadas en diferentes diócesis; varias de las cuales abordan temáticas sociales con alta calidad en la impresión. Las de las instituciones ecuménicas sobresalen por su buen nivel de presentación y contenido social. Además abren líneas de edición de libros impresos en el país o en el extranjero. A los Testigos de Jehová, pese a no estar legalmente reconocidos, se les ha permitido imprimir en el país sus dos principales revistas. En todas se promueven valores éticos a partir de las correspondientes concepciones doctrinales.

Las peregrinaciones a El Rincón, la manifestación más concurrida de devoción a San Lázaro y a cualquier figura milagrosa popularizada, ha mantenido un ritmo creciente desde la década del 80, momento en que se comenzó la observación y cuantificación de los asistentes en un horario predeterminado de 36 horas (en los días 16 y 17 de diciembre). En 1984 fueron cerca de 40 000, y aumentó gradualmente con un salto también en 1989. En la década del 90 se dieron las cifras más altas, la mayor en 1995, por encima de 90 000 asistentes (excepto en 1997 cuando el total de participantes se redujo a alrededor de 67 000). Luego volvió a aumentar el siguiente año hasta 87 000, es decir, por debajo todavía del promedio de la década, pero superior a los de las anteriores (ver Tabla 6). Las peticiones entonces se asociaban no solo a los tradicionales problemas personales y familiares, sino también acerca de los relacionados con las dificultades del Período Especial. Finalizando la década del 90 y en el 2000, los pedidos sobre salud y en general referidas a problemas personales y familiares han recuperado su anterior prevalencia, si bien no han desaparecido peticiones de significación social. Además, se verifica una tendencia decreciente muy irregular (lo que se puede comprobar en el siguiente gráfico).



Es notorio el aumento de la demanda de literatura de contenido religioso. Algunas editoras han incluido la temática en su producción, donde han primado las referidas a religiones de origen africano. Otras publicaciones estatales se interesan por trabajos sobre la religión, tanto de autores nacionales como extranjeros. Artistas plásticos, poetas, narradores abordan ahora la temática religiosa con más frecuencia que antes. Igualmente sucede en la música y prácticamente todas las orquestas de música popular tienen en sus repertorios canciones a orichas o santos. Tal vez lo más destacable es que los medios de comunicación reproducen esas obras, y en la radio y la televisión aparece también lo religioso en distintas formas y contenidos, lo que no acontecía apenas una década antes. Puede decirse entonces que la religión ha dejado de ser un tabú o tema prohibido como se concebía desde la visión ateísta, aunque nos consta se conservan prevenciones que por lógica resultan normales en los procesos de cambios en la conciencia social.

En nuestra experiencia investigativa constatamos que las personas confiesan sus creencias religiosas e incluso algunos las declaran con orgullo. Años atrás debimos utilizar técnicas proyectivas, pues teníamos la seguridad de que los que entrevistáramos las ocultarían o las negarían si les preguntábamos directamente. Ahora se dice que ser creyente no implica una posición política determinada, lo cual en realidad siempre ha sido así. La impresión es que las personas han despejado un conflicto que siempre ha sido innecesario.

Por otra parte, las organizaciones religiosas y ecuménicas han encontrado en la participación en donaciones a hospitales, escuelas, obras de desarrollo económico y otras de ese estilo una posibilidad de realizar su aporte en actividades asistenciales que antes de la Revolución eran para ellas fundamentales. En esa época, hacían obras caritativas en la educación, centros de salud, orfanatos, asilos de ancianos y otras. Tal era el aprecio a estas actividades, que cuando la Revolución las asumió con más recursos y desde otra óptica, se debatía en las iglesias cuál sería la misión que les quedaba. El debilitamiento de recursos en el Período Especial ha dado a las iglesias la oportunidad de ampliar su espacio social por la vía asistencial. Esto favorece la imagen de las iglesias en la población, al menos las donaciones y distribución de medicamentos se percibe con simpatía.

La mediación en donaciones ha ido creciendo en la década del 90. En los once años que transcurrieron de 1980 a 1991, la organización católica internacional Caritas intervino en donaciones por 13 millones de dólares, destinados principalmente al abastecimiento técnico-material de escuelas especiales y hogares de ancianos. En los tres años del 92 al 95 las donaciones por igual vía ascendieron a 16 970 529,80 USD. En 1996 la organización norteamericana Catholic Relieve Service donó un cargamento de medicamentos por valor de 3 millones de dólares. El Consejo de Iglesias de Cuba cuenta con un equipo que atiende y promueve donaciones; participa en varias obras asistenciales y de desarrollo, al igual que el Centro Martin Luther King Jr., que a su vez es la contrapartida de Pastores por la Paz. Varias iglesias realizan labores de educación popular (con Alcohólicos Anónimos), de promoción comunal y otras.

Los católicos han fundado el Aula Fray Bartolomé de las Casas de los Dominicos, el Movimiento Estudiantil Católico Universitario (MECU), el Centro Católico de Formación Cívico-Religiosa, en Pinar del Río —el que edita la controvertida revista *Vitral*—, el Equipo Promotor para la Participación Social del Laico, una asociación de periodistas católicos y la Comisión Justicia y Paz, al tiempo que se han celebrado varias versiones de la llamada Semana Social y otros encuentros de laicos, además de la reedición en 1996 del Encuentro Nacional Eclesial Católico (ENEC), el ECO, distante en sus proyecciones del celebrado diez años antes.

En el campo de las religiones de origen africano se crearon: la Sociedad Cultural Yorubá de Cuba, la que ha celebrado Encuentros Internacionales sobre la Cultura Yorubá, y la Organización de Unidad Abakuá (OUA); ambas con reconocimiento, oficial en la primera y social en la segunda. Pero existen otras organizaciones de babalawos que no tienen ese *status*, mientras que comenzaron a funcionar centros espiritistas a pesar de no estar todavía registrados.

En la década del 90, se crearon nuevas estructuras religiosas. Dentro del protestantismo, han sido oficialmente reconocidas, entre otras, el propio Centro Martin Lutter King Jr., la Confraternidad Bautista —asociada a ese Centro— y la Iglesia Luterana, disuelta en la década del 60.

Al mismo tiempo, se han creado agrupaciones religiosas que profesan el budismo y el islam, se desarrollan el movimiento rastafaris y la práctica del yoga, así como se ha ido extendiendo el New Age, modalidad no propiamente religiosa pero que tiene manifestaciones religiosas en ciertas ideas y prácticas.

En conclusión, puede afirmarse que se ha producido una mayor presencia de la religión en la vida social, con notables cambios que se advierten en cuatro escenarios:

1. En la esfera oficial del país:

- Eliminación de impedimentos en los estatutos para el ingreso de creyentes, que tengan condiciones para ello, en el Partido Comunista de Cuba, según acuerdo del IV Congreso en 1991.
- Cambios por la Reforma Constitucional de 1992: expresión del carácter laico del Estado, y donde queda explícita la no discriminación por creencias religiosas.
- Eliminación paulatina de medidas discriminatorias en la práctica social sin respaldo legal: no acceso de creyentes a ciertos cargos y estudios.
- Gradual sustitución de concepciones estrechas, dogmáticas, prejuiciadas, unilaterales y antidialécticas propias del ateísmo mal llamado científico en la ideología oficial, por concepciones dialécticas, abiertas, flexibles, lógicas.
- Eliminación de los cursos de ateísmo en Universidades y Escuelas del Partido.

2. En la conciencia social y la práctica cotidiana:

- Aceptación en la población de los creyentes y de las creencias como algo natural.
- Reconocimiento abierto por los creyentes de sus creencias.
- Mayor interés por la religión (demanda de literatura y de conocimientos religiosos en general).

3. En la cultura y medios de comunicación:

- Mayor presencia de lo religioso en la música, danza, plástica, literatura, teatro y cine.
- Referencias a la religión más frecuente en la radio, la televisión y la prensa escrita.

4. En las organizaciones religiosas:

- Incremento de recursos humanos y materiales.
- Ampliación del espacio social.
- Redefiniciones de las proyecciones políticas y sociales.

Llamamos la atención de nuevo sobre tres elementos de importancia respecto al reactivamiento religioso en análisis: a) tal incremento comienza a revelarse como explosión religiosa en modo advertible a partir de 1989; b) tiene su momento de mayor expresión a mediados de la década del 90, y c) finalizando esta, comienza a observarse un cierto decrecimiento, aunque irregularmente.[8] En varias investigaciones hemos constatado la relación entre el movimiento de la sociedad, sus cambios, y las variaciones en el modo y contenido de la religiosidad, aunque en modo alguno esto permite establecer dependencias mecánicas y simplistas.

Específicamente en Cuba, este incremento de la década del 90 no es el primero que tiene lugar, aunque es sin dudas el más notable. Otros similares se advierten en circunstancias igualmente de crisis, como durante las guerras independentistas al finalizar el siglo XIX o en la década del 30, durante y después de la dictadura de Gerardo

[8] Para una mayor información sobre el incremento religioso, puede consultarse, de un colectivo de autores, El incremento en el campo religioso cubano en los '90, reactivamiento y significación social, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana, octubre de 1999 (inédito).

Machado y el fracaso del movimiento revolucionario de esa época. Asimismo, a fines de la década del 50, en medio de la tiranía batistiana, la lucha armada y la incapacidad del sistema de solucionar las dificultades del neocolonialismo.

Las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Siendo la religión un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos factores, influyente en muchos campos de la vida social e individual, sus movimientos, como en todo fenómeno social, no pueden ser explicados por un solo factor o un número reducido de ellos, sino por un conjunto o más bien un complejo sistema de factores que se deduce operan en una relación causal.

No obstante, no cabe dudas que las insatisfacciones, las desorientaciones, los sentimientos de desprotección que caracterizan las crisis sociales, potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y búsqueda de protección en lo sobrenatural.

El incremento religioso, se explica, entonces, entre otros factores, por las raíces psicológicas del fenómeno, por la función protectora de lo sobrenatural, por las dificultades en encontrar soluciones dentro de la propia sociedad y, por tanto, la posibilidad de alcanzarlas fuera de ella, en lo "metasocial" (Houtart, 1992). La religión tiene una capacidad de intervenir en múltiples campos, lo mismo en la subjetividad, en la cultura, en la psicología, como en el terreno de las relaciones sociales, éticas, políticas y hasta en la economía. Puede desempeñar funciones sociales, grupales e individuales. Asimismo puede efectuar la regulación de conductas de grupos y sujetos creyentes y tener una alta influencia en procesos emocionales. Interviene en ello también, la reducción de la influencia de la ideología filosófica basada en el materialismo —por cierto enseñada insuficientemente y de forma esquemática por largos años— y el desconcierto por la caída del socialismo esteuropeo. Además, la gradual desaparición de concepciones dogmáticas sustentadas oficialmente sobre la base del ateísmo, cuyas expresiones más evidentes son el ya mencionado ingreso de creyentes al Partido, con la consecuente eliminación de ciertas discriminaciones; y la Reforma Constitucional de 1992, que explicitó el derecho a la no discriminación por razones religiosas y definió el carácter laico del Estado. Pese a que es este un proceso que se puede presumir relativamente prolongado, genera un

clima de distensión en la población, favorable a la exteriorización religiosa y a la aceptación del recurso religioso como alternativa posible. Es obvio que esta no es la causa única, ni siquiera la principal, del incremento de estas manifestaciones, como se ha considerado erróneamente por algunos autores. Estas opiniones son dadas seguramente desde intereses ideológicos que quieren ver el reavivamiento religioso como expresión del fracaso de la ideología revolucionaria, asumida inconsecuentemente como ateísta por esencia y por propia naturaleza.

Cuba no está aislada del mundo y a ella llegan influencias desde el extranjero, corrientes del pensamiento, costumbres y diversas tendencias. Las circunstancias del mundo actual, con sus búsquedas de soluciones existenciales y utopías, provocadas por rechazos a las bases racionales de la modernidad, alcanzan a la sociedad cubana y repercuten en diversos campos, incluido el religioso.

En este sentido se debate hoy acerca de la llamada "crisis de la racionalidad", que para algunos conduce a soluciones irreales y para otros revela la necesidad de una mística nueva o renovada (Betto, 1991 y Boff, 1993). Pero en realidad no se trata de una crisis de la racionalidad en abstracto, lo que sería una absurda negación de un rasgo esencial del hombre, sino de esa racionalidad sobre la que se ha construido el mundo moderno con sus irracionales atentados al entorno natural, a la vida misma, con el incremento de individualismos egoístas, de desigualdades e injusticias, de ansias irreflexivas de consumo, de tendencias hegemónicas, todo ello complejizado con un mundo unipolar aparentemente sin alternativas.

Se puede afirmar que es una regularidad que en circunstancias socialmente críticas —incluidas las de razones básicamente económicas, como acontece hoy en América Latina y el Caribe— la religión tiende a incrementarse y a hacer más alta su significación social. Entonces las diferentes formas religiosas también se modifican y las organizaciones que las sustentan —eclesiales o de otro tipo— reacomodan tanto sus concepciones sobre la sociedad como su modo de accionar en ella.

Este reavivamiento, y el propio Período Especial, han tenido también una repercusión dentro de la religión en general y en las organizaciones religiosas, que pudieran calificarse de riesgos o impactos

negativos. Entre otros fenómenos, una cierta mercantilización, proselitismo que solo busca captar membresía, búsqueda de ingresos en divisas por vías no siempre éticas, actitudes gerenciales en dirigentes de culto, tendencias socialmente evasivas y surgimiento de fortalecimientos denominacionalistas en perjuicio del ecumenismo.[9]

Si bien, en el mundo occidental, la modernidad desplazó a la religión del poder político directo, la redujo a lo privado mediante formas extremas de racionalismo, y pronosticó su desaparición sobre la base de valoraciones negativas, las organizaciones religiosas preservaron una capacidad de influencia social, y en las actuales circunstancias de crisis —no solo económica—, la religión atraviesa por un significativo incremento o reavivamiento mundial. Es conveniente entonces incursionar brevemente por el comportamiento religioso, en particular, en América Latina y el Caribe, el contexto sociohistórico, cultural y geográfico más próximo a Cuba.

Cambios en el ámbito religioso latinoamericano y caribeño

En América Latina, por razones históricas y culturales, entre otras, el catolicismo ha logrado una cierta capacidad hegemónica, lo que no comporta siempre participación directa en el poder político; pero sí una competencia con religiones de culturas autóctonas y africanas, así como con el protestantismo, este último en crecimiento al concluir el siglo XX. Por otra parte, ha habido una intelectualidad, que ha surgido en condiciones de lucha política e ideológica, con rasgos definidamente antidogmáticos, librepensadores, algunos anticlericales, cuya influencia ha derivado en cierta promoción secularizante, si bien no necesariamente antirreligiosa.

En la contemporaneidad latinoamericana y caribeña se advierte un crecimiento de agrupaciones cristianas, alejadas de formas tradicionales, así como de corte filosófico-religiosas orientalista, que han invadido el campo religioso hasta el punto de alcanzar predominio en algunos países. Esto que se ha dado en llamar nuevos movimientos religiosos,[10] presenta diferentes modalidades, y en lo político se mueve desde la promoción de posturas evasivas y sin compromiso social hasta la participación de figuras de las iglesias en el terreno de la lucha política, a pesar de sus declaraciones de apoliticismo. En correspondencia, existen concepciones teológicas en extremo dicotómicas. Otras presentan el éxito personal como indicador de respaldo celestial, como la llamada "Teología de la Prosperidad". No obstante, a niveles populares se verifica también el estímulo de la lucha por conquistas sociales o del entorno comunitario.

Las fórmulas neoliberales aplicadas han tenido diversos efectos negativos en los países subdesarrollados. Entre otros cabe apuntar, además del aumento de la pobreza, la inseguridad económica, que dan lugar a la llamada actividad informal de subsistencia frente al desempleo, así como a la migración a las ciudades y a países ricos.[11] Ello significa una ruptura de lo tradicional, tanto en lo económico como en la organización familiar y en las relaciones interpersonales e intragrupales. Por todo esto se debilitan o desaparecen tradiciones regionales, étnicas y de clases, difíciles de sostener en las nuevas condiciones sociales, que exigen mayor capacidad de adaptación que de preservación.

En el ámbito religioso, tales modificaciones producen cambios principalmente en dos direcciones: una mayor demanda de la religión —pero también una mayor oferta— y un proceso de reconversión, en especial a formas no tradicionales, como lo son ciertas formas evangélicas nuevas —o no tan nuevas pero no difundidas en estos pueblos—, corrientes orientalistas y religiones asociadas a la cultura africana en diferentes partes del mundo occidental. Adviértase que se produce una inclinación hacia lo no tradicional y en especial a alternativas a las religiones que han acompañado a la cultura occidental.

Según recoge F. Houtart, apoyándose en *World Christian Encyclopedy*, de Oxford University Press (1987), el crecimiento del protes-

[9] Ver Equipo ARA: *Análisis de la Realidad Actual*, no. 1, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 1996.

[10] Algunos autores los llaman incorrectamente "sectas"; pues no hay una precisión en la definición del concepto. No en todas estas formas se advierten procederes sectarios, si bien se producen fundamentalismos y concepciones estrechas.

[11] "Se estima que a principios de la década del 90, entre el 45 % y el 50 % de la población activa del continente latinoamericano pertenecía al sector informal de la economía" (Houtart, 1997).

tantismo en América Latina en los diez años que van de 1980 a 1990, es de alrededor de 12 millones de personas, y se puede estimar que en su mayoría se trata de formas pentecostales (Houtart, 1997), o mejor pudiera decirse de un pentecostalismo no tradicional, o neopentecostalismo, el cual acentúa formas extremas de carismatismo, insiste en una religiosidad intimista, pietista y en interpretaciones y posturas fundamentalistas, todo lo cual lo diferencia del pentecostalismo tradicional nacido en las condiciones del sur de los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX. Tal crecimiento duplica al verificado entre las décadas del 70 y del 80.[12]

En varios países de tradición católica, los protestantes han llegado a constituir el 25 % de la población, aunque la mayoría se mueve entre el 5 % y el 15 %. En Nicaragua se da un caso de particular incremento justamente en años del sandinismo: entre 1980 y 1986 las congregaciones protestantes, estimuladas desde el exterior, aumentaron de 682 a 2 012, para una tasa de crecimiento del 195 % (Martínez, 1989).

En territorio de los propios Estados Unidos, se verifica una reconversión hacia las nuevas formas religiosas neocarismáticas, principalmente en la población latina emigrada, aunque no solo en ella. La experiencia ha aportado también indicadores, aún no cuantificados, de expansión de las religiones de origen africano —procedentes en especial de la santería cubana— en la sociedad norteamericana, tanto en latinos como en estadounidenses blancos y negros. Lo mismo ocurre en América Latina, mayormente en la cuenca del Caribe. En el sur del continente se ha difundido el candomblé y otras manifestaciones similares desde Brasil.

Como ya hemos señalado, una notable difusión ha ganado en los últimos años el llamado New Age. No se trata de una religión específica ni de una institución religiosa, sino de un modo de enfocar la realidad, una forma de interpretarla, una "mentalidad". Admite la validez de todas las religiones y se nutre de corrientes "premodernas" y de concepciones filosófico-religiosas orientales. Dentro del New Age se incluyen elementos de doctrinas de los rosacruces, de las variantes del budismo zen y tibetano, del hinduismo, del yoga, así como

[12] Ver Tabla 1 en Anexo.

ideas del ocultismo, la astrología, la quiromancia, la brujería, y otras (Masferrer, 1991). Recurre a sistemas de adivinación y a prácticas de la medicina verde y oriental, y construye teorías acerca de la energía universal o piramidal.

Por otra parte, han surgido y se han expandido nuevas iglesias apartadas de las tradiciones cristianas, como la llamada Secta Moon y los Mormones. Estas están concebidas al estilo de grandes empresas y han acumulado fuertes recursos económicos. También, la Iglesia Universal —nacida en Brasil y extendida a países vecinos— une elementos cristianos, espiritistas y de origen africano con posesiones demoníacas y el exorcismo.

Estos hechos demandan un análisis en busca de los factores que influyen en su aparición y desarrollo, como un posible cansancio de las formas religiosas tradicionales, pero también debe tenerse en cuenta el apoyo desde el exterior de proyectos de globalización cultural de centros internacionales de poder, específicamente de los Estados Unidos. Esto último implicaría la necesidad de precisar en qué medida —con estos hechos— se afecta la identidad cultural de la cual la religión forma parte. El análisis debe realizarse, en primer lugar, en los países latinoamericanos y caribeños, donde el crecimiento del carismatismo es mayor.

También se requiere determinar las implicaciones sociopolíticas, ya que algunas de estas manifestaciones, comúnmente denominadas "nuevos movimientos religiosos", promueven actitudes, como ya hemos planteado, evasivas y alejadas de todo compromiso. De todos modos, es necesario insistir en que no siempre es así, pues hay pruebas de proyectos para la solución de problemas de la comunidad en grupos de este tipo.[13] En contra de lo que algunos han afirmado, el pentecostalismo no es exclusivamente enajenante y no comprometido socialmente, aunque la carga alienante en formas extremas de carismatismo en modalidades neopentecostales, hay que decirlo, es significativa.

Como resulta obvio, no se trata de cuestionar el crecimiento pentecostal, y mucho menos del protestantismo, sino de analizar cierto tipo de pentecostalismo —justamente formas enajenantes en zonas

[13] Ver el conjunto de artículos contenidos en R. Arce y M. Quintero, 1997.

de mayor conflictividad social y política, como Centroamérica y otros países de agudas contradicciones— y, por supuesto, sus derivaciones en cada país. En particular, atendiendo al hecho de que estos movimientos se producen en las condiciones de un intenso proceso de globalización neoliberal.

La globalización, en tanto actividad orientada desde centros de poder en función de intereses económicos y políticos, ha tenido un extenso tratamiento desde el ángulo económico y político, pero ha sido menos estudiada en su dimensión cultural, así como en lo que respecta al campo religioso (Oro e Stein, 1997).

Este fenómeno alcanza en la actualidad su más alta expresión con el incalculable crecimiento del carácter monopolista del capitalismo en su fase imperialista. Si finalmente esta fase resultara la última de su evolución, será sin dudas prolongada y, cada vez más, dirigida a la unipolaridad, bajo esquemas neoliberales impuestos y presentados sin alternativas posibles. Una revisión detallada de su comportamiento histórico indica que su existencia parte desde la expansión colonial europea por el mundo, que sumió a los países que subyugó en el subdesarrollo.

Evidentemente la principal consecuencia de la globalización es la pobreza; al menos en la versión de este conjunto a la que nos referimos, toda vez que no se trata de esa otra acepción de globalización que implica, en síntesis, préstamos, divulgaciones, intercambios, sincretismos, transculturaciones, que son consecuencias lógicas y quizás pudiéramos decir naturales del propio avance tecnológico, de las comunicaciones y en general del desarrollo de la humanidad.

2. LAS PROYECCIONES SOCIALES DE LAS ORGANIZACIONES RELIGIOSAS

En Cuba las formas organizadas de la religión constituyen un complejo conjunto de manifestaciones que, aunque se interconectan, disponen de relativa autonomía. En ello hay que considerar tres elementos fundamentales:

- El nivel de desarrollo teórico y organizativo.
- El decursar histórico.
- El lugar y espacio a los que se aspira.

Los dos primeros constituyen lo que denominamos los antecedentes teóricos e históricos, y el tercero es el modo en que se orienta la actuación de los grupos religiosos en el medio social concreto. Cada organización religiosa, en cualquiera de las formas organizativas que presente —desde las más complejas y estructuradas hasta las más simples o elementales— elabora sus proyecciones sociales. Comporta, de una parte, la concepción predominante acerca de la sociedad, las relaciones entre grupos y de los hombres entre sí y con la naturaleza; de otra, el papel que se autoatribuye, o sea la capacidad y el modo de intervenir en esas relaciones sociales que estima le corresponde.

Toda organización religiosa es producto de un sistema teórico (la conciencia religiosa sistematizada es por lógica siempre anterior a su exteriorización organizativa) y por tanto la forma que adquiera corresponde al grado de desarrollo y contenido de las ideas religiosas.

En Cuba se presentan diversos sistemas teóricos, desde las teologías más elaboradas por su grado de abstracción y amplitud temática —al estilo de las teologías cristianas—, hasta sistemas básicamente mitológicos apegados a la realidad concreta natural (adviértase que no recurrimos a apreciaciones axiológicas) de las expresiones de origen africano.

En unas hay cuerpos teóricos de carácter filosófico-ético-político-religioso, como en el catolicismo, que dispone de una sistematización de ese tipo en la Doctrina Social Cristiana, o doctrinas de fundadores como en varias denominaciones protestantes y en el espiritismo kardeciano. En otras se trata de un conjunto de leyendas y mitos, sujetos a interpretaciones y, por largo tiempo, transmitidos oralmente. Pero toda expresión religiosa dispone de valores éticos, normas morales, disposiciones sobre la conducta de las personas y el modo de relacionarse, aunque sean diferentes los niveles de regulación conductual.

En cuanto a las agrupaciones —el aspecto más importante del elemento organizativo de la religión—, en la sociedad cubana existen formas diversas, desde las iglesias con instancias mundiales, regionales, nacionales o locales, hasta asociaciones o sociedades y grupos independientes que se identifican no por niveles jerárquicos centralizados, sino por antecesores comunes y por comunidad de ideas y rituales.

Esta diversidad responde a factores históricos culturales. Cada expresión religiosa instalada en el país, y su correspondiente forma organizativa, llegó en circunstancias sociales históricamente diferentes, o sea, según distintos modelos socioculturales, y procedentes de variadas culturas. Por cierto, tan distantes unos de otros como lo son el mundo occidental cristiano —en su vertiente católica o protestante con un acento de reminiscencia feudal—, el capitalismo maduro sobre bases racionalistas, y el mundo africano de economía agraria (en varios casos sin sobrepasar la descomposición de la comunidad gentilicia). Otras influencias, como las religiones orientales, se han dado; pero con menor significación.

Cada forma religiosa ocupó un espacio: en condiciones de hegemonía, el catolicismo; de dependencia, las religiones africanas y sus derivaciones; en competencia, desde posiciones de acceso al poder,

la generalidad de las denominaciones protestantes; o desde una localización en sectores populares, el espiritismo en sus modalidades más difundidas. Obviamente con el paso del tiempo y en especial a partir de los cambios en las últimas cuatro décadas del siglo XX, en particular la década del 90, ha habido cambios, en su mayoría notables.

Proyecciones de las jerarquías institucionales y de miembros influyentes

Para conocer el pensamiento sociopolítico presente en el ámbito religioso cubano durante el decenio objeto de estudio, analizaremos las ideas y proyecciones sociales de las vertientes religiosas más significativas de nuestra sociedad: el catolicismo, el protestantismo (o más bien una parte del conjunto de denominaciones conocidas genéricamente por protestantes o evangélicas), las expresiones de origen africano (específicamente la Regla de Ocha o santería y las sociedades abakuá o ñañiguismo) y el espiritismo (en sus modalidades conocidas por científico, de cordón y cruzado, en mayor medida las dos últimas, que identificamos como formas cubanizadas). Incluimos un análisis sobre los Testigos de Jehová que ha sido objeto de un estudio exploratorio, pero que numéricamente tienen un cierto peso en el cuadro religioso nuestro, aun cuando su influencia en la cultura y la conciencia social cubana sea todavía menor.

Para comprender mejor esas proyecciones en la actualidad, hemos considerado conveniente examinar primero, muy brevemente, los antecedentes teóricos, y sobre todo los históricos, de las expresiones religiosas estudiadas.[14]

Antecedentes

La Iglesia católica es la institución religiosa más antigua en la sociedad cubana. Las formas propiamente autóctonas en el contexto insular —las religiones aborígenes— desaparecieron con la extinción de

[14] Un recorrido histórico se encuentra en Colectivo de autores: *La religión en la Cultura*, Editorial Academia, La Habana, 1990.

las comunidades étnicas, aun cuando ciertas representaciones simbólicas trascendiesen de algún modo (Fariñas, D., 1995). Desde el arribo de la Iglesia, esta se situó en las esferas de poder político en posiciones de la llamada cristiandad (Girardi, G., 1988), con posibilidades hegemónicas durante la conquista y a lo largo de la etapa colonial.

El catolicismo llegó a ser un factor integrante de la identidad cultural cubana, aunque su peso en la identidad nacional es muy discutible o al menos no está al nivel que le atribuye la propia Iglesia. Las mismas razones que hacen poner en duda su significación en la identidad son las que, junto a otras asociadas a deficiencias pastorales, determinaron no llegase a tipificar la religiosidad del cubano. Las limitaciones que condicionaron la efectividad de la evangelización del negro, y también su oposición a la independencia y a otras demandas populares, conspiraron contra la significación social de la Iglesia católica.

No obstante, esta institución eclesial conservó una posición privilegiada. Recuperó su ubicación dos décadas después del descalabro del colonialismo español. Al finalizar la década del 50, fue una de las más beneficiadas con el reavivamiento religioso que entonces se produjo. Pero el triunfo revolucionario interrumpió, por factores objetivos, ese incremento. Ello debido a que el nuevo gobierno se ajustó a los principios librepensadores y laicistas de la tradición mambisa.

En el terreno social y político, la Iglesia católica dispone, como se apuntó antes, de un cuerpo vinculado a la dogmática (aunque no pertenece al campo de la infalibilidad) en la Doctrina Social Cristiana, conjunto de encíclicas y otros documentos papales de contenido social, que incluye desde la "Rerum Novarum" de León XIII y las de los papas posteriores, hasta Juan Pablo II, uno de los más prolíferos en esta temática.

La Doctrina Social Cristiana se basa en ciertas afirmaciones que fungen como principios. Se sustenta un orden natural y un derecho natural preexistentes a la sociedad humana. Estos se desprenden del ordenamiento con que Dios decidió la creación. Según esta teoría, el Creador dispuso que el hombre se apropiase por derecho de los bienes de la naturaleza. La diferente iniciativa ante esa apropiación establece desigualdades entre los hombres, los que además se distinguen

en otros muchos rasgos. Por ello la propiedad privada y las clases sociales son "naturales" y cualquier teoría o sistema socioeconómico que intente la desaparición de ambos, es considerada una contravención a la voluntad divina.

Sobre esas bases —y por el ateísmo que le atribuyen esencial— los papas, desde el surgimiento de las ideas socialistas, han criticado al socialismo y al marxismo. Esto incluye a Juan Pablo II, aunque él introdujo dos elementos novedosos: la primacía del trabajo sobre el capital (en cuyas relaciones debe buscarse armonía) y el calificativo de "salvaje" a los excesos del capitalismo, y en particular del neoliberalismo (ello supone que hay una modalidad capitalista en consonancia con la Doctrina Social Cristiana).

Por la necesidad de apoyo internacional, tanto económico como político, la debilidad que significa una ausencia de arraigo popular, la carencia de un pensamiento de bases nacionales —más que por insuficiencias de sus cuadros, por una prioridad a ultranza de lo ritual y asistencial—, y por un tradicional estilo conservador, la Iglesia católica en Cuba ha quedado notoriamente dependiente del magisterio y de la autoridad papal. Es por ello que las posiciones vaticanas— y en especial sus lineamientos doctrinales y políticos— son seguidos por la jerarquía local de forma estricta, sin asomo de desacuerdos.

El protestantismo, por su parte, tuvo un arribo relativamente tardío a Cuba, cuando ya existía una tradición religiosa marcada por el catolicismo y las religiones africanas, de las cuales se diferencia en su ritual y doctrina. Debió entonces moverse en condiciones de competencia. Inicialmente, le fue favorable el no constituir una forma religiosa vinculada al colonialismo español y ser portadora de modernidad, y después le ayudó el respaldo de las iglesias de los Estados Unidos, de donde procede la mayor parte de las instituciones protestantes establecidas en el país.

Las primeras obras protestantes las hicieron las iglesias históricas y fueron creadas por misioneros cubanos, entre los que hubo quienes compartieron el trabajo pastoral con actividades independentistas. Estas raíces van a tener un significado en el protestantismo cubano contemporáneo. Sin embargo, con la intervención norteamericana, las "iglesias madres" asumieron la atención de sus filiales cubanas, y

misioneros norteamericanos desalojaron a los pioneros. Desde entonces, por algún tiempo estas instituciones funcionaron, en cierto modo, como difusoras de la cultura estadounidense.

En la etapa republicana, el campo protestante se fue enriqueciendo con fundaciones de nuevas denominaciones —también debido a las escisiones—, por lo que se reprodujo la diversidad característica en Norteamérica. Hubo momentos en que la entrada de iglesias fue mayor, como en la década del 30, durante la crisis social de esos momentos. En esa época, se establecieron varias iglesias pentecostales. Además, ha habido fundaciones cubanas como la Iglesia de los Pinos Nuevos y el Bando Evangélico Gedeón.

Al producirse la ruptura de relaciones diplomáticas de los Estados Unidos con Cuba en la etapa revolucionaria, y bajo nuevas condiciones de estímulos nacionalistas, en varias iglesias se dieron tendencias hacia un pensamiento y un estilo autóctono. Incluso cánticos cubanos enriquecieron el himnario y los villancicos, y se llegó a sustituir los de procedencia foránea.

Las últimas entradas de iglesias protestantes legalizadas por el Registro de Asociaciones se dieron en los inicios de la década del 60. Eran de corte pentecostal. Después ha habido intentos de nuevas fundaciones y de divisiones en iglesias pequeñas. Por diferentes razones, tanto legales como otras de carácter político, el campo religioso cubano quedó protegido del fenómeno conocido por "invasión de las sectas" o "nuevos movimientos religiosos", que —como apuntamos en la introducción— desde la década del 60 han cambiado el panorama religioso latinoamericano. Hay un aumento del protestantismo, pero en las formas fundamentalistas y carismáticas (más bien es un pentecostalismo sustentado en una radical dicotomía entre lo terrenal y lo celestial). Todo ello con efectos sociales que conducen a la evasión y con tendencia a la falta de todo compromiso social.

No obstante, en los últimos años se han producido intentos de introducir en Cuba organizaciones de ese tipo, debido a la apertura al turismo y a la posibilidad de alejarse de las instituciones originales que en la práctica han tenido las casas culto, a las que en varios casos se han dirigido "misioneros" con ofertas de respaldo material en el caso en que se produzca la entrada de esa organización.

La notable heterogeneidad del protestantismo se deriva de los orígenes de las distintas denominaciones, unas surgidas en la época de la Reforma, la que fue expresión en el terreno religioso del emergente capitalismo y del pensamiento de la burguesía entonces revolucionaria, mientras otras surgen en las condiciones del capitalismo maduro norteamericano, en los inicios de la fase imperialista.

Tanto el protestantismo tradicional o histórico, como el denominado tardío, heredaron de sus iglesias de origen (norteamericanas) un marcado pietismo, aunque se manifestaban entre ellas proyecciones sociopolíticas, en unos casos a favor del desarrollo del país con un status de dependencia, y en otros mediante acciones dirigidas a denunciar las desigualdades e injusticias.

Las organizaciones ecuménicas han contribuido a la unidad del protestantismo y han manifestado una vocación por lo social.

En esos medios ecuménicos surgió la Nueva Teología Cubana, como la llaman Juana Berges y René Cárdenas (Berges, Cárdenas y Carrillo, 1993). La búsqueda de un pensamiento de raíces racionales y contextualizado en la realidad cubana impulsó a un grupo de teólogos y pensadores protestantes cubanos a elaborar ese cuerpo teórico —Teología en Revolución (Arce, s/f)— antes que la Teología de la Liberación latinoamericana, aunque en consonancia con ella.

Por otra parte derivadas de religiones africanas procedentes de diferentes etnias y transmitidas de generación en generación desde los antiguos negros esclavos, se han desarrollado en Cuba —en un proceso de transculturación— varias formas religiosas. Las principales son la llamada Regla de Ocha o santería, como comúnmente se le llama, dentro de la cual se incluye el culto a Ifá sostenido por sus sacerdotes o babalawos; la Regla Conga o también conocida por Palo Monte; y las sociedades abakuá, o ñañiguismo. Menos extendidas son las Regla Arará, Iyesá, y otras. Al conjunto se le ha denominado de diferentes formas en términos no rigurosos; en ausencia de uno más preciso por ahora lo identificamos como expresiones religiosas, o religiones, de origen africano.

Surgidas en culturas ágrafas de pueblos agrícolas, algunos de los cuales no sobrepasaban la comunidad gentilicia en descomposición, estas manifestaciones religiosas fueron fraccionadas por efectos del colonialismo europeo y el esclavismo. Las religiones africanas se

transmitían por medio de la oralidad, sus representaciones se asociaban básicamente a las relaciones con la naturaleza, y en las condiciones americanas debieron subsistir haciendo resistencia como cultura dominada y sometidos a la discriminación y la violencia en su expresión más alta.

En Cuba las religiones originales atravesaron procesos de sincretización con el catolicismo dominante. No obstante, conservaron un núcleo ortodoxo que distingue unas de otras y de la cultura cristiana occidental. En muchos elementos las resultantes cubanas se distancian de formas iniciales, aunque mantienen proximidad en ritos, símbolos, ideas, mitos y valores.[15] Un hecho se destaca: con la transculturación y el mestizaje fue desapareciendo la vinculación étnica. A lo largo de la etapa republicana se extendieron principalmente en los sectores populares, en condiciones muchas veces de marginalidad.

Por diversas razones relacionadas a su decursar, las religiones de origen africano no han seguido el modelo eclesial. Se organizan en grupos relativamente independientes y se consideran unidos por fundadores o ancestros —algunos muy lejanos en el tiempo—, que asocian a varios grupos de la santería por lazos de familias religiosas. Sus concepciones no parten de un cuerpo teológico al estilo cristiano, más bien hay comunidad de ideas y ritos sometidos a interpretaciones y prácticas diferentes.

En lo social tampoco se han construido sistemas teóricos específicos. Las ideas en general están orientadas a la vida cotidiana y cada sujeto o grupo las asume según las coyunturas en que se desenvuelve. Por su ubicación dentro de la sociedad y la de la mayor parte de sus participantes históricos, sus intereses sociales fundamentales están vinculados a los sectores humildes de la población. La mencionada marginalidad, no obstante, ha introducido elementos socialmente desagregadores, contra los cuales se pronuncian defensores de la pureza ortodoxa.

En los últimos años se advierten tendencias a crear estructuras centrales y a sistematizar las ideas en un cuerpo teórico. Esta preocupación no es totalmente nueva, pero se ve favorecida por un mejoramiento de su situación en diferentes órdenes dentro de la sociedad revolucionaria. A la vez, se presentan dificultades debidas al apego a las formas y concepciones tradicionales, la falta de liderazgo y las condiciones adversas del Período Especial.

[15] Ver el informe de investigación Los valores de la Regla Ocha, de Aníbal Argüelles y Ana Celia Perera, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).

El espiritismo, instalado en el país desde la segunda mitad del pasado siglo, al igual que las religiones de origen africano, no dispone actualmente de estructuras centrales, aun cuando las hubo hasta los primeros años de la etapa revolucionaria.

En esta expresión religiosa identificamos dos tipos de manifestaciones: uno asociado a un espiritismo teorizado, el llamado científico; y otro empírico, con formas cubanizadas, que ha asimilado elementos de religiones practicadas en el país, en especial el catolicismo y religiones de origen africano.

La fundamentación teórica del espiritismo se encuentra en la doctrina de su sistematizador, Allan Kardec, recogida en varias obras escritas, reimpresas y traducidas a distintos idiomas. En ella hay ideas de cierto contenido social basadas en el principio doctrinal de la reencarnación y la vida terrenal como prueba a pasar en un camino hacia una espiritualidad superior. Sin embargo, la teoría kardeciana no es bien conocida y estudiada por la mayor parte de los espiritistas cubanos en la actualidad.

El espiritismo se ha difundido históricamente en sectores populares. Ello, y su coincidencia en algunas ideas y símbolos de contenidos prácticos, lo aproximan a las religiones de origen africano. Esto se advierte en los llamados espiritismo de cordón y cruzado, ambos incluidos en las formas cubanizadas. Especialmente el espiritismo cruzado asimila elementos —sobre todo del Palo Monte y también del vodú haitiano—, que hacen dudar que sea realmente una manifestación religiosa espiritista. Más bien parece una religión de origen africano con medios del espiritismo.

La ubicación social de los oficiantes, y la tradicional subestimación a la que fue sometida esta tendencia religiosa, contribuyen a sus actitudes y posiciones favorables al proceso cubano.

A lo largo de su historia la cultura cubana ha recibido otras influencias religiosas de Europa, Asia y el Caribe. Estas, aunque menos extendidas, hacen aún más complejo el cuadro religioso cubano.

Braceros haitianos, traídos para satisfacer las demandas de la cosecha azucarera en la etapa republicana neocolonial, eran practicantes del llamado vodú, que refleja el sincretismo de religiones africanas y el catolicismo francés. Esta expresión religiosa se ha mantenido en las provincias orientales de Cuba, entre descendientes de haitianos; aunque presenta una tendencia decreciente, por cuanto hace tiempo cesaron las migraciones que le dieron origen en el contexto cubano y no todos los descendientes conservan las tradiciones religiosas de sus antecesores. Los haitianos practicantes del vodú han realizado aportes a la cultura cubana, especialmente en el campo de la música y la danza.

Antes de la llegada de los braceros, fueron contratados campesinos chinos en condiciones de semiesclavitud. Estos tenían sus propias creencias y prácticas religiosas, muy poco estudiadas en Cuba. Al parecer se trataban más bien de devociones locales en medios rurales y no tanto de las grandes religiones asiáticas, como el budismo, el taoísmo o el confucionismo. Estos inmigrantes se fueron incorporando a la sociedad sin mayores conflictos, y en lo religioso se advierten sincretismos de creencias chinas con religiones de origen africano.

Inmigrantes de nacionalidad hebrea instituyeron en el país el judaísmo mediante organizaciones y sinagogas. Migraciones judías las hubo desde el mismo inicio de la conquista y colonización, solo que entonces las creencias del judaísmo debían ocultarse, porque eran prohibidas por España en su territorio y en sus colonias. Las mayores migraciones se produjeron en tiempos de las dos guerras mundiales, cuando judíos europeos emigraban obligados por las persecuciones antisemitas. Los judíos no son numerosos pero la incorporación de estos y sus descendientes a la sociedad cubana ha sido notable y ha estado exenta de conflictos. Es significativo que practicantes del judaísmo reiteren que la sociedad cubana ha sido acogedora con la colonia judía.

Formas filosófico-religiosas orientales, como el bahaísmo, el teosofismo y otras son también estudiadas y practicadas en Cuba. En la década del 90, se han creado agrupaciones de expresiones religiosas que con anterioridad no existían. Tal es el caso, como fue ya apuntado, de grupos de practicantes del budismo en diferentes versiones, así como también del rastafarismo y del islamismo. Estos

últimos alcanzan cierta significación por el número de personas captadas y sus proyecciones sociales integradoras.

Por su parte, los Testigos de Jehová, llegaron a Cuba en la etapa republicana. Esta organización religiosa fue oficialmente registrada en 1958, venciendo la resistencia de ciertos criterios acerca de la inconstitucionalidad de una asociación que no reconocía la organización política de la sociedad y sus símbolos. Se juzga que en la prédica contra el uso de las armas —en oposición de la violencia revolucionaria— y el anticomunismo que entonces (y hasta la década del 90) caracterizaba las posiciones oficiales de los Testigos, la dictadura batistiana encontró un apoyo.

En 1963 Fidel denunció las acciones que varios dirigentes religiosos, entre ellos Testigos de Jehová, realizaban en contra del proceso revolucionario. A partir de esto, la dirigencia nacional de esa organización decidió organizarse en dos estructuras paralelas, una pública a los efectos oficiales y otra clandestina para burlar el control estatal. Varias actividades y violaciones determinaron que en 1974 se retirase el reconocimiento oficial de la organización y el decomiso de sus propiedades.

Durante la década del 90 ha habido una significativa variación en la dirigencia mundial y nacional de los Testigos. Sus publicaciones no centran su atención en el anticomunismo, y resaltan más bien los valores humanos. Además, se evidencia la voluntad de un entendimiento con las autoridades y el no uso de formas clandestinas.

La doctrina de los Testigos de Jehová se recoge en sus publicaciones, y de hecho se construye con variaciones coyunturales. Se mantiene en su esencia considerar negativo todo lo mundano, incluso que la organización civil está regida por Satanás; aunque de forma creciente se predica el respeto a las leyes y a los poderes establecidos, la tendencia es alejar al Testigo de Jehová de compromisos con la vida política.

Aun cuando mantienen concepciones conservadoras ajustadas a principios doctrinales y teóricos sobre el mundo, la sociedad, el hombre y las relaciones entre ellos —que se han ido estructurando a lo largo de su existencia, relativamente corta en el tiempo, y en dependencia de las variantes condiciones sociales—, los Testigos de Jehová han ido produciendo modificaciones en sus proyecciones sociopolíticas y posiblemente han flexibilizado sus normativas internas.

La literatura principal de la organización, que constituye el medio básico para la educación religiosa de su membresía y para la captación de otros, se produce en su órgano internacional de dirección, con lo que se garantiza una uniformidad teórica. En la década del 90, en ella se advierten cambios respecto a lo que era anteriormente característico, en tres sentidos: la reducción de un tradicional estilo panfletario, el ajuste en sus enfoques a las condiciones del mundo actual y una eliminación de la insistencia ideológica centrada en el anticomunismo. La crítica a otras formas religiosas ha pasado a ser objeto importante de su análisis, además de la prédica de sus principios religiosos y éticos.

En la década antes señalada, se destacan varios hechos relacionados con los Testigos de Jehová: el aumento de su membresía (declarada en 80 000 al concluir la década del 90, con incrementos posteriores); el mantenimiento de actividades proselitistas (incluso con nuevas modalidades); y ciertas posibilidades concedidas, como el uso de los locales donde radica la sede de la dirección nacional; la libre circulación en Cuba de sus dos publicaciones principales (las revistas *Atalaya* y *Despertad*) y la celebración de asambleas y otras reuniones. Entre el Estado y la dirigencia de los Testigos se han establecido contactos que se han ido estrechando nacionalmente. Los principales dirigentes mundiales han visitado el país y se han entrevistado con las autoridades políticas. En la publicación *Despertad* han aparecido agradecimientos por las posiciones oficiales cubanas.

En resumen, Testigos de Jehová es una organización peculiarmente contradictoria, posiblemente en mayor medida que otras expresiones y agrupaciones religiosas.

Proyecciones sociopolíticas de la jerarquía y las élites católicas (1989-1998)

El período analizado tiene para el catolicismo características muy especiales. Recorre desde la reaparición del diferendo de la Iglesia con el Estado socialista en nuevas condiciones, hasta la visita del Papa Juan Pablo II a Cuba, y comprende una etapa intensa de actividad eclesiástica y paraeclesiástica.

En primer lugar hay que destacar que el catolicismo fue beneficiario, de manera similar a las restantes expresiones religiosas, del reavivamiento religioso que tuvo lugar a partir de la década del 90, aunque con antecedentes en la década del 80, del cual dan cuenta las investigaciones efectuadas a finales de esta última década.[16]

Las estadísticas de bautismos anuales elaboradas por la Iglesia, que comentamos anteriormente, ponen de manifiesto la tendencia de crecimiento de los feligreses, no obstante, este indicador no puede verse mecánicamente, por cuanto no todos los que se bautizan o bautizan a sus hijos —y seguramente como la práctica investigativa lo sugiere ni siquiera la mayoría— lo hacen con un sentido sacramental. No obstante, algunos obviamente continúan participando activamente en la vida eclesial. El bautismo apunta a un reactivamiento católico, pero repetimos, no es indicador suficiente por sí solo de aumento de la catolicidad, aunque sí de la religiosidad.

Similar sentido tienen los resultados de las observaciones efectuadas sobre la asistencia a misa dominical, y a la catequesis, matrimonios por la Iglesia y misas de difuntos, indicadores todos de participación en la vida religiosa institucional, aunque tampoco necesariamente de compromiso con la organización ni de asimilación consciente de su doctrina.

Es de suponer, aunque solo pueda señalarse de manera hipotética, que el nuevo escalón de reanimación de la espiritualidad religiosa de inicios de la década del 90, esté más marcado por la intensificación de la experiencia religiosa y la movilidad interreligiosa que por crecimientos numéricos.

En el caso específico del catolicismo, lo que caracteriza a la década estudiada es el proceso de recuperación institucional, que se vincula a la intensificación de la vida religiosa, pero que va más allá de ella. Si tan solo observamos que el número de diócesis aumentó a 11 y el de obispos y arzobispos a 14 a lo largo de esos años, que Cuba cuenta con un cardenal desde 1994, que han aparecido progresivamente organizaciones laicas (estudiantil, de periodistas, etc.), alrededor de 20 publicaciones periódicas vinculadas en su mayoría a las

[16] Ver J. Ramírez Calzadilla, A. Alonso, S. Jiménez, J. Aróstegui y R. Torreira (1998): Las actuales proyecciones sociopolíticas de jerarquías y élites católicas, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana (inédito).

diócesis, y una intelectualidad católica emergente que reclama un espacio para participar con sus criterios en el debate social del país, nos percatamos de la dimensión institucional del fenómeno. Son indicadores de influencia que habían permanecido prácticamente inmóviles entre las décadas del 70 y del 80, con recesiones en la del 60.

Si la comparamos con la existente en la década del 50, la desproporción del número de obispos en relación con el número de sacerdotes, nos indica claramente que la Iglesia reacomoda sus espacios desde arriba para asegurar el despliegue pastoral en los años venideros. Es el modo de asegurar su recuperación institucional dentro de la sociedad civil cubana en la actualidad y en el futuro.

Las proyecciones jerárquicas

A primera vista, dos momentos marcan el decenio estudiado: la aparición del mensaje de los obispos cubanos de septiembre de 1993 (*El amor todo lo espera)*, y la visita del Papa a Cuba, insistentemente calificada de pastoral; es decir, ante todo religiosa, pero que no deja de tener implicaciones políticas. No se trata de acontecimientos aislados, cada uno tiene eslabones que le anteceden y que le suceden. Tampoco son acontecimientos paralelos, los dos están interconectados y responden por el nuevo tipo de relación que la jerarquía católica quiere hacer cuajar.

Comencemos por recordar que *El amor todo lo espera* sustituye la imagen de la Iglesia "solidaria en el amor", que había sido enarbolada en 1986,[17] por las coordenadas ahora severamente críticas al sistema socialista y la elaboración de un proyecto social (entiéndase también político, económico, ético, cultural) alternativo al vigente, basado en la adecuación de la Doctrina Social Cristiana[18] al singular escenario nacional.

[17] Nos referimos al Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). (Ver ENEC, *Encuentro Nacional Eclesial Cubano*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1987).

[18] Un análisis de los principios teóricos de la Doctrina Social Cristiana y la concepción al respecto del Papa Juan Pablo II se encuentran, en sus rasgos principales, en el documento La Doctrina Social Cristiana y el discurso sociopolítico de Juan Pablo II, de J. R. Calzadilla, A. Alonso y R. Torreira, DESR-CIPS, 1997 (inédito).

La necesidad de modificar la propuesta del 86, formulada en coyunturas de auge económico, se percibe, sin embargo, aunque de manera incompleta, en el mensaje de Navidad de los obispos de diciembre de 1989. Ya había sido derribado el Muro de Berlín, y a principios de 1990 los obispos cubanos, imbuidos de la inminencia de la debacle eurooriental, conminan en misiva privada al Jefe de Estado, Fidel Castro, a una revisión de políticas y de proyecto. La Iglesia halló en el curso precipitado del cambio mundial el momento propicio para replantear expresamente su status, y reclamar un espacio consecuente de participación, con criterios propios como institución, en el proyecto social. Este hecho abarcador es representativo de la activación del catolicismo cubano durante la década del 90.

Que el mensaje *El amor...* de los obispos cubanos no tenía una significación puramente local, lo demuestran el respaldo explícito y reiterado del Pontífice, la designación del arzobispo de La Habana, Jaime Ortega, como cardenal de la Iglesia un año después, la creación de nuevas diócesis, el rápido despliegue de la institucionalidad eclesiástica y paraeclesiástica, y el retorno insistente del tema de la visita pastoral de Juan Pablo II, varias veces anunciada y pospuesta, a la agenda de la jerarquía local y, en consecuencia, del Vaticano. Afirma que el alcance de dicho mensaje no era coyuntural —como erróneamente podría hacer creer la moderación ulterior del discurso de los obispos— la celebración del Encuentro Conmemorativo del ENEC, en febrero de 1996, a diez años de su realización. Este, por su contenido, no fue propiamente una reedición del primero. Proveniente de este encuentro, circuló una compilación de intervenciones protocolares, y de manera menos formal, una síntesis en "versión no oficial", nunca desautorizada, cuyos contenidos ratifican y amplían algunos de los disensos del mensaje de 1993.

El amor todo lo espera se convirtió en el elemento esencial de la elaboración cubana de la Doctrina Social de la Iglesia. No obstante, y a reserva del desentendimiento que concitó en el ámbito político y las reacciones a que dio lugar en la prensa, el mensaje de 1993 no tuvo una respuesta oficial. Hay que reconocer que la ausencia de respuesta evitó que se desencadenara un nuevo conflicto, si bien tampoco se puede decir que no haya influido en que las relaciones entre Estado e Iglesia no hayan sido todo lo distendidas que el IV Congre-

so del PCC y la Reforma Constitucional de 1992 debieron propiciar. La Iglesia no dio muestras de mucha acogida al primero de estos eventos, pues el Episcopado presentó un comunicado con objeciones al ingreso de católicos al Partido. El segundo ha sido mejor aceptado, si bien en algunos pronunciamientos se pide una definición del sentido y alcance del Estado laico.

No se puede desconocer que, sin subestimar las distintas circunstancias, los dos momentos en los cuales la Iglesia local ha asumido una proyección contestataria al proyecto revolucionario coinciden con momentos de crisis más aguda. El primero, entre 1959 y 1962, en el momento más amenazador de la confrontación con los Estados Unidos, cuando la variante de la agresión armada dominaba su agenda, y el pronóstico prevaleciente indicaba que la Revolución no la podría resistir. El segundo, en la década del 90, en el momento de la desintegración del sistema socialista europeo y la desconexión internacional del proyecto cubano, cuando se planteaba la imposibilidad de hacer viable el proyecto cubano sin el soporte exterior, y justamente en el momento más crítico del Período Especial.

También merece ser observada otra coincidencia: los dos momentos en los cuales la Iglesia cubana ha contado con un Cardenal en sus filas responden a coyunturas históricas vitales para la institución. La designación de Manuel Arteaga y Betancourt en la década del 40 expresaba el respaldo del Vaticano a una Iglesia que había quedado muy lacerada por sus compromisos con el coloniaje español y su desvinculación del sentimiento nacional, que enfrentaba el auge de las ideas más progresistas y socialistas dentro de la sociedad cubana de entonces, y recién comenzaba a encauzar un proyecto de consolidación institucional dentro de la República burguesa dependiente. Entre las décadas del 40 y del 50, el catolicismo devino portador del proyecto ético hegemónico de la sociedad clasista cubana. La nominación de Jaime Ortega Alamino en la década del 90 se vincula a un nuevo proceso de recuperación eclesial, después de décadas de tensión ideológica por la oposición eclesial al proceso político emergente de la Revolución cubana, y en la coyuntura de la crisis del paradigma que sostenía al sistema socioeconómico. Anótese igualmente el dato curioso de que, en ambas ocasiones, el *impasse* que precede al proceso de restablecimiento eclesiástico ha tenido aproximadamente la misma duración: en el primer caso las tres primeras décadas del siglo; en el segundo, del comienzo de la década del 60 al final de la del 80.

A lo largo de su año inaugural, que fue prácticamente en 1995, el cardenal Ortega impone un nuevo estilo homilético, referido, según sus palabras, a la "etapa nueva que inicia la Iglesia en nuestro país". Durante las misas en su recorrido por la Isla, y también por Madrid, Miami, Puerto Rico y Nueva York —para la comunidad cubana de adentro y de afuera, puesto que se trata del "cardenal de todos los cubanos"— encontramos a una Iglesia que ha decidido ultimar su etapa de silencio, a la vez porque quería y porque podía hacerlo. Querer y poder expresan una dinámica muy difícil de discernir entre el silencio compulsado y el autoimpuesto. Lo primero implica, en esencia, qué (cuándo y dónde) se puede o no se puede hablar; en tanto, lo segundo alude a la voluntad de callar por decisión propia. Durante ese año en Cuba, en las homilías de Ortega predominó el reclamo al espacio propio, en los términos que la jerarquía lo entiende, en tanto en las pronunciadas en el exterior, se orientó más a la búsqueda de la reconciliación —entendida como acercamiento sin fronteras ideológicas entre Cuba y su emigración—, elementos ambos que no se contradicen, pero que combinan el propósito con el escenario.

Desde 1995 las políticas de ajuste económico aplicadas por el Gobierno cubano —si bien no en la cuantía y cualidad reclamada por la Iglesia— parecen haber contribuido a que la jerarquía católica variase posturas. Las reformas generaron que se detuviera la caída económica y que comenzara una modesta reanimación de la economía. Ello, aunque parezca ajeno, está estrechamente vinculado al tema de varias maneras. Baste con señalar que en estas circunstancias la invitación al Pontífice no se realizaba ya en una atmósfera de desastre. Y a medida que crece la expectativa de la visita del Papa a Cuba, desde mediados de 1996, el contenido político del discurso eclesiástico local se suaviza. Los catorce meses que siguieron al encuentro de Fidel Castro con Juan Pablo II en el Vaticano, en noviembre de 1996, estuvieron enteramente dedicados a los preparativos de la visita, en lo que a las relaciones institucionales y pastorales de la Iglesia se refiere. Gobierno socialista y jerarquía católica vivieron por pri-

mera vez la experiencia de trabajar en conjunto con un propósito que tenía la complejidad de ser común y no serlo a la vez, en tanto desde ambas partes se deseaba el éxito de la visita, aunque la definición de "éxito" no tuviese exactamente la misma connotación. El reto estaba en encontrar una salida que complementara ambas expectativas. De entrada se evidenció la intención recíproca de evitar que surgieran asperezas y sortear cualquier elemento contencioso.

Otro factor que debe ser destacado por su importancia es que en la década analizada resalta, por distintas vías, el fortalecimiento institucional del laicado católico y su participación pastoral. Se adopta un plan de evangelización puerta a puerta hasta el año 2000, en el cual los laicos actúan con la previa coordinación de las parroquias. Esta misma red será utilizada para movilizar con vistas a la visita del Pontífice. Por otra parte, se ha ido formando también una intelectualidad católica —en quienes predominan las posiciones eclesiásticas oficialistas— que hacen sentir su presencia en publicaciones, eventos y otras expresiones institucionales.

La reactivación de la Semana Social Católica ha contribuido a convertirla en el foro más importante de discusión y configuración de la Doctrina Social de la Iglesia en la Isla. La realizada en Pinar del Río, en 1991, pasó sin mucha resonancia fuera del ámbito eclesial. Pero la celebrada en 1994 en La Habana (esta vez organizada por el Consejo Episcopal Justicia y Paz, creado en 1991), contó con ponencias que tuvieron un impacto apreciable. Algunas mostraron un espíritu claro de diálogo, y otras la intensidad del disenso y los signos de una postura menos constructiva. La que tuvo lugar en El Cobre en 1997, devino un ejercicio preparatorio para los temas centrales del discurso del Papa Wojtyla en Cuba, en particular el tema de la libertad. Esta última fue posiblemente el ejercicio reflexivo más importante efectuado por la institución eclesiástica antes de la visita del Papa, y tiene un tono más conciliatorio, en sentido general, que las Semanas anteriores.

Se puede apreciar que, de manera progresiva, se ha venido implantando una especie de "división del trabajo" entre jerarquías, y élites. En este ámbito, el centro de discusión y problematización se ha ido transfiriendo, en medida apreciable, de la homilética y los mensajes de los obispos, a los artículos, encuentros e intervenciones de una intelectualidad que abarca a algunos clérigos, pero cuyas voces más jóvenes provienen principalmente del laicado. Esto da a la jerarquía una posibilidad mayor de no comprometer el discurso oficial de la Iglesia, y presumiblemente preservar los momentos de disenso para una segunda instancia cuando lo crea conveniente.

El crecimiento de las publicaciones indica el fortalecimiento institucional. Todas (o casi todas) estas revistas y boletines, vinculados a las diócesis de manera directa o indirecta, responden a un alineamiento definido en lo que pudiéramos llamar "la corriente eclesiástica oficialista". Esto no significa ausencia de diferencias de matices —además de las diferencias de nivel o de calidad editorial—, pero expresa una clara unidad institucional en torno al discurso público de la jerarquía. Las dos revistas de mayor importancia —ambas han vivido además una evolución desde que fueron creadas en 1994— son *Palabra Nueva*, de la Archidiócesis de La Habana, y la ya mencionada *Vitral*, del Centro de Formación Cívico-Religiosa, adscrito a la diócesis de Pinar del Río. Esta última publicación, que se ha caracterizado por las posiciones más expresamente contestatarias desde los parámetros fijados por el mensaje de los obispos de 1993, también fue la encargada de publicar el *dossier* más completo de la visita del Papa. La hoja dominical *Vida Cristiana*, ha seguido un curso peculiar según veremos más adelante.

Con respecto a lo que caracterizamos como oficialismo eclesiástico, reiteramos que no intentamos decir que no existen enfoques diferentes, incluso en las posiciones del episcopado; sino que estos no suelen trascender fuera del episcopado. Los cuatro discursos de presentación de los obispos y arzobispos de las provincias visitadas por el Papa —la única ocasión que tuvieron para manifestarse pública e individualmente los jerarcas de la Iglesia local a lo largo de la visita—, testimonian, sin embargo, apreciaciones distintas. Posiblemente quede siempre como una incógnita si el discurso del arzobispo de Santiago de Cuba, monseñor Pedro Meurice Estiú (el único controvertido esta vez), fue realmente espontáneo, como se asegura. Lo cierto es que lo expresado por él no se distancia de las conocidas posiciones críticas del episcopado. Por otra parte, la presentación hecha por Meurice, sin dejar de ser la única que contiene críticas

expresas, es también la única intervención, en el curso de la visita, que adosa a estas críticas, como contrapeso, reconocimientos explícitos a la Revolución. De todos modos, apuntar que la década del 50 fue la época de oro de la Iglesia católica en Cuba, aunque es rigurosamente cierto, dicho en el contexto santiaguero, escenario singular de la represión batistana, fue inconveniente.

Vale la pena recordar que la jerarquía cubana nunca hizo espacio a "teólogos de la liberación" dentro del clero, y que incluso los trabajos de René David[19] sobre una "teología de la reconciliación" no han rebasado el espacio de la propuesta académica.

Los esfuerzos de algunos sacerdotes recién ordenados en la década del 70, y las tendencias en grupos católicos —principalmente de jóvenes como el de Cristo Rey, en esos mismos años influidos por cristianos latinoamericanos de izquierda que por entonces visitaron el país, o el Grupo Oscar Arnulfo Romero surgido posteriormente— fueron desautorizados y hasta neutralizados con cierta rapidez.

Ni en la década del 80, entonces bajo el influjo del ENEC, ni en la del 90, la interpretación teológica dada por René David a la potencialidad de la reconciliación en Cuba ha podido conocer una implementación pastoral, lo cual tampoco quiere decir que este camino esté cerrado. La reconciliación es entendida por David como diálogo, aceptación mutua de valores y perdón de errores anteriores de ambas partes; mientras la jerarquía lo asume al modo de la Doctrina Social Cristiana (DSC), como armonía entre clases e instituciones, y la dirige a propiciar una aceptación —y hasta algún protagonismo— de la emigración cubana en la vida interna del país.

El acontecimiento de la visita del Papa significa, en primer lugar, un apuntalamiento de la Iglesia local como institución de la sociedad civil cubana, de la legitimidad de sus aspiraciones, de su proyecto social y de su papel protagónico en sentido "profético"; es decir, como autoridad para juzgar y criticar lo que política y socialmente entienda criticable. Y desde esta perspectiva la aproximación se presenta como una posibilidad sujeta a negociación.

[19] René David, sacerdote francés, profesor del Seminario San Carlos. En la década del 70 escribió un trabajo en el que expone sus ideas acerca de lo que llamó "teología de la reconciliación", el que se reprodujo en impresiones ligeras.

La situación después de la visita papal

Durante los cinco días que permaneció en Cuba (del 21 al 25 de enero de 1998) el Papa Juan Pablo II, realizó trece intervenciones, entre discursos, documentos y homilías. Ofició cuatro misas en plazas abiertas, sostuvo cinco encuentros, visitó cuatro ciudades en las que fue objeto de recibimiento público, efectuó un almuerzo privado con el episcopado local —a quien dejó un documento—, y entregó otro a los jóvenes. Desde el avión, como es usual, envió mensajes a las autoridades de los países que sobrevolaba y al obispo de Pinar del Río. Un séquito numeroso lo acompañó y otros jerarcas extranjeros realizaron actividades paralelas. La Iglesia local, tanto la jerarquía como las comunidades católicas, fue particularmente activa. El viaje convocó a una numerosa prensa y a peregrinos de diferentes países, incluidos los Estados Unidos, cuyo gobierno excepcionalmente permitió vuelos directos. Pese al declarado carácter pastoral (o desde su misma connotación pastoral), dadas las condiciones del mundo unipolar y el diferendo cubano-norteamericano, el contenido de las intervenciones y la visita del Papa tuvo un sentido político, como en las realizadas a otros países, o tal vez en este caso de forma más notable.

La preparación de este acontecimiento de repercusión nacional e internacional, recibió un vuelco en los días más próximos a la llegada del Papa. En su discurso a la Asamblea Nacional del Poder Popular (13 de diciembre de 1997) y en la intervención especial ante la Televisión (16 de enero de 1998) el Comandante en Jefe, Fidel Castro, aseguró respaldo oficial con amplia participación popular en un clima de respeto, apertura y comprensión. Con anterioridad se había reunido con líderes evangélicos y después con el Comité Permanente de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (COCC). Por su parte, el mensaje del Papa al clero y al pueblo cubano (20 de diciembre del 97), reproducido por el órgano oficial del PCC, reveló una disposición del Vaticano de apoyar a la Iglesia local y reclamar cambios en el país sin agresiones ni condenas explícitas.

Todo ello, junto a hechos como las celebraciones de misas en lugares públicos (antes, como preparación, y durante la visita), la declaración del día de Navidad como día feriado; el aseguramiento

material y divulgativo ofrecido por el Estado; los espacios en los medios nacionales al cardenal Ortega y al obispo Carlos Baladrón y en medios provinciales a los obispos de Santa Clara, Camagüey y Santiago de Cuba; el aumento en la comunicación entre las autoridades oficiales y católicas; en especial, por el trabajo preparatorio de las comisiones conjuntas, nacional y provinciales; los contactos con personalidades del Vaticano, y otros gestos, crearon un clima decisivamente favorable.

Al iniciarse la visita, y a lo largo de esta, se habían generado condiciones mucho más propicias que las creadas por el comunicado de la COCC el 1ro. de noviembre de 1997, el cual insistía en demandas sociales y se remitía a la línea del documento *El amor todo lo espera* de 1993. Al mismo tiempo se desmentía la propaganda desde el exterior que acusaba al Gobierno cubano de intolerancia e indisposición hacia la religión. Asimismo, no se produjeron las previsiones sensacionalistas de conflictos a partir de presagios infundados. Aun cuando cierta prensa se desentendió de la objetividad y siguieron produciéndose manipulaciones políticas de lo religioso, otras acciones posteriores operaron en un sentido de distensión y en conjunto determinaron sobre el buen transcurso de la visita.

Los temas desarrollados por el visitante en sus intervenciones públicas —también en los documentos escritos que dejó para orientación del trabajo de la Iglesia en el país y la orientación a los jóvenes— fueron en conjunto diversos. Se refirió a factores como la familia, la juventud, el laicado, la patria, aspiraciones de la Iglesia en el terreno de la educación; la presencia de la religión en medios de difusión masiva; el aumento del clero por vocación y entrada de misioneros. Asimismo, tocó los temas de la moral religiosa en tanto *única* poseedora de valores auténticos; la presencia del catolicismo en la cultura cubana —que desconociendo otros aporte culturales y religiosos valoró de esencial—; la posibilidad de pronunciamientos públicos de la institución eclesial sobre aspectos de la vida social y el sistema político; y la libertad, sobre todo la religiosa. Esto último quedó expuesto en Santiago de Cuba en los términos siguientes: "defendiendo su propia libertad, la Iglesia defiende la de cada persona, la de la familia, la de diversas organizaciones sociales, realidades vivas, que tienen derecho a un ámbito propio de autonomía y soberanía".

En una sola ocasión, en la misa de la Plaza de la Revolución como culminación del programa de actividades masivas de su visita, y enmarcado en los reclamos de libertad, el discurso del Papa mantuvo el tono crítico que predominó en Naciones Unidas en 1995 y en la Cumbre de la FAO en 1996. Fue, sin embargo, un importante pronunciamiento en contra del "neoliberalismo capitalista", el cual "subordina la persona humana y condiciona el desarrollo de las fuerzas ciegas del mercado", e "impone a las naciones, como condiciones para recibir nuevas ayudas, programas económicos insostenibles".

La crítica al neoliberalismo en esta oportunidad fue una de las más avanzadas en el discurso papal, teniendo en cuenta que empleó este término por primera vez y justamente en el escenario cubano, alternativo a ese modelo, al cual llamó "capitalismo salvaje". Condenó pues, las consecuencias sociales de esa tendencia. A diferencia de otras ocasiones, aquí no fue apologético en cuanto a las relaciones de mercado en general ni explicitó una defensa de la propiedad privada.

El mensaje más importante del discurso papal en Cuba fue su crítica al bloqueo, sugerida desde el discurso de su llegada en la exhortación a que "Cuba se abra con todas sus magníficas posibilidades al mundo y que el mundo se abra a Cuba", aun cuando la imprecisión del primer término de ese binomio permite interpretar un requerimiento de la inclusión de Cuba en el sistema occidental capitalista. De todos modos, también cabe observar que no se ponen condiciones. La siguiente referencia a los "embargos económicos que son siempre condenables por lesionar a los más necesitados", aparece en el mensaje a los jóvenes en la ciudad de Camagüey.

La crítica al bloqueo será expuesta con más claridad —y como hecho particular— al momento de la salida, en su discurso del aeropuerto, aunque no hiciera en ella mención explícita a los Estados Unidos ni al imperialismo. Afirmó Juan Pablo II que "el aislamiento prolongado repercute de manera indiscriminada en la población, acrecentando las dificultades de los más débiles" y pidió se superen "las medidas económicas restrictivas impuestas desde fuera del país, injusta y éticamente inaceptables".

El éxito de la visita del Papa como acontecimiento descansó en buena medida en que el poder movilizador de la Revolución se puso en

función de asegurar la masividad y la hospitalidad en las cuatro misas a cielo abierto. Asimismo, se propició la seguridad desarmada (elemento sin precedente en estas giras); la garantía al Pontífice de que su discurso no iba a afrontar contratiempos (ni inducidos ni espontáneos), la libertad a la prensa internacional para registrar sin restricciones la visita, la amplia difusión televisiva y las mayores facilidades para que el país acogiera a todo el que quisiera estar presente.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado, al final del año 1998, estuvieron fuertemente influidas por este éxito mutuo. Tanto en el Vaticano como en otros medios católicos relevantes (como la Conferencia de Obispos de los Estados Unidos), crece la presión hacia un cambio no condicionado de la política norteamericana en relación con Cuba. En los meses posteriores a la visita, aumentó el número de sacerdotes, religiosos y religiosas (proceso iniciado con anterioridad), se reforzó el episcopado con una nueva diócesis y el ascenso de otra a una nueva archidiócesis, y aumentan poco a poco los espacios públicos de la institución (paralelamente a los de otras organizaciones religiosas). No obstante, subsisten aristas polémicas con respecto a algunos temas. De todos modos, es posible afirmar que —independientemente de las diferencias fijadas y ratificadas por las posiciones de la jerarquía y las élites católicas en los últimos años— el clima de las relaciones de la Iglesia dentro del conjunto del sistema social revela un cambio apreciable, que incluye una mejoría en la comunicación con las esferas de dirección política del país.

Las publicaciones católicas

En ausencia de otras vías, las publicaciones constituyen para la Iglesia católica el recurso principal en la difusión de sus ideas y la instrucción religiosa, incluso en mayor medida que la prédica en los templos, a donde acceden solo los habituales. Ya se apuntó el crecimiento habido en el número de revistas y cómo en ellas se recoge la producción teórica del laicado. Junto a la promoción ética, constituyen vehículo de transmisión de las proyecciones sociopolíticas. Por ello nos ha parecido conveniente incluir este breve análisis.

Para valorar las proyecciones sociopolíticas, se hizo el análisis de contenido diacrónico y sincrónico de *Vida Cristiana* y *Vitral*, seleccionadas por sus diferencias formales y conceptuales, la primera es una octavilla u hoja dominical y la otra una revista. Ambas son representativas de dos líneas del periodismo católico.

Vida Cristiana, a cargo de los padres jesuitas desde hace 36 años, llega a todas las iglesias del país, por extensión a casas de no feligreses. Aborda una amplia diversidad temática (al igual que *Vitral*), desde lo puramente religioso y doctrinal e informaciones sobre la actividad religiosa, hasta los asuntos más cotidianos de la vida de las personas. Representa un medio de divulgación, información y formación, así como una vía para promover, llamar a la acción a los laicos más comprometidos y a la familia cubana en su conjunto; además, captar nuevos católicos.

Durante estos años se ha hecho eco también de los llamados a la reconciliación de los cubanos al margen de ideologías, compromisos políticos y religión, para entre todos construir una sociedad de justicia y amor, sobre la base del Evangelio, y ha hecho hincapié en la reafirmación del individuo como centro del progreso social.

Esta publicación ha tenido un cierto cambio en los últimos años, en los que ha reducido la presentación de comentarios, a veces irónicos, simplistas o sin fundamentos, de contenido político, directo o velado que criticaban la gestión estatal y el sistema socioeconómico. Ahora, sin abandonar del todo esas prácticas, centra su atención en la promoción de valores morales —en especial sobre conductas rectas y solidarias— en un tono más bien constructivo. Aunque *Vida Cristiana* no impresiona a primera vista por su diseño, brevedad de expresión y pequeño formato, no debe subestimarse su alcance, ni la posible efectividad de su mensaje.

La revista bimestral *Vitral*, nacida en junio de 1994, con una tirada inicial de mil ejemplares por cada edición —como ya hemos dicho— es órgano del Centro Católico de Formación Cívica y Religiosa del obispado de Pinar del Río. Aunque se dice vinculada más que oficiosamente a la Iglesia, opera con autonomía.

Los objetivos que persigue los define en los términos siguientes: crear un espacio de expresión libre y pluralista; promover a la persona humana como principio, sujeto y fin de toda obra e institución sociocultural, y animar la reconstrucción de la sociedad civil autónoma y participativa a partir de los valores de la cultura y la nacionalidad cubanas.

Cuando *Vitral* sale a la luz, el discurso político de la jerarquía eclesiástica presentaba una tónica oposicionista, a la cual se adhiere la revista hasta el presente. Se dirige a círculos intelectuales y a interesados en una posición política alternativa al sistema cubano, de lo cual son ejemplos elocuentes los Editoriales, que contienen —en su inmensa mayoría— un lenguaje recio y corrosivo, al enjuiciar diversas aristas de la problemática nacional.[20] La revista se pronuncia a favor de la iniciativa y la propiedad privada en tanto "derecho natural", la democracia participativa, que supone una posibilidad más amplia que la existente de ejercer la libertad de expresión; la participación de la Iglesia —con mayores, espacios— en la vida nacional; la pluralidad ideológica y partidista; la educación religiosa en el sistema nacional de enseñanza; la incorporación a la economía de mercado y la libertad de contratación de mano de obra, la reducción del papel del Estado en la economía.

Publica trabajos de contenido cultural, económico, histórico y religioso. En el campo ético se orienta hacia la promoción de valores morales y sociales. Da espacio a trabajos de jóvenes y divulga la obra de artistas locales poco conocidos.

En *Vitral* escriben personas de distintas profesiones —no creyentes incluidos—, a quienes proporciona un soporte para publicar sus trabajos. Algunos de ellos no publicados en otros lugares por las dificultades de espacio en los medios de comunicación nacional y provinciales, u otros motivos.

Valoraciones

En resumen, las proyecciones sociopolíticas de la jerarquía católica en la actualidad, independientemente de los matices que las diferencia —y si atendemos a lo que en la práctica se constata y a los fundamentos teóricos de la Doctrina Social que las rige—, se orientan en dos direcciones que se complementan: recuperar hasta donde sea posible una hegemonía en la sociedad y promover cambios graduales que conduzcan a un sistema socioeconómico que le conceda a la Iglesia el lugar al que ella aspira.

[20] Los analizados para este trabajo fueron los editados en los años 1997 y 1998.

Aunque puede haber variaciones según la coyuntura, la dirección eclesiástica insiste en un conjunto de demandas que podemos agrupar en tres tipos:

- En correspondencia con tradiciones culturales y según la funcionalidad eclesial. Incluyen celebración de cultos fuera del ámbito del templo (procesiones, fiestas patronales, misas públicas), ampliación del clero y proselitismo personal directo.
- Las que propician la institucionalidad de la religión católica; pero que por las condiciones cubanas son difíciles de instituir y requieren de negociaciones y alternativas, como la presencia religiosa en la educación y en espacios en los medios de comunicación de mayor difusión.
- Las de carácter abiertamente político enrumbadas a cambios sustanciales en el sistema socioeconómico, que muy difícilmente serán atendidas.

De no producirse un cambio fundamental, tanto en los principios que sustenta la Doctrina Social de la Iglesia, en específico acerca de la consideración del capitalismo (aunque no sea en su versión "salvaje"), como en la composición o proyecciones de la jerarquía local, es poco probable que las posiciones institucionales católicas lleguen a una aceptación del modelo socialista.

Es previsible, entonces, que la oposición al proyecto socialista siga en el fondo de las proyecciones políticas de la jerarquía religiosa, y que conserven su expresión más directa o velada en dependencia de las coyunturas desfavorables o favorables al sistema cubano, como se ha comportado hasta el presente. La línea definida es la de pronunciarse por cambios graduales y no violentos a tono con la referida Doctrina y el discurso papal. El actual clima de relaciones oficiales dificulta un discurso oposicionista al estilo de la década del 60 y del 1993.

La insistencia del Vaticano en analizar críticamente los graves problemas a escala mundial ha llevado a la jerarquía a un tratamiento de esas problemáticas, sobrepasando, aunque todavía modestamente, su tradicional limitación a cuestiones domésticas. Esta postura permite mayores coincidencias entre el proceso cubano y la Iglesia católica. También se produce una relación en la promoción de valores humanos, donde es notable el consenso.

En las élites se advierten diferencias de posiciones entre sí y con respecto a las de la jerarquía, mientras que en la base, aunque esto precisa de constataciones más profundas, es presumible una mayor heterogeneidad. En unos y otros las valoraciones sobre la Doctrina Social de la Iglesia no son homogéneas y van desde un desconocimiento de esta o una aceptación con modificaciones que la contextualicen, hasta la aceptación no siempre bien fundamentada.

La década del 90 en el protestantismo cubano

Durante la década del 90, el protestantismo cubano (histórico y pentecostal, que son las vertientes a las que nos referimos) ha obtenido una expansión de su espacio social significativa y una revalorización de su significación en la población. Algunos de los indicadores más importantes son: el crecimiento del número de miembros y la mayor asistencia a los templos —que condujo a la necesidad de abrir nuevos lugares para predicar (las casas culto)—; el relativo desplazamiento de un sector de la población para satisfacer necesidades de participación en denominaciones de este tipo; y el creciente involucramiento de estas organizaciones religiosas en acciones que trascienden a la vida social y comunitaria. Aunque son difíciles de precisar las cifras exactas, las informaciones señalan un aproximado de un 3 % de la población que participan en los cultos. Cuentan para su trabajo con más de 900 templos y otros locales habilitados, así como campamentos y seminarios de formación del personal consagrado. Editan varias publicaciones que son órganos de iglesias y de entidades ecuménicas.[21] Las actividades litúrgicas se celebran con regularidad y la instrucción religiosa se realiza básicamente por la vía de las escuelas dominicales. De reciente creación, funciona una entidad para la formación de laicos, el Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos (ISEBIT), y se ensayan cursos por extensión.

[21] Se mantienen publicaciones tradicionales entre revistas y boletines, algunas de tirada irregular, y han aparecido en la década otras nuevas, entre ellas la revista *Caminos* del Centro Memorial Martin Luther King, de mejor calidad formal y de variado contenido.

Por su heterogeneidad doctrinal y formativa, el pastorado protestante cubano[22] no ha enfrentado de la misma manera este reavivamiento, que ya parece haber llegado a la cima de su expansión. De hecho, tanto en dirigentes de congregaciones históricas como entre pentecostales han aparecido posiciones triunfalistas. Es incuestionable que un sector cualitativamente importante de las jerarquías lo asume como un reto que implica la preparación de sus miembros; además, vela porque cantidad y calidad guarden equilibrio; trata de mantener los principios evangélicos de amor, dignidad, justicia; y de servir a las iglesias y a la sociedad teniendo en cuenta el contexto donde están insertas.

Otro sector, por el contrario, estimula fuertes elementos de exteriorización de las emociones y proclama un mensaje crítico no constructivo, evasivo o desconectado de la realidad. En Cuba existen manifestaciones de "evangelismo explosivo", propio de personalidades carismáticas de escaso sentido eclesiológico.

Hay líderes que reportan que varias congregaciones se han separado de sus respectivas denominaciones (principalmente pentecostales) y han establecido nuevas agrupaciones. Las escisiones han tenido como base diferencias en cuanto a apreciaciones de la doctrina, enfrentamientos por posiciones de liderazgo y divergencias acerca de la aceptación del financiamiento de compras de casas y ayuda material propuestas por individuos que han entrado al país por la vía del turismo. Aludiendo a este fenómeno, dirigencias eclesiásticas han llamado a considerar que el proyecto de los Estados Unidos de intervención en el ámbito religioso cubano no ha terminado. También existe preocupación en jerarquías de diferentes denominaciones sobre el hecho de que la mayor parte de las relaciones se están concentrando en los Estados Unidos, Alemania, Canadá y otras zonas del Primer Mundo y en menor cuantía con el Tercero, lo que inclina las referencias hacia realidades más ajenas a las cubanas. Para la mayoría de los que así piensan, no se trata de anular relaciones, sino de ampliarlas; aunque sin caer en un nuevo paternalismo Norte-Sur.

[22] Sobre la formación del pastorado protestante cubano, puede consultarse a René Cárdenas: Los espacios de formación: su origen y estilo actual en Cuba, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, 1998 (inédito).

Proyecciones sociopolíticas

La pluralidad del escenario religioso protestante se expresa también en la heterogeneidad de proyecciones político-sociales. Si bien hay doctrinas que propician un accionar constructivo, las hay proclives al distanciamiento de los procesos sociales.

El protestantismo histórico mantiene las formas con las que se presentaba a principios de la década: *Tradicional* (apegada a los modelos anglosajones que caracterizó al protestantismo introducido a principios de siglo); *Renovada* o *Intermedia* (que busca el vínculo con la cultura nacional y donde se concentran las proyecciones religiosas y sociopolíticas de mayor apertura); y *Carismática*. No obstante, se han producido variaciones y reacomodos en la posición *Intermedia* o *Renovada*. Contra la prevalencia del grupo Intermedio han actuado procesos de "restauración" de iglesias que habían avanzado notablemente en sus posiciones sociales y que han vuelto a viejos estilos tradicionalistas en ocasiones, incluso, como defensa a la introducción del carismatismo que —consideran— resquebraja sus bases doctrinales y origina conflictos.

En ambos casos se advierten respuestas cualitativamente diferenciadas a los cambios sociales que tienen lugar en la comunidad donde se asientan y en el país. En cuanto a los tradicionales, se ha podido comprobar que el aumento de las tensiones sociales no los desestimula, pues un grupo de ellos se plantea vías de servicio, que, si bien están enfocadas hacia la trasmisión de valores y normas de conducta, no elude la participación en determinados proyectos de carácter social.

Mientras, las iglesias en la línea carismática han optado por un emocionalismo que atrae a un público medio. Convierten sus congregaciones en reservorios psicoemocionales, utilizando como punto de apoyo las experiencias negativas e individuales del ser humano. Asimismo, alientan confusiones y fanatismos que repercuten socialmente.

No obstante el reacomodo referido, hay que decir que el grupo Intermedio o Renovado aún evidencia fortaleza. Se llega a esta conclusión por sus posiciones de mayor apertura y responsabilidad social, demostrados públicamente. La forma Renovada o Intermedia realza la disposición al trabajo y a la cooperación en planes de desarrollo de un importante número de dirigentes eclesiásticos. Una de

las preocupaciones fundamentales parece ser la necesidad de cuidar el equilibrio entre la participación en tareas concretas materiales y las cuestiones relativas a la espiritualidad. Solo de esa forma la misión de la Iglesia alcanza una verdadera integralidad. Consideran que el proyecto cubano mantiene puntos comunes con lo teológico por la perspectiva moral de engendrar una sociedad diferente y un hombre nuevo. Se rechaza cualquier tipo de manipulación por parte de las organizaciones religiosas de las labores que realizan de acompañamiento pastoral al pueblo, porque entienden que el servicio forma parte de la verdadera identidad cristiana.

Entre pentecostales,[23] el incremento de las feligresías no ha alcanzado la "explosividad" del resto del área latinoamericana y caribeña. El pentecostalismo cubano tiene características que lo coloca en una situación cualitativamente nueva. Aun cuando en este grupo perduren conductas espontáneas, conflictos internos, autoritarismos y otros rasgos negativos, sus estructuras organizativas presentan un progresivo abandono de las tendencias espontáneas que las han marcado desde su instalación. Como parte de ese mismo proceso, tiene lugar un trabajo encaminado a lograr una adecuada formación pastoral, opuesta a la tradición de que el pastor se hace "en la marcha". De todas formas el nivel de preparación es todavía relativo y el conocimiento prima menos que el liderazgo basado en los carismas. Cuba cuenta con el grupo pentecostal de formación más completa y con el nivel escolar más alto en América.

Internacionalmente se han generado prácticas carismáticas que exceden a las comunes del pentecostalismo, como el "vómito santo" o la "risa santa". Estos, han alcanzado a algunas iglesias cubanas, pentecostales o no. Tal y como se percibe hasta el momento, el carismatismo, si bien se basa en los dones y la doctrina del Espíritu Santo, lo cual es evidentemente pentecostal, no da lugar a nuevas iglesias, sino que influye sobre las ya existentes, y desarrolla sus propias características. Líderes de estas iglesias se pronuncian contrarios a estas tendencias originadas por grupos neopentecostales en el exterior y que han ganado aquí algunos adeptos.

[23] Para profundizar sobre el pentecostalismo, recomendamos ver Juana Berges y René Cárdenas: El pentecostalismo: su origen y estado actual en Cuba, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, 1998 (inédito).

Para un sector de la ciudadanía, las congregaciones de este tipo se han convertido en un espacio de compensación. En ellas encuentran los creyentes apoyo, una fuerte red de relaciones interpersonales y un discurso que se centra en lo vivencial particular de los individuos, así como en una perspectiva de salvación a través de la religión. Ofrecen salidas a tensiones a través de una experiencia religiosa física y emotiva. Son, de hecho, congregaciones atractivas para una época de crisis.

A pesar de que hay posiciones mayoritariamente evasivas, estas no son características de todos los líderes. También se producen rupturas de esquemas, contextualización de las creencias y proyección hacia la acción social transformativa y creadora.

En el movimiento ecuménico cubano, el Consejo de Iglesias de Cuba es el organismo más reconocido, debido al papel que se le atribuye como interlocutor por excelencia ante el Estado y el Partido. En opinión de un número importante de líderes eclesiásticos, una de las responsabilidades del CIC es la de aclarar las misiones y funciones propias y de las iglesias que lo conforman.

Al ecumenismo se le concibe como una posición idónea desde la cual contribuir con proyectos sólidos al mejoramiento de la sociedad cubana y, además, aportar una línea de pensamiento que cimente la esperanza, desenmascare idealizaciones del sistema capitalista y ayude a ganar conciencia del peligro que significa para la humanidad el proyecto neoliberal.

Las iglesias evangélicas, a pesar de las dificultades que tienen que enfrentar, presentan condiciones que debieran fomentar su unidad, si consideramos su fragmentación. Casi todas, incluidas algunas de corte conservador, muestran disposición a sumarse a los proyectos del CIC. En ello influye la vocación hacia lo social de las denominaciones nacidas en el espíritu de la reforma religiosa y en un contexto que impulsaba el accionar de este tipo, sobre todo en las más tempranas. A ello se une la natural inclinación a ofrecer un aporte social.

Ningún otro organismo del movimiento ecuménico tiene el grado de representatividad que ha alcanzado el CIC. La tendencia que se aprecia es al fortalecimiento de su actividad social, mediante la participación en proyectos sociales y la representación del mundo evangélico, con 23 denominaciones afiliadas (de ellas 9 pentecostales, caso único en el continente), otras 4 en calidad de observadoras, 11 movimientos ecuménicos y 2 religiones no cristianas, es decir, casi el 50 % de los protestantes cubanos, la más alta cifra en toda su historia.

El trabajo que han realizado las instituciones protestantes en la actual década permite deducir que se producirá un incremento de su papel en la formación de valores, normas y opiniones, y que se plantearán la ampliación o profundización del espacio social que ocupan en las áreas de la salud, la atención a la ancianidad, la preservación del medio y otras que perfectamente pudieran convertirse en puntos de encuentro común con instituciones estatales. Se excluye que manifiesten interés por la educación desde el punto de vista institucional (sí moral), porque en este sector religioso está extendida la opinión de que la escuela debe ser laica.

A pesar de las circunstancias nacionales, dentro del movimiento protestante se ha logrado asimilar las nuevas experiencias y buscar respuestas apropiadas y nuevas perspectivas. A ello han contribuido la valoración ética de los problemas sociales y el distanciamiento de los enfoques que indican que en época de crisis, donde el futuro aparece más incierto y las utopías seculares menos creíbles, el discurso religioso tenderá a acentuar su ruptura con el mundo, a distanciarse con respecto a la historia y a negarse a comprometer a Dios en las empresas humanas. Aunque este último enfoque pueda manifestarse, no es lo que caracteriza al protestantismo cubano como grupo en su generalidad. En tal sentido el incremento carismático puede ser un reto.

Las expresiones de origen africano: su estado actual y posiciones en relación con la sociedad cubana

Las religiones de origen africano que se practican en nuestro país tienen como centro de atención al hombre, la solución por vías religiosas de los problemas y de las dificultades que imposibilitan el normal desenvolvimiento de su destino en su paso por este mundo terrenal. Para ello se apoyan en la ayuda que les brindan las representaciones simbólicas de las fuerzas sobrenaturales, a través de los diferentes medios adivinatorios y el cumplimiento de las ofrendas y sacrificios a sus deidades; así como el hecho de no violar sus tabúes y seguir ciertas recomendaciones.

Como toda expresión religiosa, desarrolla una producción de sentido, originada en la representación ideal de la realidad, pero especifica las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. Las mismas tienden a regular en diverso grado, según su contenido y diferentes factores sociales y psicológicos, la conducta de las personas y grupos religiosos.

Los creyentes son del criterio de que como las fuerzas sobrenaturales actúan, en los problemas existenciales y cotidianos, a favor de cada individuo, la resultante final será la ayuda a la sociedad en general.

Posiciones respecto a otras religiones

Los entrevistados establecieron diferencias en las relaciones que tienen con creyentes de otras denominaciones religiosas. Manifestaron que estas son heterogéneas y diáfanas en todos los casos; aunque es interesante observar que señalan un acercamiento hacia ellos de sectores cristianos con el interés de establecer un diálogo que permita un conocimiento mutuo.[24] Se refirieron a las relaciones que tienen con el catolicismo y con los protestantes, así como con el espiritismo y otras religiones de origen africano.

En relación con los creyentes de las religiones de origen africano que se han convertido a las religiones cristianas, se han expresado fuertes críticas —implícitamente a las iglesias cristianas— por el tipo de evangelización y proselitismo que están realizando, así como por el uso de la religión con fines políticos que llevan a efecto algunas jerarquías religiosas, entre ellas, la católica.

Posiciones respecto a la sociedad cubana actual

Los creyentes de estas religiones consideran que su contribución más importante a la Revolución es el apoyo como ciudadanos a las diferentes medidas tomadas por el Estado cubano a favor de la independencia y la soberanía nacional. Esto se materializa a través de su participación en las diversas labores de edificación de la nueva sociedad.

[24] Se hace referencia a encuentros sostenidos entre teólogos, líderes protestantes y representantes de expresiones de origen africano con inquietudes teóricas, celebrados en Ciudad de La Habana y Matanzas. Inicialmente estos fueron promovidos por el Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, con apoyo del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS.

No han existido contradicciones antagónicas entre los objetivos propuestos por el proyecto revolucionario y las aspiraciones, deseos y proyecciones de la mayor parte de los creyentes y dirigentes de estos grupos religiosos.

En la investigación se pudo apreciar que en esas agrupaciones religiosas no se ha desarrollado un pensamiento o proyección sociopolítica organizada y alternativa a la Revolución, lo que no significa que no existan creyentes y dirigentes religiosos en desacuerdo con el proyecto político cubano, sobre todo a partir del llamado Período Especial, y motivados, principalmente, por las desigualdades socioeconómicas que ese proceso ha generado. También es interesante observar que los criterios más positivos y, en ocasiones, los que sostienen una valoración muy alta de la Revolución, se encontraron en aquellos dirigentes religiosos más vinculados a las instituciones estatales y políticas.

En sentido general, las opiniones al respecto se dirigieron hacia tres grandes esferas, lo político, lo social —donde se abordó lo moral-ético— y lo económico. Las posiciones se polarizaron más o menos en dependencia de la esfera que se estuviese tratando. Los que adoptaron posiciones más atemperadas y a favor del proyecto revolucionario —aunque emitieron críticas— reconocieron los logros y avances que ha propiciado la Revolución. En la mayoría de los casos, los entrevistados diferenciaban clara y explícitamente su proyección y acción como religioso y la de ciudadano o sujeto político.

En lo económico las valoraciones se dirigieron a los esfuerzos que hace el Estado por mejorar las condiciones económicas del país, al uso racional de los recursos, la disciplina laboral y la atención científica a la agricultura y la ganadería. Se le hicieron fuertes críticas al turismo, a los problemas sociales que aparecen con él y al surgimiento de conductas negativas, como el tráfico de influencias, en personas y dirigentes vinculados a dicha actividad económica.

Los indicadores que polarizaron más las posiciones fueron lo político y lo social. Es altamente valorado el rescate de los valores culturales presentes en diversas manifestaciones artísticas, musicales,

danzarias, plásticas y literarias, a partir del triunfo de la Revolución. Pero al mismo tiempo se manifiesta un marcado desagrado por la mala utilización de los elementos religiosos asociados a la cultura artística por parte de las instituciones turísticas y algunos religiosos.

Se abogó por una mayor presencia de lo religioso en los medios de comunicación. La necesidad de más acceso y divulgación de las diferentes religiones y sus actividades por esa vía. Se criticó el uso de los elementos religiosos que hace el turismo y la televisión, fundamentalmente, el hecho de abordar lo religioso solo mediante las manifestaciones culturales, folclóricas y científicas.

En lo social, también se abordaron las desigualdades sociales desde diferentes perspectivas y se pudo apreciar la preocupación que existe por la formación y el destino de la juventud, así como por la moral y los valores. Se señaló que sus religiones poseen preceptos morales que están acordes con los sociales y que pudieran fortalecerlos; pues lo religioso tiene una pertinencia en el accionar social que es importante considerar. En relación con esto último, se hicieron planteamientos sobre cómo desde su posición de religiosos ayudan a la juventud y cómo la religión le propone a los jóvenes una manera distinta de ver la vida, pero que no está desligada de lo social ni de lo que la sociedad espera de ellos. A su vez reconocieron también la labor que realizan las iglesias con los jóvenes en sus eventos.

Es conveniente apuntar que la Encuesta Nacional sobre Recreación realizada en 1997 por un equipo del Centro de Estudios sobre la Juventud, arrojó que los jóvenes identificaron a las instituciones religiosas como centros que se preocupaban por la recreación juvenil. En orden de importancia, sólo eran superadas por el equipo de recreación del Buró Nacional de la Juventud. En observaciones que se han realizado en ceremonias religiosas como los tambores o toques de santo, hemos podido advertir —y así piensan algunos participantes— que sirven, además, como expansión y recreación.

En lo político las posiciones fueron diferentes. Había, desde las que expresan confianza y fe en la Revolución, y los que no la tenían, hasta posiciones escépticas. Estas posiciones, no representan a una proyección institucional o grupal. Son valoraciones individuales.

Se emitieron planteamientos que intentaron definir o bien la situación o bien la sociedad cubana, a través de sentencias e interrogantes

que no revelan una definición política a favor o en contra del proyecto revolucionario; pero perfilan, al menos, el tipo de expectativas e inquietudes que existen entre estos creyentes. Estas apuntan más hacia cuál será el futuro de la sociedad cubana y hacia una definición psicosocial del estado "anímico", que en su opinión, tiene la sociedad.

En resumen, se expresaron cuestiones generales o alusivas a relaciones sociales en general, sin identificar el tipo o el grado de esas relaciones ni su naturaleza, sin un cuestionamiento directo al Gobierno o a sus representantes, aunque sí al funcionamiento de algunas de sus instituciones. La crítica no fue dirigida a la concepción del proyecto político cubano de forma general, sino a algunas formas concretas de manifestarse u objetivarse el proyecto.

Opiniones sobre otros aspectos

Es un hecho que, en los últimos años, como ya se ha dicho, se viene produciendo —con más fuerza en la santería— una expansión de la religión. En opinión de los entrevistados, existe un turismo religioso cuyo objetivo es iniciarse en Cuba en algunas de estas expresiones. También los ya iniciados aspiran a la continuación de la práctica, ya sean extranjeros o cubanos que residen en el exterior.

En la actualidad se manifiestan intentos de organizar una tierra abakuá en New Jersey, según solicitud formulada a la potencia Mokondó Efó. La posición de la Organización Unidad Abakuá (OUA de la provincia Ciudad de La Habana) y el Buró Ekobio Ñeñe Abakuá (BEÑA de la provincia de Matanzas) es la de no autorizar la creación de esta en el exterior, ya que ellos consideran que esta religión no debe salir de Cuba. La directiva abakuá se niega a conceder este permiso, debido a que existe un grupo de iniciados, en los Estados Unidos, que no se encuentran en plenos derechos de su condición de abakuá por faltas que han cometido, aunque hayan sido sancionadas. Además, por la dificultad de establecer un mecanismo de comprobación efectivo para los nuevos miembros que residen en el exterior. Por estas razones, hasta el momento su decisión es la de no iniciar en Cuba a ningún extranjero.

En nuestra opinión, dado el grado de independencia que poseen las tierras, juegos y potencias abakuá, no se puede descartar la posi-

bilidad de que por iniciativa propia de algunas de esas sociedades se realice la transmisión correspondiente de los atributos y creen ese tipo de sociedad en el extranjero. De efectuarse, esta actividad religiosa pudiera representar, además de la ampliación y extensión de este tipo de práctica en el exterior, una vía de apoyo económico para esa institución; esa ayuda pudiera dedicarse a la restauración de los templos.

La cuestión negra y el racismo fueron otras de las problemáticas que surgieron al responder las preguntas de la entrevista. Aunque la investigación no perseguía tocar el tema racial, este salió espontáneamente. En realidad, la cuestión negra no está referida únicamente a la cuestión racial, sino a la cultural. La crítica de los entrevistados va dirigida a que el negro partió de una posición social subordinada y desventajosa con respecto al resto de los grupos sociales que conforman la sociedad, e incluso, en relación con los sectores más humildes, porque partían de un racismo y una discriminación ancestral. No obstante, se reconocieron las diferentes oportunidades que han tenido los negros luego del triunfo revolucionario.

Es preciso señalar que el racismo y la discriminación no se pueden eliminar solo a nivel de Constitución; sino que hay que desterrarlo de las conciencias de cada uno. El conocimiento es un medio para suprimir las diferencias y valorar en su justa medida las posibilidades y el alcance de los demás; no obstante, como ya apuntamos, estimamos que este tema es algo para analizar más concienzudamente y que va más allá de los objetivos de esta investigación. De todos modos, pudimos apreciar que fue un tema de interés transracial y además existen y se vertieron criterios muy bien argumentados sobre el mismo.

Proyecciones del pensamiento social espiritista

El pensamiento social y religioso de los líderes y dirigentes espiritistas de Cuba, se caracteriza por abordar aspectos generales de la vida cotidiana de la realidad social cubana.

Se rigen por un conjunto complejo —aunque no extenso— de normas adaptadas a las nuevas circunstancias históricas. Estas pueden resumirse en:

- Una ética religiosa que, aunque resalte al individuo, tiene entre sus aspectos principales un sentido de pertenencia a esta sociedad.
- Una ampliación de su base e influencia social que, sin propósitos proselitistas, reclama la creación de espacios formalmente instituidos, al igual que los que poseen otras instituciones sociales, para prestar ayuda espiritual ante problemas generales. Esto se corresponde con su ética de corte social y con su concepción de caridad.
- Una proyección cultural que conjuga las dos aseveraciones anteriores. Esta condición adaptativa a nuevas coyunturas sociales, define una cubanización en su estructura y función.

Aspecto ético-valorativo. Proyecciones sociopolíticas

El espiritismo en nuestro país, tanto en su nivel organizativo como funcional, no genera ideologías ni conceptos teórico-doctrinales en lo que lo político constituya punta de lanza para asumir determinada actitud ante la vida. Así lo demuestran las entrevistas y las observaciones participantes que permitieron definir y evaluar elementos agrupados en categorías político-sociales, socioeconómicas y éticas.

La ética de los espiritistas, en el contexto social cubano, refuerza determinados valores y normas para la conducta del individuo. Estas están vinculadas al medio social en que se desarrolla su existencia. Es por eso que lo más significativo es la valoración que haga el creyente acerca de la realidad que lo rodea. La meta que se proponen es trascender, lo que implica para ellos lograr el perfeccionamiento humano, aquí y ahora.

Su sentido de pertenencia a la sociedad cubana los hace participar en múltiples actividades. Actitud que asumen no siempre por sentirse conscientemente actores sociales, sino espíritus encarnados que deben cumplir un ciclo terrenal en su desarrollo espiritual. Según manifiestan su motivación por el trabajo socialmente útil "...les da seguridad, subsistencia y bienestar". Recuérdese que, independientemente de su concepción religiosa, este tipo de pensamiento se ha ido conformando durante todos estos años de proceso revolucionario

y que el sector que lo transmite es aquel que fue más beneficiado por las medidas y leyes promulgadas desde 1959.

La responsabilidad social que ha impuesto la Revolución en cada uno de sus actores sociales es transmitida por dirigentes y líderes espíritas como mensajes ético-religiosos, a través de frases y palabras como "recompensa espiritual", "sacrificio, esfuerzo y confianza", "obrar con voluntad", "perfeccionamiento" y "unidad", entre otras, lo cual denota, en este tipo de creyente, una voluntad de autorrealización y reproducción de su sentido de superación espiritual.

La idea de trabajo es vinculada a la actividad física y mental que el hombre con su esfuerzo y voluntad realiza. El trabajo transforma la naturaleza externa e interna del hombre; es decir, mediante el trabajo el ser humano debe ennoblecerse y elevar moralmente su alma, a la vez que obtiene lo necesario para que su cuerpo continúe prestando el servicio que brinda al espíritu.

En sus sesiones de instrucción —principalmente los espiritistas científicos y cordoneros— cuando se refieren al desarrollo social del espiritismo en Cuba, plantean como una de las condiciones esenciales, independientemente de los requisitos propios de la creencia, la necesidad de tener una actitud solidaria, inquebrantable y amorosa hacia los principios de la Revolución; así como el apoyo desinteresado a todas las obras de beneficio social que se realizan en el país.

Existen ejemplos que sintetizan esta línea de pensamiento social, que abarca desde la incorporación a la reconstrucción del país después del triunfo de la insurrección, hasta la participación en actividades internacionalistas en África y las donaciones de sangre voluntarias de grupos espíritas de Camagüey y Cienfuegos. Asimismo, la participación en actividades productivas, donaciones de terrenos yermos para la construcción de consultorios médicos de familia en zonas rurales; asesoramiento a médicos en el conocimiento de botánica para la utilización de hierbas y plantas medicinales; y la construcción de círculos infantiles en áreas donadas por ellos.

Los espiritistas denominados "cruzados", aun cuando no realizan sesiones de instrucción, no están ajenos a valoraciones sociales desde una perspectiva ética, aunque sea con un menor nivel de teorización. Las observaciones participantes a las actividades del culto de

esta vertiente espírita, revelan también la constatación de inconformidad ante conflictos sociales y aspiraciones de sus adeptos. Es así como algunos médiums se refieren a problemas de escasez y a algunas desigualdades que corresponden al período de crisis por el cual está atravesando el país. Tratan de buscar mediante las prácticas rituales vías de escape ante tales problemas, ofreciendo consejos, juicios y razonamientos de corte ético, moralizador, y recomendando como posibles vías de solución "trabajos religiosos", los cuales los individuos deberán realizar para conseguir cambios en su vida, independientemente del contexto social.

Se hace necesario resaltar que el culto de estos espiritistas, representa el momento de máxima canalización del sentimiento religioso. Los objetos que se utilizan en la ceremonia adquieren una connotación religiosa dual (según la función y repercusión, a favor o en contra, que estos tengan en su vida). En este tipo de evento se establecen prácticas comerciales, ya sea en forma de pagos en metálico o por especies, a cambio del servicio que brinda el médium.

La visión del mundo y la concepción de la vida en los espiritistas cubanos está mediada por consideraciones escatológicas que marcan un nuevo ciclo vital y hacen se pongan en relación dos mundos: el terrenal y el espiritual. Para ellos no existe, a diferencia de las iglesias cristianas, dicotomía entre ambos mundos, sino continuidad de vida en términos cualitativos. Los elementos evaluativos para analizar conductas están mediados por toda una simbología religiosa, sobre todo entre espiritistas cordoneros y cruzados, que revela el proceso de reinterpretación y manipulación individualizada de los símbolos en diferentes contextos históricos y situaciones.

En tal sentido, desde el punto de vista religioso, evaluar conductas significa, "trabajar" —ya sea en sesiones de instrucción o en la práctica ritual— para lograr el perfeccionamiento humano. Esto conlleva a una reeducación del creyente y a una readecuación de valores sociales, con su correspondiente carga simbólica religiosa; así como a un discurso mágico-religioso —emitido por líderes y dirigentes— que lejos de ser abstracto e incomprensible, es directo y generalizador. Es compartido en grupo y penetra en el inconsciente del creyente, para por su intermedio permear o regular las representaciones objetivas y subjetivas de estos individuos. Más que tener una posición

ética político-ideológica basada en toda una teoría capaz de regular o condicionar conductas sociales, se orientan a partir de ideas, creencias y prácticas que por sus simbolismos, significados y repercusiones al nivel individual generan una actitud ante la vida. Esta tiene como dogma la elevación espiritual después de la muerte. Significa que en vida estos sujetos deben esforzarse por alcanzar conductas sociales que purifiquen su alma y lo dignifiquen como hombres trascendentales.

Es así como, al valorar el socialismo, independientemente de buscar su fundamento en el espiritismo, resaltan dentro de sus características principales la igualdad económica y social. Este, según sus referencias, parte de la distribución equitativa de la riqueza social y de la organización racional del trabajo sobre la base de una moral y una conciencia superior que no radica en el hombre, ni en el conjunto de factores materiales, sino en los propios espíritus que animan el cuerpo de cada individuo. Es característico de los espíritus el orden, la armonía social, la equidad, la justicia y la razón. Teniendo en cuenta todo esto, evalúan la acción de los individuos que han tenido creencias espiritistas en nuestra historia y justifican, con estos ejemplos, su activismo sociopolítico y su ética de contenido social.

Proyección social y religiosa. Búsqueda de espacio social

En el análisis de las entrevistas, hemos tenido en cuenta lo que F. Houtart propone en su definición de espacio social: "posibilidad de producir un sentido que sobrepase las fronteras de la salvación individual y la posibilidad de actuar sobre la organización colectiva, la sociedad" (Houtart, 1992). A lo que afirma Houtart, sumamos, como elemento que caracteriza el quehacer de esta expresión religiosa en el contexto social de nuestro país, el espacio que este sistema de creencias y prácticas ha alcanzado dentro de la sociedad cubana.

La sociedad, por su parte, ha aceptado y asimilado, en sentido general, tal espacio, lo que se ha puesto en evidencia en investigaciones anteriores. En zonas rurales cubanas se ha reportado que la mayoría de los campesinos no está vinculada a una expresión religiosa

determinada; solo existe entre ellos una escasa actividad de las organizaciones religiosas, con una mayor influencia del espiritismo.[25] Por su parte, la religiosidad prevaleciente en nuestra población se caracteriza por tener creencias y prácticas religiosas vinculadas a ideas sobre la muerte, las curaciones mágicas, el contacto con los espíritus (mediunidad), rezos y ceremonias, como vía para solucionar problemas.[26] Aspectos estos presentes en el sistema de creencias y prácticas espíritas que se han conformado en nuestro país.

Esta aceptación implica una valoración de las finalidades concretas de las religiones y reflejan la interrelación que existe entre las condiciones sociales de vida y las representaciones religiosas.

Para ejercer sus misiones religiosas, las concepciones de los líderes y dirigentes se adecuan a los intereses de los grupos. Al tomar como ejemplo un entrevistado de cada manifestación veremos cómo, aunque se mantiene la misma proyección de apertura hacia la sociedad, el interés y el tipo de espacio (en el sentido de Houtart) que necesitan para ofrecer asistencia social, desde el punto de vista religioso, varía.

Al respecto, un entrevistado espiritista científico señala que es "Prioritaria la enseñanza de la reencarnación y con ella el karma. Es necesario saber que cualquier acto que se realice en la vida terrenal tendrá una consecuencia negativa o positiva cuando se vuelva a reencarnar". Un cordonero por su parte respondió: "Ayudar a la humanidad a depurarse de sus errores y faltas de sus anteriores existencias. Elevación espiritual. Ayudar, enseñar a los médiums a laborar con sus espíritus protectores. Ayudar al prójimo. Prioritarias todas, pues, todas encauzan al hombre por el sendero del bien y lo preparan para la verdadera vida".

Por su parte, un espiritista cruzado afirmó: "...ofrecer la caridad al ser humano necesitado. De aquí la gente sale con una solución, un camino. Orientar, aconsejar por la palabra del muerto, al hermano que asiste".

[25] Para profundizar sobre este particular, ver Colectivo de autores: Creencias y prácticas religiosas en zonas rurales, informe de investigación, DESR, La Habana, 1988 (inédito).

[26] Ver Colectivo de autores; La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana, DESR, La Habana, 1993 (inédito).

Como se observa, estas opiniones de líderes y dirigentes espíritas abren un abanico de posibilidades de aceptación popular, al sembrar dudas o esperanzas en un futuro después de la muerte. Sin embargo, el criterio más práctico —que garantiza un espacio social y la aceptación popular— corresponde al del espiritista cruzado, ya que intenta atender y comprender los problemas, para a partir de esta interiorización desentrañarlos y tratar de buscarle soluciones.

Espiritistas científicos y cordoneros camagüeyanos entrevistados, mayores de 60 años, estiman que en la actualidad hay una pérdida de espacio social para las misiones de su religión. Con añoranza, recuerdan que antes de 1959 los Centros y Sociedades confederadas al nivel regional y nacional, tenían establecidos organismos de asistencia social, mediante la creación de cooperativas de auxilio al necesitado, cajas de ahorro para desvalidos, dispensarios médicos gratuitos y casas de beneficencia, entre otras obras caritativas.

Al respecto, estos líderes y dirigentes aspiran a la recuperación de este espacio, o más bien a la adquisición de un nuevo espacio social para poder desplegar sus misiones. Consideran que necesitan retomar la concepción de caridad en sentido misionero, es decir, visitar enfermos y personas necesitadas para brindar ayuda como se hacía antiguamente. Este planteamiento constituye una de las dificultades analizadas en otras ocasiones,[27] y se enmarca en la atención general del campo religioso después de las transformaciones revolucionarias que examinamos en el punto anterior.

Para ampliar su trabajo social promueven la creación de bibliotecas públicas con obras espíritas, la construcción de asilos de ancianos, la fundación de colegios espíritas para difundir la cultura a partir de los principios del espiritismo kardeciano, la creación de museos con obras artísticas de inspiración religiosa, y de un boletín para difundir los principios doctrinales del espiritismo; así como organizar visitas a penitenciarías y reclusorios estatales para llevar consuelo material y espiritual a los presidarios, en aras de confortarlos en el cumplimiento de sus pruebas terrenales.

[27] Ver Valoración de la situación del espiritismo en Cuba de Ileana Hodge, J. R. Calzadilla y Ofelia Pérez, y El espiritismo de cordón: análisis del comportamiento sociopolítico de sus líderes y dirigentes, de Ileana Hodge y Yalexi Castañeda, informe elaborado en 1996 y 1998 respectivamente, aunque siguen inéditos.

Reflexionando sobre este particular, se hace necesario aclarar que este funcionamiento asistencial del espiritismo en Cuba caracterizó a creyentes espiritistas que de esta forma se daban a conocer (a ellos y a su agrupación). Esto le permitiría ganar prestigio social.

Mientras algunos dirigentes espíritas se pronuncian de este modo y procuran de los órganos competentes autorización para crear espacios sociales,[28] otros con aspiraciones más modestas —especialmente cruzados y una parte de los cordoneros—, cuyas prácticas se limitan a la búsqueda de solución a problemas de enfermedad y mejoramiento individual, definen que el propósito logrado en las actividades del culto es lo que determina el prestigio del médium y le proporciona un espacio mayor dentro de la sociedad.

En tal sentido, las consultas individuales se han convertido en servicios regulares. En ellas el médium "recibe" diversas clases de espíritus que aconsejan sobre un número enorme de problemas personales que afectan a los asistentes. De esta forma —según ellos expresan— ejercen una función curativa, consoladora, tranquilizadora para el sujeto que recibe la caridad. Todo ello proporciona al médium un determinado prestigio y la sensación de estar poseído por un conocimiento trascendental, al entrar en contacto, a través del trance, con "su entidad sobrenatural" (muerto o espíritu que lo asiste).

Otro rasgo relacionado con lo anterior es la finalidad que estos líderes y dirigentes cruzados le dan a su vida personal, su satisfacción espiritual. Su labor le permite ofrecer un servicio de caridad asistencial individualizada, una necesidad natural en la búsqueda de la armonía entre sus sentimientos particulares y el de sus semejantes.

Como se observa, la concepción de búsqueda de espacio social difiere entre unos y otros líderes y dirigentes espíritas, así como la forma que utilizan para la producción y generación de nuevos sentidos. Esto da como resultado dos líneas de pensamiento y proyección social diferentes en el espiritismo en Cuba: una que, como hemos mencionado, añora el resurgimiento de una organización nacional para, por su intermedio, crear espacios sociales legales u oficiales. Iniciativa esta, a nuestro juicio, que se genera por la situación actual

[28] Se puede mencionar los centros Luring Estela y Buscando Luz de Camagüey; La casa de los Espiritistas de Ciudad de La Habana y de Guantánamo, Estudios Psicológicos Amor a Dios y Sociedad de Estudios Psicológicos Guía de Jesús.

de la nación y la búsqueda de salidas económicas materiales fuera del país. Por el plan de propuestas se deduce que, de cumplirse, se convertiría más que en una organización de carácter religioso, en una ONG o empresa mixta.

La otra, representada por la mayoría de los espiritistas entrevistados, prefiere seguir imprimiéndole su sello particular a la forma de ejercer las prácticas rituales, no desean regirse por determinados códigos, patrones o normas que les sean establecidos por una organización nacional, y que en su momento puedan obstaculizar esa espontaneidad, ese espacio social que la sociedad le ha conferido y que forma parte de su religiosidad.

Sin embargo, pese a estas dos tendencias diametralmente opuestas respecto a la creación de una o más organizaciones nacionales, existe consenso entre ellos de que, dadas las condiciones actuales en el país, y la historia del espiritismo durante estos más de 40 años de Revolución, no existen condiciones objetivas y subjetivas, por el momento, para que un hecho de tal envergadura se pueda producir, opinión que compartimos con los sujetos entrevistados y que había sido prevista en otros informes.[29] Por otra parte, es evidente la ausencia de un liderazgo que viabilice las pretensiones unitarias que se observan en algunas agrupaciones.

Orientación hacia una cubanización

A partir de 1959, el espiritismo en Cuba se fue adecuando a un tipo de comportamiento social y religioso acorde al modelo de construcción social que se iba desarrollando. Se priorizó las actividades colectivas y de participación social. Asimismo, se fue desestimando aquellas manifestaciones religiosas espíritas más organizadas que se mantenían al margen de los problemas sociales. De este modo, se produce la desintegración de la Confederación Nacional Espírita y de la Federación de Espiritistas Cordoneros de Camagüey y Oriente, y La Nueva Unión, que trataba de organizarse como continuación de la anterior, se disolvió antes de formarse. Esto implicó que cordoneros

[29] Consultar Ileana Hodge y Minerva Rodríguez: *El espiritismo en Cuba*, Colección Religión y Sociedad, Editorial Academia, La Habana 1997.

y cruzados, no representados en las organizaciones anteriormente descritas, implantaran un nuevo estilo de representación social y religiosa dentro del espiritismo en el país, que fueran precisamente ellos quienes desestimaran la idea de la creación de una organización nacional y manifestaran su desacuerdo al proyecto de la creación de una organización nacional.

Como se observó en el desarrollo del trabajo, líderes y dirigentes espíritas —independientemente de sus desniveles en la complejidad y elaboración de su doctrina—, responden a las preguntas sobre las bases objetivas de sus creencias y prácticas. Los caracteriza criterios orientados hacia una cubanización, no solo por la adaptabilidad de estos sujetos al contexto sociohistórico, sino también por su influencia sociocultural y la composición de su sistema de creencias y prácticas. La cuestión religiosa en el ámbito social, en este tipo de expresión, cubre principalmente el campo de la cotidianidad, incorporándole los significados de la vida diaria.

Como se indicó anteriormente, desarrollar en los miembros del grupo la conciencia de que es un "ser encarnado", significa hacerle entender que al mundo terrenal se viene a trabajar. El concepto *trabajo* implica, como acepción religiosa, depuración, limpieza espiritual y material. Su valor simbólico radica en una vida superior después de la muerte, por ello el contacto con lo sobrenatural, en estos sujetos, constituye una necesidad y una motivación religiosa de primer orden. A su vez, significa desarrollar la mediunidad. Estudios anteriores han demostrado que "sujetos entrevistados refieren tener estados de ánimo positivos, sentirse compensados espiritualmente y tener también el control de sus problemas de enfermedad" (Hodge I. y M. Rodríguez, 1997).

Todo lo anterior nos lleva a concluir que con la exteriorización y extroversión que provoca el estado de trance, como medio para establecer comunicación con el mundo, los seguidores del espiritismo encuentran solución a los problemas de la vida espiritual y material, por lo cual excluyen de su atención otros elementos de la realidad objetiva; y este estudio arrojó que, cumpliendo el papel de guía u orientador, el líder del grupo se siente fuerte y muy seguro, protegido y amparado, capaz de enfrentar la vida y tratar de controlar los problemas de quienes acudan a él en busca de ayuda y apoyo espiritual.

¿Cómo se vincula esto con su sistema de creencias y prácticas? Ya nos hemos referidos a la heterogeneidad del espiritismo en Cuba, de ahí su clasificación por tendencias según sus modos de manifestarse; sin embargo, en general se debe señalar que la vía fundamental para el despliegue de las creencias y prácticas, entre otras formas, son las relaciones interpersonales que se establecen dentro del grupo. Estas tienen como base las acciones concretas de las personas que reunidas en un mismo contexto excepcional (la sesión espiritual), se sienten unidos por una misma existencia trascendental. Se difunden ideas, valores y modelos de comportamiento individual y social que el creyente incorpora al grupo familiar, donde por lo menos dos o más miembros comparten la misma fe espírita.

Lo más importante, a nuestro juicio, son las representaciones simbólicas que se establecen dentro de los grupos a partir de las funciones que realiza el líder o dirigente, quien cree poseer el monopolio de la verdad religiosa, y el cual respalda, en ocasiones, el legado de la tradición oral. Esta última, unida a la comunicación interpersonal y a la familia conforman un sistema reproductor de creencias y prácticas espíritas.

Lo significativo, a nuestro juicio, es la cubania e influencia sociocultural del espiritismo. La carga simbólica contenida en sus prácticas rituales ejerce una influencia en la conciencia social de los líderes y seguidores de esa manifestación religiosa. En tal sentido ocurre un proceso de toma y daca, pues la realidad pasa por el tapiz de la conciencia religiosa, cargándola de subjetividad, y las creencias se modifican como consecuencia de los cambios sociales.

En relación con esto último, y dado el "ensanchamiento brusco de las brechas de desigualdad asociado a la recomposición sociocultural de la sociedad cubana" (Espina M., 1998) —uno de los efectos más evidentes de la crisis y la reforma durante el Período Especial— los líderes y dirigentes espíritas opinan que esto constituía una "prueba de nuestra existencia"; una "prueba al hombre de cuanto es capaz de dar y resistir en tiempos difíciles"; una "luz para proyectarse para el futuro"; y "algo necesario al hombre para que se llame a sí mismo y comience a enmendar su alma y descubra su misión en la vida".

Estas opiniones evidencian un contenido sociopolítico y simbólico, donde Cuba es punto de referencia del planeta Tierra, que es a su

vez, uno de los mundos por el cual ha de transitarse en busca de progreso. De este modo, el Período Especial, con toda su carga de dificultades, es interpretado como prueba existencial. Ello implica superación, esfuerzo y rectificación para seguir adelante.

Es necesario aclarar que esta es la tónica del pensamiento espírita en general, sin excluir posiciones diferentes. En este sentido, encontramos respuestas críticas tales como "etapa dura sobre todo para quien vive de su trabajo"; "etapa crítica de crisis material y espiritual"; "no veo solución esperanzadora"; "existen grandes carencias y desigualdades entre los seres humano"; "etapa muy difícil para el país, más que al principio de la Revolución, pues había una generación con mucho más bríos y deseos de hacer".

Sin embargo, los criterios se conjugan en una visión optimista de la sociedad, que se advierte en las expresiones: "se trabaja con amor, sobre todo la obra espiritual"; "buscamos una sociedad más humana, solidaria donde desaparezca la maldad, la ambición y que la salud y educación sean siempre una oportunidad para todos".

3. LAS CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LA VIDA DE LOS CREYENTES

En 1989 el Departamento de Estudios Sociorreligiosos, como resultado de las investigaciones realizadas, estableció tres niveles de religiosidad en el país. Estos agrupaban a las personas según el modo en que se estructuraban y organizaban las creencias.[30] En esta estructura de niveles cualitativamente diferentes, si bien se describe el cuadro religioso cubano, no se abarca, sin embargo, la influencia de las creencias y prácticas religiosas en los procesos cognitivos, afectivos y volitivos del hombre. Tampoco se considera cómo las creencias compulsan o regulan la conducta humana, ni cómo la orientan, ni qué sentido aportan a las acciones, pensamiento y sentimiento de los creyentes.

Otro estudio sobre la concepción del mundo de los jóvenes, realizado también por el DESR (Colectivo de autores, 1990), mostró que mucho más que agruparse en niveles de religiosidad, los creyentes constituían integraciones psicosociales que los diferenciaban entre sí. Los objetivos de este estudio no estaban centrados en dichas particularidades, por lo que no se pudo avanzar mucho en este sentido y quedó para el futuro profundizar en elementos de la subjetividad de los creyentes.

En sentido general, los resultados alcanzados en la investigación sociorreligiosa han ido apuntando a la necesidad cada vez más imperiosa de penetrar en las características sociopsicológicas del creyente cubano. A su vez la dinámica social y religiosa en el país imponen estudios que, sin abandonar la descripción del cuadro religioso, se adentren en el mundo de los símbolos y significados y ayuden a explicar la relación religión-subjetividad-sociedad en un complejo contexto de crisis social y revitalización religiosa.

Para intentar responder a todos estos retos, se ha dado inicio a la línea investigativa religión-subjetividad-sociedad, con un estudio sobre la significación de las creencias y prácticas religiosas desde el ángulo del creyente. En este capítulo exponemos algunas de las ideas conclusivas del estudio sobre la significación de lo religioso, las cuales permiten comprender mejor el pensamiento y accionar de los creyentes y su repercusión a nivel social. Incluimos un resumen de los análisis de las entrevistas aplicadas a creyentes que participan de la festividad de San Lázaro, la más popular de su tipo en Cuba. Estos análisis muestran algunos elementos sobre la influencia de la religión en aquellos que tienen una religiosidad más difusa y espontánea; lo que, según observamos, no impide que vivencien intensamente sus creencias.

Nos ha parecido de interés incluir en este capítulo un resumen de otro estudio en el que lo subjetivo se aproxima a lo concreto sensible con un sentido utilitario pero altamente simbólico. Se trata de la significación especialmente ritual que tienen las plantas para los santeros cubanos en la actualidad. Estas representan una larga tradición que, aunque modificada, mantiene lo fundamental de las representaciones mágico-religiosas de ancestrales culturas agrícolas.

Las investigaciones confirman que la creencia en lo sobrenatural, como fenómeno de la conciencia, vive y se reproduce siempre que logre responder a quienes la profesan, ya sea en su función legitimadora, integradora, compensatoria, protectora o respondiendo a necesidades espirituales. Por ende, tiene que sufrir modificaciones en la medida en que cambien las necesidades de sus seguidores. En medio de la crítica situación de la sociedad cubana de la década del 90, se han adoptado nuevas formas de enfrentamiento a la realidad, y se han reestructurado esquemas y proyectos del accionar social e individual. Lo religioso, como parte de ese contexto, en su articulación con la coyuntura actual, produce nuevos sentidos y significados.

[30] Recogido en Colectivo de autores: Incidencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana, 1993 (inédio).

Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente. Su relación con los cambios sociales

Si bien no se puede decir que lo religioso sea el centro de la vida cotidiana y sociopolítica de los creyentes cubanos en su generalidad, si se puede argumentar su papel movilizativo y regulativo, en mayor o menor medida, impulsado por motivaciones personales y sociales.

Hay que resaltar que las creencias y prácticas religiosas, no tienen en estos momentos para los creyentes cubanos un contenido explicativo universal y externo, sino que son redefinidas en la vida cotidiana. Los símbolos y significantes religiosos existen en función de un presente cotidiano, de un mundo real lleno de necesidades, insatisfacciones y viejos y nuevos proyectos. De ahí que símbolos religiosos tradicionales (muerte, resurrección, destino, creación) hayan sido reelaborados a partir de una realidad social inmersa en una crisis socioeconómica y hayan adquirido mayor sentido otros más vinculados a la terrenalidad.

En la aplicación de distintas técnicas psicológicas a un grupo de creyentes, las palabras *cambio, modelo, resistir, esperanzas, utopías, amor*, constituyeron parte del contenido de lo denominado sobrenatural y son expresión del día a día de los cubanos. El sentido que produce la religión está mayormente asociado a un sendero lleno de obstáculos, lucha, espera y confianza en cambios futuros que no ven su horizonte en el Paraíso sino en la continuidad de la vida terrenal.

Lo religioso se presenta como cambio y los creyentes manifiestan, a través de sus creencias y prácticas, necesidades de transformación en lo personal y lo social. La religiosidad se traduce en respuestas, compensación, posibilidad de soñar con un mejoramiento, búsqueda de solución a problemas, apoyo, motivación, espacio.

El papel que se le adjudica a la religión como recurso para pensar en la felicidad, su imbricación con la cotidianidad, la percepción de su opción como alternativa válida, el reconocimiento de su espacio como algo diferente al que ofrecen algunas instituciones del Estado, el cuestionamiento a metas no alcanzadas socialmente, unido al rechazo de términos como *política* e *ideología*, y las valoraciones dadas al respecto, evidencian que junto a la crisis del país también hay una cierta

pérdida de credibilidad en algunas instituciones estatales. Esto puede tender a incrementar la repercusión de lo religioso, que se presenta como una forma distinta de ver la realidad y expresar sentimientos. La religión puede estar representando un conjunto de significados metautilitarios, lo cual conduciría a la ampliación de su espacio a áreas no propiamente circunscritas al ámbito de lo sobrenatural.

El ateísmo científico fue una de las concepciones que entró en crisis mucho antes de comenzar el Período Especial, pero sus huellas negativas han quedado en la conciencia de creyentes y no creyentes. La aprobación de la entrada de los creyentes al Partido, los cambios en la Constitución para perfilar definiciones laicas, y la política encaminada a eliminar prejuicios, actitudes y conductas discriminatorias no han podido borrar totalmente las valoraciones negativas de muchos sobre la religión, incluso —llamativamente— entre algunos creyentes, que la consideran dogmática, fanática y manipuladora o la sitúan como algo externo y ajeno. Es lógico, entonces, que los creyentes estudiados se sitúen más como los prácticantes de un tipo de expresión religiosa, que como religiosos en su connotación más amplia.

Puede decirse —dado a que se concibe la idea de lo sobrenatural como algo más circunscrito al presente y no a una visión de futuro— que los creyentes, al invertir recursos materiales "entrega y compromiso con lo sobrenatural", a cambio esperan recibir gratificaciones en esta vida. Este hecho no significa que el lugar de la religión en la espiritualidad se haya visto debilitado, incluso en períodos de la vida de algunos creyentes y en muchas personas (sobre todo aquellas agrupadas en los niveles más altos de articulación y regulación religiosa) llega a predominar lo espiritual.

Aunque algunos creyentes tratan de establecer una "superdivisión" entre religión y política, religión y sociedad, queda claro que la religión implica una relación del hombre con la naturaleza y con la sociedad que condiciona formas de enfrentar la vida y actitudes ante lo social, las cuales pueden tener repercusiones políticas o ser manipuladas en este sentido.

La posibilidad manipuladora de la religión —sea cual sea su dirección— puede facilitarse (lo que no quiere decir que tenga que ocurrir) a partir del hecho de su relación estrecha con la idea de lo sobrenatural y de una fuerte articulación y regulación religiosa.

En el estudio realizado, hay elementos que permiten hablar del poder movilizativo de instituciones religiosas en estos momentos. Los valores y aspectos de la vida priorizados por los creyentes estudiados *sincronizan* con aquellos promovidos por medios de comunicación, élites y jerarquías principalmente cristianos. En el caso de los católicos, la insistencia en términos como *libertad*, *amor* y *democracia* y las posiciones críticas ante la situación actual, hacen recordar discursos y documentos emitidos por la Iglesia católica en los últimos años. Igual sucede con los evangélicos respecto a la familia, el comprometimiento con Dios y las relaciones interpersonales.

A partir de las opiniones de los entrevistados, puede deducirse cierto debilitamiento de las posiciones laicas y un fortalecimiento de las religiosas, beneficiadas por la intensidad de la relación creyente-fe en lo sobrenatural, la significación del espacio religioso en el establecimiento de relaciones sociales y la posibilidad de autoidentificación y diferenciación religiosa.

El fortalecimiento de la presencia religiosa y el uso de referenciales religiosos en la identificación de los creyentes no se acompañan por lo general de una visión integradora de todos los creyentes. La forma en que estos creyentes asumen la identificación con un grupo u organización religiosa y las consideraciones que argumentan el sentido de pertenencia a los mismos —las cuales niegan, rechazan o ignoran la legitimidad de otros grupos o formas religiosas— condicionan que cada cual se sitúe solo desde su micromedio religioso. Estas limitaciones pueden dificultar la extensión del ecumenismo y macroecumenismo en Cuba.

Según lo que arrojó esta investigación, la pérdida de sentido de referenciales sociales, unida a sentimientos de impotencia —por el hecho de no poder decidir en los cambios sociales e influir directamente en el mejoramiento socioecómico del país— quizás sean condicionantes para la adopción de posiciones más activas ante lo personal y pasivas en el ámbito de lo social. En la medida en que los problemas se sitúan más en lo personal se tienen más en cuenta en sus soluciones la lucha y el esfuerzo. El futuro personal se va construyendo por seres humanos que deben buscar alternativas para crecer espiritualmente y aliviar sus problemas económicos, personales y familiares.

En lo que se refiere al futuro social, se cree que lo sobrenatural es decisivo, y se consideran limitadas las capacidades humanas. Los problemas sociales generan preocupaciones, pero en sus soluciones se ve disminuida —y en algunos casos anulada— la participación de los sujetos.

En sentido general lo religioso se presenta —con independencia de edades, formas de asumir lo sobrenatural y expresiones religiosas—, como un factor que no solo armoniza la realidad de los creyentes (sus satisfacciones y frustraciones), sino que funciona como un mecanismo que hace recobrar seguridades y puede promover nuevos desempeños.

Religión, regulación de vida y condicionamiento social

Los criterios fundamentales a partir de los cuales diferenciamos en tres grupos a los creyentes fueron: el análisis de la producción de sentido de la religión, más o menos reiterada, cohesionada y elaborada, y su contribución en la orientación hacia el futuro, en áreas fundamentales y no fundamentales, en actividades priorizadas y menos priorizadas, más estables o más inmediatas. Estos grupos representan formas diferentes en que lo religioso puede regular las conductas.

No obstante, no pretenden ser los únicos parámetros de evaluación posibles y ni siquiera los más válidos, a la hora de medir la significación de las creencias y prácticas religiosas para los individuos. Representan sí, una vía que permite acercarnos desde otro ángulo al fenómeno de estudio, enfoques hasta ahora no considerados en nuestros trabajos, y que contribuyen a complementar, con nuevas orientaciones, la valoración de la relación del sujeto religioso con su realidad.

Como se observará no se trata de una estandarización de conductas, donde los creyentes de un mismo grupo actúan de un modo prefabricado, sino de la construcción de símbolos y significados que en la medida que reflejan más o menos intensamente la relación del creyente con la idea de lo sobrenatural van encontrando puntos comunes en el enfrentamiento a la vida. La religión, al transmitir esquemas de conocimiento e influir sobre sentimientos y emociones a partir de un contexto social, va conformando un creyente con características psicológicas y disposiciones hacia lo social.

Grupo A

En estos sujetos la religión aparece inmersa en la consecución de sus objetivos y metas principales, tanto presentes como futuros. La elaboración personal que se manifiesta de lo religioso demuestra la interiorización de dicho presupuesto de vida, más que como reiteración e instrumento, como mecanismo de estructuración y articulación interna, como concepción y determinación en el logro de lo que se señala priorizado por el individuo.

En los evaluados, la articulación de las ideas religiosas con las esferas fundamentales de orientación hacia los propósitos se ubican, en su mayoría, alrededor de valores que evidencian elaboraciones personales del contenido, referencias a experiencias y reflexiones de relativa estabilidad y permanencia en el tiempo o reflejan estados de satisfacción y gratificación personal. Conciben la religión como forma de percibir el mundo, de analizarlo, de vivirlo. Otra razón por la cual sentir y luchar; una satisfacción y una gracia de la vida.

Se trata de valores que, universales, cristianos, o religiosos en general, se encuentran funcionando mucho más que como simples referencias dogmáticas, estereotipadas o normas de conductas. Elementos que expresan la continuidad de sus criterios y convicciones, sus planes de vida, sus perspectivas en lo diario y en lo menos inmediato. Ello conforma sistemas que, por lo general, representan una interacción armónica y coherente entre las diferentes aristas de la vida. Nos referimos a creyentes en los que la religión actúa como un instrumento, un camino, una vía, una meta o algo de todo un poco. En estos sujetos la religión conforma un eje armónico, coherente, que integra y dinamiza la personalidad y la actividad; representa una importante dirección e instrumentalización de sus actividades.

Grupo B

En este grupo, como en el anterior, lo religioso, parte de una elaboración personal del sujeto, su accionar específico, define con claridad algunos presupuestos de vida o su elaboración de lo religioso se orienta en el sentido de las esferas priorizadas, pero en su relación con ellas no precisa estadíos, formas o pasos en su consecución; lo religioso

no queda como instrumento o vía clara para el logro de dichas metas y, por tanto, y aún con una reiteración y elaboración personal, queda envuelto en la ambigüedad y la imprecisión.

En estos sujetos, la concepción religiosa del mundo aparece también ampliamente referida y la religión es un elemento importante a considerar, pero no acompaña con fuerza la realización de las metas priorizadas por el sujeto y no consigue ser la línea definida de compulsión y articulación hacia sus metas de desarrollo.

Grupo C

En esta tercera agrupación, la presencia de lo religioso está representando un abanico de acciones mayores, manifestado en referencias poco elaboradas de lo religioso, a través de conductas esencialmente imitativas y estereotipadas. Para estas personas, lo religioso puede concretarse en vías exclusivamente instrumentales, utilitarias. Lo reconocen así explícitamente, o en teorizaciones abstractas generales que demuestran un conocimiento del tema, pero que se concretan poco en las esferas de su vida personal y en la consecución de sus principales metas.

Cuando nos referimos a lo religioso articulando, armonizando y orientando la acción concreta del sujeto en las áreas señaladas como las priorizadas, no estamos aludiendo a la presencia o ausencia de la regulación de la conducta a partir de lo religioso, sino a su contribución específica en la consecución de lo que señalamos como las áreas priorizadas o los objetivos hacia los cuales los encuestados están refiriendo sus propósitos y planes concretos de acción. Nos referimos a la contribución más o menos directa de lo religioso en la realización de dichos planes y objetivos centrales, de una forma más o menos evidente y estructurada. De hecho lo religioso se hace presente también en áreas no fundamentales y puede ser señalado a través de expresiones particulares, con diferente intensidad y funciones en el individuo.

El tercer grupo no es entonces aquel donde la religión no regule la vida de las personas, sino donde dicha regulación se manifiesta con otras características, digamos de fragmentación, instrumentalización, etc., y que no pretendemos unificar bajo un mismo criterio por parecernos ficticio y ajeno a la realidad. Las palabras *seguridad, con-*

fianza y *apoyo*, señaladas como aquellas que se repiten en cualquier contexto religioso, también inspiran, construyen, crean escenarios de acción, precisan evaluaciones sobre la vida y la realidad, delimitan aspectos y priorizan otros.

El grupo C, creemos, refleja los matices de lo religioso en la vida cotidiana, es expresión de una de las formas de complejidad a las que habitualmente nos referimos al hablar del fenómeno religioso, es muestra de las formas diversas en que se transmite y se vive la religión por sus fieles.

El hecho de que existan gradaciones y modalidades en cuanto a la significación que tiene la religión para los creyentes nos permite negar la idea de la uniformidad de lo religioso en los creyentes (en este caso, organizados e institucionalizados) y confirmar que no hay una relación automática, la cual ocasionalmente intenta ser establecida entre los mayores niveles de organización religiosa y los mayores niveles de articulación de lo religioso en la vida de los creyentes.

Reflexiones a las que conduce lo constatado

Tal como habíamos previsto hipotéticamente, la influencia de lo religioso en la vida del creyente —y sus posibilidades movilizativas— no están dadas por la afiliación a determinados grupos religiosos, sino por la forma de asimilación al sentido y su presencia en aspiraciones y necesidades, así como en su relación con principios y valores. Lo religioso no se presenta más intensamente ni regula más a los creyentes organizados, sino a aquellos que lo asocien más a sus vidas, que lo hayan incorporado más a su presente y futuro de forma rectora, a aquellos que lo conviertan en el sentido de sus vidas. Por lo tanto, es de esperar que la riqueza en variedad y matices encontrada en estos grupos de creyentes con un nivel organizativo, también sea constatada en formas religiosas menos organizadas y espontáneas, como es el caso de las devociones populares.

Suele caracterizarse al creyente cubano como aquel que "se acuerda de Santa Bárbara cuando truena". Esta afirmación puede ser una caricatura pero, aun considerando la realidad de la frase, ello no minimiza el posible papel regulador de la religión, y futuros trabajos sobre religiosidad popular tienen el reto de demostrarlo.

Del análisis de los tres grupos resultan interesantes características, las cuales sugieren múltiples caminos a la investigación. Al respecto es destacable que en el denominado grupo A, definido como el de mayor articulación y regulación religiosa, haya más hombres protestantes y católicos, y personas de edad más avanzada. Así como los que llevan más años practicando sus creencias, los de nivel educacional secundario y preuniversitario, los más insatisfechos, los que se proyectan más hacia lo social, los que más priorizan la familia y las relaciones personales, los que tienen índices más bajos de satisfacción laboral y amorosa, y los que más definen sus condiciones de vivienda como malas y regulares.

Por el contrario, en el grupo C, de menor articulación y regulación religiosa, resaltan los católicos y creyentes de otras expresiones religiosas, los de menor tiempo de práctica, los más jóvenes, los profesionales, los de nivel universitario, y los que perciben sus viviendas en mejor estado.

Por su parte el grupo B, intermedio en lo que a articulación religiosa se refiere, se encuentra más asociado a las mujeres y los evangélicos. Sus integrantes valoran sus viviendas algunas como buenas y otras como malas, tiene un mayor número de personas satisfechas en lo laboral y expresa más matices en cuanto a los años de práctica, edad, nivel educacional y ocupación.

Cabría preguntarse por qué confluyen todas estas características con niveles de articulación y regulación específicos. Posibles respuestas apuntan a la estrecha relación creencias religiosas-personalidad-sociedad. Podemos afirmar que la forma de asimilación e incorporación de lo religioso a la vida induce la presencia de algunas condicionantes sociopsicológicas; y que, a su vez estas últimas contribuyen a la forma en que se articula lo religioso. A modo de ejemplo, puede pensarse que características como la insatisfacción, la percepción negativa de la realidad, la edad avanzada y la experiencia religiosa contribuyen con un mayor acercamiento a lo religioso.

En sentido general los grupos A y C se representan como extremos no solo por el modo de articulación y regulación religiosa, sino por ser portadores de características psicológicas y sociodemográficas diferentes. El B por su parte, se enriquece con matices religiosos y sociopsicológicos que lo sitúan como grupo de tránsito hacia los otros dos.

Todo hace suponer que con los años de práctica religiosa hay una tendencia a aumentar el papel de la religión en la vida y a otorgarle un sentido un poco más espiritual a creencias y prácticas. Con la edad y, especialmente, al arribar a la adultez y vejez, junto a todos los cambios físicos ocurren transformaciones en rasgos de la personalidad, modo de asumir la realidad y en las relaciones sociales que, al parecer, contribuyen a una mayor incorporación de lo "sobrenatural" al modo de pensar y de actuar de los creyentes. En estas relaciones no debe obviarse que el problema de la muerte, central para las distintas expresiones religiosas estudiadas, se incluye dentro de las preocupaciones por la salud predominantes en la población de más de 61 años y, de hecho, constituye un elemento más a considerar para un mayor acercamiento a lo religioso.

De ser estos criterios más que inferencias, podríamos considerar hipotéticamente que, atendiendo a la mayoritaria población juvenil creyente y dado el envejecimiento gradual de la población cubana, pudieran existir mejores condiciones con los años para un incremento de los grupos definidos como A y B, y por tanto un mayor número de creyentes con una incorporación relevante de la religión a sus proyectos de vida, lo que deberá ser rechazado o confirmado en futuros estudios.

La agrupación de católicos en los niveles extremos, la de expresiones religiosas no cristianas en el nivel inferior, la no presencia de evangélicos en este último nivel y su ubicación en aquellos dos que marcan una intensidad religiosa mayor sugieren diferencias en la asimilación e incorporación de lo religioso y en la efectividad del poder movilizativo de expresiones religiosas o instituciones específicas. Otras investigaciones podrían precisar condicionantes de las prácticas del protestantismo que quizás estén influyendo en un mayor acercamiento a la idea de lo sobrenatural.

Las relaciones interpersonales son para los tres grupos, especialmente para el A, generadoras de satisfacción y de sentimientos de autorrealización. Los amigos y el medio en que se desenvuelve la vida de las personas son factores incuestionables en la estabilidad psíquica. De hecho el espacio que ofrecen instituciones y organizaciones religiosas deriva en posibilidad de relaciones y comunicación desde una identidad religiosa común. El espacio religioso deviene, pues, lugar de socialización.

Los análisis revelan que el papel del micromedio social —llámese amigos, espacio religioso, familia— puede aumentar su significación en la medida que se tenga más frustración con lo laboral y lo social. A su vez, todo indica que, al otorgársele un sentido mayor al micromedio, la proyección social se ve limitada y se debilita.

Consideramos necesario resaltar, porque atañe a un grupo etáreo muy importante en la estructura social, nuestra preocupación por la poca presencia de lo social en los proyectos de vida de algunos jóvenes y en consecuencia la menor orientación en este sentido en el grupo C (de mayor representación juvenil). Jóvenes profesionales y estudiantes sitúan sus máximas preocupaciones en el pequeño mundo de relaciones económicas e interpersonales en que se desarrollan. Lo "sobrenatural" se sitúa para ellos, más que para otros grupos etáreos, como un recurso de salvación individual.

Otras posibles relaciones entre la significación de la idea de lo sobrenatural y variables sociopsicológicas enunciadas en este trabajo —como la mayor inclinación de los más jóvenes a expresiones no cristianas y la de los menos jóvenes al cristianismo, la de mayores expectativas de vida en el grupo de máxima regulación (A) como explicación de sus índices de insatisfacción y la necesidad de la articulación religiosa como nuevo sentido de la vida en personas de menor nivel educacional, cercanas a la vejez y de ocupaciones no profesionales— deberán ser precisadas.

Un estudio acerca de la influencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes, realizado por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR) en 1990 analizó, en relación con las formas en que se organizan y estructuran las ideas religiosas,[31] características sociopsicológicas de los creyentes que hoy de alguna manera se reiteran. En aquel momento, el nivel intermedio de estructuración religiosa representó un paso de tránsito no solo en el posible desenvolvimiento religioso de los sujetos, sino también en las características sociopsicológicas de la muestra que se evaluó.

[31] Nos referimos a tres niveles que expresan mayor, mediana y baja estructuración y organización de las ideas religiosas analizadas en T. Torres y otros: Incidencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud, 1990, DESR-CIPS, La Habana, Cuba.

En 1990, en nuestra investigación acerca de la concepción del mundo de los religiosos, la clasificación de los sujetos según los niveles de mayor a menor organización y estructuración religiosa, demostraba la mayor asociación de profesionales, estudiantes, personas con niveles educacionales superiores y mayor satisfacción ante la vida, con los grupos sin representaciones religiosas. Ahora esta relación se hace más notoria en los que conforman la menor articulación y el menor tiempo de práctica religiosa, y las mayores insatisfacciones y menores autorrealizaciones aparecen en los niveles de mayor articulación.

En años diferentes y con clasificaciones diferentes se analizaron relaciones similares. Esto nos permite reiterar nuestra observación de la existencia de una mayor religiosidad ante las mayores carencias; es decir, lo religioso complementa y sustituye necesidades, y produce o refuerza nuevos sentidos de vida.

En las conclusiones del trabajo acerca de la juventud en 1990 sus autores refirieron: "la religión y sus formas concretas de manifestarse, no han estado en Cuba ni están en el centro de los problemas sociales". Ocho años después, luego de casi una década de fuertes crisis económicas que han removido pilares básicos del país, tal afirmación ha sufrido modificaciones.

En aquella investigación se planteó: "existen condiciones sociales y factores concurrentes para que el fenómeno religioso se reproduzca en los jóvenes (...) con una perdurabilidad que no es posible precisar (...) una vitalidad que indica no estar en fase recesiva (...) [y no se] explica solamente como resultado de anteriores condiciones sociales". Actualmente la mayor presencia de jóvenes en la práctica religiosa con menos de cinco años de integración, evidencia el crecimiento que se ha producido en los últimos años y corrobora lo referido por sus autores en la pesquisa de religión y concepción del mundo.

Al igual que en 1990, la mayor afiliación de jóvenes se produce en expresiones no cristianas, como las de origen africano y el espiritismo, con prácticas más utilitarias y menos sistemáticas.

En el ámbito de la religión, las huellas de la crisis de la década del 90 en Cuba deben analizarse más allá de lo formal y aparente, más allá del hecho de pertenecer o no a una organización o institución religiosa, de que aumente o disminuya la asistencia a festividades religiosas, del uso mayor o menor de atributos religiosos, del mayor

o menor recurrir a servicios en esta esfera. El Período Especial ha marcado la subjetividad y, aunque mejoren las condiciones, los cambios en la mentalidad de los creyentes van a perdurar. Puede detenerse el ritmo de incremento acelerado de la religión y tender a cierta estabilización, pero existen condiciones para una probable intensificación del papel movilizativo de la religión.

Los devotos de San Lázaro

Las entrevistas para conocer la forma religiosa más extendida en el país realizadas en el estudio antes comentado, tuvieron como objetivo central profundizar en los pedidos que se le hacen a San Lázaro, para precisar posibles variaciones que se pueden estar produciendo en el marco del Período Especial. Los pedidos a San Lázaro se vienen estudiando desde la década de los 80, pero es a partir de 1990 que las investigaciones del Departamento de Estudios Sociorreligiosos se plantean su relación con la situación del país y condicionantes subjetivas.

Las entrevistas pretendieron, además, determinar cómo perciben los creyentes su vida, indagar en el nivel de satisfacción, explorar las áreas a las que se vinculaban las aspiraciones y deseos fundamentales de los entrevistados y su vinculación o no con la religiosidad.

En general la muestra, aunque no fue importante cuantitativamente, abarcó diferentes grupos etáreos, sexos, razas y ocupaciones, por lo que las opiniones recogidas pueden considerarse ejemplos de los criterios que existen en la actualidad sobre la sociedad y el lugar que ocupa la religión en este contexto, aun cuando, obviamente, puede haber otros no constatados.

El análisis de las entrevistas nos confirma que los pedidos que se hacen a San Lázaro están muy asociados a la vida personal y social de los creyentes. San Lázaro es considerado por sus devotos como uno de los santos de mayor poder y milagrosidad, y en las difíciles condiciones que vive el país, se le han ido otorgando mayores posibilidades de acción en acontecimientos que no se circunscriben solo al ámbito de lo personal.

Tradicionalmente, en la festividad de San Lázaro han prevalecido peticiones asociadas a la salud personal o familiar, ya sea para pre-

servarla o para curar enfermedades. Sin embargo, a partir de 1989, año en que comienza a manifestarse el inicio de uno de los períodos más críticos para la Revolución por sus implicaciones económicas y sociales, al contenido de estas peticiones se fueron incorporando las preocupaciones por las difíciles condiciones que se vislumbraban.

Lo que en 1989 se manifestó de un modo inconsciente, en 1992 constituía ya algo interiorizado de lo que no dudaban los creyentes. En 1992 los creyentes expresaron con claridad el convencimiento de que San Lázaro podía intervenir para cambiar el curso de los acontecimientos del país.

En 1993 y 1994, años muy críticos para la economía cubana, las peticiones relacionadas con el mejoramiento del país llegaron a desplazar (por la fuerza y frecuencia con que se señalaron) a las de otro contenido. En esos años las peticiones estuvieron principalmente vinculadas a la necesidad de cambios en la sociedad. Se situaba lo impostergable de estos cambios por encima de los problemas personales.

Durante los años siguientes (1995, 1996 y 1997) se fue retomando poco a poco el tema de la salud, hasta volver a prevalecer en 1997. No obstante írsele otorgando mayor importancia a la salud, como tradicionalmente había ocurrido, lo social continuó estando presente de algún modo, y su mayor o menor presencia ha coincidido con la situación en el país en fechas cercanas a la festividad.

Los cambios ocurridos en las peticiones se han acompañado de cambios en los estados de ánimo, aspiraciones y proyecciones sociopolíticas de los asistentes, lo que quiere decir que no son simples variaciones en la significación que se le va otorgando a San Lázaro, sino que son expresión de necesidades, incertidumbres, insatisfacciones, búsqueda de alternativas, transformaciones en el modo de pensar y actuar. Se puede observar en los creyentes el paso de estados de ánimo de incertidumbre, a los pesimistas o más agresivos, hasta llegar a prevalecer cierto escepticismo, frustración e inercia. Estos movimientos, que pueden estar produciéndose en una parte de la población, tienen la particularidad, en el caso de este tipo de creyentes, de pertenecer a un proceso en el que se le otorga mayor sentido a creencias y prácticas religiosas en escenarios no solo religiosos.

En 1998, si bien predominan las peticiones referidas a la salud —señaladas por prácticamente la totalidad de los entrevistados— comienzan a tomar fuerza nuevamente aquellas de contenido social. La mayoría de las personas realizó más de una petición al santo y generalmente cuando se pedía por la salud o la familia, también se hacía por el país.

En lo que respecta a las peticiones más vinculadas a lo social van desde la necesidad de lograr mejorías económicas, mayor igualdad económica entre los cubanos, más solidaridad y apoyo en el pueblo, rescate de valores y eliminación de vicios que han proliferado, hasta conseguir irse del país, entre los más significativos. Resulta interesante que en varias ocasiones los pedidos hayan estado dirigidos a los familiares que se encuentran en el exterior, con el objetivo de que estos se mantengan comunicándose con ellos y enviándoles dinero.

Algunas entrevistadas jóvenes resaltaron en sus peticiones encontrar un "buen esposo", que para ellas, según comentaron, quiere decir tener un hombre a su lado que les permita tener holgura económica, dentro o fuera del país.

Llama la atención que a pesar de que los entrevistados califican la situación nacional como muy mala y hacen peticiones al santo encaminadas a mejorar sus vidas, han alcanzado las metas que se han propuesto para el año 1998.

Las argumentaciones del por qué el año había sido bueno fueron muy variadas. Para un grupo se centraba en haber mantenido el empleo, para algunos en recibir dinero del exterior y para otros en una mejoría en la economía personal por el tipo de trabajo que estaban realizando. Algunos piensan que el hecho de haber tenido salud personal y familiar es lo más importante y fueron varios los que dijeron haber recibido de San Lázaro todo lo que le han pedido. También hubo criterios sobre la connotación que ha tenido para ellos en este año sentirse útiles ayudando a los demás y haberse comportado como buenos religiosos.

El buen desenvolvimiento del año es asociado generalmente a lo religioso, ya sea por el apoyo que dicen recibir de la fe, Dios, los santos, como por los pedidos que consideran han sido concedidos. El esfuerzo personal y la lucha por transformar la vida "cueste lo que cueste" o "por encima de todo" fue señalada como una alternativa necesaria que no se antepone a la religiosa.

Los sujetos que opinaron negativamente sobre este año le atribuyeron sus causas a enfermedades propias o de allegados, pérdidas de familiares y a la coyuntura nacional caracterizada por tensiones e insatisfacciones materiales y espirituales.

El análisis de los deseos y aspiraciones de estos creyentes para el año 1999 muestra ante todo la búsqueda de opciones ante la crisis del país. Los creyentes desean, en primer lugar, tener salud, pero no menos importancia adquiere para algunos de ellos alcanzar prosperidad económica, tener suerte, tener un matrimonio que represente beneficios económicos, recibir dinero de familiares en el exterior, mantener el trabajo u obtener determinados objetos materiales, o varios de ellos a la vez. En menor medida se observan las aspiraciones a cambios políticos y a residir en el exterior.

Constituyen indicadores de la incorporación de lo religioso a los proyectos de vida de creyentes los deseos vinculados a seguir teniendo fe, continuar confiando en Dios, tener tranquilidad espiritual y recibir siempre apoyo religioso. En estas personas, aunque no está institucionalizado u organizado, lo religioso actúa como una orientación y regula sus comportamientos. El esfuerzo personal, complementado con la ayuda religiosa, constituyó también, en las aspiraciones, recurso para alcanzar las metas propuestas.

Coincidiendo con el estudio sobre la significación de las creencias y prácticas religiosas, se constató que en la medida en que opiniones acerca de la vida, expectativas, deseos y aspiraciones se van alejando de lo personal y dependen más de lo social, se valora más la religión como un recurso. Todo lo contrario ocurre en los casos donde las metas a alcanzar son más de índole personal (material), en las cuales el esfuerzo y la lucha para alcanzar lo que se desea se considera la vía más adecuada.

En relación con la situación del país, se piensa que la visita del Papa ayudó a resolver algunos problemas, que las personas lograron "liberar tensiones" y que se tuvo la posibilidad de ver algo muy bonito en medio de tantos problemas. Algunos opinaron que durante la visita "parecía que no había Período Especial" y que ayudó a mejorar el estado de ánimo de las personas, las cuales se encuentran ahora más contentas y esperanzadas, ya que "se les dio algo que parecía imposible".

La visita del Papa es para muchos un hecho histórico que puede seguir teniendo significación para Cuba, sobre todo atendiendo a la "nueva imagen", que se presentó de nuestro país ante el mundo. Esperan que a nivel internacional haya un mayor acercamiento a Cuba y se levante el bloqueo norteamericano.

Significación de las plantas en las ideas y el ritual religioso. Utilización y sentido en expresiones religiosas de origen africano

En la Regla de Ocha o santería, la vegetación tiene una connotación primordial. Los practicantes de esta expresión religiosa, no conciben efectuar sus ceremonias y ritos sin la intervención de ese vital elemento que les proporciona la naturaleza, ya que consideran a todas las plantas que forman parte de ella dotadas de vida y de fuerza.

Para los practicantes de esa creencia, las plantas, después que están consagradas, dejan de ser un simple ente biológico para convertirse en un medio con poderes sobrenaturales. Su fuerza y virtudes son incuestionables para los devotos, con ellas se sacralizan y purifican sus objetos más sagrados, se vitaliza y fortifica el cuerpo y la mente de los creyentes que deciden consagrarse a esa religión, y poseen poderes para dar soluciones a ciertos problemas tanto de salud como espirituales.

El método empleado para nuestra investigación acerca del tema fue una guía de entrevista semiestructurada aplicada de forma individual a practicantes pertenecientes a diferentes familias religiosas con más de diez años en el ejercicio de la religión y no menos de cinco iniciaciones en algunos casos. Un dato de interés es que no todos los entrevistados poseían conocimientos herbolarios.

Aunque dentro de los parámetros generales, la composición etárea no influyó, estaba comprendida entre los treinta y los sesenta y cinco años. Practicantes jóvenes, dentro del grupo indagado, poseían amplios conocimientos de las plantas y de sus ritos en las ceremonias (aun cuando encontramos casos de practicantes con muchos años en el ejercicio de la religión que conocían muy poco sobre plantas).

Dentro de la muestra, el nivel de escolaridad fue más bien alto, pues se encontraban universitarios y técnicos. Los conocimientos sobre las plantas lo obtuvieron casi siempre por medio de sus mayores. Muy pocos mostraron interés por ampliar sus conocimientos en cursos sobre plantas medicinales ofrecidos por diversas instituciones del país.

Entre los entrevistados se encontraban babalawos, orihatés, babalochas e iyalochas, todos con conocimientos sobre las plantas en la religión, si bien muchos de ellos delegan esta función en un miembro de la familia religiosa con inclinación y conocimientos de la botánica, a los que se les denomina osainistas, no por estar consagrados al oricha de la vegetación, sino por la función que realizan. Sin embargo algunos más ortodoxos y con interés en las plantas prefieren realizar ellos mismos lo relacionado con esta parte de las actividades sacromágicas dentro de las ceremonias. Opinan que si el rito de las plantas no está bien realizado el resto de la ceremonia no puede quedar bien.

Un factor a considerar en el trabajo con las plantas es el sexo. Aquí las opiniones están divididas, unos expresan que las mujeres no pueden recoger plantas y mucho menos realizar los rituales que se efectúan dentro de las diferentes ceremonias, ya que estas tienen la menstruación todos los meses del año, lo que las hace impuras para esa actividad. Según manifiestan, este ritual debe efectuarse con la mayor pureza; además piensan que la religión proviene de una sociedad patriarcal donde el hombre desempeña el papel más importante y la tradición debe conservarse. Otros expresan que las mujeres pueden recoger plantas; pero no pueden hacer los rituales, ya que esa actividad le corresponde al oriaté. Lo más interesante de esta situación es que las practicantes admiten con naturalidad esos planteamientos, a pesar de que existen devotas con amplios conocimientos de las plantas. Iyalochas entrevistadas afirman que prefieren que en sus ceremonias los rituales con las plantas lo realicen los hombres, ya que poseen más fuerza para ejecutarlos.

Aunque al preguntar sobre el significado el entrevistador se refería a la importancia que tenía el uso de las plantas, los entrevistados interpretaban que significado equivalía a propiedades. Esto condujo a que expresaran frases como: "son baluarte de la religión, sin ellas

las ceremonias son incompletas", "su poder y virtudes son incuestionables para la buena marcha de las ceremonias" y después continuaban explicando las propiedades desde la óptica religiosa.

Cuando se les preguntaban sobre quién les transmitía el poder sobrenatural a las plantas, las respuestas eran diversas. Se observó que no hay una opinión generalizada. Algunos se los atribuían a las propias plantas, decían que como seres vivos tienen esa potestad y que pertenecen a los orichas porque estas fueron utilizadas por ellos. Otros opinaron que las plantas tienen sus cualidades propias, pero que las deidades al utilizarlas le confieren la gracia y la fuerza. Otros opinaron que las plantas tienen las virtudes que le transmiten los orichas y los espíritus que se fijan en ellas. Estos últimos, no tienen en cuenta sus propiedades naturales.

Se deduce de las respuestas obtenidas y de las observaciones realizadas en las diferentes ceremonias, que la tradición influye en las familias religiosas; y que no son iguales en todas ellas. Esto se observa en el momento de expresar sus opiniones y en las actividades religiosas en general. Se puede comprender esa situación, pues no existe un órgano rector central que rija a la numerosa comunidad religiosa, en particular en la Regla de Ocha o santería.

Sin embargo, cuando se trata de plantas específicas como los árboles, sí tienen bien definido el sentido de propiedad y quién les confiere el carácter mágico, ya que los consideran moradas de orichas y espíritus. Además exponen que son verdaderos altares naturales donde se realizan algunas ceremonias, colocan sus ofrendas y peticiones. Cada deidad tiene una representación arbórea.

El objetivo del trabajo comprendía las plantas rituales y no las medicinales. En el transcurso de la investigación se pudo apreciar que para los oficiantes de la Regla de Ocha están íntimamente relacionadas; tanto unas como otras son usadas indistintamente según el propósito que persiguen. El concepto de enfermedad tiene suma importancia, por cuanto la conciben no solo como una dolencia física, sino como una pérdida de energía positiva, daños por personas mal intencionadas, espíritus oscuros, la ingestión de un brebaje o por un castigo o una prueba impuesta por una deidad, debido a un incumplimiento con ella. Las curaciones son variadas, aunque priman las del orden mágico. Cuando son enfermedades físicas recomiendan como

primera opción la visita al médico. Cuando son observadas desde la religión, son tratadas de acuerdo a los Oduns que salgan en uno de sus sistemas de adivinación. También influye en las curaciones los conocimientos que tengan los oficiantes sobre las plantas, así como su intuición.

Se pudo deducir durante el transcurso del trabajo que los practicantes, entre los que había algunos con nivel educacional superior, le daban valor de uso sacromágico a las plantas. No toman en cuenta en ningún momento sus probadas propiedades fitoquímicas reconocidas por la ciencia, motivo por el cual en ocasiones se han visto con problemas en ceremonias de iniciaciones al emplear plantas con principios activos dañinos al hombre.

CONCLUSIONES

Resumiendo todo lo expuesto, podemos afirmar que en el escenario religioso cubano de la década del 90 se advierten tres hechos fundamentales desde el punto de vista sociológico, y aunque están interligados entre sí, son metodológicamente diferenciables. El primero consiste en un notable incremento religioso; y el segundo, en un aumento de los espacios sociales de las agrupaciones religiosas. Ambos se enmarcan en un proceso de crisis de contenido básicamente económico, aunque con repercusiones en otros campos. Se derivan tanto de la propia naturaleza de las dificultades del llamado Período Especial, como de las consecuentes medidas de ajuste adoptadas por el Gobierno, y en general de un conjunto de factores. El tercer hecho consiste en el mayor o menor reacomodo que en esas coyunturas, y en correspondencia con ellas, realizan algunas agrupaciones religiosas en sus propias concepciones y aspiraciones, y también en sus proyecciones sociopolíticas.

Incremento, espacio social y proyecciones en el ámbito religioso son los aspectos sobre los que centramos nuestras valoraciones conclusivas, al mismo tiempo que exponemos algunas reflexiones secundarias. La complejidad del fenómeno religioso en tales circunstancias admite un doble análisis: desde una perspectiva sociológica o más bien sociopsicológica y desde una perspectiva politológica. Una y otra se complementan.

El incremento o reactivamiento religioso no es exclusivo ni de esta década ni del contexto cubano. Similares movimientos se han dado antes en la historia de Cuba, igualmente en coyunturas de extremas complejidades. En la actualidad, a escala mundial, o al menos en una parte de la humanidad, se verifica un aumento de la religiosidad, se construyen utopías de contenido religioso, y hay una búsqueda de soluciones por vías religiosas. Ello acompaña a la crisis de la cultura occidental; construida sobre bases racionales, pero con fuertes vacíos de irracionalidad.

En el caso de la sociedad cubana, al concluir el siglo, dicho incremento religioso es medible por indicadores cuantitativos, pero también cualitativamente. Se constatan aumentos de diferentes elementos del complejo religioso y una mayor presencia religiosa en otros componentes de la vida cultural y las comunicaciones. En general existe una intensificación de la demanda religiosa; aunque también de su oferta. No obstante, hay indicios de que esos aumentos pueden haber alcanzado su tope y comienza un momento de estabilización en niveles algo inferiores. Al concluir la década anterior, y según comprobamos en los estudios entonces realizados, todo ello debe haber modificado el cuadro religioso cubano en su estructura por niveles de elaboración de la religiosidad. Significa, por tanto, la inminencia de nuevas investigaciones que, recurriendo a similar metódica que permita comparaciones, aunque con lógicas modificaciones, descubran las variaciones producidas.

No obstante, más importante que cambios numéricos nos parece fundamental las modificaciones de carácter cualitativo. Puede haber aumentado el número de creyentes, y el de membresías sobre el de personas con creencias religiosas no comprometidas con algún grupo religioso, como también el paso de categorías inferiores de elaboración de la religiosidad a las superiores. Más significativa resulta, sin embargo, una intensificación de la conciencia religiosa al nivel de conciencia colectiva e individual, así como de las convicciones, de la complejidad de las ideas religiosas y de sus funciones reguladoras.

Es evidente una particular necesidad de vida espiritual en la población, y en ella la opción religiosa presenta atractivos que legitiman su utilidad. Se observan cambios en reproducciones simbólicas orientadas hacia lo social, así como una producción religiosa de sentido que sobrepasa los ámbitos individuales y familiares. La religiosidad penetra la cotidianidad, pero también proyecciones de futuro, expectativas, estrategias y hasta ideales de vida. Ella ofrece modelos de conducta y de relaciones.

La religión constituye alternativa metasocial válida en las necesidades de explicación, de solución y de protección. Pero no se trata de una alternativa excluyente respecto a opciones políticas y socialmente laicas, lo que comentaremos más adelante. Por lo pronto, hipotéticamente, esa necesidad de espiritualidad la podemos valorar en crecimiento y expansión; la cuestión a dilucidar está en si seguirá necesariamente un curso religioso o si se enrumbará por vías laicas, o habrá concurrencia en espacios alternantes más que competencia, lo que parece posible pronosticar.

En conclusión, el dato relevante en el reavivamiento religioso consiste en una mayor influencia religiosa en la sociedad cubana actual. Incluso, posiblemente, en la reproducción de la sociedad concreta. Habrá que determinar en qué medida —y en cuáles específicamente—, la religión podrá participar de los mecanismos reproductores sociales, obviamente de forma independiente de la voluntad política del laicismo estatal, pero con un grado de admisión de la libertad religiosa, todo lo cual debe ser objeto de nuestro estudio.

Una notable demanda espiritual está caracterizando el campo religioso cubano; pero es evidente que sobrepasa ese marco. Consecuentemente, para las investigaciones sociorreligiosas representa un problema de interés básico precisar el alcance de esta necesidad y su relación con la referida influencia social de la religión, tanto con fines cognitivos como prácticos.

Se requiere realizar un estudio sobre la base de una muestra suficientemente amplia de la población, que se oriente en tres sentidos:

- Cuáles son las carencias que determinan esa demanda espiritual.
- Qué factores intervienen para que siga un curso religioso.
- Cuáles podrían ser las consecuencias.

El incremento religioso no es motivo de preocupación, lo que sería una actitud de intolerancia religiosa, lo cual no cabe en el escenario social cubano. Por tanto, no se trata de reducir la religiosidad ni

detener el incremento religioso. Se trata de —con independencia de manipulaciones que pueden producir una indeseada politización de la religión— de encontrar los factores que deciden en tal sentido y que están indicando la necesidad de la población de buscar respuestas fuera de la sociedad, aun cuando no se desvincule de ella y opte por lo religioso para satisfacer sus necesidades espirituales por encima, presumiblemente, de la espiritualidad laica.

El aumento del espacio social de las organizaciones religiosas se advierte en dos áreas: el proselitismo directo (entendido en su acepción captativa e instructiva sin las connotaciones peyorativas que frecuentemente se le da), y la participación, también directa, en la vida social fuera de lo estrictamente religioso. Ambos tienen efectos similares en cuanto satisfacen demandas propias de la institucionalidad e influyen en el incremento del campo religioso.

El espacio social se amplía mediante la ejecución de nuevas modalidades de atracción; por el contacto persona a persona y casa por casa; por efectos de la literatura; por celebraciones no propiamente de culto, sino festivas, recreativas o de instrucción, en locales o instalaciones aledañas a las destinadas a las prácticas religiosas; por la reparación o construcción de templos y la creación de nuevos lugares para ceremonias; otras actividades como las casas culto o casas de estudio y, especialmente, por la participación en la ayuda humanitaria de instituciones religiosas extranjeras en donaciones (a veces millonarias) y en financiamientos de obras sociales y económicas.

Algunas instituciones desearían intervenir en esa ayuda, sin la participación estatal, para aumentar su propio prestigio social; pero aun cuando haya esa mediación, el resultado en la población es siempre de simpatía hacia las organizaciones religiosas que contribuyen a remediar dificultades.

Las organizaciones eclesiásticas han expandido su espacio social, como consecuencia natural del referido reavivamiento religioso, constatable —como hemos reiterado— en el aumento de las membresías de las iglesias y grupos religiosos, de los lugares de culto, de sus publicaciones y en el incremento de proyectos de ayuda humanitaria.

Para las iglesias cristianas este espacio social significa la posibilidad de recuperación de un activismo en la asistencia social, en funciones muy apreciadas por ellas en las etapas prerrevolucionarias,

cuando se sensibilizaban, aunque desde ópticas caritativas, ante el abandono y el desinterés estatal de entonces.

Para las religiones de origen africano esta problemática les es hasta cierto punto ajena. Su misión social no se ha encauzado por labores asistenciales, sino que, como se ha dicho ya, satisface problemas prácticos por vías rituales (propiciación, adivinación, curaciones, etc).

En el espiritismo surgen inquietudes por recuperar las antiguas funciones asistenciales de algunas entidades espiritistas. Disponemos de elementos para afirmar que en sentido general gozan de aceptación popular dentro de la sociedad cubana, por cuanto entre ellos prevalece la idea de que la "caridad" está presente en toda la obra espiritual. Sin embargo, esta ayuda, al igual que en las expresiones de origen africano, es más aceptada y asimilada en la práctica, en la medida que se orienta a resolver problemas de la vida diaria por vías rituales.

La religiosidad popular no tiene intereses de tipo caritativo, toda vez que estos son propios de instituciones; pero los que practican esa religiosidad son beneficiados de tales acciones, al tiempo que son usuarios de servicios religiosos que las instituciones prestan, tanto en la producción y conservación de símbolos como en ritos de los que se apropian los creyentes espontáneos, confiriéndoles un sentido acorde a sus propias representaciones, intereses y valores.

Esa religiosidad, no protegida por los mecanismos estandarizadores como se da en las formas religiosas organizadas, constituye en definitiva la base social fundamental para el crecimiento de las agrupaciones religiosas, lógicamente en dependencia del interés que cada una tenga en ello, de la eficacia con que pueda actuar y de la proximidad o lejanía del contenido de sus ideas y prácticas religiosas con las representaciones, símbolos y ritos espontáneamente popularizados.

En cuanto a las proyecciones de las organizaciones religiosas hacia la sociedad y las relaciones políticas, queda clara su notable heterogeneidad. Ello, como fue analizado, responde a la diversidad con que se ha conformado el cuadro religioso cubano, es decir, a la multiplicidad de elaboraciones teóricas y de niveles organizacionales, pero también al grado de implicación social de cada una. Intervienen de manera importante las diferentes coyunturas que se han presentado y se presentan en el decursar de la sociedad cubana.

Es evidente, y así quedó demostrado, que no asumen iguales posturas las iglesias cristianas —y dentro de ellas la Iglesia católica— respecto a las iglesias protestantes. Tampoco lo hacen estas últimas entre sí. En las religiones de origen africano, a su vez, se manifiestan diferencias entre la santería y los abakuá; asimismo, hay diferencias en las asociaciones espiritistas; y no hay uniformidad en el interior de cada agrupación. Esto se expresa, con distintos matices, en discrepancias más o menos profundas.

Hipotéticamente por el momento, se puede inferir que el mensaje de las esferas de dirección eclesiales no influye grandemente en los feligreses. En buena medida los dirigentes de culto que trabajan en comunidades religiosas ejercen sobre ellas una mayor influencia, o al menos tienen más posibilidades para ello. Se generan corrientes de intercambio, en dependencia del tipo de organización, de la personalidad del dirigente y de las condiciones y sectores sociales predominantes. A ese nivel la percepción de la realidad social está más mediada por factores asociados a la práctica cotidiana que puede sobrepasar visiones estrechas de sacristía.

La mayor complejidad se presenta en la Iglesia católica, por sus estructuras a escala internacional, regional, local y de base. Esta Iglesia está regida por una fuerte centralización y por la sistematización de principios doctrinales a los que se vinculan concepciones político-sociales de su denominada Doctrina Social Cristiana (DSC). Este cuerpo teórico se fundamenta en criterios que de hecho invalidan proyectos tendentes a una mayor homogeneidad social.

Aunque la DSC no forma parte de la dogmática católica, por lo que es susceptible de interpretaciones discordantes del magisterio de la Iglesia —las que se dan débilmente en élites cubanas— y de cambios sustanciales, por el momento no hay razones para suponer variaciones oficiales de fondo.

Es de esperar que preocupaciones por los grandes problemas de la humanidad contemporánea que fueran sostenidas por Juan Pablo II, y que acercan más al Estado cubano con el Vaticano que a la iglesia local, hasta ahora muy amarrada a lo doméstico, se extiendan a la jerarquía cubana con efectos positivos en las relaciones políticas.

La añoranza por el pasado, extendida en medios católicos, no solo debe ser entendida —de forma simplista— como una aspiración

eclesial de asumir el poder político. En realidad se trata de una intención de recuperar su hegemonía por la vía moral. De esta pretensión no son desconocedoras otras agrupaciones religiosas.

El desacuerdo de fondo de la jerarquía católica con el socialismo se expresa de formas diferentes, como ha quedado demostrado. En coyunturas de mayores dificultades para la Revolución, asume un discurso directo de denuncia, mientras que en circunstancias que le son favorables al proceso político, modera el tono, reduce el contenido político y ha llegado a posturas de comprensión. Después de la visita papal hay evidencias de que el episcopado opta por evitar conflictos y estrechar sus vínculos con las autoridades civiles, al tiempo que trabaja para ampliar su espacio.

La proyección estratégica ha quedado definida por el Papa y por los obispos: propiciar, hasta donde en cada situación concreta le sea posible, cambios graduales; y desestimular la violencia en espera de "transformaciones socioeconómicas radicales", aun cuando no desean repetir exactamente la experiencia del desaparecido campo socialista, sumido en las peores expresiones de la economía de mercado.

En este terreno se mueven las demandas de la Iglesia católica al Estado cubano. Pero no deben hacerse generalizaciones y desatender que hay otras demandas que responden a lógicas aspiraciones institucionales, de algún modo con respaldo constitucional. No obstante, algunas proyecciones como la educación religiosa dentro del sistema nacional de enseñanza, resultan conflictivas, requieren de reflexiones previas y concertaciones. Tampoco es objetivo valorar negativamente todas las críticas a los problemas sociales por el solo hecho de que proceden de esta Iglesia, sin que se valore la objetividad con que se formulen.

Las proyecciones sociopolíticas de jerarquías y élites protestantes resultan más complejas de analizar justamente, como queda dicho, por la heterogeneidad de este sector religioso cubano. Aquí se dan desde las teologías de mayor elaboración, como la presbiteriana de origen calvinista, hasta las más apegadas a la empiria, al estilo de iglesias pentecostales.

En el vínculo con organismos y organizaciones sociales operan diversos factores: época de surgimiento o fundación de las iglesias, características de su implante en la Isla, etc. Ello influye decisiva-

mente en la presencia , con mayor o menor fuerza, de elementos del racionalismo, del pietismo, la carga fundamentalista, tendencias escapistas y desprovistas del compromiso social.

Organizativamente el cuadro se mueve entre las que cuentan con estructuras, internacionales o nacionales, que ejercen control —por lo general en menor medida que en el verticalismo católico— y las que disponen de cierta autonomía en sus congregaciones.

No existe en todo el protestantismo un único cuerpo teórico de específico contenido social y político, pero en textos doctrinales de fundadores y de teólogos posteriores hay una referencia a lo social de diversa orientación. En las condiciones de una sociedad revolucionaria cubana, se produjeron construcciones teológicas autóctonas y contextualizadas.

En la actualidad tales proyecciones recorren una gama de posiciones. Sus extremos están, de un lado, en las que se inscriben en lo que denominamos la Nueva Teología Cubana, producida en especial dentro del movimiento ecuménico y las iglesias históricas —y caracterizada por un reconocimiento de valores positivos en el socialismo cubano— y, por el otro, las definiciones conservadoras, reaccionarias y declaradas apolíticas, que comportan un rechazo o desatención del proyecto revolucionario.

Los estudios realizados permiten afirmar que hay una identificación entre el ecumenismo y las posiciones políticas y sociales progresistas y revolucionarias. Obviamente, esto no comporta fórmulas mecánicas y en ambos casos se dan excepciones.

La década del 90 ha introducido matices en el protestantismo y ha definido posturas, aunque sin llegar a marcadas polarizaciones. Se reafirma la identidad de la Iglesia en una tendencia calificada de neodenominacionalismo, con perjuicio de la unidad cristiana. En las circunstancias de mayores dificultades del Período Especial, se debilitó el ecumenismo, y todavía no goza de una recuperación notable. Se produjo un descenso de las publicaciones teológicas de izquierda que, pese a algunos esfuerzos, no logran reponerse suficientemente. Asimismo, no se advierte con claridad el relevo de los viejos teólogos.

Por otra parte, se produjeron brotes de hipercarismatismo, posiciones extremas que han recibido el rechazo y han tenido efectos socialmente desmovilizadores en algunas iglesias, incluso históricas, a la vez que desde el extranjero se producen intentos por introducir nuevas denominaciones con posiciones socialmente evasivas (actúan en particular sobre casas culto) que propician el alejamiento de sus iglesias de origen en algunas zonas del país con mayores dificultades económicas. Pero en la década del 90 también ha continuado un acercamiento al proceso social, iniciado anteriormente, del conjunto de las iglesias protestantes; esto, por la vía de la participación en obras sociales.

Se ha producido un "diálogo intrarreligioso" entre protestantes, santeros, paleros y ñáñigos; pero por parte de algunos líderes de las religiones de origen africano hay suspicacias, en verdad infundadas, acerca de propósitos proselitistas por la parte cristiana. Lo cierto es que en medios protestantes, como también entre católicos, subsisten marcados prejuicios y subestimaciones que entorpecen seriamente el acercamiento. Pero también ahora los que defienden una ortodoxia santera o ñáñiga exigen relaciones de mutuo respeto con los cristianos.

Desde una óptica estrictamente política, este diálogo prácticamente hasta ahora inusitado, puede verse, al igual que el ecumenismo, como cuestión limitada al campo religioso; sin embargo tiene realmente un sentido de unidad y es un vehículo de intercambios que puede resultar favorable para todos.

Las proyecciones político-sociales en las expresiones religiosas de origen africano están sujetas a cuatro condicionantes: a) el contenido teórico básicamente orientado a la vida "terrenal", a las relaciones cotidianas de los hombres entre sí y a la naturaleza, reguladas por las deidades o santos, sin las complejas abstracciones de las teologías cristianas, aunque desde una cosmovisión particular desconocida por prejuicios de la cultura occidental; b) la ausencia de estructuras centrales con funciones normativas y estandarizadoras de la doctrina y el culto; c) la procedencia tradicionalmente humilde de la mayoría de los creyentes, es decir, los sectores populares más beneficiados por las transformaciones revolucionarias, pero también los que están entre los más desprotegidos en las condiciones del Período Especial, y d) la cuestión racial.

Se deriva de todo ello una peculiar variedad de criterios. En lo social, verdaderamente las opiniones responden a las posiciones in-

dividuales de los creyentes en tanto ciudadanos y no propiamente como actores religiosos. Para definir posiciones políticas predominantes entre los creyentes de estas religiones habría que trabajar sobre una muestra más representativa. Esto, por el momento, es imposible; pues no se ha podido cuantificar la totalidad de practicantes, debido a sus organizaciones en grupos independientes o con poca integración unos con otros. Sin embargo, suponemos que iguales resultados se obtendrían si se encuestara a la población buscando sus posiciones políticas y sus opiniones en relación con la sociedad.

Lo que más nos llama la atención de los estudios realizados son las respuestas que reflejan cierto escepticismo respecto a la salida de las dificultades del Período Especial. Ese escepticismo no siempre comporta propuestas de alternativas políticas oposicionistas; sino más bien, críticas. Algo similar se constata en los devotos de San Lázaro. Aunque hay posiciones desfavorables al proceso revolucionario, no es difícil encontrar babalawos, santeros, paleros y ñáñigos altamente identificados con el proceso revolucionario.

Debido a las posibilidades de acceder a estudios superiores, en la actualidad existen profesionales practicantes de estas religiones e incluso sacerdotes de Ifá (babalawos) y plazas (dirigentes) de agrupaciones ñáñigas. Por otra parte, la antigüedad y la ausencia de la discriminación anterior a la Revolución, conducen a un proceso natural de institucionalización.

Por tales motivos es lógico que se produzcan tendencias en dos sentidos. Por una parte, se intenta sistematizar la teoría en un cuerpo doctrinal y, por otra, crear estructuras centrales. Eso se está produciendo especialmente en la santería y en los abakuá, aunque tropiezan con dificultades, principalmente por falta de un liderazgo. Ambas tendencias se verifican en grupos aislados y con rivalidades.

Otra tendencia —que esgrime el argumento de reafirmar las raíces africanas pero con riesgos que preocupan— es la de inclinarse por una "yorubización" de la santería. El peligro puede estar en un distanciamiento de la cubanía. No se trata de desconocer las raíces, sino de evitar se generen divisiones artificiales sobre bases raciales.

La cuestión racial no está alejada de las religiones de origen africano, justamente por ese origen y porque por algún tiempo eran mayoritariamente de negros. Aunque ahora no lo son, debido al mestizaje y la incorporación de blancos, siguen siendo las religiones que en Cuba cuentan con más cantidad de negros entre sus practicantes, y posiblemente también proporcionalmente, salvo quizás el espiritismo cruzado, en el que se dificulta precisar —hasta concluir estudios que se iniciarán— el predominio espiritista o el de ideas y prácticas originadas en religiones procedentes del complejo etnolingüístico bantú.

Sin embargo, se ha difundido la opinión de que la cuestión racial es un problema resuelto, por cuanto están creadas condiciones para eliminar discriminaciones por razas con amparo constitucional y legal. Las investigaciones no han abordado esta temática suficientemente, al menos en lo que conocemos.

Es de particular interés el estudio de los usos rituales de las plantas extendidos en la santería y el Palo Monte, aunque también entre ciertos espiritistas. En algunos practicantes de esas expresiones religiosas, hay un conocimiento acumulado de utilidad para el desarrollo de la medicina verde, que ha tomado auge por las carencias de medicamentos debido al bloqueo. Pero un empleo medicinal sobre bases exclusivamente empíricas y mágico-religiosas, como se da entre yerberos, presenta los riesgos de afectar la salud por dosificaciones indebidas o desatención de contraindicaciones; respondan estas a la sanidad divina, a la caridad, gracia, don o aché, o simplemente a la idea del milagro, y al curanderismo en general.

En la estrecha relación religión-salud intervienen factores psicológicos, pero también raíces culturales, tradiciones, costumbres, si bien una tendencia pragmática hace que todo ello no impida la solicitud de atención facultativa ni niegue los avances de la medicina cubana. No obstante, como hemos apuntado otras veces, habría que examinar con cuidado si una atención despersonalizada por parte de trabajadores de la salud, no importa cuán científicamente esté respaldada, no compite con el trato afectuoso, directo, personal, con que acostumbran a atender a sus "clientes" los que realizan prácticas curativas sin la preparación correspondiente.

Lo curioso es que la relación entre plantas y religión se construye ante todo sobre bases mágicas, y se le concede un sentido ritual más que medicamentoso, aunque no se pierda el otro sentido del beneficio a las personas. Esta investigación, que se continuará, tiene por tanto una doble utilidad, antropológica y práctica.

En la diversidad de formas de manifestación del espiritismo, la teoría fundacional kardeciana —con sus construcciones filosóficas, éticas, sociales, religiosas y acerca de fenómenos de comunicación interpersonal y con los espíritus—, sobre bases empíricas, no está extendida ni es usualmente estudiada entre los practicantes. Queda demostrado que lo que distingue a esta expresión, claramente religiosa aunque en una vertiente se declare científica, es un marcado sincretismo y una orientación utilitaria y práctica a las que hemos denominado, por su génesis y rasgos, cubanizadas, las más difundidas sobre todo en la población históricamente humilde.

Tampoco aquí existen estructuras centrales, aunque las hubo en Cuba y las hay en otros países, incluso de carácter internacional. Las tendencias unificadoras que se dan en algunos grupos presentan dificultades por falta de un liderazgo y también por el desinterés de muchos, lo cual no quiere decir que en algún momento no se lleguen a crear, y de ello no debe suponerse un contenido necesariamente político.

En el terreno propiamente político, en el espiritismo se constatan posiciones comprometidas con el socialismo cubano. Se adaptan a las dificultades del Período Especial, las que de algún modo dan confirmación a las creencias acerca del carácter de "prueba" de la vida "encarnada". Pudiera haber en ello algún conformismo, lo que es difícil precisar, pero advertimos que no conduce a la pasividad ni al desentendimiento de lo social.

Vale destacar las reflexiones de sus líderes y dirigentes en relación con el Período Especial. Estas se estructuraron no necesariamente asociadas a un determinado nivel de escolaridad, cultural o *status* social, sino en general, en correspondencia a su compromiso sociopolítico. Sus afirmaciones se encaminaron en tres sentidos. Primero, contrastaron la situación internacional con los aspectos positivos de la Revolución cubana; segundo, hicieron un análisis crítico de la sociedad, centrando sus opiniones en las consecuencias internas que trae aparejado todo este proceso, como son la acentuación de descuido o pérdida de ciertos valores sociales. Señalaron entre ellos, la reducción del compañerismo; aumento de ambición por lo material, así como de la violencia y la delincuencia y abandono de la responsabilidad social. El tercer elemento fue expresado a partir de la propia experiencia personal; es decir, a través de la exposición de sus problemas individuales y familiares.

Resulta significativo en esas reflexiones las propuestas de estos espiritistas como solución alternativa: el desarrollo de una espiritualidad entre los seres humanos por encima de problemas políticos, económicos y sociales.

Un dato de interés reside en que es frecuente que espiritistas y santeros declaren una satisfacción —y una elevación de su autoestima— producidas por sus creencias religiosas, en especial por el servicio que les permite prestar a otros, tanto espiritualmente como en la solución de problemas prácticos.

El caso particular de los Testigos de Jehová presenta particularidades de interés. Pasó de ser una organización religiosa fuertemente marcada por una literatura anticomunista, y la participación de dirigentes y miembros en acciones políticas contra el proceso revolucionario, a la búsqueda de fórmulas de entendimiento con el Estado, específicamente en la segunda mitad de la década del 90. Tratan de evitar conflictos, y plantean el respeto al poder político establecido y a las leyes, aunque conserven su consideración de ser ciudadanos de un reino no terrenal.

Concluyendo, el comportamiento sociopolítico del campo religioso cubano en general, a lo largo de la década del 90, presenta dos momentos principales: uno en las circunstancias más difíciles del Período Especial, en el cual se produjeron las situaciones políticamente más conflictivas; y otro posterior, caracterizado por tendencias hacia distensiones, acercamientos oficiales y diálogos. No obstante, en ningún caso, obviamente, ha habido homogeneidad.

En este movimiento ha intervenido un conjunto de factores, entre ellos en particular, como se ha repetido, el incremento religioso, la mayor presencia religiosa en la vida social y el aumento del espacio social de las organizaciones religiosas, de lo cual se han beneficiado todas las formas religiosas existentes en el país, a la vez que, por otra parte, se ha producido un cambio sustancial en las concepciones acerca de la religión y su papel social. Se ha abandonado gradualmente el estrecho ateísmo y se ha asumido criterios desprejuiciados, objetivos, dialécticos, en correspondencia con la teoría verdaderamente marxista. Pero no se trata de un fenómeno totalmente espontáneo, han actuado, aprovechando esas circunstancias, de un lado, las agrupaciones religiosas y, de otro, el Partido y el Estado, que han realiza-

do ajustes en su política respecto a la cuestión religiosa. En este sentido, ha sido de particular importancia la acción de la Oficina de Atención a los Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido, por su acercamiento a representantes de las distintas organizaciones religiosas.

Un aspecto que aún queda por definir consiste en la ausencia de una legislación *ad hoc* que viabilice un tratamiento regular de los problemas, a la vez que se alcance una definición más completa del carácter laico del Estado y el lugar de las iglesias y demás organizaciones religiosas dentro de la sociedad civil, la que al mismo tiempo precisa de una comprensión con la mayor objetividad.

Es pronosticable que las organizaciones religiosas incrementen su trabajo de promoción de valores, uno de los aspectos que les permite ampliar su campo de influencia, aproximándose a las demandas de espiritualidad que existe en la población. Toda religión, en la medida que se va estructurando, construye su propio sistema de valores. No tiene sentido estimar que haya alguna amoral, como en ocasiones se han catalogado las expresiones de origen africano, producto de prejuicios y enfoques desde una óptica occidental, que desconoce que las religiones africanas sí reconocen valores y, además, parten de concepciones bien diferentes, sin códigos éticos al estilo cristiano.

Se hace necesario un examen más profundo de los valores religiosos y en especial del papel que su promoción puede desempeñar en las relaciones sociales. En principio puede considerarse que existen múltiples coincidencias en los valores religiosos y los valores laicos. Con el objetivo de alcanzar una sociedad mejor, deben ser eliminadas las visiones antagónicas y, por el contrario, entre ambos puede y debe haber concertación más que competencia.

Por último es necesario analizar que los efectos del Período Especial y medidas como la circulación del dólar y el auge del turismo internacional han propiciado —en el ámbito religioso— tendencias negativas como la mercantilización, la dolarización, la dependencia del extranjero y la priorización de intereses grupales, obviando cuestiones de significación más amplia.

Se realizan actividades que conducen a posturas negativas en el campo religioso, como introducir movimientos religiosos socialmente evasivos y no comprometidos socialmente; estimular posiciones

oposicionistas sobre la base de argumentos religiosos; contraponer la sociedad civil —y dentro de ella las instituciones religiosas— a la esfera política; generar sentimientos de discriminación por razones de raza asociados a lo religioso y otras. Para contrarrestar agresiones de esta naturaleza, se impone evitar tanto las posiciones antes mencionadas como el crear contradicciones innecesarias y estériles entre sentimientos religiosos y proyecciones políticas revolucionarias.

De hecho puede afirmarse que las instituciones religiosas ocupan un espacio más relevante dentro de la sociedad civil cubana que en los momentos que transcurren entre la toma del poder revolucionario y los previos al inicio del Período Especial. La comprensión de la relación entre las iglesias —y demás agrupaciones religiosas— y la sociedad civil, atraviesa por debates que parecen estar revelando carencias epistemológicas en dos sentidos: una mirada más abierta por algunos sectores oficiales al sentido de la sociedad civil, y una definición más clara por parte de las dirigencias religiosas del lugar y papel que corresponden a sus respectivas organizaciones dentro de la sociedad civil y como parte de ella.

Las consecuencias al nivel social y en el ámbito religioso pueden ser variadas, unas transitorias y otras más duraderas. Por lo pronto, se advierte que se conserva el movimiento hacia las formas religiosas popularizadas asociadas a la cotidianidad y a la solución milagrosa. Pero, también subsisten ciertas corrientes nuevas, las cuales promueven un aislamiento de lo social desde una perspectiva teológica dicotómica que, por una parte, estigmatiza lo terrenal, y por otra, representa una búsqueda en la religión de solidaridad, de ideales de vida, de valores morales, de modelos de conducta y esperanzas.

Como ya se ha aclarado, el carismatismo, por sus características, parece ser que tiene condiciones favorables para un crecimiento.

Sin embargo, esa mayor presencia de la religión en la vida social cubana no implica necesariamente una sustancial elevación de su nivel de significación sociopolítica. Las tendencias en las dirigencias religiosas hacia lo político y social, en específico respecto a la superación del Período Especial, se mueven en dos extremos: la conservación del proyecto revolucionario o la búsqueda de alternativas de cambios estructurales. Pero las expectativas se orientan a soluciones sobre todo en el terreno económico, como premisa de las demandas espirituales.

Por otra parte, la dirección política del país sigue un curso eminentemente laico, y conserva las líneas de una proyección secular, aunque no antirreligiosa, en cuanto a la reproducción de la sociedad sobre bases socialistas (eficiencia empresarial, aumento de la producción de bienes de consumo y de productos exportables, reducción de importaciones, inversiones extranjeras con capital mixto, incremento del turismo, captación de divisas, aceptación controlada de la iniciativa privada por el trabajo cuentapropista, rechazo de medidas que agraven la situación de los sectores menos protegidos, convocatorias a la unidad en torno al socialismo y la soberanía, reafirmación del carácter laico del Estado, conservación de la enseñanza, laica, y otras medidas). Los acontecimientos nacionales principales siguen teniendo una convocatoria y un carácter ante todo laico.

Por último, hay elementos suficientes, en nuestra opinión, para afirmar que la globalización neoliberal trata de globalizar no solo la industria, la banca, las inversiones, la utilización de mano de obra, sino además la cultura y dentro de esta la religión. No están contra la lógica las constantes denuncias de medios religiosos latinoamericanos de la utilización de lo religioso con fines políticos, verificables en los grandes recursos procedentes de los países ricos para expandir nuevos movimientos religiosos en el sur (estos, por su parte, llevan una notable carga de descompromiso social, de alejamiento de las luchas sociales como forma de rechazo a lo mundano, sustentado en teologías y doctrinas dicotómicas).

No puede perderse de vista que los apologistas del neoliberalismo se esfuerzan por presentar ese proceso como inevitable, una especie de metodología para pensar la realidad con un curso inalterable y sin alternativas. En la práctica este fenómeno actúa como factor de descomposición de identidades colectivas e individuales, a la vez que induce a recomposiciones y búsquedas de alternativas fuera del mundo social asumido como inalterable (Oro y Stein 1997). De ahí que la religión adquiera una connotación de búsqueda de soluciones y explicaciones en el campo de lo metasocial. Se hace comprensible, en resumen, que la crisis por la que atraviesa el mundo moderno, más grave en los pueblos subdesarrollados al sur del Río Bravo, sea un factor que propicia la necesidad religiosa.

ANEXOS

TABLA 1

EVOLUCIÓN DEL PROTESTANTISMO EN AMÉRICA LATINA

AÑO	*CANTIDAD*	*AÑO*	*CANTIDAD*
1900	6 400	1970	12 725 223
1938	632 563	1980	18 661 505
1949	3 171 930	1990	30 000 000 (estimado)
1961	7 710 412		

TABLA 2

DATOS SOBRE INCREMENTOS CUANTITATIVOS DE LA RELIGIÓN EN LA DÉCADA DEL 90
Bautizos por años

AÑOS	TOTAL DE BAUTIZADOS EN EL PAÍS (ACUMULADO)	NATALIDAD POR AÑOS	TOTAL
1979	3 056 000	143 551	9 754 456
1980	3 943 200	136 900	9 693 907
1981	3 940 962	136 211	9 753 243
1982	3 944 522	159 759	9 848 283
1983	3 903 000	165 284	9 945 688
1984	3 969 120	166 281	10 043 164
1985	3 973 000	182 067	10 152 639
1986	4 098 000	166 049	10 245 913
1987	4 141 600	179 477	10 356 201
1988	3 958 000	187 911	10 468 661
1989	4 002 000	184 891	10 576 921
1990	4 054 900	186 658	10 694 465
1991	———	———	———
1992	4 135 000	157 349	10 869 218
1993	4 275 000	152 233	10 939 714
1994	4 921 000	147 265	10 962 959
1995	4 521 000	147 170	11 444 210
1996	4 571 000	140 276*	11 377 000

Fuentes: *Anuario Pontificio del Vaticano*, de cada uno de los años correspondientes. *Anuario Demográfico 1994*, Comité Estatal de Estadística.

* Dato provisional.

TABLA 3

TOTAL DE BAUTIZOS

AÑOS	*BAUTIZOS POR AÑOS*
1979	25 458
1980	21 760
1981	19 976
1982	19 711
1983	20 021
1984	21 145
1985	21 871
1986	23 437
1987	26 534
1988	32 162
1989	34 410
1990	50 979
1991	———
1992	62 664
1993	68 948
1994	———
1995	70 081
1996*	66 004*

*Faltan las diócesis de Santa Clara y Cienfuegos.

TABLA 4

SACRAMENTOS OFRECIDOS POR LA IGLESIA CATÓLICA EN LA DIÓCESIS SAN CRISTÓBAL DE LA HABANA

AÑOS	*BAUTIZOS*	*MATRIMONIOS*	*CONFIRMACIONES*	*COMUNIÓN*	*UNCIÓN DE ENFERMOS*
1989	27 609	138	259	643	4 284
1990	32 873	184	368	746	4 054
1991	33 474	234	358	937	3 629
1992	33 007	358	557	1645	4 359
1993	32 375	390	428	1954	3 521
1994	32 725	502	1129	2553	4 077
1995	33 554	507	887	2485	4 450
1996	26 124	437	848	848	2 311

FUENTE: Datos obtenidos en el Arzobispado de la Arquidiócesis San Cristóbal de La Habana.

TABLA 5

CIFRAS COMPARATIVAS DE DIRIGENTES DE CULTO CRISTIANOS

	FINES DÉCADA DEL 80			*FINES DÉCADA DEL 90*			
IGLESIAS	*MASC.*	*FEM.*	*TOTAL*	*MASC.*	*FEM.*	*TOTAL*	*CRECIMIENTO*
Católica (obispos, sacerdotes, diáconos, monjas)	235	233	468	370	518	888	+ 420
Protestantes (pastores)	364	74	787	--	--	100	+ 313
TOTAL			1 255			1 988	+ 733

TABLA 6

ASISTENCIA POR AÑOS AL SANTUARIO DE EL RINCÓN

(Devoción a San Lázaro, 16 y 17 de diciembre)

AÑOS	*CANTIDAD DE ASISTENTES*
1984	50 999
1985	50 488
1986	69 180
1987	65 514
1988	68 807
1989	79 972
1990	86 777
1991	83 591
1992	90 381
1993	89 081
1994	93 395
1995	94 109
1996	86 490
1997	67 119
1998	83 776
1999	82 022
2000	88 854
2001	81 839
2002	77 376
2003	69 325
2004	73 564
2005	64 253

FUENTE: Informes de las observaciones practicadas por el DESR cada año, en el Santuario de El Rincón en las 36 horas más concurridas, los días 16 y 17 de diciembre.

TABLA 7

RESPONSOS EN LA CAPILLA DEL CEMENTERIO DE COLÓN

AÑOS	*TOTAL DE ENTIERROS*	*RESPONSOS FUNERARIOS POR AÑO*	*%*
1985	12 084	4 578	28,46
1986	11 972	4 709	39,33
1987	12 404	4 993	40,25
1988	12 790	5 363	41,93
1989	12 572	5 514	43,86
1990	13 551	6 480	47,82
1991	15 943	8 213	58,90
1992	13 998	7 766	55,48
1993	13 082	7 560	57,79
1994	14 303	8 626	60,31
1995	13 812	8 875	64,26
1996	14 550	9 110	62,61

FUENTE: Registros de la Capilla del Cementerio Cristóbal Colón de la Ciudad de La Habana.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, A. (1997): *Iglesia Católica y política revolucionaria en Cuba,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

ALONSO, A.; RAMÍREZ C., J.; JIMÉNEZ, S. Y SEXTO, L. (2002): La Doctrina Social de la Iglesia, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana (inédito).

ARCE, R. y M. QUINTERO [1997]: *Carismatismo en Cuba*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, Ediciones CLAI, Quito.

ARCE, S. (s/f): *Teología en Revolución*, Centro de Información y Estudio Augusto Cotto, Matanzas.

BERGER, P. (1971): *El dosel sagrado*, Editorial Amorrotu, Buenos Aires.

BERGER, H. e I. WALTENBERG (1974): *Problemas de la investigación sociológica,* DOR, La Habana.

BERGES, J. (1990): "El protestantismo histórico en Cuba", en Colectivo de autores: *La religión en la cultura*, Editorial Academia, La Habana.

_____ (1997): "El protestantismo cubano en los caminos del crecimiento", en Revista *Caminos*, Centro Memorial Martin Luther King, No. 8, abril-junio, La Habana.

_____ (1998): Proyecciones político-sociales de las jerarquías y élites protestantes, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).

———, J., R. Cárdenas y E. Carrillo (1993): "El pastorado protestante y la Nueva Teología Cubana", en *La religión. Estudios de especialistas cubanos sobre la temática*, Editora Política, La Habana.

——— (1994): "Le pastorat du protestantisme historique", en *Social Compass*, vol. 41, no. 2, junio, SAGE Publications y Université Catholique de Louvain, Bélgica.

Betto, F. (1991): "Mística y socialismo", en Revista *Casa*, Casa de las Américas, No. 185, octubre-diciembre, La Habana.

——— (1983): *Rumo a nova sociedade*, Ediciones Paulinas, São Paulo.

Boff, L. (1993): "Religión, justicia societaria y renacimiento", Revista *Pasos*, San José, Costa Rica, no. 45, enero-febrero.

Cela, J. (1989): "Religión y cambio social", en *Estudios Sociales*, Santo Domingo, 22(75):55-80, enero-marzo.

Colectivo de autores (1993): *Incidencia de elementos religiosos en la concepción del mundo de jóvenes. Estudio de la influencia de la religión sobre la juventud*, DESR, Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, La Habana (reproducción ligera).

——— (1990): La conciencia religiosa, formas de manifestarse en la sociedad cubana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), La Habana (inédito).

——— (1998): *Panorama de la religión en Cuba*, Editora Política, La Habana.

Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), Documento Final e Instrucción de los obispos, 1987, Tipografía Don Bosco, Roma, Italia.

Equipo ARA (1996): *Análisis de la realidad actual*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana.

Espina, M. (1997): "Transformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana", en *Papers*, no. 52, España.

——— (1998): Reforma económica y reestratificación social en la Cuba de los'90, CIPS, La Habana (inédito).

Fariñas, M. D. (1995): *La religión en las Antillas*, Editorial Academia, La Habana.

Girardi, G. (1988): *La conquista de América, ¿con qué derecho?* DEI, San José, Costa Rica.

Gómez Treto, R. (1987): *La Iglesia católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, DEI, San José, Costa Rica.

Hodge, I. y M. Rodríguez (1997): *El espiritismo en Cuba. Percepción y exteriorización*, Colección Religión y Sociedad, Editorial Academia, La Habana.

Houtart, F. (1992): *Sociología de la religión*, Ediciones Nicarao, Managua y CEA, La Habana.

——— (1997): *Religión, sociedad y mercado en el neoliberalismo. Tres ensayos*, Colección El Mundo Actual, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Kardec, A. (1905): *¿Qué es el espiritismo?*, Editorial Carbonell y Esteva, Barcelona, España.

Martínez, A. (1989): *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*, DEI, San José.

Masferrer, E. (1991): "Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina", en revista *Religiones Latinoamericanas I*, enero-junio, México.

Montagne, G. y J. Ramírez (1994): *Formas religiosas populares en América Latina*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Oro, A. P. y C. A. Steil (1997): *Globalizaçâo e religiâo*, Vozes, Petrópolis.

Pérez, O. y A. C. Perera (1998): Significación de las creencias y prácticas religiosas para el creyente cubano, relación con los cambios sociales, DESR, La Habana (inédito).

Ramírez, C. J. *et al.* (1997): "Religión, cultura y sociedad", en revista *Papers*, no. 52, Barcelona.

——— (2002): "Relación religión/pobreza en las condiciones de América Latina y el Caribe", en *Polifonia da miséria. Uma construção de novos olhares*, Editora Massangana, Recife.

Ramírez, J., A. Alonso y otros (1998): Proyecciones sociopolíticas actuales de jerarquías y élites católicas, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana (inédito).

Ramírez C. J., *et al.* (1999): El incremento en el ámbito religioso cubano en los '90, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana (inédito).

ACERCA DE LOS AUTORES

Doctor Jorge Ramírez Calzadilla
Graduado de Filosofía y Letras. Doctor en Ciencias Filosóficas. Investigador Titular. Profesor Titular Adjunto de la Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de La Habana. Jefe del Proyecto de investigación Religión y Cambio social. Se ha dedicado a realizar estudios teórico-metodológicos sobre la religión; especialista en catolicismo y religiosidad popular.

Licenciada Juana Berges Curbelo
Graduada en Historia por la Universidad de La Habana. Realizó estudios de Sociología de la Religión en la Universidad de Lovaina la Nueva, Bélgica. Asesora del Consejo de Iglesias de Cuba y profesora de Sociología de la Religión en el Instituto Superior de Estudios Bíblicos y Teológicos de esa institución. Especialista en protestantismo.

Licenciado Aurelio Alonso Tejada
Sociólogo, politólogo. Especialista en catolicismo y relaciones Iglesia-Estado.

Doctor Ramón Torreira Crespo
Licenciado en Ciencias Penales. Doctor en Ciencias Jurídicas. Investigador Titular del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS y del Centro de Estudios de Migraciones internacionales (CEMI) de la Universidad de La Habana. Profesor Auxiliar. Especialista en catolicismo.

Máster Ana Celia Perera Pintado
Socióloga, Máster en Sociología (Universidades de La Habana y Barcelona). Jefa del Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Investigadora Auxiliar. Las principales líneas de investigación que ha desarrollado son: religiosidad popular, religión y migración, y nuevas espiritualidades.

Máster Ofelia Pérez Cruz
Psicóloga, Master en Ciencias de la Religión (Pontificia Universidad de Sao Paulo, Brasil), Investigadora Auxiliar del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS. Especialista en religiosidad popular.

Máster Ileana Hogde Limonta
Graduada de Filosofía en la Universidad Lomonosov de Moscú. Investigadora Auxiliar del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS. Especialista en Espiritismo y en expresiones religiones de origen africano.

Aníbal Argüelles Mederos
Graduado en carrera porfesoral de Historia y en Filosofía en la especialidad de Comunismo Científico en el Instituto Superior Pedagógico Enrique José Varona. Investigador Auxiliar del Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Ha participado en diferentes proyectos de investigación sobre las religiones de origen africano, identidad y género.

Máster Anette del Rey Roa
Socióloga. Realizó estudios de Antropología de la Religión en la Universidad La Sapienza, Roma, Italia. Máster en Sociología (Universidades de La Habana y Barcelona). Estudiosa de las expresiones religiosas de origen africano.

Máster Yalexy Castañeda Mache
Socióloga. Máster en Sociología de la Religión por la Universidad de Lovaina La Nueva, Bélgica, Estudiosa del Espiritismo.

Licenciada Sonia Jiménez Berrios
Graduada de Periodismo en la Universidad de La Habana. Investigadora Agregada del Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Se ha dedicado al análisis de contenido de publicaciones católicas y al estudio del New Age y el Budismo.

Licenciada Andrea Morales
Ingeniera Agrónoma. Investigadora Auxiliar del Departamento de Estudios Sociorreligiosos. Estudiosa del islam y del uso ritual de las plantas.

Licenciada Eva Hernández Urbano
Química. Realiza trabajos de Auxiliar de Investigación.

IMPRENTA
ALEJO CARPENTIER

Religión y cambio social

Centrado en un período complejo y signado por carencias, incertidumbres y retos, esta investigación, nada común entre nuestras publicaciones, estudia la influencia de la crisis de la década del 90 en la espiritualidad religiosa y en las acciones concretas de instituciones, jerarquías y creyentes.

Especialistas del Departamento de Estudios Sociorreligiosos dejan expresas sus conclusiones acerca de las características de las religiones activas en Cuba, desde el catolicismo y el protestantismo, hasta la Regla de Ocha o santería, el espiritismo cruzado y las sociedades abakuá.

Protagónica en el análisis es la Iglesia católica en sus etapas históricas, la visita del Papa a Cuba y las medidas de flexibilización del Estado cubano en un entendimiento mutuo con las diferentes iglesias.

Ciencias Sociales

ISBN 959-06-0884-1

9 789590 608841