

ALGO MAS DE 50 AÑOS DE VIDA RELIGIOSA CUBANA (1945-1998)

(Resumen)

Dr. Jorge Ramírez Calzadilla

Depto. Estudios Sociorreligiosos. CIPS

Desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, y los momentos de guerra fría que de inmediato la sucedieron, hasta los años terminales del siglo, la sociedad cubana ha atravesado por períodos en los que se han verificado significativos cambios de rupturas y transiciones en una línea histórica de continuidad en la diversidad. Inmersa en el complejo entretejido social, la religión en Cuba, conformando a su vez un campo peculiarmente heterogéneo, consecuentemente ha sufrido también importantes modificaciones.

En los últimos años de la etapa republicana neocolonial, a pesar de preceptos constitucionales, la Iglesia Católica conserva una posición hegemónica por encima de las demás organizaciones religiosas. Las iglesias cristianas desarrollan actividades asistenciales desde una

óptica caritativa y en algunas es notable una prédica moralista ante las lacras sociales. Prima una visión anticomunista y un cierto desentendimiento de los agudos problemas sociales. Esto condiciona las posiciones eclesiales frente a las profundas transformaciones que se producen en la etapa revolucionaria, en cuyos primeros años la atención popular se orienta al campo laico.

Después se instala oficialmente una concepción ateizante que irá desapareciendo en la última etapa que se analiza, correspondiente a la década final del siglo, durante la cual se verifica una crisis social desde la desaparición del campo socialista, acompañada de un notable incremento religioso por el cual se amplía el espacio religioso y la capacidad de la religión de intervenir en la vida social, a la vez que se intensifica una recuperación de las iglesias y demás agrupaciones religiosas, y crecen manifestaciones carismáticas.

Por muy diversas razones, en el complejo cuadro religioso cubano ninguna expresión organizada ha prevalecido sobre las restantes. La religiosidad prevaleciente es espontánea, asistemática, independiente de sistemas religiosos, aunque conformada por aportes de elementos del catolicismo, las religiones de origen africano y el espiritismo, estas dos últimas extendidas en sectores populares. Del mismo modo, la religión no ha alcanzado niveles relativamente altos de significación, en los mecanismos de reproducción social lo religioso no alcanza capacidad determinante, los principales acontecimientos nacionales han tenido un carácter eminentemente laico. No obstante, en el período objeto de estudio se han producido dos momentos de incremento de la significación social de la religión, ambos coincidentes con situaciones socialmente críticas: una a finales de los años cincuenta, cuando se manifestaba una incapacidad del modelo neocolonial, y la otra, como ya se apuntó, a lo largo de los noventa.

ALGO MAS DE 50 AÑOS DE VIDA RELIGIOSA CUBANA (1945-1998)

Dr. Jorge Ramírez Calzadilla

Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS

1998

Las cinco décadas que recorren la mayor parte de la segunda mitad del siglo XX en la vida social cubana han sido muy ricas en hechos a la vez que, a las puertas del siglo XXI, parecen estar indicando que, al iniciarse la siguiente centuria, Cuba seguirá siendo, al decir de Julius Girardi, un laboratorio social e incluso teológico¹, o dicho de otro modo, se trata de vivencias y reflexiones religiosas en un medio social que emerge en cambios y búsquedas constantes.

Esa diversidad de acontecimientos, muchos de los cuales evidencian cambios profundos, rupturas y transiciones en una línea histórica de continuidad en la variedad, abarca múltiples campos en el decursar social. Aquí interesa particularizar en el complejo mundo religioso cubano intentando situarlo en el contexto de cada coyuntura. La tesis que se defiende es que, respecto a la religión, este medio siglo objeto de análisis revela una identidad en comparación con otros períodos: la influencia religiosa describe un movimiento irregular pendular de sucesivos momentos de incrementos y recesiones; pero a la vez presenta una diferencia por cuanto hay en éste un contraste entre los extremos mayor que en ocasiones anteriores. Se advierte, no obstante, una regularidad, la intensidad de esa influencia de la religión guarda una estrecha relación con la sociedad en tanto sistema, de modo que los puntos más altos se producen en circunstancias de crisis social y adquieren características en dependencia de las peculiaridades que hacen críticas las relaciones sociales en su conjunto.

Por influencia religiosa entiendo la capacidad de la religión, constituida por diferentes formas concretas, de intervenir, de una parte, en lo macrosocial, en las relaciones culturales, educacionales, ideológicas, políticas y hasta económicas, especialmente en el conjunto de mecanismos por los que tal sociedad se conserva y reproduce con grados de intervención religiosa que pueden ser decisivo, importante o menos importante, y, de otra parte al interior de grupos, en sus relaciones y comportamientos y en los individuos, en su vida espiritual, sus intereses, aspiraciones, ideales, modos de interpretar la realidad y enfrentar los problemas, con distintas regulaciones de la conducta. Desde una perspectiva sociohistórica, y más bien sociopolítica, en la

que me sitúo, es posible medir la influencia religiosa en el ámbito social y grupal; pero, obviamente, lo individual requiere de análisis y métodos que ni siquiera están en el planteamiento.

Las crisis sociales, a su vez, pueden tener un sentido u otro según se trate de depresiones económicas y agudización de conflictos en los que las soluciones no se vislumbran inmediatas para el común de las personas o, por el contrario, de períodos emergentes en los que la crisis es de un signo positivo resultante de un cambio de perspectivas favorables al desarrollo social. La relación entre incremento religioso y crisis la estoy estableciendo con el primer tipo de crisis. Esto lo permite ver, como se ha hecho en otras ocasiones², el análisis de coyunturas difíciles como las guerras independentistas del pasado siglo, los años alrededor de la década del 30 con la lucha antimachadista, y lo que esta dictadura representaba, posterior al crack bancario y el fracaso tanto del movimiento revolucionario popular, como el de las aspiraciones e ideología de la burguesía nacional, y más recientemente en los 50 y en los 90 que corresponden a la etapa que examinaremos. Esas circunstancias han sido acompañadas de un consecuente reactivamiento religioso bajo diversas formas y modalidades.

En la media centuria en cuestión, aunque pudiera definirse cualquier otra periodización según el criterio que se siga, son claramente advertibles tres períodos diferenciables a partir de la naturaleza de los conflictos sociales que se debaten, de los objetivos posibles y los que el poder se plantea, de los sectores e intereses sociales protagónicos y del modo con que, en resumen, se pretende solucionar las contradicciones. El primero de ellos se prolonga desde 1945 hasta 1958, el segundo de 1959 a 1989 y el tercero comenzando en 1989 se extiende por la década del 90. Pasemos ahora a examinar de modo necesariamente breve lo fundamental del desenvolvimiento de la vida religiosa en cada uno, precedido de una rápida descripción de los rasgos que caracterizan el momento social correspondiente.

I.- Los últimos años de vida republicana neocolonial (1945-1959)

Los trece años inmediatos que siguen al fin de la segunda guerra mundial están marcados para Cuba por el máximo afloramiento de las contradicciones intrínsecas al modelo neocolonial establecido pocos años antes, al punto que lo fueron conduciendo a su fracaso definitivo en medio de una represión que agravó la situación. En su primera parte el curso nacional se movía en el esquema con que se fundó la república mientras la vida religiosa se desempeñaba en la normalidad

precedente. La segunda, sin embargo, es particularmente convulsa y en lo religioso hay un notable reavivamiento.

Se distinguen, por tanto, dos momentos históricos, uno del 45 al 52 y otro del 53 al 58. En ambos se revela una crisis estable de estancamiento que se hacía creciente. La economía cubana, cuya estructura básica se configuró en la etapa colonial y se reforzó en la neocolonial, acentuaba entonces su carácter de productora para el mercado internacional sobre la base de un solo producto y un solo mercado³, con niveles tendientes al decrecimiento o por un débil y prácticamente nulo proceso de industrialización⁴, importando considerables cantidades de artículos para el consumo, y suntuarios, de materia prima y tecnología para las escasas industrias no azucareras, a lo que se le unían los gastos en el pago de fletes, aranceles y envases. La balanza comercial con Estados Unidos se hacía cada vez más desfavorable.

El sistema semifeudal de tenencia y explotación de la tierra, mantenía improductivas enormes extensiones de tierra obstaculizando la diversificación agrícola a la vez que creaba un ejército de subempleados, empleados cíclicos y desempleados entre obreros agrícolas, mantenía al campesinado aparcerero, arrendatario y precarista en condiciones de extrema pobreza y, al igual que el resto de los sectores populares, de sometimiento a una permanente despreocupación y abandono por parte del Estado, lo que se intentaba suplir bajo una orientación caritativa por instituciones religiosas, lo cual obviamente resultaba insuficiente.

La intervención norteamericana en la sociedad cubana abarcaba no sólo la economía y la política sino también la cultura, generando hábitos, modelos y gustos culturales que incluso alcanzaron lo religioso⁵. Diferentes analistas han llegado a valorar a Cuba como uno de los países más penetrados – si no el más – por esa potencia, alcanzando su punto más alto en este período. Contradictoriamente la conciencia antimperialista ha sido significativa, matizando hasta el pensamiento de grupos sociales de posiciones medias y acomodadas. En ello ha sido decisivo el hecho que la soberanía nacional se hubo de construir a partir de una lucha que en la etapa republicana se expresó, entre otras, en la recuperación del territorio de la Isla de Pinos, cuya pertenencia quedó un tiempo imprecisa, en las pugnas por tratados comerciales menos desiguales, como la que se originó en torno al diferencial azucarero y en que la plena independencia ha constituido el centro de las aspiraciones patrióticas, destacándose valores de cubanía frente a escamoteos e interpretaciones subestimativas de cierta historiografía y de pretensiones anexionistas y neoanexionistas de diferentes momentos.

El primer momento, de 1945 a 1952, es el de la postguerra caracterizado por un acentuado anticomunismo. La frustración de las esperanzas demagógicas del Partido Auténtico condujo a un

auge del movimiento progresista y popular alrededor del Partido Ortodoxo. En evitación de la instalación en el poder de una tendencia de este carácter, se produjo el golpe de estado de Batista con respaldo estadounidense.

El segundo momento con el que se cierra este período, es el de una insurrección crecientemente popular estimulada por la nueva violación de la legalidad constitucional y el regreso a la ya conocida hegemonía batistiana. El escenario político-social estuvo dominado por acciones como el asalto al cuartel Moncada, la constitución y liderazgo del Movimiento 26 de Julio, la concertación de nuevas fuerzas revolucionarias, políticas y estudiantiles, el desembarco del Granma, la guerra en la Sierra Maestra, la lucha clandestina y otras múltiples que hicieron, con el consiguiente aumento de la represión, insostenible el status quo implantado dentro del cual, como ya se dijo, era muy difícil se lograra resolver las contradicciones de una crisis estructural por parte de los sectores interesados en mantenerlo⁶.

En los mecanismos de conservación y reproducción de aquella sociedad concreta el espacio que ocupaba la religión no era fundamental, por cuanto se apoyaba básicamente en la lógica capitalista – aún cuando el capitalismo cubano fuese incompleto, subdesarrollado, periférico – y los instrumentos consistían en las leyes de la ganancia, la movilidad social, la represión y otros extraídos de la propia sociedad sobre los que se construía la ideología.

El recurso de lo metasocial – como lo llama Francois Houtart⁷- y por tanto de la religión, no era imprescindible, como sí lo ha sido en otras formaciones sociales, por lo que no podía así alcanzar altos niveles de significación sociopolítica. Esto sucedió desde la etapa colonial y aumentó en la etapa republicana con un proceso de secularización. Por múltiples razones la capacidad de la religión de incidir en los procesos sociales ha sido diferente respecto a otros países latinoamericanos, lo que no quiere decir, por supuesto, que no interviniese en la vida social, en su cultura, moral, en las relaciones entre grupos, instituciones y familiares y de modo particular en la psicología de los individuos.

En este período las iglesias cristianas se situaron dentro del esquema anticomunista que regía su pensamiento y su accionar social. Esta posición respondía a dos premisas: la lógica de la civilización moderna occidental, cristiana y capitalista y las objeciones al ateísmo del modelo implantado en los países socialistas, erróneamente considerado consustancial a la teoría marxista⁸. El discurso oficial de las instituciones cristianas en sus referencias a la sociedad, mostraba una preocupación central por las posibilidades de ejercer la educación religiosa y las prácticas del

culto desentendiéndose de su función profética de denunciar los males consecuentes de la injusticia, desigualdades y corrupción instalados estructuralmente⁹.

Ese estilo de actuación les ha valido análisis críticos como el de la estudiosa norteamericana Margaret Craham, la que consideró que antes de 1959 las iglesias se caracterizaron por un elitismo, desatención de las causas de la pobreza, escapismo y hasta racismo¹⁰, a la vez que otros analistas cubanos, entre ellos teólogos y dirigentes de culto, han enjuiciado también con severidad el comportamiento social de las iglesias en esa etapa, con más objetividad que otros criterios triunfalistas y justificativos de la literatura oficial cristiana¹¹.

Por esos años siguió manifestándose lo que fue característico de toda la etapa, la diversificación del cuadro religioso cubano por la introducción y, en menor medida, la creación de nuevas instituciones en su mayoría debido a escisiones de otras instaladas previamente. Así se producía una peculiar competencia entre iglesias cristianas, y por este impulso se creó en 1945 el Concilio Cubano de Iglesias de Cuba, el que posteriormente cambiaría varias veces de nombre, en un principio expresión de un interés común protestante de enfrentar la hegemonía católica, aunque también de organizar el movimiento ecuménico que después, en el siguiente período, desempeñaría una destacada función socializadora con variables ritmos de importancia. En el año siguiente se fundó el Seminario Evangélico de Teología, en la ciudad de Matanzas, al servicio de varias iglesias y también de significación en el ecumenismo de proyección social.

Para la Iglesia Católica esta época fue de particular importancia. Una vez logrado, alrededor de dos décadas antes, el superar las contradicciones con ciertos sectores – en específico la burguesía nacional – generadas por su identificación institucional con los intereses de la Corona española en oposición al independentismo, la jerarquía se empeñó en cubanizar su imagen priorizando sobre todo el desarrollo del clero autóctono a pesar de que siguió siendo por mucho tiempo mayoritariamente extranjero, en especial español, como de España dependían las órdenes religiosas por cuanto en ese país radicaban sus superiores provinciales, por lo que continuaba prevaleciendo un estilo y una mentalidad española.

En ese esfuerzo por adquirir formas nacionales la Iglesia reconoce un papel destacado al primer Cardenal cubano nombrado entonces¹². Por entonces se construyó un nuevo seminario, “El Buen Pastor”, en una finca a las afueras de la capital y se organizó la Acción Católica, si bien bajo una directa supeditación clerical.

La dependencia de estructuras extranjeras fue un rasgo compartido por iglesias cristianas. Las protestantes la tenían de iglesias norteamericanas de donde procedía, o en cuyos seminarios se

formaba, buena parte de misioneros, pastores y la propia teología rectora, además de ellas mismas ser promotoras cuando no reproductoras en alguna medida de un modelo norteamericanizante.

Tal vez esa dependencia del extranjero fue un factor contribuyente al referido alejamiento de la realidad social y política cubana que en el caso de la Iglesia Católica tuvo una clara exposición en los reclamos reiterados en sus pastorales de los últimos años de los `50 cuando, viendo alterado el tradicional modo de vida republicano neocolonial por la violencia de la guerra civil, se llamaba a las partes contendientes, sin consideraciones de causa, a un retorno a la anterior situación de paz que, por cierto, era relativa y de violencia oculta pero objetiva para las mayorías desposeídas, lo que no parecía fuese advertido por una iglesia favorecida por el orden social y que compartía en cierta medida el poder político¹³

Las expresiones religiosas de origen africano, una vez desaparecidas definitivamente iniciales diferenciaciones étnicas y conformadas en una autoctonía, seguían ubicadas en el contorno de una cultura subordinada y sometidas a subvaloraciones y discriminaciones. De este modo se desenvolvían en condiciones prácticamente de marginalidad. Un curso similar se verificaba en el espiritismo, también considerado por las iglesias como forma imperfecta o incluso supersticiosa de creencia, en especial las vertientes popularizadas o cubanizadas – como las denomina Ileana Hodge¹⁴- resultantes de la sincretización del espiritismo kardeciano con elementos del catolicismo, del palo monte y de la santería que se extendieron igualmente en sectores populares.

La crisis de los últimos años de este período estuvo acompañada, como se apuntara anteriormente, por un notable reavivamiento religioso que alcanzó al conjunto de formas concretas existentes en el país. Ello se constata en diversos aspectos de la vida religiosa que pueden asumirse como indicadores de tal reactivamiento.

Por entonces las iglesias cristianas reportaban los más altos índices de vocaciones sacerdotales y pastorales en sus respectivos seminarios y de matrícula en los colegios religiosos a cuya atención la Iglesia Católica dedicaba una parte numéricamente importante – las dos terceras según analistas cristianos¹⁵- de su clero. Había crecido la actividad asistencial de esas instituciones, con una orientación caritativa en suplencia de la desatención estatal, en asilos, hospitales, orfanatos, dispensarios y escuelas parroquiales y otras. Las organizaciones laicales comenzaron a manifestarse con inquietudes sociales y se proyectó la creación de un partido de corte demócrata cristiano¹⁶. Varias organizaciones religiosas disponían de publicaciones y de espacios en los medios de comunicación. En 1958 se inauguró el Cristo de la Habana a la entrada

de la bahía y se legalizó a los Testigos de Jehová que comenzaba a crecer¹⁷, lo que indicaba un interés de la tiranía por mantener el apoyo eclesial y de sectores religiosos reaccionarios al cambio revolucionario.

La influencia de expresiones popularizadas, como las de origen africano y el espiritismo, se hizo creciente alcanzando incluso a sectores acomodados – aún cuando lo ocultaran – según revelan testimonios de santeros, el auge del ñañiguismo, la aparición de los curanderos con cierta fama y de “estigmatizadas”.

Pero un crecimiento de la incidencia religiosa es más advertible en esos años en la participación de la población en manifestaciones de religiosidad popular – fenómeno espontáneo diferenciable de formas religiosas organizadas de alcance popular o no¹⁸- específicamente en múltiples procesiones, peregrinaciones y festividades en fechas determinadas (Semana Santa, los días de figuras como San Lázaro, la Caridad, la Virgen de Regla, la Merced y Santa Bárbara, y fiestas patronales).

II.- Las grandes transformaciones sociales (1959-1988)

El triunfo del movimiento revolucionario con la consiguiente caída de la dictadura batistiana el primero de enero de 1959, marca una nueva era en la evolución histórica de la sociedad cubana por la que se produce una ruptura del curso neocolonial. Esta etapa tiene un período que recorre las décadas del 60 al 80 en el que se comienza la construcción de un nuevo modelo de sociedad, y otro – que analizaremos en el próximo acápite- durante el cual se ve sometido a pruebas el proyecto en condiciones de crisis social tras la caída del campo socialista. El primer período, a su vez, presenta dos momentos cuya diferenciación no es claramente definible, pero con variaciones respecto a los cambios sociales.

Uno de esos momentos coincide de cierta manera con la década del 60, en especial sus años iniciales que es cuando en medio de agudas contradicciones y de agresiones desde el exterior – económicas, políticas, diplomáticas, ideológicas y militares- se producen las más profundas y radicales transformaciones sociales de carácter popular. Entre ellas cabe mencionar las reformas urbana y agraria; la nacionalización de empresas y otras propiedades extranjeras; el paso a propiedad estatal de la economía (incluyendo los pequeños negocios con la llamada ofensiva revolucionaria de fines de la década); la intervención de la escuela privada y de los medios de comunicación, así como la adopción de medidas encaminadas a mejorar la calidad de vida y garantizar la seguridad social, entre ellas la alfabetización, la educación y la salud gratuitas; el

aumento del salario mínimo, al precio estable y la subvención estatal de productos de consumo básico; la masificación del deporte, la superación técnica de los trabajadores, la legislación sobre maternidad, jubilación, vacaciones; el trabajo por erradicar la prostitución, la desigualdad de la mujer, la discriminación racial.

El grueso de estos cambios se orienta a modificar la base estructural de la sociedad, otras no consustanciales al sistema, como la referida a la eliminación de la enseñanza privada, respondían a coyunturas.

Paralelamente la conciencia social también se modifica con un reforzamiento del sentimiento patriótico de unidad nacional, el desarrollo de las ideas sobre solidaridad, igualdad y justicia social, el sentido de pertenencia a un proyecto socioeconómico aun con riesgo de vida. Obviamente estos cambios superestructurales eran más intensos cuando fueron mayores las transformaciones sociales y el contraste con el anterior status quo. Ello comporta lógicas variaciones generacionales; pero también un modo de pensar y enfrentar la realidad que incide incluso en los que no se identifican con el proyecto social sin ser opositores consecuentes.

En un segundo momento, entre las décadas 70 y 80, consolidado el proceso, no era posible ni necesario un conjunto tan radical de transformaciones, al tiempo que fueron evidenciándose los efectos de errores, estancamientos y la imposibilidad práctica de llevar a todos los escenarios todas las transformaciones.

Consecuentemente en la segunda mitad de los 80 se inicia un proceso denominado de rectificación de errores y tendencias negativas, especialmente en el campo económico, pero también en lo social que alcanzó la interpretación de la teoría rectora e incluso el modo de concebir la religión y de abordarla en la práctica política¹⁹.

En el plano socioeconómico el período se destaca, en especial en su primer momento, por un mejoramiento cuantitativo y cualitativo del modo de vida de la población cubana. Se realizaron, además esfuerzos por diversificar la industria y, aunque no se logró eliminar la dependencia de la monoproducción azucarera, se creó una infraestructura industrial, si bien seguía pendiente en buena medida de materias primas y tecnología extranjeras. Por los 80 el peso industrial en el producto social no era el esperado ni creciente²⁰. En condiciones de subdesarrollo los resultados alcanzados sin embargo, no podían cubrir la enorme demanda y la relatividad de las crecientes necesidades en el nivel de vida, y algunos sectores de la economía y de la población tuvieron un desbalance respecto a la globalidad.

En la conciencia social estas transformaciones en la base estructural se reflejaron, entre otros aspectos, en una mayor politización del pensamiento, un aumento de sentimientos de unidad

nacional, autoconfianza y solidaridad internacional; en la generación de nuevos valores y códigos éticos en especial de carácter social, aun cuando posteriormente se ha considerado que hubo excesivas expectativas de igualdad y de esperanzas en el modelo socialista más allá de las reales posibilidades, considerando en particular el subdesarrollo en tanto punto de partida para el desarrollo sostenido.

Respecto al campo específicamente religioso el movimiento social tuvo repercusiones muy variadas, principalmente en dos sentidos, de una parte una también politización de la actividad en ciertos sectores y, de otra, una reducción generalizada de la religiosidad.

La oposición que las jerarquías cristianas ofrecieron al proceso es bien conocida²¹. Sólo me parece importante subrayar dos hechos: la manipulación de las creencias y de las estructuras religiosas por parte de los opositores políticos del proyecto revolucionario de dentro y de fuera del país, y el carácter de la reacción jerárquica católica sobre la base de criterios preestablecidos en cuanto a una persecución religiosa de grandes proporciones que aseguraba se produciría – la que no se verificó – y a la inviolabilidad de la propiedad privada como “derecho natural” que, conjuntamente con otros elementos teóricos, constituye un principio de la Doctrina Social Cristiana sustentada por el magisterio papal en tanto teoría ético-político-filosófico-religiosa fundamental.

Es también sabido que esas posiciones se fueron reduciendo y abandonando en la medida que avanzaba el proceso popular logrando la concertación de las mayorías. El curso político posterior, en los 70 y 80 fue heterogéneo en el conjunto de iglesias y al interior de las mismas, mientras unas se mantenían distantes de la evolución social, con una participación discreta, otras declaraban su apoyo a los objetivos humanistas del proyecto a partir de una nueva teología cubana.

Por su parte, en las expresiones religiosas con arraigo en sectores populares y en la religiosidad popular, prevaleció una incorporación práctica a la actividad social sin objeciones desde valoraciones religiosas. En esas formas no existen sistemas teóricos religiosos con ideologías políticas que pueden representar alternativas a la ideología revolucionaria.

Ese enfrentamiento, por cierto no generalizado a todos los cristianos, constituyó la base de incomprensiones y, favorecido por la instalación de un modo estrecho y dogmático de interpretar la teoría marxista dentro de una supuesta ciencia ateísta importada del campo socialista, se generó un prejuicio social sobre la religión y los creyentes y prácticas discriminatorias.

Un hecho en esta época, tal vez el más significativo, en lo referente a la religión, fue una sensible reducción de la significación del fenómeno religioso a nivel macrosocial. Hay indicadores

que permiten tal afirmación, como la disminución sustancial de las comunidades cristianas principalmente por abandono del país del clero y pastorado nacional y sobre todo extranjero, también de las membresías regulares; una crisis vocacional prolongada; una menor asistencia a actividades de culto y una reducción de solicitudes de sacramentos y otros servicios religiosos. Por otra parte, hubo una contracción de la presencia pública y por tanto de posibilidades de divulgación para instituciones eclesiales, por la intervención de los colegios y de los medios de comunicación incluidos ambos en una perspectiva laica, y una interrupción de la atención social caritativa con la asunción estatal, prácticamente exclusiva, de esas funciones, con más recursos y bajo otros criterios.

El contraste con el anterior momento de reactivación religiosa es notable. En ello intervinieron múltiples factores y no tiene objetividad reducirlo a la acción del Estado a un voluntarismo político ateizante ni a las consecuencias del referido prejuicio social antirreligioso, como unilateralmente se argumenta en algunos análisis. Si bien éstos concurrieron, hubo a nuestro juicio otros factores principales que pueden agruparse en dos escenarios, uno sociopolítico y otro sociopsicológico.

El proyecto social que se presentaba de modo crecientemente definido comportaba el fortalecimiento de la acción protectora del Estado y de la propia sociedad, y la concertación sobre bases sociales y económicas que no requerían del recurso de lo metasocial. Para la existencia y reproducción del nuevo modelo social no era imprescindible ni la participación de organizaciones religiosas en cuanto tales en las estructuras de poder político – máxime cuando este proceder había sido tradicional en la organización social anterior ahora antagónica- ni la legitimación sobre bases del concurso de lo sobrenatural.

Se acentuaba así un proceso de secularización iniciado con el capitalismo. No sólo se reactivaba la tradición laica del libre pensamiento, del anticlericalismo y de la ideología mambisa, como la denomina Jorge Ibarra²², con su expresión constitucional, sino que además se defendía el derecho a no tener creencias religiosas y no practicarlas junto al desde antes establecido por la ley de escoger el de preferencia. La adaptación a la nueva situación en que quedaba ubicada ante el poder político y a la pérdida del hegemonismo, justamente interrumpiendo un proceso de incremento religioso, se le dificulta a la Iglesia Católica, más aún cuando en su cuerpo teórico social no hay un reconocimiento definido del papel al que la reduce la modernidad.

Por otra parte, el proyecto social por propia definición concebía un aumento y masificación del protagonismo de los diferentes sectores sociales, a la vez que ofrecía posibilidades concretas de satisfacción de demandas largamente sostenidas. La población podía percibir posibilidades

tangibles de solución. Con toda lógica se producía una doble consecuencia; la reducción de la necesidad de protección externa a la sociedad y la presencia de una alternativa laica de satisfacción de expectativas. Todo ello incidía sobre todo en las formas religiosas más extendidas y en la religiosidad típica caracterizadas por su utilitarismo marcado y en constante apelo al milagro. La ética religiosa de sistemas más complejos dejaba de ser único paradigma y el bienestar y el ideal de justicia no tenía una sola esperanza escatológica.

Pero, obviamente, estas circunstancias no implican la desaparición de la religión ni que, como lamentable y erróneamente se llegó a concebir en el esquema ateísta, fuera ésta condición para el desarrollo. Ni en el pueblo cubano dejó de existir la fe religiosa en sus más diversas manifestaciones, ni era necesario que se convirtiese en absoluto ateo para alcanzar formas superiores de convivencia.

El proyecto socialista presenta una aparente contradicción: desde un ángulo desarrolla, como ya se dijo, la tendencia secularizadora, para el logro de sus propósitos materiales y la concertación en ellos, le basta apoyarse en lo económico y lo político, sobre lo cual construye su ideología. Pero en sus ideales y en sus objetivos espirituales encuentra coincidencias en las teorías religiosas más desarrolladas. Al mismo tiempo, crea las condiciones para un ejercicio de las aspiraciones religiosas más humanistas bajo las mejores posibilidades en comparación con sistema alguno precedente²³.

Lo cierto es que durante las décadas del período en análisis, aun incluso bajo el prejuicio innecesariamente sostenido – cuyas consecuencias están por precisar mejor- las creencias y prácticas religiosas no sólo se conservaron sino que tuvieron una gradual recuperación. En ese tiempo las iglesias cristianas replantearon su misión social, como, por ejemplo, lo hizo la Iglesia Católica en el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC) en 1986 y antes lo hiciera la Iglesia Presbiteriana, otras instituciones protestantes y en mayor medida el movimiento ecuménico. Ellas lograron mantener y hasta aumentar su feligresía y sus vocaciones y una cierta estabilidad económica.

Las expresiones de origen africano encontraron estímulo, aunque no programado, en primer lugar en la creación de condiciones para erradicar las discriminaciones y desigualdades que anteriormente pesaban sobre la mayor parte de sus practicantes y aun cuando fueron también objeto de prejuicios, estos no tuvieron el alcance ni llegaron a las discriminaciones de etapas anteriores; y en segundo lugar en la política oficial de considerar por igual a las religiones y de rescate de las raíces folclóricas africanas a las que se asocian fuertemente. El espiritismo continuó siendo influyente en sectores populares hasta cierto punto ajeno a restricciones.

Las formas religiosas populares, con su espontaneidad propia, después de varios años de reducción de la asistencia a las festividades más concurridas, tuvieron un ritmo de incremento en algunas manifestaciones con su peculiar relación con la cotidianeidad y los problemas que ella presenta²⁴. Estudios concluidos en 1989, es decir, al finalizar el período, comprobaron que en la conciencia de una mayoría de la población había presencia de elementos religiosos de diversas formas, aun cuando consistían prevalemente en ideas y representaciones con un nivel bajo e intermedio de elaboración no coincidentes con ortodoxias de sistemas organizados, las que por su parte alcanzaban a una parte más reducida, algo más que los vacilantes y en similar proporción que los no creyentes²⁵.

Es así que el reactivamiento religioso que se verifica en el período siguiente no es un fenómeno sin antecedente, de nueva generación, ni mucho menos, como se argumenta en cierta literatura poco informada o políticamente tendenciosa, el producto del fracaso de una ideología ateizante y que tenga un necesario contenido político opositorista.

III.- El reactivamiento religioso en condiciones de crisis. Impacto del período especial en el campo religioso (1989-1998)

Finalizando la década de los 80 se produce el derrumbe del campo socialista, a consecuencia de lo cual la economía cubana enfrenta una aguda crisis de profundas repercusiones sociales que alcanza incluso al campo religioso.

El comercio de Cuba con la Unión Soviética, y a continuación con el resto de los países socialistas europeos, fue una solución para la naciente revolución cuando muy temprano Estados Unidos suspendió la compra de la cuota azucarera y rompió relaciones diplomáticas. Desde entonces se estableció un nuevo vínculo ventajoso para Cuba que aseguraba precios estables para su azúcar y la adquisición de múltiples productos y préstamos para su desarrollo. La integración al CAME fortaleció este tipo de relaciones aunque, por otra parte, la división internacional de la producción que de hecho regía esta asociación, significó la conservación de la monoproducción y la monoexportación, con el consiguiente retraimiento de la diversificación industrial.

Perdida las posibilidades de un comercio internacional que representaba alrededor del 85 por ciento de esta actividad, Cuba se vio precisada a someterse a las condiciones del mercado mundial regido por las reglas del capitalismo con la agravante de un mundo unipolar controlado en

buena medida por la misma potencia que le impone un bloqueo a su vez recrudecido. Los desastrosos resultados son fáciles de inferir.

Se trataba de colocar el azúcar y los demás renglones exportables, pero también de adquirir energéticos, alimentos y demás importaciones sin posibilidades de financiamiento externo. Rápidamente la economía se eclipsó y comenzaron a surgir nuevos problemas sociales y acrecentarse otros. La situación ha puesto en riesgo no sólo los logros sino el propio proyecto y con él hasta la misma soberanía. Las fórmulas de choque neoliberales no representaban una solución real como no lo ha sido para el resto del llamado Tercer Mundo que las ha experimentado. La rectificación de errores iniciada poco antes perdía en gran medida sus posibilidades y hasta su razón de ser ante las nuevas coyunturas.

Para estimular la producción, viabilizar las inversiones y sanear la economía interna se adoptaron diversas medidas principalmente de carácter económico, las que permitieron cierta recuperación en 1995. En general, manteniendo los macro objetivos sociales bajo un sistema de propiedad socialista rector, se produjo una apertura al mundo capitalista y un auge de las relaciones mercantiles. La estructura social se modificó con la ampliación del sector cuentapropista, la presencia de capital extranjero, la circulación del dólar y la consecuente variación en el movimiento en la escala social, produciéndose que ocupaciones hasta entonces no existentes o en lugar inferior en las aspiraciones alcanzasen las preferencias en muchos y el surgimiento de nuevas desigualdades económicas.

Esta inversión se produjo también en otros aspectos de la vida social como en los valores, por los que unos alcanzaron mayor significación y otros quedaron inferiorizados. En los momentos más críticos se incrementó la emigración por razones económicas, politizada por la acción favorecedora norteamericana que finalmente hubo de variar por acuerdos migratorios bilaterales; pero a la vez reduciéndose el sentido político que en la apreciación social se le había conferido en momentos anteriores.

Como puede advertirse, las consecuencias inmediatas de la crisis y de las medidas adoptadas no obtuvieron todas un mismo signo, unas repercutirían negativamente en las relaciones sociales y en las expectativas espirituales, otras implicaban riesgos, pero otras contribuían a un dinamismo social y a un cambio hacia una mentalidad más abierta. Las valoraciones en tal sentido, no obstante, están sujetas en buena medida al curso posterior de los acontecimientos.

En estas circunstancias se produjo un aumento de la actividad religiosa y de su presencia en la vida social. Se comenzó a hablar de un boom religioso. Un primer cuestionamiento para el analista social sería entonces si efectivamente se verificó o no un reactivamiento religioso; de

resultar afirmativo, en consecuencia una segunda pregunta sería el porqué del mismo, y otra tercera respecto al impacto que puede tener en la vida social y en la propiamente religiosa.

El examen del comportamiento religioso a partir de 1989 y en especial a lo largo de los 90 permite constatar un grupo de indicadores que confirman la existencia de un peculiar reavivamiento religioso no exactamente similar a los anteriores, aunque coincidiendo con ellos en acompañar una situación de crisis social, ahora, como ya se dijo, de profundas repercusiones y bajo circunstancias diferentes en especial respecto al control social.

Entre esos indicadores cuantitativos y cualitativos está una mayor asistencia a actividades religiosas, lo que se advierte tanto por la observación como por el testimonio de dirigentes de culto, algunos de los cuales reportan crecimientos en comunidades y en totales de membresías de agrupaciones que hasta duplicaron anteriores cifras.

La participación en las festividades más concurridas se mantiene alta respecto a años precedentes, siendo más evidente en las peregrinaciones de El Rincón donde se produjo un salto en 1989 conservando las cantidades superiores en el transcurso de los 90²⁶.

Un salto también en el mismo año se destaca en los registros de bautizos católicos que tienden a aumentar²⁷.

Se observa una mayor utilización de signos religiosos visibles (crucifijos, collares, pulsos, vestimentas, etc.).

Son más numerosos los vendedores de artículos religiosos y de uso ritual en alrededores de templos y en el comercio cuentapropista.

Es más notable la presencia de lo religioso en la música popular, la literatura y la plástica e incluso en programas radiales y televisivos.

Hay mayor demanda de textos religiosos y necesidad de conocimiento de la temática.

Un análisis cuidadoso del fenómeno conduce a pensar que lo importante del incremento no es tanto si se produce o no un aumento de los creyentes sobre los no creyentes, sino que la religión ha alcanzado una mayor capacidad de intervenir en la vida social y en la de los individuos creyentes.

En cuanto a la pregunta sobre las causas de este reactivamiento, hay que considerar que siendo la religión un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos aspectos, incidente en muchos campos de la vida social, individual y familiar, sus movimientos no pueden ser explicados por un solo factor o un número reducido de ellos, sino por un conjunto, o más bien un sistema de factores que operan en una relación causal. Por ello no corresponden explicaciones unilaterales como que se debe a una “apertura oficial”, o por el crecimiento de la actividad proselitista de

agrupaciones religiosas, o la búsqueda en las iglesias de artículos deficitarios en el mercado que se obtienen por donaciones y se distribuyen en ellas, o menos aún por simple “moda”.

Todas estas razones son válidas. Incluso la moda, si no es un indicador fiable, es válido para valorar tendencias de crecimiento por cuanto señala una preferencia. Pero por sí solas no son suficientes.

No cabe dudas que insatisfacciones, desorientaciones, sentimientos de desprotección, propios en las crisis sociales, potencian el recurso religioso como explicación, respaldo, esperanza y búsqueda de protección en lo sobrenatural, máxime si se tiene en cuenta el referido utilitarismo y asociación a lo cotidiano en los marcos de la vida terrenal que caracteriza a la religiosidad cubana en general, y precisamente son las expresiones popularizadas y la religiosidad popular las formas en las que se hace más evidente el reactivamiento.

Los sistemas más organizados y teorizados ofrecen valores, normas, modelos, ideas cosmovisivas y el respaldo del grupo que resultan alternativas atractivas.

Se puede afirmar entonces que el período especial ha tenido un doble impacto en la religión: de una parte el propio incremento religioso, en las formas referidas que adquiere y, de otra, un aumento tanto de la capacidad socializadora de la religión y de agrupaciones religiosas como de la influencia social de la religión. Paralelamente se advierten cambios en las representaciones religiosas, en el valor de símbolos religiosos y en la producción religiosa de sentido, adquiriendo un contenido más social y espiritual sin que por ello desaparezca la asociación a la práctica cotidiana.

Esa capacidad socializadora es constatable a su vez en dos áreas principales: la ética y la específicamente social. La prédica religiosa acentúa la presentación de valores morales. Al mismo tiempo las agrupaciones religiosas han intensificado la actividad captativa y educativa así como su participación directa en problemas materiales como la búsqueda de financiamiento para desarrollar proyectos tanto comunitarios de promoción como de desarrollo y la mediación en donaciones de agencias extranjeras que ofrecen ayuda humanitaria en medicamentos, instrumental médico, útiles escolares y otros. Un primer efecto consiste en una revaloración social del papel de las instituciones religiosas en la apreciación y simpatías de la población.

Este impacto por su parte comporta múltiples modificaciones de otro tipo al interior de la vida religiosa y de sus organizaciones. En cierto modo conlleva riesgos como son cierta mercantilización de servicios y productos religiosos, la generación de actitudes y mentalidades gerenciales en dirigentes de culto y una gravitación hacia centros y dirigencias en el exterior que pueden provocar una reducción de la autonomía y lo que ha sido llamado neodenominacionalismo

que reta al ecumenismo y su proyección social. Ello ha sido denunciado por dirigentes y teóricos religiosos preocupados por la pureza de la misión de sus organizaciones.

Paralelamente el incremento del turismo ha favorecido los intentos por crear en Cuba agrupaciones religiosas de corte pentecostal, carismáticas o de otro tipo, dentro de los llamados nuevos movimientos religiosos, o simplemente “las sectas”, con una acentuada orientación escapista en lo social y políticamente muy conservadora, de consecuencias negativas en la experiencia latinoamericana, como han denunciado sectores religiosos del continente.

Otro riesgo está en la politización del campo religioso bajo nuevas modalidades. Principalmente desde el extranjero se insiste en presentar y promover un modelo de sociedad civil, priorizando las iglesias, ante todo hostil al gobierno y opositor respecto al proyecto revolucionario. Algunos líderes religiosos ceden a la tentación de construir un conjunto de propuestas y demandas que, aparte de las lógicas para el funcionamiento institucional de las iglesias y demás agrupaciones y de las que responden a tradiciones culturales, de hecho puede asumirse en calidad de programa político también opositor bajo criterios matizados por lo religioso.

En los momentos en que el llamado período especial alcanzó su mayor nivel crítico, el discurso jerárquico católico adquirió un carácter políticamente agresivo al sistema. Ello se concreta con más evidencia en el comunicado de la Conferencia de Obispos Católicos de Cuba (COCC) de septiembre de 1993 titulado “El amor todo lo espera”. Posteriormente el tono se ha ido moderando y desde la preparación de la visita de Juan Pablo II a Cuba, la comunicación entre autoridades eclesiales y autoridades políticas ha mejorado. La estancia en el país por cinco días del Papa es un hecho importante en la vida religiosa cubana de fines del siglo que sobrepasa los marcos eclesiales católicos. Un análisis al respecto sería muy extenso a los efectos de este trabajo, máxime cuando hay ya publicaciones que lo abordan con diferentes enfoques²⁸.

Desde otro ángulo, la revaloración e incremento de expresiones de origen africano está traduciéndose en una tendencia a desarrollar la teorización del sistema doctrinal y sistematizar la mitología en específico en la Regla Ocha o santería, al tiempo que en intelectuales babalawos se insiste en una vuelta a las raíces en el sentido de una yorubización de la religión, lo que ha despertado reacciones ante lo que se considera un alejamiento de la doctrina cubana y del modo con que se manifiesta en sus practicantes²⁹. En dirigentes de culto de estas expresiones y del espiritismo por su lado, hay en la actualidad una proyección no exenta de contradicciones a constituir estructuras que aúnen y organicen a los grupos dispersos e incluso constituir organismos centrales. Todo ello revela, a nuestro juicio, que las formas religiosas largamente discriminadas

han encontrado mejores condiciones para su evolución y atraviesan por situaciones que pudieran calificarse de crisis de crecimiento.

Es significativo que en estos mismos años se va extendiendo el carismatismo, alcanzando a iglesias tradicionales. Un hecho cierto es que con su ritual movido e irregular, su búsqueda de la experimentación, sus coros fáciles de repetir, sus palmadas y música viva, sus curaciones mediante la sanidad divina, el trance, la gesticulación, esta modalidad se acerca al estilo con que el cubano está acostumbrado a exteriorizar su religiosidad. El escapismo de lo social, considerado mundano, es también un modo de enfrentar las dificultades cotidianas en especial cuando estas se acentúan; no obstante, no siempre el corte pentecostal conduce a formas evasivas supuestamente apolitizadas, en Cuba hay una experiencia de compromiso social con el cambio revolucionario entre partidarios y grupos de esta expresión.

Concurriendo con el reavivamiento religioso, al punto que en el criterio de algunos observadores constituye un factor causal, en la sociedad hay una gradual desaparición del prejuicio sobre lo religioso y una forma de concebirlo y valorarlo más objetiva. Esto es así en la vida social en general y en la actitud y posiciones oficiales.

En estos años se han producido diferentes hechos de diversa significación en la vida religiosa cubana, como son, entre otros: la anteriormente referida participación de las iglesias en proyectos sociales concretos, la también mencionada visita de Juan Pablo II, el nombramiento en 1994 del segundo cardenal cubano, la creación de nuevas diócesis, las celebraciones en plazas y lugares públicos de misas y procesiones después de más de 30 años interrumpidas por razones políticas³⁰, el aumento de publicaciones religiosas, la publicación de artículos sobre la temática en revistas oficiales, las caravanas de solidaridad auspiciadas por “Pastores por la Paz” y otros grupos religiosos, el reconocimiento oficial de instituciones como el Centro Memorial Martin Luther King, la eliminación de un anticomunismo doctrinal en la propaganda de los Testigos de Jehová, la creación de la Sociedad Cultural Yoruba que ha celebrado tres eventos sobre la cultura yoruba en Cuba, la constitución de la Organización de Unidad Abakuá, y otros más que no es posible relacionarlos aquí.

Son de peculiar importancia el tratamiento de lo religioso en el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1991 y la aceptación de creyentes en esa institución, así como la Reforma Constitucional de 1992 explicitando el carácter laico del Estado y la no aceptación de discriminaciones por razones religiosas.

Finalmente, es de interés subrayar que desde 1996 se viene advirtiendo una cierta disminución del reavivamiento religioso en la sociedad cubana. Son indicadores de ello también el

testimonio de dirigentes de culto que valoran una disminución de asistentes a las actividades religiosas y una estabilización de las membresías, la tendencia decreciente de peregrinos a San Lázaro (ver tabla en la nota 26 más adelante). Las principales ceremonias posteriores a la visita papal, como la Semana Santa y procesiones por el día de la Caridad, fueron concurridas pero no al nivel de algunas expectativas que calculaban un desborde. Todo ello, y otros datos, inclinan a hipotetizar que el nivel de significación religiosa está accediendo a una normalización y estabilización sobrepasando los momentos de mayor auge.

El curso que la religión en su conjunto seguirá en el futuro inmediato se hace sumamente difícil de pronosticar, y más aún lo es a largo plazo. Es previsible que los efectos del reavivamiento actual tenga una cierta perdurabilidad más allá del cese de las condiciones que lo generaron. Cuando más puede afirmarse que el modo con que la religiosidad cubana habrá de manifestarse al iniciarse el próximo siglo estará bien diferenciado de las características que presentaba en su segunda mitad la actual centuria, una parte de cuyos últimos años hemos intentado examinar aquí.

Notas y referencias

1 Girardi, Giulio: "Cuba, después del derrumbe del comunismo", Editorial Nueva Utopía, Madrid, 1995

2 Ver Ramírez, J.: "Los reavivamientos religiosos en tiempo de crisis". Revista Cubana de Ciencias Sociales, No. 31, La Habana, 1996.

3 "A lo largo de la República, el azúcar ha ocupado el 82%, el tabaco el 11% y otros productos el 7%", (López Segrera, F.: "Cuba: capitalismo dependiente y subdesarrollo (1510-1959)", Colección Premios Casa de las Américas, Premio Ensayo, La Habana 1972, p. 320), destinado ante todo al mercado externo. "En 1958 los Estados Unidos proveía el 75 % de las importaciones y recibía el 66 % de las exportaciones", (idem, p.385)

4 Las importaciones del capital fijo sólo crecieron de 11,6 % en 1917 a 16,6 % en 1958 (idem pp.312-315), a la vez que en el último año a cada peso de producción correspondía de 25 a 28 centavos de importaciones (idem p.320)

5 Una parte importante de los centrales azucareros y de las pocas industrias no azucareras eran propiedades de empresas norteamericanas, en pocos casos con capital cubano asociado, a la vez que monopolios de esa nacionalidad poseían latifundios. "En 1958 las inversiones norteamericanas ascendían a 1001 millones de dólares con utilidades anuales de 100 millones" (idem p.365). En lo religioso las iglesias protestantes dirigidas desde Estados Unidos desempeñaron un papel cultural norteamericanizante, como denuncian varios autores evangélicos en Cepeda, R. (editor): "La herencia misionera en Cuba"; DEI, San José de Costa Rica, 1983.

6 El Gobierno aplicó una extrema represión ante la imposibilidad de frenar la oposición revolucionaria. La burguesía nacional fue incapaz de reafirmarse como clase y de encontrar fórmulas que solucionasen la crisis social y económica que constituía la fuente de los males. El gobierno norteamericano no advirtió que el sistema estaba empujando a los sectores populares, incluyendo en ellos a las llamadas capas medias, a la búsqueda de transformaciones profundas y radicales.

7 Houtart, F.: "Religión y modos de producción precapitalistas", Editions de L'Université de Bruxelles, Editorial IEPALA, Madrid, 1989.

Para un análisis fundamentado sobre la significación sociopolítica de la religión en general y en Cuba en particular a partir de su capacidad de incidir en la reproducción de una sociedad concreta, se puede consultar: Ramírez, J.: "Religión y relaciones sociales", Depto. Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana, 1994 (en edición)

8 La concepción marxista, a partir de la teoría de sus fundadores, como hemos analizado en varios trabajos del Depto. de Estudios Sociorreligiosos, no justifica, sino es contraria, a la práctica ateísta y a la teoría del ateísmo mal llamado científico. Ver, por ejemplo: Colectivo de autores: "La Conciencia religiosa, Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana", DESR, La Habana, 1993 (en edición).

9 Es curioso que, por ejemplo, pocos años antes del período que se examina, el 20 de junio de 1948, al saludar la nueva Constitución republicana, el Vicario Capitular de La Habana, Manuel Arteaga, quien llegara a ser el primer cardenal cubano, subrayase la mención a Dios en el texto institucional, la libertad de culto, la moral cristiana, el mantenimiento de la libre enseñanza religiosa privada y no hiciera referencia a otros aspectos que hicieran esa Carta Magna avanzada para su época y circunstancias en que se promulgó, aun cuando mucho de ello después no se pusiese en práctica. Llama la atención que en ese documento Arteaga, orientando el modo de ejercer el sufragio prohibiese a los católicos votar por un candidato que sostenga "un programa antirreligioso y ateo" ("Declaración del Dr. Manuel Arteaga", en "La Voz de la Iglesia. 100 documentos episcopales", Obra Nacional de la Buena Prensa, A.C., México, 1995, pp. 32 y 33)

¹⁰ Recogido en Rudolph, J.P (editor): "Cuba, a country study", Foreign Area Studies, The American University, 3ra edición, 1987, p. 96.

¹¹ Ver, por ejemplo: Cepeda, R. (editor): "La herencia misionera", antes citado.

¹² Esta idea se defiende con insistencia en textos eclesiales (ver por ejemplo: "Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC): Tipografía Don Bosco, Roma, 1986).

¹³ Es significativo que en las pastorales firmadas por los Obispos, sobre todo en 1958, se pedía que los contendientes buscaran fórmulas para regresar al estado precedente calificado de paz y armonía (ver esos documentos en la citada recopilación "La voz de la Iglesia...").

¹⁴ Hodge, I. y M. Rodríguez: "Modos de manifestarse el espiritismo en Cuba", DESR, La Habana, 1995 (inédito).

¹⁵ Ver el informe de la Delegación Cubana recogido en: " Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo" Edit. Camilo Torres, La Habana, 1979.

¹⁶ Las inquietudes sociales fueron evidentes en especial en los acercamientos de la Agrupación Católica Universitaria (ACU) a problemas como el bajo nivel de vida de la población y el tipo de religiosidad en ella, los que fueron estudiados en encuestas realizadas en esos años. Los pasos iniciales para la constitución de un partido demócrata cristiano, que hasta entonces no se había considerado necesario, fueron dados por dirigentes laicos. Al respecto se cuenta con testimonios.

¹⁷ No son carentes de objetividad los criterios recogidos de que ambas acciones respondían a un interés político de la dictadura batistiana. La monumental imagen del Cristo habanero se calcula de maniobra para garantizar apoyo de la jerarquía católica, mientras que la inscripción oficial de los Testigos de Jehová, lo que no se había hecho antes alegándose la inconstitucionalidad de sus preceptos por los que no se aceptan símbolos patrios, es analizada en tanto forma de desestimular la participación popular en acciones guerrilleras y clandestinas con la práctica religiosa de no tomar las armas y alejarse del compromiso terrenal.

1¹⁸ En nuestra opinión es necesario establecer esa diferenciación por cuanto la religiosidad popular, si bien se expresa asistemática e irregularmente, tiene rasgos propios que la distinguen de formas específicas y no es totalmente coincidente con lo popularizado en elementos del catolicismo, la santería, el espiritismo (ver nuestra definición al respecto en: Colectivo de autores: “Elementos para una definición de la llamada religiosidad popular”, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, folleto editado por el DOR, La Habana, 1984; en Ramírez, J.: “La religiosidad popular en Cuba”, en “La religión. Estudio de investigadores cubanos sobre la temática religiosa”, Editora Política, La Habana, 1993, pp.1-23, y Ramírez, J.: “La religiosidad en Cuba a la luz de las consecuencias del llamado V Centenario”, en “Los Olvidados de la Historia”, CEHILA-Cuba, La Habana, 1996, pp. 149-168).

1¹⁹ El proceso lo inició Fidel Castro durante y posterior al Tercer Congreso del Partido Comunista de Cuba en varias intervenciones públicas. Respecto a la religión esas ideas renovadoras quedaron sistemáticamente expresadas antes en sus conversaciones con Frei Betto (“Fidel y la Religión. Conversaciones con Frei Betto”, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985).

2²⁰ Ver lo que al respecto analizan, en especial describiendo crecimientos y dificultades, entre otros: Pérez Cabrera, R: “La sustitución de importaciones en Cuba: realidad y perspectivas”, en “Cuba Socialista”, No. 20, marzo-abril, La Habana, 1986, pp. 68-86; Domínguez, M.I. y M.E. Ferrer: “Efectos del período especial sobre jóvenes”, CIPS, La Habana, 1993, inédito.

2²¹ Los trabajos publicados sobre estas confrontaciones, desde diversos ángulos y enfoques, son numerosos, Una descripción detallada puede consultarse en Colectivo de autores: “ Incidencia de la religión en la lucha de clases en la construcción del socialismo en Cuba “, DESR, La Habana, 1989, inédito. El lector puede tener una idea de las posiciones de la jerarquía católica en sus pastorales de 1959, 1960 y 1961 en la citada recopilación.

2²² Ibarra, J.: “La ideología mambisa”, Edit. Cocuyo, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1967.

2²³ Así lo consideran distintos teóricos cristianos, como el teólogo presbiteriano Sergio Arce Martínez en su “Teología en Revolución”, editado por el Centro de Información y Estudio “Augusto Cotto”, Matanzas s/f.

2²⁴ Ver: “Las festividades religiosas más concurridas como fenómeno que tipifica la religiosidad cubana”, Dpto. Estudios Sociorreligiosos, DESR, CIPS, La Habana 1989 (mimeografiado).

2²⁵ Colectivo de autores: “La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual”, referido anteriormente.

2²⁶ Cantidad de asistentes por años al Santuario de El Rincón:

Años

Asistentes*

1984
51 000
1985
50 400
1986
64 100
1987
67 500
1988
68 800
1989
79 900
1990
86 700
1991
85 600
1992
90 300
1993
93 000
1994
96 000
1995
94 100
1996
86 400

1997
67 100

(*) Cálculo por conteos en iguales horarios de mayor concurrencia los días 16 y 17 de diciembre

Fuente: Informes de observaciones en años del departamento de estudios Sociorreligiosos, CIPS

2²⁷ Cantidad de bautizados por años

Años

Cantidad de bautizados

1980
21 760
1981
19 976
1982
19 711
1983
20 021
1984
21 145
1985
21 871

1988
32 162

1990
50 979
1991

1992
62 664
1993
68 948
1994

1995
70 081
1996
66 004 *

*Faltan los datos de las diócesis de Cienfuegos y Santa Clara que se separaron ese año

Fuente: Anuarios Estadísticos publicados cada año por el Vaticano, Roma

El bautismo no es realmente indicador de catolicidad, aunque si lo es de religiosidad, por cuanto es frecuente se asuma no en su carácter sacramental o de compromiso con la Iglesia sino con sentido mágico, protector y hasta de requisito en la santería.

2²⁸ Entre otros muchos trabajos publicados o no sobre la visita papal a Cuba, puede consultarse el No.1 de “Revista Reflexión y Diálogo”, del Centro Cristiano de Reflexión y Diálogo (CCRD), Cárdenas, 1998, dedicada a ese acontecimiento y en la que aparecen artículos de varios autores (René Cárdenas Medina, Aurelio Alonso Tejada, Juana Berges Curbelo, Jorge Ramírez Calzadilla – todos del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS – y de Enrique López Oliva, de la Universidad de La Habana). En el Segundo Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, celebrado en La Habana del 29 de junio al 3 de julio de 1998, organizado por el DSER con el coauspicio de instituciones cristianas, CEHILA y apoyo de LASA, hubo un panel y un taller dedicado a esa visita con distintas intervenciones de estudiosos cubanos y

extranjeros de medios académicos y religiosos. Los materiales de este evento, que de hecho constituye junto al Primer Encuentro de 1995, un hito en la actividad científica especializada en la temática sociorreligiosa, se publicarán en un libro y están a disposición de los interesados.

²⁹ Un análisis de este fenómeno desde una óptica crítica lo ofrece la Profesora Lázara Menéndez, de la Universidad de La Habana, especialista en la temática, en su artículo: “¿Un cake para Obatalá?”, en revista Temas, No.4, oct-dic, La Habana, 1995, pp. 38-51.

³⁰ En 1961 la manipulación de actividades religiosas con fines políticos tuvo un punto culminante con escenificaciones contra el proceso revolucionario, produciéndose altercados que produjeron un muerto en la procesión del día de la Caridad en Centro Habana. Desde entonces no se había autorizado la realización de procesiones ni otras ceremonias fuera de los templos.