

Religión y cultura: las investigaciones sociorreligiosas

Jorge Ramírez Calzadilla

Filósofo. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS.

La religión es un hecho cultural y como tal coinciden en abordada tanto los científicos sociales como los textos eclesiales.¹ Ello significa que en cuanto forma de la conciencia y como fenómeno social, la religión participa de la producción humana, material y espiritual, o más bien en una unidad material-espiritual. De esta manera, interviene en los procesos socio-históricos, políticos, ideológicos, así como regula las relaciones a nivel social, grupal y la conducta de los individuos que la profesan, en cuya vida psíquica y cotidianidad puede tener incidencia. Por la multiplicidad de interrelaciones con otros factores y por su propia peculiaridad al reflejar la realidad y exteriorizada, la religión adquiere diversos grados de significación social e individual, los que la tornan heterogénea y contradictoria, como ocurre generalmente en la cultura humana en general.

En todos los sistemas socioeconómicos conocidos por la humanidad, desde la más remota antigüedad hasta nuestros días, desde sus formas tempranas hasta los complejos sistemas teóricos, doctrinales, litúrgicos y organizativos, la religión ha existido y ocupado un lugar. Dada su variable importancia en el decursar de la sociedad, ella ha sido objeto de análisis,

interpretaciones y estudios, según los ángulos y enfoques de las diferentes ciencias sociales; también, como es obvio, en las concepciones teológicas y argumentaciones religiosas, de acuerdo con las distintas tendencias o corrientes del pensamiento, e incluso a partir de intereses cognitivos o de otros tipos. La literatura al respecto lo mismo las obras especializadas que las que la refieren de forma tangencial- es notablemente profusa.

En esta variedad se presentan concepciones y valoraciones no sólo diferentes, sino hasta opuestas entre sí. La gama recorre los extremos de una sobrevaloración que centra en la religión la vida espiritual del hombre y hasta el curso mismo de la sociedad y, por el contrario, de una subestimación que no le reconoce aportes al progreso ni utilidad en la convivencia social, o los estima como negativos. Por su interrelación con otras formas de la conciencia, es frecuente que sea examinada en asociación con enfoques filosóficos, éticos y políticos, y más recientemente ecológicos. Debido al contenido sociopolítico de los cuerpos doctrinales religiosos y a la participación de las organizaciones religiosas en actividades de ese tipo (tanto en un sentido de legitimación de determinados sistemas

o regímenes como de oposición, pero también por manipulaciones según intereses de grupos) y, además, por el nivel de importancia que la conciencia política ha alcanzado en la contemporaneidad, se le ha otorgado un tratamiento político preferencial a la religión, lo que ha propiciado la proliferación de una literatura que se caracteriza por presentar el fenómeno unilateralmente. Por otra parte, abunda más un abordaje de la dimensión social, que contribuye al desarrollo de la sociología de la religión, que de la individual, por lo que es menos rico el análisis psicológico, hecho contradictorio con la naturaleza de un fenómeno que tiene raíces cognitivas y en los procesos emocionales y relativos a la personalidad en general, y que tanto tiene que ver con las convicciones de los sujetos.

En Cuba el interés por la religión tiene raíces históricas; y se distingue por la forma en que ha influido en la vida social y de los individuos y, además, desde otro ángulo, por no haber incidido en acontecimientos nacionales. A lo largo de la evolución social cubana se han ido conformando las peculiaridades del fenómeno religioso en general, así como un modo de interpretarlo y valorarlo.

La temática religiosa no ha sido siempre suficiente o debidamente tratada en la literatura. En unos casos se supone un tipo de religiosidad como prevaleciente o exclusivo; en otros se le aborda desde un solo ángulo, político, folklórico, o según intereses confesionales. Por veces, su carácter contradictorio y hasta polémico, como el de cualquier fenómeno social, es silenciado o tendenciosamente subrayado. Sólo un conocimiento más profundo, lo que actualmente no se produce en la medida adecuada, podría permitir una valoración objetiva y evitar prejuicios que han existido y se mantienen en un sentido y otro, tanto acerca de las creencias y los creyentes por parte de los no creyentes, como de las no creencias y la moral laica por los creyentes, o de unas creencias y prácticas religiosas respecto a otras. Las investigaciones pueden y deben prestar una contribución práctica en tal sentido, de modo que aporten elementos para una comprensión y convivencia incluso más allá que la sola tolerancia.

Las investigaciones y el estado en que éstas se encuentran -los problemas que se plantean y el modo de resolverlos- ofrecen, lógicamente, la posibilidad de acceder al conocimiento de la parte de la realidad social objeto de estudio, pero a la vez de alcanzar una noción del todo social. Para el interesado en la sociedad cubana, el contenido de las investigaciones sociorreligiosas (qué se investiga y sus resultados) y la forma de éstas (cómo se investiga, es decir, según cuáles principios teóricos y con qué métodos), le permiten acercarse a la realidad social cubana y a los movimientos en su interior. Como es de suponer, recoger todo lo que en este campo se

ha producido sobrepasa con creces los marcos de un artículo; aquí sólo se pretende presentar las problemáticas principales que giran en torno a la religión, su abordaje científico y algunos resultados de la investigación. Para ampliar y profundizar nos remitimos a las referencias que se incluyen.

Los problemas de la investigación sociorreligiosa

Las investigaciones acerca de la religión en la sociedad cubana han atravesado por diferentes momentos. La cuestión religiosa aparece referida -aunque no centralmente examinada- en los relatos de los cronistas de la conquista y colonización de la Isla, y posteriormente en diferentes géneros literarios como la poesía, la novela costumbrista y en ensayos sobre diversos asuntos, así como en comentarios de observadores en distintas épocas.²

Fernando Ortiz, en su valiosísima obra dedicada a establecer la influencia africana en la cultura cubana, aporta elementos que son de obligada consulta para cualquier estudioso de nuestra realidad y de la religión en específico, no sólo de las expresiones africanas, como es común que se piense, sino también en otras vertientes.³ En la etapa republicana hubo además otros intentos con una concepción más bien sociográfica, como una encuesta efectuada por la Agrupación Católica Universitaria en 1954.⁴ En realidad, las estadísticas en este campo, como en general sucede con los datos de la sociedad cubana, eran deficientes en la época y no permiten rigurosas comparaciones con la actualidad. Algunas instituciones cristianas han trabajado en la elaboración de su propia historia eclesiástica, pero hasta ahora insuficientemente.⁵

Las investigaciones organizadas comienzan a ser estimuladas en especial en la etapa revolucionaria. Una parte importante la constituyen los estudios de corte etnológico y cultural sobre expresiones de origen africano y formas populares asociadas a fiestas y tradiciones. En las universidades y en otros centros de enseñanza superior se han realizado estudios concretos, al igual que lo han hecho otras instituciones e individuos.⁶ Esta actividad alcanzó un mayor nivel de sistematización e integralidad desde principios de la década del 80, como parte del impulso entonces dado al curso de las investigaciones sociales.⁷

En las condiciones concretas de la sociedad cubana, los problemas que se le plantean a los investigadores dedicados al estudio sociorreligioso son múltiples y necesariamente deben resolverse por etapas. Como es lógico, tener como centro principal de atención las manifestaciones cubanas no excluye, sino exige, considerar el fenómeno en su dimensión universal y en

particular dentro del contexto sociohistórico, cultural y geográfico más próxima, América Latina y el Caribe, con *cuyos* pueblos el cubano mantiene relaciones de identidad, pese a presumibles y reales diferencias por particularidades locales surgidas en la historia y en la contemporánea. En este sentido es importante determinar cuáles son esas semejanzas y diferencias en el campo religioso, pero lo es más aún encontrar a qué ello responde.

Entre los problemas principales de estudio se incluyen cuáles han sido y son las formas religiosas existentes en Cuba y la evolución histórica desde su establecimiento o conformación en el país; cuáles de ellas pueden considerarse populares y a qué denominar religiosidad popular; cuál sería la definición más completa de religión y cómo operar con el concepto para su constatación y medición empírica. Ante la creencia en la sobrenatural, ¿es el cubano indiferente, ateo o creyente y de qué tipo en especial? O sea, ¿es eminentemente católico, santero, espiritista o practica cualquier otro tipo de creencia? ¿Cuál es la religiosidad típica? ¿Cómo se distribuye en la población por sectores y cómo se relaciona con la actividad sociopolítica? ¿Qué culturas han intervenido en una relación específica con la religión? ¿Ha hecho ésta aportes a la cultura y al modo de ser del cubano?

Otros problemas más específicos incluyen la incidencia de la religión en aspectos globales o de mayor alcance, referidos, por ejemplo, a su incidencia en la identidad cultural cubana dentro del país y en la emigración; al papel de las organizaciones religiosas en la sociedad civil; al nexo del pensamiento y la actividad religiosa y de los grupos religiosos con modelos culturales; a la significación social de la religión, el nivel alcanzado por ésta en la sociedad cubana y por qué; a los vínculos de dependencia entre crisis social y reavivamiento religioso; al conjunto de factores que permitan desarrollar con relativa autonomía una concepción psicológica de la religión que delimite sus funciones y significación y su capacidad específica concreta de regulación en el creyente individual; sus relaciones con la personalidad y desarrollo de ésta. Asimismo, se deben crear las bases para explicar científicamente procesos como el trance y, en general, los llamados efectos paranormales, que ahora se quieren inscribir en la parapsicología.

El problema de la concepción teórica general sobre la religión. El análisis marxista, pero, ¿cual?

Desde nuestro punta de vista, la investigación sociorreligiosa, así como el abordaje analítico de la religión con cualquier finalidad, tiene que, como premisa,

partir de la realidad práctica concreta, y de cómo se manifiesta el fenómeno en condiciones específicas, y no de presupuestos abstractos que tienden, cuando más alejados están de la realidad práctica, a constituir prejuicios. Pero esta representación ideal, que tiene un momento valorativo, no se puede producir espontáneamente ni de cualquier modo, construyendo a cada paso definiciones conceptuales, sino bajo determinados principios teóricos y metodológicos enmarcados en una teoría general que abarque y explique el fenómeno en su conjunto, para lo que siempre es recomendable que sea lo más integral posible. Esta construcción teórica debe surgir de lo que se constata en la experiencia empírica; pero esta comprobación a su vez debe guiarse por una concepción teórica general, en un invariante proceso de enriquecimiento mutuo por el que se expresa la dialéctica entre teoría y práctica.

La sociología de la religión elabora sobre su objeto de estudio particular una teoría también particular, o más bien diferentes teorías según los autores. Ello define, explica, valora la religión y sobre esa base la relaciona con otros fenómenos en las investigaciones concretas sobre la práctica en la que ella se puede comprobar. Esa teoría sociológica se deslinda metodológicamente de las concepciones filosóficas, politológicas, éticas; o al menos lo pretende. Lo cierto es que en la conciencia social esta delimitación no se produce tan claramente; como tampoco en la conciencia individual es posible imaginar al sujeto estableciendo razonamientos separados, por momentos, filosóficos y, en otros, religiosos o políticos. Por otra parte, si bien coincidimos con Francois Houtart en que se debe diferenciar las orillas de cada una de las ciencias sociales antes de levantar el puente que las une,⁸ hay que considerar que, no obstante, las fronteras entre ellas son imprecisas y que una comprensión de cualquier parte de la realidad es más completa cuando se le aplica un enfoque multidisciplinario.

En la actualidad, sobre la religión se dispone de un extenso conjunto de teorías dentro de, o próximas a, concepciones positivistas, marxistas, estructuralistas, funcionalistas y, por veces, entremezcladas, así como de vertientes teológicas que en versiones contemporáneas recurren al instrumental metodológico de las ciencias sociales, incluyendo al marxismo, lo cual pocas décadas atrás parecía imposible.

Por supuesto que el investigador debe situarse en una perspectiva objetiva, científica, lo que implica comprobar el hecho religioso sin introducir análisis y valoraciones que corresponden al campo teológico, ni permitir que intereses confesionales, ideológicos, políticos o de otro tipo entorpezcan la interpretación teórica de lo que en la realidad se produce. Obviamente,

no se trata de que el científico renuncie a sus convicciones políticas, religiosas u otras, la cual por demás es imposible -e innecesario- al ser él mismo un sujeto histórico ubicado en un complejo de intereses que hereda y del que participa; sino de no orientar premeditadamente sus propias investigaciones a la defensa de una determinada confesión o de intereses de grupo o de criterios predominantes -incluso debe asumir críticamente sus propias hipótesis- que pudieran alterar, y hasta falsear, el comportamiento del fenómeno objeto de estudio.

El problema que se plantea entonces el investigador o el equipo de investigadores consiste en la opción de alguna de las alternativas teóricas que se le proponen, varias de ellas, o crear la suya -lo que, con toda lógica, significa la influencia de las anteriores- para construir una teoría general de análisis de la religión. Al respecto, es innegable la ascendencia que el marxismo ha alcanzado sobre corrientes posteriores, incluyendo las que se distancian de él o se le oponen. Su tendencia a partir de la práctica para transformada, su vocación por el enfoque global, por ver la totalidad en la relación de sus partes entre sí y con otras, el carácter fundamental de la dialéctica, la búsqueda de las estructuras básicas de los fenómenos y de lo esencial tras lo fenoménico y aparente, resultan atractivos. Esto le ha permitido ejercer influencias, por veces no admitidas, por ejemplo, en concepciones como el estructuralismo, reconocido por Levi Strauss, uno de sus principales exponentes,⁹ en el psicoanálisis¹⁰ y en otras vertientes del pensamiento teórico, sin excluir, como ya se dijo, la teología.

Con posterioridad a los clásicos -probablemente debido a la acción de coyunturas sociopolíticas de extrema conflictividad, entre otras razones-, se desarrolló una tendencia considerada marxista que se apartó significativamente de las concepciones originales, negándolas incluso en aspectos esenciales, la cual, además de resultar dogmática, estrecha y hasta antidialéctica, pretendió erigirse en juez para determinar lo que se consideraba marxismo o una revisión o alejamiento. Al constituirse en ideología oficial, esta tendencia contribuyó al descalabro del campo socialista, con las actuales consecuencias en el terreno económico, político y de las ideas. Sobre esta versión posclásica erigió el ateísmo científico en calidad de pretendida ciencia.¹¹ Su análisis detallado revela inconsecuencia, errores y alejamiento de las tesis fundamentales de los creadores de la teoría en cuestiones como las siguientes: al unilateralizarse el carácter determinante de los factores objetivos sobre los subjetivos, la conciencia religiosa de hecho quedaba concebida de un modo pasivo, sin su real capacidad de intervenir en sus condiciones y modificadas, y se reducía el papel de la vida espiritual y la importancia de la religión; al negar la dialéctica y el

carácter contradictorio de los fenómenos, se valoró a la religión como invariante en una función política de oposición al progreso social, generadora siempre de posturas enajenadas y contraria por naturaleza al proyecto socialista; se subrayó negativamente la fantasía en el reflejo religioso, asumido únicamente como tergiversador de la realidad, sin advertir que la fantasía es propiedad universal de la conciencia y no exclusiva de la religión; las raíces clasistas se sobredimensionaron, con lo que se estimó a la religión en el socialismo como un rezago, un producto natural de las sociedades precedentes e impropia de este sistema, por lo que tendría una rápida extinción; se llegó a concebir la sociedad del ateísmo masivo y se propuso la ateización como política del Estado, lo que favoreció prejuicios y discriminaciones y la necesidad de «enfrentar» la religión por vías administrativas; las raíces y las funciones sociales de la religión se presentaron esquemáticamente, desatendiendo sus funciones en el individuo y desconociendo valores éticos fundados en ideas religiosas, así como la posibilidad de un espacio social constructivo en las agrupaciones religiosas. Sobre esas bases parecía lógico que la ateización era una condición del socialismo y hacia ello se orientaron las instituciones políticas y estatales del Este europeo. No obstante, es justo reconocer que pese a tales deficiencias, la producción teórica marxista posterior a los clásicos hizo aportes interesantes al análisis de la religión, en algunos autores, por más repetición mecánica que hubiera en el común de la literatura.

Marx y Engels realmente no sistematizaron en una obra sus concepciones acerca de la religión. Estas aparecen expuestas subordinadamente, en textos con temas centrales de contenido económico, filosófico, social, político o histórico. Aun cuando reaccionaron contra el carácter religioso del pensamiento filosófico alemán de su época, por posiciones políticamente reaccionarias y abstraídas -hasta en sus tendencias materialistas- de la realidad,¹² y se expresaron en un tono desfavorable sobre la religión, sus análisis acerca de ésta se inscriben consecuentemente en su método general dialéctico, advirtiendo el carácter revolucionario de manifestaciones religiosas que en distintas circunstancias participaron en procesos de profundas transformaciones, o se declararon a favor de ellas, dentro de concepciones teóricas y acciones sobre un basamento religioso.¹³ La frase de Marx «la religión es el opio del pueblo», tan manejada, extraída de su contexto, sigue a una afirmación sobre la protesta religiosa.¹⁴ La religión, para los clásicos del marxismo, al igual que lo demuestran la práctica y la experiencia investigativa,¹⁵ es un fenómeno contradictorio en sí mismo y sus funciones también lo son. Para ellos, el reflejo religioso, como toda forma de conciencia, es

activo. Subrayaron que la determinación de los factores objetivos se produce en última instancia,¹⁶ por cuanto entre la realidad y sus productos en la conciencia y - entre ellos la religión, existen innumerables mediaciones.¹⁷ La religión, en resumen, es un fenómeno multideterminado y no puede explicarse en su génesis, reproducción y cambios, al estilo iluminista o del estrecho ateísmo, a partir de un solo factor o de un reducido número de ellos, como la ignorancia, el temor a condiciones sociales o las contradicciones clasistas, sino de un complejo conjunto que opera en un sistema de relaciones causales.

En buena medida, los marxistas contemporáneos contrajeron una deuda con el pensamiento cristiano revolucionario, en forma destacada con la teología de la liberación latinoamericana, al no advertir con celeridad su justeza, y desestimar inicialmente sus críticas a los errores de los modelos teóricos y políticos europeos con su énfasis ateísta y el alejamiento de los clásicos por parte de un marxismo «divulgado» y «aprendido».¹⁸

La opción por el análisis marxista de la sociedad, en general, y de la religión en particular, no comporta una sujeción absoluta a los postulados iniciales ni es excluyente respecto a los aportes de otras corrientes teóricas. Tampoco debe suponerse un relativismo extremo que invalide la perdurabilidad de principios teóricos y la vigencia del análisis. Por otra parte, son innegables los aportes, por ejemplo, de los estructuralistas a los estudios antropológicos; del análisis semántico a las técnicas de análisis de contenido y de los métodos empíricos de corte positivista a las investigaciones concretas. Su utilidad reside en la combinación con análisis más amplios que permitan relacionar los fenómenos en la riqueza de sus interconexiones dialécticas. Con esta proyección se han orientado las investigaciones sociorreligiosas cubanas en los últimos tiempos, lo que ha comportado un proceso de reflexión y superación de esquemas teóricos estrechos.

En Cuba, diversas circunstancias coyunturales afectaron la comprensión de la religión. De una parte, la oposición política abierta de algunas jerarquías y élites cristianas al proceso revolucionario que se inicia a principios de los años 60, la lentitud en la aceptación de valores positivos en el proyecto socialista por parte de sectores eclesiásticos conservadores y la manipulación de sentimientos, ideas y hasta estructuras religiosas, según intereses políticos e ideológicos contrarios a las relaciones sociales que emergían. De otra parte, una aceptación acrítica de modelos socialistas establecidos con sus esquemas de pensamiento, deficiencias en la enseñanza, divulgación y actividad creativa en la reproducción del marxismo-leninismo. Estas causas, entre otras, permitieron trasladar y no

extender la versión de los clásicos, sino por tanto, la del ateísmo científico con sus consiguientes errores, prejuicios y discriminaciones, que han requerido de un proceso rectificador, aún no concluído a nivel mundial, en particular por la relativa evolución de los cambios en la conciencia social y en la individual.¹⁹

La concepción teórica general acerca de la religión que venimos argumentando, tiene específicamente en Cuba, tres fuentes principales. La primera de ellas es práctica: los resultados de los estudios empíricos sociorreligiosos en la realidad cubana, reflejados en los anteriores y siguientes datos y reflexiones. Las otras dos son teóricas: el marxismo y los aportes metodológicos de otras vertientes, según acabamos de explicar, y la tradición del pensamiento revolucionario cubano, que muy brevemente pasaremos a exponer.

Con la conformación de la nacionalidad cubana en el pasado siglo, especialmente forjada en la lucha anticolonialista, se gestó un pensamiento cubano que en lo referente a los intereses nacionales, al progreso y a la convivencia ciudadana, tiene un carácter transformador, revolucionario. Este pensamiento sentó una tradición cuyos rasgos fundamentales son el patriotismo, la defensa de la soberanía nacional y la unidad del pueblo. Respecto a lo propiamente religioso, hay dos elementos a destacar. En primer lugar, este pensamiento es crítico de los modos religiosos hegemónicos establecidos, legitimadores de sistemas injustos, lo que se revela en un prevaleciente antidogmatismo, el anticlericalismo, el librepensamiento, el deísmo y, en menor medida, el ateísmo. En segundo lugar, no es antirreligioso y en muchos de sus exponentes se advierte una tendencia religiosa más bien espiritualista y, por lo general, no identificada con un sistema doctrinal determinado. Este pensamiento tiene una manera de enfocar lo religioso a partir, sobre todo, de los intereses populares. Constituye la forma más influyente de enfocar la realidad y alcanza sus momentos cimeros en coyunturas de lucha, como es el caso de los presbíteros Varela y Caballero, precursores de una conciencia nacional y de sentimientos independentistas, de Sanguily, Mestre, Martí -que es síntesis de las ideas surgidas en una época de guerras libertadoras- y de Varona, último exponente de aquella hornada; de Mella, Villena y otros que componían la combativa Generación del 30; y de la Generación del Centenario, integrada por lo más radical y patriótico de la juventud de su época, a los que se unieron representantes de la anterior. Esta tradición, enriquecida en la contemporaneidad, es a su vez heredera de una cultura en constante cambio que identifica lo cubano, de la que lo religioso no es ajeno. El problema radica en

precisar de qué modo, en qué medida y por qué la religión ha estado y está presente en la cultura y en la vida social cubana.

Religión, transculturación y relaciones sociales

El primer hecho que se constata al examinar el comportamiento religioso en la sociedad cubana es la heterogeneidad del conjunto de formas religiosas surgidas o establecidas históricamente en el territorio. Esta diversidad responde a tres aspectos principales: 1) el origen diferente de esas formas; 2) el variado grado de elaboración de las ideas religiosas, y 3) los distintos modos de incidencia en la vida nacional, aunque dentro de un nivel relativamente bajo de significación social.

Lo primero está asociado a los modelos culturales implantados en unas y otras etapas históricas. El primero de ellos es el modelo cultural aborígen, con sus formas tempranas de religión, caracterizado por un bajo desarrollo social en un estadio de organización gentilicia muy distante de las altas culturas mesoamericanas e incaicas de las que -por el nivel alcanzado culturalmente, la extensión de la población, la pervivencia de comunidades étnicas y el tipo de explotación a que fueron sometidos esos pueblos por los conquistadores españoles- ha sido posible una trascendencia de la religiosidad aborígen, con sus mitos, símbolos, representaciones y sacralizaciones, más evidente que la que podía lograr la cultura arauaca en Cuba y el Caribe,²⁰ a la vez que lo religioso en general alcanzaba en el continente más altos niveles de significación.

El segundo modelo es el hispano, que se situó en una posición dominante, con el catolicismo como forma hegemónica. En realidad, la cultura española era diversa, dada su heterogeneidad étnica. El catolicismo implantado, a su vez, difería del tipo místico más ortodoxo y hasta inquisitorial. Importado por aventureros en una empresa de ocupación, portadores de lo que ha sido denominado catolicismo popular español, influido al mismo tiempo por tendencias moriscas y judeizantes, esa religiosidad sentó las bases de una tradición religiosa utilitaria, de bajo contenido teórico y expresada en primer lugar en sentimientos y exteriorizaciones en actos y objetos.²¹

El tercer modelo, que, junto al español, es el más influyente en la cubanía, es el africano. Conformado a su vez por múltiples etnias representadas por portadores de sus culturas y religiosidades correspondientes, de las que se derivaron las expresiones religiosas surgidas en las condiciones cubanas de ruptura cultural, distanciamiento del medio social y natural de origen, bajo el sometimiento esclavista e influencias de otras religiones, sus versiones criollas, aun conservando

elementos primigenios, se distancian de las religiones africanas, por lo que constituyen un nuevo producto.²²

El cuarto modelo cultural es el occidental en su versión norteamericana, influyente a partir de finales del siglo XIX y más aún en el actual, debido a la fuerte penetración estadounidense y su dominio económico y político por más de media centuria en condiciones de neocolonialismo. Su componente típico es el protestantismo, con un fraccionamiento en denominaciones y organizaciones religiosas, junto al empirismo filosófico y cotidiano, que tiene su manifestación religiosa en una teología, primero de justificación del hegemonismo y expansión imperialistas, y después de respaldo del modo de vida capitalista norteamericano, de forma más peculiar en el pentecostalismo, con variadas iglesias; y el espiritismo, que en Cuba se manifiesta tanto en una versión próxima a la elaboración teórica kardeciana, como en las más difundidas y cubanizadas de contenidos sincréticos. El pentecostalismo y el espiritismo tienen un origen común -pese a sus notables diferencias- en el empirismo, y constituyen su forma religiosa por la necesidad de búsqueda de experimentación de lo sobrenatural.²³

Otros modelos se han establecido con menos posibilidades de difusión, como es el chino, sostenido por braceros de esa nación, practicantes de religiones de comunidades rurales; el occidental judío de nacionales hebreos procedentes de Europa y Norteamérica; el caribeño, con una relativamente destacada presencia del vodú, portado también por braceros importados de Haití. Influencias culturales aún menos visibles las trasladaron otras personas del Continente, como los yucatecos, igualmente traídos como mano de obra, y latinoamericanos, sobre todo del área próxima a la cuenca caribeña.

La mezcla de tales culturas, interconectadas, aunque con disparidad de posibilidades entre unas y otras, produjo un mestizaje racial y cultural en un proceso que Fernando Ortiz llamó sabiamente transculturación. Adviértase que estos nexos están mediados por la dominación, que sitúa en posiciones ventajosas al modelo occidental, tanto el hispano, que ha conservado rasgos que inicialmente lo distanciaban del resto de Occidente, como el norteamericano, en buena medida separado de lo europeo; mientras, en desventaja quedan las culturas dominadas, cuyas formas religiosas eran tenidas por imperfectas, primitivas, paganas, demoníacas, y sus portadores, por su origen social y muchos a veces racial, eran discriminados.

Las formas religiosas dominadas, al tiempo que no podían legitimar el orden social injusto, eran en cierta medida un modo de resistencia a la cultura y también a la religión dominantes. Aunque tal vez esto no ocurriera de la forma consciente y sobredimensionada con que

se presenta en algunos análisis, posiblemente movidos, cuando no por simpatías confesionales, por el entusiasmo que normalmente suscita colocarse del lado de las que estuvieron prolongadamente desvalidas. Este es un aspecto que la investigación debe profundizar. Por otra parte, la visión peyorativa de las formas religiosas popularizadas (en especial las valoraciones acerca de expresiones de origen africano y las formas con ellas sincretizadas del espiritismo) que aún subsisten incluso en personas que practican otras creencias, sobre todo por considerarlas amorales, apoyándose en el real menor desarrollo teórico doctrinal y ético de éstas, en comparación con los complejos sistemas teológicos cristianos, responde, con independencia de posiciones de defensa de ortodoxias eclesiales, a la aplicación de esquemas prevalecientes sobre la base de modelos culturales occidentales.

La cultura africana, de la cual el cubano es heredero en esa mezcla cultural -de innegable influencia en el modo de ser de la población, su manera de representarse la realidad, enfrentar y solucionar los problemas, es notablemente diferente a la occidental. Son otros sus valores, su concepción del mundo, el sentido que le otorga a lo sobrenatural. Esto no puede perderlo de vista el analista de la religiosidad cubana. Seguramente este mismo razonamiento es aplicable al criterio de los observadores que han afirmado que, en materia de religión, el cubano es característicamente indiferente, lo que el análisis racional y la experiencia investigativa desmienten, como veremos más adelante.²⁴

Las investigaciones, desde otro ángulo, han constatado que ninguna expresión religiosa en específico ha logrado prevalecer sobre las restantes de modo que tipifique la religiosidad del cubano.²⁵ En esto han incidido, en nuestro criterio, tres elementos fundamentales que se conectan con raíces histórico-culturales-sociales: 1) la real ausencia de hegemonía espiritual absoluta de una expresión religiosa y su correspondiente agrupación, con una notable diversidad de formas religiosas extendidas en la población en diferentes etapas históricas; 2) el comportamiento social y en especial sociopolítico de instituciones eclesiales con mayores posibilidades de hegemonismo, lo que las ha situado en posiciones no respaldadas por el pueblo y hasta antipopulares, así como sus deficiencias y competitividad en la actividad de captación, y 3) sobre todo, el tipo de relaciones establecidas en cada uno de los sistemas socioeconómicos que han convivido y prevalecido en el decursar histórico cubano.

El trabajo investigativo permite afirmar que la religiosidad cubana se manifiesta en tres niveles fundamentales de elaboración, organización y estructuración de las ideas de lo sobrenatural: uno eminentemente espontáneo, de escasa o ninguna

sistematización; otro intermedio, que llega a la personificación de figuras consideradas milagrosas, sin formar parte de complejos sistemas religiosos; y un tercero, de más alta elaboración, correspondiente a sistemas de ideas propios de expresiones religiosas organizadas o influidos por ellas.²⁶ En este último, que subsume a los otros dos, es característico el pensamiento religioso a nivel ideológico.²⁷ Se sitúan aquí principalmente las teologías cristianas, las teorías del espiritismo kardeciano y los sistemas de ideas, representaciones y mitologías de las expresiones de origen africano. Un rasgo de interés en este pensamiento religioso es su diferencia en niveles de organización, por cuanto recorre teologías y doctrinas ético-filosófico-político-religiosas de variada elaboración y abstracción, hasta sistemas de ideas apegadas al mundo natural y a la cotidianidad. Los niveles bajo e intermedio, de los que es típica la conciencia religiosa cotidiana, no se exteriorizan en agrupaciones religiosas cohesionadas, sino se dan en creyentes individuales o en grupos familiares.

De lo anterior se deriva una conclusión práctica: la diversidad religiosa expresada en diferentes modos de idear lo sobrenatural y de manifestarse en actividades y elementos organizativos, conlleva una heterogeneidad de formas, de modo que no es objetivo suponer la religión sólo en las formas organizadas, como corrientemente se hace. Metodológicamente, ésta es la base para organizar tipologías de creyentes que permiten una medición objetiva de la incidencia religiosa en la población. En el plano teórico conduce a comprobar que la religión es un fenómeno variable en su contenido y en su forma.

Una explicación más interna del fenómeno y en sus interrelaciones consiste en advertir que la religión es una representación ideal de la realidad a partir de la peculiaridad de la aceptación de lo sobrenatural. De igual modo que en toda forma de la conciencia se manifiestan las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre sí. Como estas varían al sustituirse unas relaciones sociales por otras y al modificarse el nexo con la naturaleza -la cual además se culturaliza al recibir la acción humana- las representaciones religiosas cambian al mismo tiempo que intervienen en la práctica social y en el pensamiento en su conjunto. Esa incidencia religiosa alcanza, por tanto, grados diversos de significación, según se lo permitan las relaciones sociales, en la medida en que éstas y sus justificaciones ideológicas necesiten en mayor medida de la presencia de la religión. Eso explica que en determinados sistemas las relaciones sociales tengan en su fundamento a la religión; la sociedad se reproduce con recurso de lo sobrenatural; las instituciones religiosas deciden en la organización y dirección de la sociedad, y la ideología

prevaliente se sustenta ante todo en argumentos religiosos. En otros, por el contrario, las relaciones sociales se desarrollan según mecanismos de reproducción no religiosos, las estructuras de poder no requieren imprescindiblemente de organizaciones religiosas y las ideas predominantes tienen una fundamentación principalmente laica. Este nexo lo determinan las relaciones sociales según su naturaleza, con una menor o mayor suficiencia en la reproducción de la sociedad concreta.

En los primeros casos el nivel de significación religiosa es alto y en los segundos no lo es. Aplicando este esquema teórico a la sociedad cubana se observa que ni en la etapa colonial, ni en la republicana neocolonial, ni en la etapa revolucionaria la reproducción de cada uno de estos sistemas concretos se fundamentó ante todo en la religión, sino en mecanismos como el enriquecimiento, el castigo del esclavo, la represión, la concertación de grupos, la ganancia, la movilidad social, la movilización de las masas -en la última etapa a partir de grandes conquistas sociales. En tales condiciones la religión no constituía el fundamento impulsor de la sociedad, aun cuando algunos sistemas doctrinales justificaran el *statu quo* injusto, mientras que otros, por el contrario, se opusieran críticamente; que algunas agrupaciones religiosas se beneficiaran con las estructuras de poder y otras fueran subestimadas. Las creencias y prácticas religiosas, en fin, esto están en la cultura y en la vida cotidiana de las personas, si bien el nivel de significación sociopolítico de la religión no fuera ni es alto.²⁸

Otro hecho de importancia que constatan las investigaciones es que, existiendo condiciones para la generación, reproducción y transmisión de la religión como en etapas anteriores, actualmente existen elementos de religiosidad en la conciencia de la mayoría de la población cubana a modo de convicción o de duda, tanto en un alto nivel de elaboración como, mayoritariamente, en una estructura intermedia y también baja de la idea de lo sobrenatural. Estos dos últimos niveles determinan las características de la religiosidad predominante, la más extendida, que pudiera también denominarse religiosidad popular, y que resulta más bien espontánea, asistemática, relativamente independiente de expresiones organizadas.²⁹ Las membresías regulares de las instituciones cristianas son reducidas; las de expresiones de origen africano y las del espiritismo, aun cuando no pueden ser precisadas por las irregularidades que se derivan de su agrupamiento sin estructuras centrales, son también minoritarias respecto al total de la población y de los creyentes, aunque son influyentes, al igual que aspectos popularizados del catolicismo, en la religiosidad en general. Los creyentes participan en la

actividad social y son elevadas las proporciones de los que pertenecen a organizaciones de masas. Hay entre ellos quienes tienen militancia política, por lo que puede afirmarse que, pese a obstáculos de un tipo u otro que se hayan presentado o se presenten, las creencias y prácticas religiosas en sí mismas no impiden la incorporación a la práctica sociopolítica de un proyecto revolucionario. El ateísmo no es una condición del socialismo.

Retos y proyecciones

Las condiciones de crisis en el llamado período especial afectan prácticamente a todos los campos de la vida social, y exigen una mayor importancia y necesidad de aportes de las investigaciones sociales. Hay razones para que en estas circunstancias se produzca un notable incremento de la religiosidad. Esto no es exclusivo de esta coyuntura específica, pues en momentos de crisis anteriores ha habido igual efecto. La intensidad religiosa a nivel macrosocial en Cuba ha tenido un movimiento pendular de sucesivos aumentos temporales y reducciones estables.

Lo importante de este fenómeno, en orden a conducir los procesos sociales hacia la búsqueda de soluciones eficaces, no reside en el reavivamiento religioso -aun cuando es obvia la necesidad de conocerlo-, sino en los factores que lo caracterizan y aun más en los que lo determinan. El hecho de que adquiera formas religiosas de expresión responde en especial a que al quebrarse el equilibrio normal que la crisis desencadena, aumenta en la población la necesidad de buscar alternativas de protección, seguridad, esperanza, consuelo, respaldo, fuera de la sociedad y sus mecanismos; y lo sobrenatural, inverificable en sí mismo, a lo que se le concede estabilidad y facultades independientes, por encima de las leyes naturales y de las variaciones humanas, resulta atrayente. Consecuentemente, se apela a las formas religiosas existentes, en especial a las que más se vinculan a lo cotidiano con un sentido utilitario, lo que es más claro en la religiosidad preferenciada popularmente, y también en general en las ideas religiosas que presentan un sentido de espiritualidad. No se trata de una tendencia exclusivamente escapista, aunque haya rasgos de ello en alguna medida, ni constituye una manifestación de oposición política, aunque se produzcan manipulaciones que así lo presentan y estimulen actitudes con tal orientación.

Estas condiciones excepcionales requieren que se aceleren los estudios que permitan a las ciencias sociales explicar los mecanismos psicológicos que intervienen en la incidencia religiosa en los individuos, su significación y repercusiones hacia la sociedad. El

enfoque psicológico de la religión, profundizarlo y perfeccionar sus métodos, es uno de los retos principales que tienen ante sí las investigaciones sociorreligiosas. Ello no está ajeno al requerimiento de proporcionar a los científicos de otros campos los elementos que contribuyan a esclarecer las vías que conducen a situaciones sugestivas y de intensidad emotiva extrema, que se revelan en el trance, y otros estados que con frecuencia se atribuyen a la religión. Recurrir a la religión en este y otros campos es una posibilidad de opción para cada cual, pero el científico tiene el compromiso de las explicaciones objetivas, a partir del instrumental a su disposición, además de los nuevos que la actividad investigativa permita generar.

En el mundo moderno han adquirido una peculiar importancia los problemas relativos a la identidad nacional, los factores que estimulan contradicciones étnicas, las diferencias y semejanzas en modelos culturales diversos, y otros de este carácter, que en algunas teorías se pretende representar desvinculados de cuestiones estructurales en lo económico, a veces con la intención de contrarrestar la influencia marxista en tanto supuestamente superada, anacrónica y en crisis irrecuperable. Lo religioso no está ni puede estar desvinculado de estas temáticas globales y se precisa definir su papel en ellas. Algunos de estos problemas son fundamentales en la situación cubana -por ejemplo el referido mestizaje y la eliminación de específicas comunidades étnicas han desasociado la religión de rasgos e intereses étnicos particulares, lo que sí ocurrió en épocas anteriores.

Queda claro que la religión ocupa un espacio en la conformación de la identidad cubana, latinoamericana y caribeña, pero aún quedan incógnitas por despejar, básicamente las que se desprenderían de estudios de religiosidad comparada. Hipotéticamente, consideramos que la religión en la emigración cubana actual, a pesar de modificaciones por mutuas influencias en los nuevos contextos sociales y culturales, es un elemento de importancia en la conservación de la identidad cultural del cubano. Otra cuestión de interés en este terreno consiste en delimitar los efectos de las manipulaciones políticas y por intereses de grupos que se advierten en la proyección religiosa del emigrado.

También parece importante analizar las derivaciones de tendencias en los intelectuales estudiosos de la influencia africana, incluyendo babalawos y santeros con un nivel profesional de preparación, partidarios de una africanización de la santería, por lo que buscan en las raíces africanas no tanto el antecedente que explica el presente con la connatural unidad de la continuidad y discontinuidad, sino la autenticidad en su forma más estrecha. No resulta consecuente, por otra parte, aceptar la tendencia, presente en agentes de la cultura

especialmente, de insistir unilateralmente en la ascendencia africana en la cultura, el folclor, o ciertas manifestaciones artísticas, desconociendo otras raíces y la síntesis de ellas que es la cubanía.

Es de interés fomentar el estudio de las particularidades de las manifestaciones religiosas territorialmente, aspecto que abordan algunos grupos, en su mayoría de docentes, aún en fase inicial. Esto incluiría investigaciones en comunidades, en algunas de las cuales determinadas tradiciones religiosas o de origen religioso, contribuyen al surgimiento de un sentimiento de pertenencia.

El espacio social que ocupan las agrupaciones religiosas y sus efectos en una línea amplia de orientación ética, al fomentar valores y conductas responsables, de participación ciudadana, y además en la realización de proyectos concretos locales, en cuanto a su promoción y que resuelvan problemas determinados, son de indudable importancia, reconocida oficialmente, y deben entrar en la óptica de las investigaciones.

Los resultados científicos en el campo sociorreligioso están convocados a contribuir a que personas con diferencias en sus concepciones del mundo superen prejuicios mutuos y criterios estrechos, para encontrar coincidencias, como las que se evidencian en valores comunes del proyecto socialista y la ética cristiana. Hay mucho aún por descubrir y aplicar para transformar la sociedad hacia un modelo que permita una real posibilidad de elección de las personas en cuanto a las creencias, o de optar por la incredulidad, y extender la convicción de que el progreso social no responde al predominio de una confesión religiosa o de convicciones ateas en la población.

Notas

1. Es así como se presenta, por ejemplo, en los documentos de la IV Conferencia General de Obispos de América Latina celebrada en Puebla, México, en 1979. (Cfr. «La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina», CELAM, Puebla, 1979.)
2. Las narraciones de los cronistas que acompañaron a los colonizadores españoles son imprescindibles para conocer las manifestaciones religiosas aborígenes. Las evidencias, sobre todo las aportadas por arqueólogos cubanos contemporáneos, tanto del Centro de Antropología como de Holguín y otros grupos, complementan estas informaciones y también el tipo de catolicismo del conquistador. Además, ayudan los informes de visitas eclesiológicas. (Cfr., por ejemplo: Morell de Santa Cruz, *La visita eclesiológica*, selección e introducción de César García del Pino, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1985.)
3. Ortiz penetra las manifestaciones de origen afro y las desentraña, y a ello dedica una parte fundamental de sus obras, como *Los negros esclavos*, *Los negros curros*, *Los cabildos afrocubanos*, *Los negros brujos* y otras; además, introduce elementos para caracterizar el catolicismo y la religiosidad que en realidad se fue conformando. (Cfr.: *Historia*

de una pelea cubana contra los demonios, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1975 y *Las fases de la evolución religiosa*, Tipografía Moderna, La Habana, 1919.) Seguidores suyos han desarrollado estudios, en especial sobre la influencia africana en la religiosidad en Cuba, como Rómulo Lachatañeré, con una rica obra; José Luciano Franco, principalmente acerca del aporte negro a la historia y a la sociedad cubanas; Pedro Deschamps Chapeaux, cuyo trabajo sobre los ñañigos, al igual que el de Enrique Sosa, es de particular interés; Lidia Cabrera, cuyo libro *El monte*, editado varias veces, es un clásico; Rafael López Valdés y otros.

4. *Encuesta Nacional sobre sentimientos religiosos en el pueblo de Cuba*, Buró de Información de la Agrupación Católica Universitaria (ACU), La Habana, 1954. Aunque con algunas limitaciones metodológicas, esta investigación concreta permite alcanzar una idea del nivel de religiosidad en la población cubana en la etapa republicana neocolonial, necesaria para comprender la contemporaneidad. Otros estudios han dado estimados sobre la distribución religiosa en la población con cifras próximas a los de la ACU, aunque no iguales.

5. Para la Iglesia Católica es clásica la historia eclesiástica de Leyseca. Ha habido otros trabajos posteriores, algunos inéditos; para las iglesias protestantes son de interés los de Marcos A. Ramos (*Panorama del protestantismo en Cuba*, Ed. Caribe, San José, Costa Rica, 1986), y otros, publicados o no, como tesis y ensayos, algunos conservados en los seminarios (en particular el Seminario Evangélico de Teología, SET, de Matanzas). El Seminario Católico «San Carlos» tiene algunos trabajos de corte histórico y dispone de una bibliografía considerablemente rica. En una perspectiva histórica son de interés los esfuerzos de la Comisión para el Estudio de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) de Cuba, con una orientación ecuménica amplia, la cual convoca al esfuerzo de estudiosos de diferentes confesiones, no creyentes y académicos dedicados profesionalmente a la investigación o la docencia. Hay ya una relación de trabajos presentados en encuentros convocados por CEHILA que comienza a ser extensa. Para la comprensión de la incidencia histórica de la Iglesia Católica en Cuba desde posiciones objetivas no eclesiásticas son importantes los estudios de Eduardo Torres Cuevas, historiador y profesor de la Universidad de La Habana. Sobre el protestantismo hay trabajos de varios teóricos e historiadores, entre los cuales se halla el pastor presbiteriano Rafael Cepeda.

6. El Instituto de Etnología de la Academia de Ciencias sistematizó por varios años estudios sobre la religión en Cuba, principalmente acerca de las expresiones de origen africano, aspecto que aún se mantiene en cierto modo en el Centro de Antropología. En la Universidad de La Habana funcionó, aunque por poco tiempo, un equipo que realizó investigaciones sociológicas concretas dirigido por Aurelio Alonso, quien desde el Centro de Estudios sobre América (CEA) continúa abordando la temática religiosa en varios ensayos, del mismo modo que, con una perspectiva más latinoamericanista y teórica, lo hace Fernando Martínez Heredia. En la actualidad se desarrollan estudios en la Universidad de La Habana y en organizaciones interesadas en estos temas, entre éstas el Centro de Estudio de Alternativas Políticas (CEAP), que tiene un tema de investigación sobre la religión en la emigración cubana; el Grupo de Antropología, que realiza estudios en comunidades; y profesores que, de modo individual, investigan al respecto, como Enrique López Oliva y Vivian Sabater. En otras universidades del país e institutos pedagógicos, se realizan investigaciones sobre manifestaciones específicas de la religión. Entre las más conocidas, las dirigidas por Carlos Córdova en Holguín y las de colectivos de Villa Clara y Matanzas. Instituciones culturales como el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC) y el Centro «Juan Marinello», este último en especial acerca de las

tradiciones populares, inscriben en sus estudios cultorológicos la temática religiosa.

7. En 1982 se creó el Departamento de Estudios Sociorreligiosos (DESR), el que inicialmente formó parte del Instituto de Ciencias Sociales (ICSO) de la Academia de Ciencias de Cuba (ACC), y al desmembrarse éste, fue incorporado al Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, al que actualmente pertenece. Los datos que expondremos y analizaremos en este trabajo corresponden en su mayoría a resultados del DESR, en parte expuestos en el Equipo de Religión del Polo Científico de Humanidades (creado por interés de esta institución investigativa) constituido por investigadores y estudiantes de diferentes instituciones. El DESR desarrolla un sistema programado de investigaciones, además de actividades docentes, divulgativas, asesoramientos y publicaciones. Posteriormente se creó también en la Academia de Ciencias de Cuba, un equipo en el Instituto de Filosofía, que ha venido realizando estudios, en particular sobre la religión en América Latina.

8. Cfr. F. Houtart, *Religión y modos de producción precapitalistas*, Ed. IEAP ALA, Madrid, 1989, p. 219. De hecho, Houtart construye una teoría que él anuncia desde una perspectiva sociológica, y lo logra, pero en realidad sobrepasa los estrechos marcos de una teoría particular sociológica y en ello va su mérito. Con apoyo de concepciones marxistas, estructuralistas y de otras corrientes, elabora una concepción general de la religión de carácter sociológico, filosófico, ético, muy influyente en los medios académicos y religiosos europeos y en especial en los latinoamericanos. Su contribución a las investigaciones sociorreligiosas en Cuba es valiosa, como también lo son los trabajos de Giulio Girardi y, en general, las concepciones teóricas de la mayor parte de los teólogos de la liberación latinoamericanos, entre ellos Frei Betto, muy conocido por su *Fidel y la religión*, Leonardo Boff, Pablo Richard, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Elio Gallardo Y otros. (Cfr.: J. Berges, P. Bonne, J. Ramírez, G. Véliz, A. M. Díaz y G. Montagne, *La teología de la liberación desde una perspectiva cubana*, Editorial Academia, La Habana, 1994. Los primeros autores laboran en el DESR y el último en el Instituto de Filosofía.)

9. «Levi Strauss -afirma Eliseo Veron- se interesa por aquellos sistemas de regulación de la conducta social coincidiendo con la teoría marxista de la ideología y sus muchas derivaciones en el plano sociológico.» Eliseo Veron («Prólogo», en Claude Levi Strauss, *Antropología estructural*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1976, p. XX). Edmund Leach (*As ideas de Levi Strauss*, Ed. Cultrix, Sao Paulo, 1970, p. 14) recuerda que el propio Strauss en su libro *Tristes tropiques* reconoce su inclinación al marxismo.

10. El psicoanálisis, en el que su fundador, S. Freud, parte de examinar la conciencia como un todo y de encontrar su estructura básica. En autores del marxismo posclásico se tendía a un rechazo prácticamente absoluto del psicoanálisis, oponiéndole los valiosos aportes de la escuela soviética con Visovski, Leontiev, Rubinstein y otros, como exponentes principales. Pero otros autores, en especial neopsicoanalistas, algunos latinoamericanos influidos por esta escuela, insistían en destacar los puntos coincidentes.

11. Resulta un absurdo una ciencia que tiene la negación en su objeto de estudio (negación de la existencia de lo sobrenatural) y por vías racionales de su finalidad (negación de la religión).

12. En *La ideología alemana*, Marx y Engels resumieron su oposición a aquel modo de filosofar: «Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limitaba a la crítica de las ideas religiosas... Partíase como premisa del imperio de la religión.» (Cfr. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, Editora Política, La Habana, 1979, pp. 16-17.)

13. En diversos trabajos Marx y Engels señalaron el carácter revolucionario del cristianismo primitivo en la condiciones del imperio romano decadente, de la reforma religiosa, en oposición al clericalismo feudal, y de las guerras campesinas en Alemania contra la opresión de la nobleza en las que Tomás Münzer, desde la óptica de una utopía socialista religiosa, desempeñó el papel central.
14. El párrafo comienza así: «El sufrimiento religioso es, por una parte, la expresión del sufrimiento real y, por la otra, la protesta contra el sufrimiento real...» (Cfr. Carlos Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel». En: *Sobre la religión*, Ed. DOR, La Habana, 1976, p. 37)
15. El carácter contradictorio de la religión, y en general el análisis de la concepción teórica de los clásicos sobre la sociedad y en ella la religión, lo abordamos más detenidamente en varios trabajos del DESR, entre ellos Jorge Ramírez, «Introducción». En: *La religión en la cultura*, Editorial Academia, La Habana, 1990, y *La conciencia religiosa, características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual*, DESR, La Habana, 1993, (inédito), ambos escritos por colectivos de autores, y en Jorge Ramírez *Religión y relaciones sociales: un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, La Habana, 1994, (en proceso editorial por la Editorial Academia).
16. Cfr. Federico Engels, «Carta a Bloch del 21-22 de septiembre de 1890», en *Sobre la religión*, Ed. DOR, La Habana, 1976, p.235.
17. Cfr. Federico Engels, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», *Sobre la religión*, op. cit., pp. 184-230.
18. Así lo clasifica, por ejemplo, Enrique Dussel en *Ética comunitaria; liberad o pavo*, Ed. Vozes, Petrópolis, 1986, pp. 96-97.
19. Persisten prejuicios de una parte y otra sobre las creencias y las no creencias y hay incomprendiones o resistencia en admitir los cambios en las condiciones objetivas y los novedosos enfoques; se mantienen manifestaciones en primer lugar de sectores notoriamente reaccionarios desde el exterior y aún algunas dirigencias eclesiásticas se proyectan con nostalgia al pasado donde sus estructuras religiosas ocupaban posiciones favorables desde el poder y hegemonizaban en ciertas áreas y sectores. En la práctica los cambios han sido importantes como declaraciones y acciones de agrupaciones religiosas en favor del proyecto social, los acuerdos del IV Congreso del Partido en especial aceptando el ingreso de creyentes en sus filas, modificaciones en el texto de la Constitución para definir el carácter laico, no precisamente ateo, del Estado y precisar la no discriminación por creencias, todo lo que incide en la conciencia y en la eliminación de los métodos restrictivos sobre los creyentes.
20. Para profundizar en la religión de los aborígenes cubanos y explorar la trascendencia de sus huellas religiosas en la religiosidad del cubano actual, recomendamos el libro *Formas tempranas de la religión en Cuba*, de María Daisy Fariñas Gutiérrez, DESR, La Habana 1994, (en proceso editorial por la Editorial Academia).
21. Cfr. P. Bonome, G. Véliz y Z. Sánchez, «Social functions and evolution of catholicism in the Cuban society», en *Social Compass*, vol. 41, no. 2, june 1994, pp. 255-272.
22. Cfr. A. Argüelles Mederos e I. Hodge Limonta, *Los llamados cultos sincreticos y el espiritismo*, Editorial Academia, La Habana, 1991.
23. Para los aspectos referidos del protestantismo se puede consultar: Rafael Cepeda, *La herencia misionera en Cuba*, DEI, San José de Costa Rica; J. Berges, R. Cárdenas y E. Carrillo, «La pastoral du protestantisme historique a Cuba», *Social Compass*, vol. 41, no. 2, june 1994, *La religión en la cultura*, op. cit., tercera y cuarta partes; y acerca del espiritismo, además del anterior de Argüelles y Hodge, el resultado de I. Hodge, y M. Rodríguez, *El espiritismo en Cuba: percepción y exteriorización*, DESR, La Habana, 1993 (inédito).
24. En esta valoración de indiferentismo religioso coinciden distintos comentaristas y visitantes de diferentes épocas, incluyendo a Fernando Ortiz en una de sus obras tempranas. Cfr. Fernando Ortiz, *Los negros brujos*, Ed. América, Madrid, 1917, p. 25. Otros razonamientos guardan cierta relación al enfocar una débil religiosidad institucionalizada, en especial la de tipo católico, lo cual en realidad es otro fenómeno que apunta a las condiciones sociales que en este artículo argumentamos, así como a debilidades en la actividad pastoral católica. (Cfr. Jorge Ramírez, «Elementos para una definición de la llamada religiosidad popular», I Forum de Equipos de Opinión del Pueblo, Ed. DOR, La Habana, 1984; y *Religión y relaciones sociales*, op. cit. cap. 3).
25. *La religión en la cultura*, op. cit., primera parte.
26. Ibidem.
27. Por supuesto que nos referimos a la ideología en cuanto reflejo sistematizado de la realidad. Es en ese sentido que concebimos la ideología religiosa y no vinculándola de forma estrecha sólo a la ideología política, como es corriente que se exprese en el lenguaje conversacional y en el discurso político. Cfr. Jorge Ramírez, *Ideología y religión*, DESR, La Habana, 1993 (mimeografiado).
28. Una argumentación más profunda y detallada de este tema se encuentra en Jorge Ramírez, *Religión y relaciones sociales*, op. cit. Allí se explica la razón por la que las relaciones sociales en cuanto a la reproducción de la sociedad, determinan un mayor o menor recurso a lo extrasocial, metasocial como lo llama Houtart, es decir, a lo sobrenatural.
29. Jorge Ramírez, *La conciencia religiosa en la cultura*. cap. III.