

Cultura y reavivamiento religioso en Cuba

Jorge Ramírez Calzadilla

Investigador. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS).

Por su amplitud, diversidad y propio contenido, el análisis de la cultura en general y de sus manifestaciones específicas se torna siempre complejo. En su tratamiento se presentan diversos problemas tanto conceptuales —por definiciones frecuentemente muy variadas o imprecisas—, como prácticos, derivados de determinadas interrelaciones con diferentes factores y de los procesos de cambio. La religión, a su vez, es tema de interés priorizado en la literatura y debates contemporáneos, desde los más disímiles enfoques y tendencias. El evidente incremento religioso que se verifica a escala mundial, como consecuencia de la llamada crisis de la modernidad, según el criterio de la generalidad de los estudiosos incide en ese tratamiento preferencial.

La relación cultura-religión debe ocupar entonces un lugar central en la actividad intelectual. De ella no escapa la sociedad cubana, impulsada además por una reanimación religiosa desde la última década del pasado siglo acompañando un proceso de crisis económica, con repercusiones en otros campos, al que se ha dado en llamar Período especial.

El abordaje de la cultura es reiterado en textos de diferentes instituciones religiosas. Es un tema priorizado,

por ejemplo, en el actual discurso papal. Durante su visita a Cuba, entre el 21 y el 25 de enero de 1998, Juan Pablo II hizo insistentes referencias a la cultura y, con especificaciones respecto a la sociedad cubana, a su nexos con la religión, no tan complejo en sí mismo, sino más bien enfocado con frecuencia unilateralmente o a veces ausente de los debates.¹ Últimamente han aparecido, en publicaciones culturales, trabajos sobre la temática religiosa, no siempre desde una perspectiva analítica, sino descriptiva; a la vez, en publicaciones religiosas son frecuentes los espacios culturales.

El propósito de este artículo consiste, más que en describir un fenómeno conocido y sobradamente vivenciado por los cubanos, en concitar reflexiones a partir de un análisis desprejuiciado sobre las posibles derivaciones, beneficios, costos, riesgos, del incremento de la vida religiosa en condiciones de serias dificultades, además de su capacidad de influencia en la sociedad cubana, incluyendo a las propias organizaciones religiosas involucradas. Con ese objetivo examino la relación religión-cultura, con el presupuesto de que tal nexos existe, constatable en la experiencia práctica, al tener la religión una significación cultural en el sentido

más amplio del concepto; por más que ello haya sido negado desde una óptica racionalista extrema —felizmente en retirada— y, por el contrario, sobrevalorado en persistentes criterios eclesiales triunfalistas.

Identidad, raíces y religión

La cultura revela las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. Es, ante todo, transformación de lo exterior y de sí mismo, pero también conservación de lo que se hereda, pues la cultura es acumulativa, trasciende su época y su espacio inmediato original. En esas relaciones, el hombre modifica la naturaleza, objeto cultural material por excelencia, la que, por efectos de la acción humana, se ha culturalizado en un proceso continuo. El hombre es un ser material y cultural. La cultura solo es posible en un ser social que habita un determinado espacio natural. De una inicial dependencia, casi total, ha logrado dominar partes de la naturaleza, pero ese dominio no es absoluto y, además, ha producido el absurdo de una gradual destrucción de su entorno, contaminación y efectos que se han vuelto contra la propia humanidad. El hombre se ha distinguido de la naturaleza, pero ha llegado a una separación tal que le hace suponerse por encima de ella y, por otra parte, pensar en algo no natural superior a él mismo. No obstante, ante la incapacidad de someter a la naturaleza y penetrarla en todos sus «misterios», resurgen concepciones que la divinizan en ciertas formas panteístas, confesas o no.

La religión es integrante de la cultura; es cultura ella misma. Max Weber la considera una categoría cultural; Marx la relaciona con condicionantes sociales; Houtart nos habla de representaciones simbólicas y explica que se refieren al hombre, a la naturaleza y a las relaciones de los hombres entre sí y de estos con la naturaleza, y que son variables, al modificarse el objeto de representación y esas relaciones.⁴ Entre autores que parten de concepciones religiosas, se manifiestan tendencias opuestas entre sí. En corrientes más bien fundamentalistas situar la religión en la cultura es entendido como reduccionismo. Para otros, la religión es manifestación peculiar de la cultura, con lo sobrenatural como referente.⁵

Juan Pablo II ha definido la cultura como «aquella forma peculiar con la que los hombres expresan y desarrollan sus relaciones con la creación, entre ellos mismos y con Dios, formando el conjunto de valores que caracterizan a un pueblo y los rasgos que lo definen».⁶ Para el actual Obispo de Roma, la cultura, por definición, es religiosa; siempre y solo la religión

es productora de los valores y rasgos culturales definitorios.

Desde la perspectiva de las ciencias sociales no es un problema esencial la existencia objetiva de lo sobrenatural y no le corresponden valoraciones sobre la superioridad de una religión sobre otra, ni acerca de la veracidad de una propuesta propiamente religiosa. Ello forma parte del campo propiamente teológico. Lo que al conocimiento científico interesa particularmente es que existen ideas y teorías religiosas, y creyentes que las incorporan con mayor o menor grado de convicción; además de que funcionan agrupaciones religiosas, con intereses específicos, a las que pertenecen personas y de que se realizan prácticas religiosas. Todo ello interviene en la vida de una sociedad, sus grupos e individuos.

Para el analista social, la religión existe, integra la cultura y puede modificar las relaciones entre los hombres e instituciones humanas. Pero la experiencia indica que no todo en la cultura es religión, y mucho menos a partir de una sola forma religiosa. Hay modalidades culturales por influjos de diferentes religiones y una cultura laica. Existen valores religiosos, heterogéneos y hasta contradictorios, que regulan conductas y relaciones, y con iguales funciones también existen valores laicos. Esto parece una verdad obvia, pero lamentablemente a veces se desconoce, tanto desde un ángulo religioso como de uno no religioso. Han sido muy costosas para la humanidad la intolerancia y la incapacidad de comprender que valores laicos y religiosos, más que en competencia, pueden actuar en concertación. De ahí la importancia de la función pedagógica de los científicos sociales, que pueden contribuir a un mejor conocimiento mutuo y, con ello, a la eliminación de prejuicios e incomprensiones.

Derivada de la cultura en general, está la identidad cultural, tema que ha suscitado controversias por diferentes interpretaciones. Incluso se ha cuestionado su existencia objetiva; pero un examen de la cultura prevaleciente en una sociedad —no necesariamente la políticamente dominante— permite encontrar rasgos que la identifican, al tiempo que la distinguen. Desde luego, es un concepto que posee la relatividad de toda construcción ideal. Hay en esa tal identidad diversos niveles, de modo que puede hablarse de la identidad de un pueblo, o de un conjunto de pueblos, pero también de grupos, sectores o clases sociales dentro de un pueblo. Por ejemplo, las características que identifican al cubano —al común de ellos—, con independencia relativa de épocas y lugar de residencia, lo distinguen de los nacionales de otros pueblos, aun cuando no todos los cubanos son iguales.⁷

Estas diferencias no excluyen la identidad. Lo idéntico comporta la diferencia. Tampoco nada es

absolutamente idéntico, ni siquiera consigo mismo. Cabe recordar aquí lo que dijo un filósofo griego respecto a que nadie se baña dos veces en el mismo río. Ni el agua que pasó es la misma que corre después, ni el que se baña es el mismo en ambas ocasiones. Pero la diferencia no es absoluta; entre dos seres bien diferentes entre sí hay siempre identidad, al menos, en el ser material. En todo se da la unidad dialéctica de identidad y diferencia. Considerando la relatividad, es posible encontrar entre distintas unidades semejanzas por encima de diferencias y en iguales términos, la distinción con otros que no disponen de las mismas cualidades. En palabras del intelectual católico Cintio Vitier: «se une lo diverso [...] la unidad no puede existir sin la diversidad que la hace posible».⁸

La identidad cultural se conforma por un conjunto diverso de rasgos. Entre ellos, efectivamente, está la religión. Eso ha hecho posible distinguir la cultura cristiana de la islámica, la judía o la budista. Sin embargo, lo que diferencia al mundo cristiano del de otras religiones, no es solo el cristianismo, y a la inversa también. Seguramente hay más semejanzas entre dos latinoamericanos, aunque uno sea católico o protestante y el otro budista, que entre ellos y otros asiáticos que sean a su vez cristianos o budistas.

De cualquier modo, la religión ocupa un lugar en la identidad cultural. El racionalismo cuestionó el valor de lo religioso; el marxismo, heredero del racionalismo, también lo sometió a severas críticas; pero los fundadores de esta teoría no llegaron al extremo erróneo de negar la influencia religiosa en la cultura, como lo hizo después el llamado ateísmo científico que negó a la religión valores y capacidad de intervenir en la construcción de la nacionalidad. Se explica entonces la oposición de creyentes y de Iglesias a ese ateísmo; pero no se justifica la reacción de rechazar en bloque la teoría marxista y su validez metodológica, ni exagerar el papel de la religión al defender la idea de que esta religión —o más bien una determinada religión—, es el fundamento prácticamente exclusivo de la identidad cultural de un pueblo, una zona o una época. Tampoco es acertado absolutizar la crítica al racionalismo y la modernidad, pese a sus desaciertos, sin admitir lo que hay de positivo en ellos.⁹

Asociado a la identidad se sitúa el problema de las raíces culturales. Con frecuencia se reconocen como raíces de la cultura de un pueblo los aportes más antiguos y solo los más influyentes. Sin embargo, si se acepta la imagen, las raíces serían lo que soporta y alimenta. Significa que hay primeras raíces y otras que surgen después, unas más sólidas que otras, pero todas raíces. Cualquier cultura se va conformando gradualmente y no nace de golpe, al tiempo que va

incorporando elementos de otras culturas y la original se modifica. Por supuesto, es posible y conveniente no confundir lo que no es raigal con lo que sí lo es; pero tampoco desconocer raíces. Con tal cuidado, solo es posible definir cualquier cultura en sus orígenes y en su evolución. Tampoco es real reducir las raíces culturales a lo religioso ni a una forma religiosa única. Las raíces se construyen en un rico tejido de múltiples factores en diversidad de intensidades y, obviamente, en ellas se incluyen los aportes religiosos.

La religión, un fenómeno cultural

Definir el segundo término de la relación —la religión—, como cualquier forma de conciencia y fenómeno social, atraviesa por la conocida controversia sobre la incapacidad de reducir la realidad a los límites que imponen los conceptos. En específico, el examen de la religión enfrenta la crítica a tantas formas de su definición y a extremas diferenciaciones que la han antagonizado o, por el contrario, identificado con otras formas de conciencia. Sin embargo, la experiencia indica que hay razones para encontrar elementos que hacen de la religión, por encima de semejanzas, una forma de conciencia distinguible de otras, aunque relacionada con ellas, y un fenómeno social con movimientos de interrelación peculiares. El problema radica en encontrar lo que la distingue y le confiere unidad, y las formas de interrelación

En mi criterio, y en el de otros autores, se alcanza una mejor comprensión de la religión, como de cualquier fenómeno social, cuando se define justamente a partir de las interrelaciones de su esencia, estructura y funciones. Las definiciones exclusivamente esencialistas, estructuralistas o funcionalistas pueden ser válidas en sí mismas, pero insuficientes por sí solas.

Para algunos autores, el rasgo esencial de la religión, lo que la distingue de otros fenómenos, a la vez que la unifica en sus diferentes variedades, consiste en la trascendencia. Otros entienden que la esencia religiosa radica en la fantasía. Indudablemente, lo trascendente es básico para la religión, pero no exclusivo. La cultura de un pueblo lo trasciende. La fantasía es una capacidad universal de la conciencia. Ciertamente encontramos fantasía en la religión, pero también en el arte, la filosofía, la política; es decir, en toda actividad humana ideal. No es exclusiva de una específica forma de conciencia.

El rasgo que realmente identifica a la religión, le es propio solo a ella y la distingue, es la aceptación de lo sobrenatural con una existencia objetiva, es decir, fuera de la conciencia. Toda idea o acción que, de algún modo, admita lo sobrenatural pertenece al campo religioso, como toda persona que crea en la existencia

objetiva de lo sobrenatural es creyente religioso. Obviamente, si asumimos como creencia la aceptación de algo, no necesariamente sobrenatural, aunque no se tenga una constatación directa, entonces todo humano es creyente. La increencia absoluta es imposible. El mayor de los agnósticos cree, al menos, en su propio agnosticismo; pero no toda creencia es religiosa.

Podemos entender lo sobrenatural como aquello que no está en el campo de la producción humana ni natural, que escapa a las leyes naturales y es independiente y hasta anterior a ellas. En distintas etapas de la evolución de la sociedad, lo sobrenatural ha adquirido las más variadas formas. En sociedades más apegadas a la naturaleza y dependientes de ella, como en comunidades agrícolas, se le concedió ese carácter a elementos naturales como animales, plantas, accidentes geográficos, astros; a la cosecha y a la propia tierra. Al complejizarse las relaciones sociales fueron sobrenaturalizados fenómenos sociales y, en momentos de desarrollo del pensamiento abstracto, se atribuyó sobrenaturalidad a valores éticos.

Formas más antiguas de lo sobrenatural perviven en estadios posteriores. En Cuba, como en otras sociedades, actualmente lo sobrenatural se presenta en muy diversas modalidades: objetos, fuerzas, fenómenos, procesos, entes, abstracciones, correspondientes a sistemas religiosos de distintas culturas que se han incorporado al conjunto religioso conformado. No siempre la idea de un dios está reconocida, e incluso a veces ni siquiera lo sobrenatural se personifica. Por ello no tiene sentido calificar de religión únicamente en las formas que identifican a Dios o a otras deidades.

Como todo fenómeno social, la religión se estructura sobre un conjunto de elementos. Al respecto hay las más disímiles maneras de concebir estructuraciones, según cada estudioso. Los elementos fundamentales de la religión, en mi opinión, son tres: *la conciencia religiosa*, *las actividades religiosas* y *la dimensión organizativa*. En una vinculación dialéctica, interactúan entre sí y con otros elementos y sistemas, y en esa relación el fenómeno se modifica.

La conciencia religiosa es el conjunto de ideas, representaciones, juicios, símbolos, sentimientos y estados de ánimo que tienen un referente sobrenatural. Incluye aspectos cognitivos, valorativos y emotivos. Estos últimos son importantes para comprender las peculiaridades del fenómeno, en el cual las emociones ocupan un lugar significativo. No todo en la religión es racional. La conciencia religiosa adquiere variados grados de elaboración, desde conjuntos de representaciones y sistemas complejos hasta ideas aisladas poco estructuradas.

Las formas de conciencia se interrelacionan y así se intercambian ideas, de manera que la religión adquiere

nociones filosóficas, políticas, éticas, jurídicas, etc. Entonces se comprende que en algunas religiones se conformen sistemas doctrinales de contenido político-filosófico-religioso, como es, por ejemplo, la Doctrina social de la Iglesia. Por su parte, la religión influye sobre las restantes formas de conciencia. Es así que en teorías políticas, como la experiencia indica, se asumen concepciones religiosas. Pero es importante subrayar que las ideas religiosas no son políticas en sí mismas, pese a que se opina lo contrario en algunos textos. Ello, no quiere decir que la religión y sus organizaciones no se asocien a la política en determinadas coyunturas, y en esos casos, con sentidos diferentes, tanto con un carácter conservador como, por el contrario, de manera favorable al progreso social.

El segundo elemento, la práctica religiosa, consiste en el conjunto de acciones que se realizan sobre la base de la aceptación de lo sobrenatural. Pueden ser individuales o colectivas, dentro o fuera del culto. También recorren una amplia gama, desde las más complejas y formales hasta las que dejan mayor espacio a la espontaneidad. La menor formalidad se da frecuentemente en actos espontáneos de creyentes que no se adscriben a una expresión religiosa determinada. El gesto y el trance abundan en los cultos cubanos. El culto contribuye a fortalecer la producción de sentido religioso y las creencias religiosas, sean al nivel de convicciones o de ideas no del todo interiorizadas.

El tercer elemento de la estructura religiosa es el organizativo. Al igual que el anterior, es una exteriorización de la conciencia religiosa. Pero esta no se exterioriza de cualquier manera, sino organizadamente. Aquí, por tanto, se incluyen normas, códigos, regulaciones, prohibiciones, tabúes. En unos casos, regulan la conducta del creyente dentro del grupo religioso; en otros, las relaciones y conductas en la vida personal, familiar y social, desde normas morales hasta opciones políticas.

El componente organizativo más importante es el grupal, aun cuando no esté siempre presente. En la sociedad cubana existen modelos eclesiales, algunos estructurados a escala internacional, otros con alcance nacional o territorial, además de grupos dentro de una misma expresión religiosa independientes entre sí —como en la Santería, sin una estructura centralizadora, donde hay, cuando más, criterios asociativos sobre la base de lo que se considera una familia religiosa con un ancestro común.

Un hecho significativo en la religiosidad del cubano es que el número mayor de creyentes no se organiza en grupos. No se corresponde con la realidad, entonces, ubicar en el campo religioso solo a las instituciones eclesiales u otras organizaciones.

La experiencia indica que todo fenómeno social cumple determinadas funciones de satisfacción de ciertas

necesidades, y existe en tanto cumpla esas funciones. Cuando las necesidades originales desaparecen o se encuentren alternativas más poderosas para satisfacerlas, el fenómeno desaparece si no logra una suficiente adaptación. Esta norma, muchas veces repetida en la historia de la humanidad, lógicamente alcanza también a la religión, y sobre su perdurabilidad en el tiempo, a partir de sus funciones, se han hecho pronunciamientos contradictorios. El racionalismo, por ejemplo, pronosticó la desaparición de la religión como consecuencia del desarrollo que se suponía alcanzaría la sociedad en la modernidad.

Con independencia de esta compleja temática que por ahora no es de interés primario, lo cierto es que la religión no solo continuó existiendo, sino también da muestras de recuperación en la actual crisis de la modernidad. No obstante, el proceso de secularización iniciado por el capitalismo redujo el nivel de su significación sociopolítica y, en Occidente al menos, desalojó en lo fundamental a la iglesia del poder político directo.¹⁰

Las necesidades humanas son muy variables, al cambiar las condiciones sociales en las que estas surgen y existir diferencias entre grupos frente a esas condiciones. Por ello no siempre se producen las mismas funciones. Aunque algunas son de cierta estabilidad, en otras hay momentos en que son innecesarias.¹¹

Desde otro ángulo, la religión puede cumplir una función en determinadas circunstancias, y una contraria en otros momentos. Es cierto que la religión llega a ser enajenante y cumple una función aquietadora, de opio, pero también puede constituir un estímulo y desempeñar un papel de protesta. Históricamente ha sido lo mismo legitimadora de un sistema o régimen que opositora, en una proyección de denuncia —«profética» en la terminología religiosa.

La frase de Marx «la religión es el opio del pueblo» se hizo controvertida por la manipulación atea posterior. Fue extraída del contexto para argumentar la idea de que la religión siempre cumple un papel negativo alienante, de oposición al progreso. Realmente se asumió una orientación metafísica negando la concepción dialéctica con la que Marx fue consecuente. En el mismo párrafo donde la califica de opio, Marx habla de la protesta religiosa.¹² Si bien le dio importancia a su capacidad de enajenación, tanto él como Engels valoraron de revolucionario al cristianismo en su fase inicial; a la Reforma protestante, en tanto versión religiosa de una nueva época; y a la utopía político-religiosa de Tomás Münzer durante las guerras campesinas en Alemania.

En la historia, hasta la actualidad, hay muchos ejemplos del desempeño por la religión de una función

socialmente descomprometida, evasiva, pero también otros muchos de promoción de cambios y de compromiso a favor de transformaciones sociales. No es posible, por ejemplo, valorar de enajenados a tantos y tantos hombres y mujeres que han participado en las distintas luchas sociales desarrolladas a lo largo de la historia cubana, caribeña y latinoamericana sin renunciar a sus convicciones religiosas o incluso impulsados por ellas.

Cuba: la relación cultura-religión

Reiteradamente se ha argumentado el carácter de síntesis de la cultura cubana, cuya diversidad radica en la disimilitud de orígenes. Se la considera tan mestiza como lo es el cubano biológicamente. Fernando Ortiz la comparó con el ajíaco criollo y la explicó por la transculturación en tanto proceso.¹³ Como las demás, la cultura cubana se enriquece, se modifica, tiene raíces —no una sola— que se han ido formando en diversas épocas, con la particularidad de contenidos y formas distantes.

Varios modelos socioculturales han intervenido sucesivamente en la conformación de la cultura cubana, y cada uno ha enriquecido el campo religioso. Primero fue el aborígen, cuya cultura no desapareció totalmente con las comunidades étnicas y de algún modo ha trascendido, aunque lo religioso apenas se advierte en la religiosidad popular.¹⁴

El modelo español destruyó el anterior, y sobre la base de una economía de capitalismo incipiente e incompleto, con fuertes rezagos feudales y monárquicos, impuso el catolicismo y trató de evitar, aunque no lo logró, la persistencia de las religiones del modelo africano, de economía básicamente agrícola, introducido por la esclavitud. De ahí derivaron las actuales formas popularmente conocidas como Santería, Palo monte, Abakuá, y otras menos extendidas.

El modelo norteamericano, influyente desde finales del pasado siglo, incorporó el protestantismo y reprodujo la diversidad de denominaciones característica de la sociedad estadounidense, y también el espiritismo, nacido en las condiciones del pragmatismo de aquella sociedad, y difundido en varias vertientes, algunas cubanizadas, como lo son también las expresiones de origen africano.

Por la acción de otras influencias se han sumado al cuadro religioso cubano formas religiosas portadas por inmigrantes judíos, haitianos y chinos, además de expresiones filosófico-religiosas orientalistas al estilo del bahaísmo, el teosofismo y, más recientemente, en círculos reducidos, otras asociadas a prácticas yogas, hinduistas, budistas y grupos islámicos.

Respecto a la incidencia religiosa en la cultura, y la impronta de las diferentes formas religiosas en la identidad cultural cubana, lo usual es que, desde una óptica confesional, cada cual argumente a favor de la suya. Con poca objetividad, tal vez por falta de información o por triunfalismos injustificados, se tiende a calificar al cubano de eminentemente religioso, del tipo al que pertenece el declarante. No abundan análisis excepcionales como el que hizo monseñor Carlos Manuel de Céspedes, quien reconoció el no predominio formal del catolicismo en Cuba, cuyas membresías regulares han sido y son reducidas.¹⁵ En otros documentos eclesiales, por el contrario, se asegura una prevalencia católica en la religiosidad y un basamento de igual signo en la cultura cubana.¹⁶

Por su parte, entre santeros, e incluso entre algunos estudiosos de expresiones de origen africano, existe la opinión de que los cubanos son practicantes de la Regla de Ocha o Santería. Aunque los miembros de iglesias protestantes han sido también minorías, hay, no obstante, algún que otro pastor que magnifica los reales resultados de la obra evangélica en Cuba, presentándola en mayor extensión que lo alcanzado, y espiritistas que opinan que la creencia en los espíritus y la comunicación con ellos caracteriza la religiosidad del cubano.

La imagen que se tiene en el extranjero de la religión en Cuba es, para algunos, la de un pueblo católico, seguramente recurriendo a la colonización española y a lo que se manifiesta en América Latina, o al menos lo que se acepta como norma. Para otros, la Santería es la más extendida, en lo cual debe haber influido la proyección turística y la valoración unilateral de las raíces africanas, olvidando las otras. Con una óptica política, se expone que por la presión ateísta el pueblo inhibió su religiosidad y las autoridades daban por cierto que el cubano era ateo, lo que no se ajusta exactamente a la realidad. Ni el proceso de secularización de los años 60 y posteriores, ni el actual reavivamiento religioso tienen una necesaria y única lectura política. Pero este asunto merece un tratamiento más extenso.¹⁷

Cabe suponer que por influencia de sus consejeros locales, en Cuba Juan Pablo II insistió en la idea de que la cultura cubana es básicamente católica, que el catolicismo es el indicador fundamental de la identidad cultural cubana y el elemento caracterizador de las raíces de la cubanía. En la Plaza de la Revolución dijo: «Cuba tiene un alma cristiana y eso la ha llevado a tener una vocación universal». En el encuentro con el mundo de la cultura, afirmó que «el amor a Cristo [...] está en la raíz más honda de la cultura cubana»; que el pueblo cubano «en su historia ha visto la fe católica como fuente de los ricos valores de la cubanía».

El aporte cultural africano, componente básico de la cubanía, de contenido no cristiano, quedaba así

desconocido. De hecho, se pretende invalidar también otras influencias religiosas, como en el mensaje papal a la Conferencia Episcopal cuando se mencionan «ciertas manifestaciones culturales de religiosidad» que «no pueden ser consideradas como una religión [...] sino un conjunto de tradiciones y creencias», en franca alusión a expresiones religiosas cubanas de origen africano, bajo una óptica peyorativa, aunque también a la religiosidad popular, lo que significa un retroceso en la valoración de estas manifestaciones, muy extendidas en Cuba y en América Latina, con respecto a lo reconocido por Pablo VI en su *Evangelii Nuntiandi*, donde las calificara de fe auténtica. No hay tampoco referencias a influencias culturales y religiosas judía, espiritista, china, ni caribeña.

Acertadamente, el Papa destacó la influencia del padre Félix Varela en la cultura cubana, en especial en Martí, y la impronta espiritual dejada por ambos en el pueblo cubano, así como que el Seminario San Carlos ha intervenido «en el desarrollo de la cultura nacional». Si bien Varela no era propiamente un librepensador ni un anticlerical, como fueron sus seguidores con más claridad, sentó las bases de lo que ha sido característico en lo más sólido del pensamiento cubano de fines del siglo XIX y en el XX.¹⁸ A pesar de su ejemplaridad cívica y religiosa que —como recordara el Papa, llevó a Martí a llamarlo «el santo cubano»—, el proceso de canonización de Varela ha resultado prolongado, y parece atravesar por dificultades. Quizás, más que la falta del milagro, algún obstáculo se encuentre en lo que hizo y lo mucho que escribió.

La cultura cubana, efectivamente, se ubica en los marcos de la cultura occidental cristiana; no es musulmana ni budista. No obstante, hay que considerar varios factores condicionantes.

En primer lugar, la cultura occidental, que logró imponerse en el mundo moderno por impulsos del capitalismo, el colonialismo, el imperialismo y sus transnacionales (ahora en franco proceso globalizador) no es homogénea. El cristianismo tiene vertientes diferentes, como también son distintas las culturas nacionales; y, por su parte, el mosaico cultural español ha tenido y tiene marcadas peculiaridades.

En segundo, la cultura católica en Cuba estuvo mediada por las influencias moriscas y judaizantes en España y por el tipo de catolicismo «popular» que portaron conquistadores y colonizadores, bastante alejado del misticismo y de la ortodoxia defendida eclesialmente, incrustado con leyendas medievales y «paganas», y permeable a la influencia africana. Además, el estilo español determinado por la prolongada dependencia de la Iglesia cubana hacia la española y la reducida composición criolla del clero, es probable que haya limitado la posibilidad de modos

La religión ocupa un lugar en la identidad cultural. El racionalismo cuestionó el valor de lo religioso; el marxismo, heredero del racionalismo, también lo sometió a severas críticas; pero los fundadores de esta teoría no llegaron al extremo erróneo de negar la influencia religiosa en la cultura, como lo hizo después el llamado ateísmo científico.

pastorales y criterios más ajustados a la realidad cubana en sus cambiantes contextos.

En tercero, el protestantismo, integrante de la parte que llegó a ser dominante en el mundo occidental, arribó a Cuba tardíamente, pero con fuertes recursos, montado sobre bases norteamericanizantes, con innegable capacidad de influencia en algunos sectores, y resultados en la educación y por la prédica moralizante de corte pietista.

En cuarto, aunque también de tardía entrada, el espiritismo ha logrado un grado de difusión que le posibilita intervenir en la conciencia social cubana de manera destacada, en especial en sus versiones popularizadas que, a su vez, han modificado la teoría espírita original.

Por último y muy importante, la cultura africana, bien diferente de la occidental en su cosmovisión, representaciones, símbolos, valores, formas de relación, religiosidad, modos artísticos, etc., ha sido altamente influyente en la cultura cubana. Lo español y lo africano, diversos en sus lugares de origen por la multiplicidad étnica, son los dos componentes fundamentales, pero no exclusivos, de la cultura cubana y de la religiosidad consecuente. Constituyen las raíces más antiguas de la cubanía (obviando la aborigen) aunque no las únicas.

En resumen, en la cultura cubana y en sus raíces, la religión tiene un importante lugar, aun cuando esa influencia sea heterogénea y no excluya concepciones antidogmáticas, librepensadoras, anticlericales, laicas, que caracterizan el pensamiento cubano más vigoroso en distintas etapas, al que, en los últimos años, se ha sumado el marxismo sin que, superando el dogmatismo ateizante, signifique una posición antirreligiosa.

Se puede afirmar que la religiosidad predominante en el cubano, según revelan las investigaciones,¹⁹ no se identifica con la ortodoxia de ninguna forma religiosa organizada. Ella es, como la cultura cubana en general, síntesis resultante de un complejo proceso de transculturación.

El reavivamiento religioso

En el escenario religioso cubano de los 90 se advierten tres hechos principales sociológicamente interligados, aunque diferenciables en lo metodológico.

Me refiero, en primer lugar, a un notable incremento religioso y de los espacios sociales de sus agrupaciones. Ambos se enmarcan en un proceso social crítico de contenido básicamente económico, aunque con repercusiones en otros campos. Se asocian en especial, pero no exclusivamente, tanto a la propia naturaleza de las dificultades del llamado Período especial, como a las consecuentes medidas de ajuste adoptadas por el gobierno para sobrepasar la crisis y atenuar sus efectos, algunas con derivaciones no deseadas o esperadas.

El tercer hecho consiste en el mayor o menor reacomodo que, en esas coyunturas y en correspondencia con ellas, y también de sus propias concepciones y aspiraciones, realizan algunas agrupaciones religiosas en sus proyecciones sociopolíticas.

Incremento, espacio social y proyecciones son los aspectos dominantes en el escenario religioso cubano de la novena década del xx. En tales circunstancias, la complejidad del fenómeno religioso admite un doble análisis: desde una perspectiva sociológica o más bien sociopsicológica y desde una perspectiva politológica. Una y otra se complementan.

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

En el campo religioso internacional, las modificaciones derivan, principalmente, en cambios en dos direcciones: una mayor demanda de la religión y un proceso de reconversión, en especial a formas no tradicionales —como el protestantismo en América Latina, y más específicamente, sus denominaciones neopentecostales y formas neocarismáticas—, corrientes orientalistas y religiones asociadas a la cultura africana en diferentes partes del mundo occidental, mientras se extiende el llamado *New Age* en tanto modalidad de multirreligiosidad.²⁰ Se produce una inclinación hacia

lo no tradicional, y en especial a alternativas diferentes de lo que ha acompañado a la cultura occidental.

En el caso de la sociedad cubana al inicio del siglo XXI, el incremento religioso es medible por indicadores cuantitativos,²¹ y también cualitativos. Se constatan aumentos de diferentes elementos del complejo religioso y una mayor presencia de estos en otros componentes de la vida cultural y las comunicaciones. En general, existe una intensificación de la demanda religiosa, aunque también de su oferta. No obstante, hay indicios de que esos aumentos pueden haber alcanzado su tope y, coincidiendo con indicios de una cierta recuperación económica, comienza un momento de estabilización en niveles algo inferiores, pero superiores a los de años inmediatos precedentes.

Todo ello debe haber modificado el cuadro religioso cubano en su estructura, por niveles de elaboración de la religiosidad en el modo en que se daba al concluir la década de los 80. Pero más importantes que los cambios numéricos son las modificaciones de carácter cualitativo. Puede haber aumentado el número de creyentes reduciendo el de no creyentes, y el de membresías sobre el de personas con creencias religiosas no comprometidas con algún grupo religioso, como también el paso de categorías inferiores de elaboración de la religiosidad a las superiores. Más significativa resulta, sin embargo, una intensificación de la conciencia religiosa a nivel colectivo e individual, las convicciones, la complejidad de las ideas religiosas y sus funciones reguladoras.

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

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

El espacio social se amplía mediante la ejecución de nuevas modalidades de atracción por el contacto de persona a persona y casa por casa; por efectos de la literatura multiplicada; por celebraciones no propiamente culturales, sino festivas, recreativas o de

instrucción, en locales de culto o instalaciones aledañas; por la reparación o construcción de templos y la creación de nuevos lugares para ceremonias y otras actividades como las casas-culto o casas de estudio; y, especialmente, por la participación en la ayuda humanitaria de instituciones religiosas extranjeras mediante donaciones y financiamientos de obras sociales y económicas.

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

En el país, no todas las agrupaciones religiosas se proyectan hacia el proselitismo y en las que lo hacen se dan gradaciones. Tampoco todas disponen de posibilidades para donaciones ni asistencialismo a escala social, aun cuando las hay que lo practican con sus miembros. Pero todas, de un modo u otro, amplían su espacio social —voluntaria o espontáneamente— y en ellas se advierten intereses de un mayor protagonismo, aunque las finalidades sean diversas entre unas y otras, sea en posturas de competencia o no, con las restantes o, en cierta medida, con el Estado. En todo caso, no se debe obviar que toda vez que exista una institución surge, por lógica, la necesidad de ampliar su presencia, no siempre por aspiraciones políticas.

Para las iglesias cristianas, este espacio significa la posibilidad de recuperación de un activismo en la asistencia social, en funciones muy apreciadas por ellas en las etapas prerrevolucionarias, cuando tenían un alto sentido, aunque desde ópticas caritativas, ante el abandono y desinterés estatal. Ahora cuentan con algunas posibilidades de incentivar ese tipo de actividad social.

A las religiones de origen africano esta problemática les es, hasta cierto punto, ajena. Su misión social no se ha encauzado por labores asistenciales, sino que es concebida en tanto pueda satisfacer problemas prácticos por vías rituales (ritos propiciatorios, adivinación, curaciones, etc.). Tampoco hay publicaciones propias de organizaciones de este tipo, pero sí existe la producida por estudiosos, de una alta demanda.

En el espiritismo surgen inquietudes por recuperar el anterior asistencialismo de algunas entidades espiritistas. En sentido general, gozan de un espacio de aceptación popular dentro de la sociedad cubana. Prevalece la idea de que la «caridad», actividad central de las agrupaciones espíritas, está presente en toda la obra espiritual. Sin embargo, este asistencialismo —al igual que en las expresiones de origen africano—, es más aceptado y asimilado para su puesta en práctica en la vida cotidiana, en la medida en que se orienta a satisfacer problemas prácticos por vías rituales. En

ambos casos, esta cuestión no adquiere dimensiones de conflicto.

La religiosidad popular está ausente de intereses de esa naturaleza, toda vez que son propios de instituciones; pero es beneficiaria de tales acciones, al tiempo que usuaria de los servicios religiosos que esas instituciones prestan, tanto en la producción y conservación de símbolos como en ritos que llegan a ser apropiados por creyentes espontáneos, confiriéndoles un sentido acorde con sus propias representaciones, intereses y valores.

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

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

Es evidente que no asumen iguales posturas las iglesias cristianas, ni dentro de ellas la Iglesia católica respecto a las iglesias protestantes, ni estas entre sí, en comparación con las religiones de origen africano —en las que, a su vez, se manifiestan diferencias entre los santeros y los abakuá—, ni con las asociaciones espiritistas. Tampoco hay uniformidad dentro de cada agrupación y desde distintos matices se expresan hasta discrepancias más o menos profundas.

De cualquier manera, lo más visible en la actividad de las organizaciones religiosas es lo generado por la parte encargada de la dirección y de presentar la imagen hacia el exterior, es decir, las jerarquías y élites.²² Hipotéticamente, por el momento se puede considerar que el mensaje de las esferas de dirección eclesiales no debe llegar a las bases de modo que produzca una asimilación absoluta. En buena medida, los dirigentes de culto que trabajan en comunidades religiosas, ejercen sobre ellas una mayor influencia, o al menos tienen más posibilidades para ello. Se generan corrientes de mutuo intercambio, en dependencia del tipo de organización, la personalidad del dirigente y las condiciones y sectores sociales predominantes. A ese nivel, la percepción de la realidad social está mediada por factores asociados a

la práctica cotidiana y puede sobrepasar visiones estrechas de sacristía.

En sentido general, todas las agrupaciones religiosas se proyectan hacia una ampliación de su presencia en la sociedad, en unos casos de forma más elaborada que en otras. No en todas hay una orientación política definida, y en las que esta existe puede ser, respecto al sistema sociopolítico, de acompañamiento o alejamiento. Las más estructuradas a nivel eclesial, jerarquizan el fortalecimiento de sus estructuras, algunas acudiendo al apoyo de sus similares en el extranjero, con criterios sociales definidos. Las organizaciones de menor complejidad estructural actúan con una mayor espontaneidad y no existe un sistema de ideas políticas elaborado; son también las de mayor arraigo popular. En la religiosidad popular el comportamiento social de sus portadores funciona según las posiciones individuales de cada uno.

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

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

Es pronosticable que las organizaciones religiosas incrementen su trabajo de promoción de valores, uno de los aspectos que les permite ampliar su campo de influencia, aproximándose a las demandas de espiritualidad de la población. Toda religión, en la medida en que se va estructurando, construye su propio sistema de valores. No tiene sentido estimar que exista alguna amoral, como se ha dicho respecto de las religiones populares de origen africano, como resultado de prejuicios y enfoques desde una óptica occidental, desconociendo que en las condiciones africanas se parte de concepciones bien diferentes sin códigos éticos al estilo cristiano, pero sí con valores.

Se hace necesario un examen más profundo de los valores religiosos, y en especial del papel que su promoción puede desempeñar en las relaciones sociales. En principio, puede considerarse que existen múltiples coincidencias en los valores religiosos y laicos. Para alcanzar una sociedad mejor, deben ser superadas

visiones antagónicas y, por el contrario, entre ambos puede y debe haber concertación, más que competencia.

Por último, es necesario analizar que los efectos del Período especial en los incrementos religiosos y los de medidas oficiales de ajuste —como la circulación del dólar y el turismo—, han hecho vulnerable el campo religioso a tendencias negativas como la mercantilización, la dolarización, la dependencia del extranjero, el sumergirse en intereses grupales obviando cuestiones de significación más amplia. Esto, que resulta de una lógica de las actuales coyunturas, facilita, de hecho, acciones disolventes provenientes de intereses políticos e ideológicos opuestos al proyecto cubano.²³

Se realizan actividades que, evidentemente, podrían politizar negativamente el campo religioso cubano, como introducir movimientos socialmente evasivos y descomprometedores; estimular posiciones opositoras sobre la base de argumentos religiosos; contraponer la sociedad civil, y dentro de ella las instituciones religiosas, a la esfera política; generar sentimientos de discriminación por razones de raza asociados a lo religioso, y otras. Para contrarrestar agresiones de esta naturaleza, se impone evitar tanto la politización negativa del campo religioso como crear contradicciones innecesarias y estériles entre sentimientos religiosos y proyecciones políticas revolucionarias.

Reflexiones finales

Una primera afirmación conclusiva afirmaría el incremento religioso de los 90, como fenómeno que interviene en la cultura de la cual forma parte la relación entre religión y política. Tienen escasa o nula validez los argumentos que se expresan desde posiciones ideológicas contrarias al proceso cubano, en el sentido de que el incremento religioso se produce como manifestación del fracaso de la ideología revolucionaria y de que constituye una forma de oposición política. Tampoco se justifica considerarla necesariamente negativa a los efectos de los objetivos del proyecto sociopolítico revolucionario.

Esta última valoración, no obstante, atendiendo a ciertas particularidades, no excluye ciertas consideraciones. La notable demanda espiritual resultante de las dificultades del Período especial está marcando el campo religioso cubano; pero es evidente que lo sobrepasa. El Partido Comunista de Cuba se ha pronunciado claramente sobre el incremento religioso en el sentido de que, en sí mismo, no es objeto de preocupación. Lo que preocupa tiene un origen político: consiste en las consabidas manipulaciones de sentimientos, ideas y organizaciones religiosas con fines

orientados contra la Revolución. Ya desde antes, la institución política ha dado pruebas de tener una concepción desprejuiciada de la religión, lo que se evidencia especialmente en la aceptación en sus filas de creyentes con las condiciones requeridas.

No se trata de reducir la religiosidad, ni de detener su incremento, sino de encontrar —con independencia de las acciones que puedan producir una indeseada politización de la religión— los factores que deciden en tal sentido y están indicando que sectores de la población busquen respuestas fuera de la sociedad, aun cuando no se desvinculen de ella, y opten por lo religioso para satisfacer sus necesidades espirituales por encima, presumiblemente, de la espiritualidad laica. Esto puede significar que el tratamiento de la espiritualidad por parte de la dirección de la sociedad presenta insuficiencias, toda vez que parte de concepciones laicas, no religiosas. Además, como es de suponer, la superación de viejos esquemas ateístas —que alcanzaron cierto arraigo en la conciencia política— no marcha al mismo ritmo en la conciencia individual de los diferentes sujetos. Es de esperar, entonces, incomprendimientos y resistencias.

El incremento religioso merece un análisis particular, en específico sobre sus causas. Las razones por las que se produce este reavivamiento son numerosas. Ningún fenómeno social se origina por un solo factor, ni siquiera por un grupo reducido de ellos, sino por un conjunto variado y complejo de condicionantes. Esto es particularmente aplicable a la religión, al constituir un fenómeno multideterminado, interactuante con diversos aspectos, e incidente en muchos campos de la vida social e individual, por lo que sus movimientos no pueden ser explicados en relaciones simples.

Cuba no está aislada del resto del mundo donde se verifica un notable aumento de la religiosidad, estimulado por las condiciones que impone —sobre todo a los más amplios sectores de cada país, y a la mayor parte de los países—, la economía de un mercado globalizado sobre bases neoliberales.

Pero, además, no cabe duda de que las condiciones del Período especial han generado una búsqueda de apoyo, esperanza y hasta de solución ante las serias dificultades, justamente en un campo fuera de la sociedad, la que a su vez ha mostrado debilidades en la capacidad de solucionarlas. La religión es ubicada en lo metasocial, ajena a la voluntad de los hombres, por encima de relaciones materiales, y con capacidad de intervenir en los procesos sociales y en los problemas individuales modificándolos a favor del deseo del creyente. Así se presenta la religión en cualquiera de sus formas concretas, si bien unas con un vínculo más estrecho que otras con la vida terrenal cotidiana.

Las dificultades materiales y las derivaciones de medidas emergentes orientadas a la recuperación económica, con costos sociales inevitables, tienden a crear modificaciones en valores tradicionalmente sostenidos incluso por el propio proyecto revolucionario. Esto tiene una doble repercusión en el campo religioso: de una parte, puede estimular vertientes intimistas e individualistas de ciertos fundamentalismos, lo cual resulta negativo para los objetivos de una sociedad que aspira a ser más participativa y solidaria; de otra, favorece la promoción de valores ético-religiosos como alternativa, aun cuando, en realidad, muchos coinciden con valores laicos, por ello lo recomendable sería la búsqueda de concertaciones y no de competencias.

La religión en general y sus formas concretas, con sus diversos niveles de abstracción en teorías e ideas, ofrecen una concepción holística del mundo, con cierta lógica de exposición, además de explicaciones y, en especial, concepciones solidarias atractivas, sobre todo, para quienes encuentran, con la desaparición del campo socialista, un debilitamiento del materialismo filosófico —generalmente divulgado sobre bases esquemáticas a lo largo de más de dos décadas.

Los acuerdos del IV Congreso del Partido modificando sus Estatutos de modo que no quepan interpretaciones que impidan el ingreso de creyentes por el simple hecho de serlo, y las reformas en la Constitución a fin de fortalecer la libertad religiosa y el carácter laico del Estado, junto con las referidas concepciones acerca de la religión sobre bases dialécticas, han permitido eliminar prejuicios y sobre todo conflictos innecesarios para creyentes revolucionarios, permitiendo una declaración de creencias y el ejercicio abierto de prácticas de culto. Pero sería un simplismo considerar que los cambios en la política del Partido son causantes directos, y menos aún únicos, del incremento religioso verificado.

Tal reavivamiento tiene su punto de partida en el hecho de que la religión no desapareció de la cultura cubana. Hubo, efectivamente, inhibiciones reforzadas por actitudes discriminatorias; también dejó de estar situada en las esferas de poder político, hecho que realmente afectó solo a la Iglesia católica, a la cual le resulta muy difícil aceptarlo.

Sin embargo, la política oficial de tratamiento de igualdad hacia las religiones, la aplicación efectiva de una tradición constitucional, *de facto* largamente silenciada, resultó beneficiosa para las que no eran privilegiadas en las relaciones Iglesia-Estado durante la etapa republicana neocolonial y en la colonial, como ocurre, entre otras, con el protestantismo, el espiritismo y las religiones de origen africano. Estas, además, recibieron un estímulo no programado en la política de rescate

de las raíces culturales africanas, con las medidas orientadas a erradicar discriminaciones sociales y raciales, y con la elevación del nivel de vida de sectores populares antes desfavorecidos, donde se encontraba la mayor parte de sus practicantes. La religiosidad popular no ha dejado de manifestarse de forma extendida en unas y otras coyunturas sociales, con ritmos crecientes incluso en las circunstancias de un extendido ateísmo científico.

En algunos círculos, incluyendo medios eclesiales, así como en cierta literatura en el exterior del país, se sostiene que el incremento habido en las religiones de origen africano —«cultos sincréticos», como indebidamente se les sigue denominando— responde a maniobras del gobierno cubano para contrarrestar a la Iglesia católica; afirmación que no resiste un elemental análisis. Estas expresiones religiosas fueron sometidas a iguales limitantes por las orientaciones ateístas durante varios años, y tienen la desventaja de no contar con estructuras que les proporcionen un respaldo institucional, aunque disponen de una difusión popular debido a la existencia de mecanismos culturales espontáneos. En realidad, funcionan en este aspecto desconocimientos, prejuicios entre religiones y, en algunos casos, intencionalidades ideológicas y políticas.

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

En conclusión, el dato relevante en el reavivamiento religioso consiste en su mayor incidencia en la sociedad cubana actual. Es más alta la capacidad de influencia de la religión en la vida social, de intervenir en acontecimientos sociales, e incluso, posiblemente en la reproducción de la sociedad concreta. Habrá que determinar en qué medida, y en cuáles, la religión podrá participar de los mecanismos reproductores sociales, de forma independiente de la voluntad política del laicismo estatal, pero con algún grado de admisión y respeto a la libertad religiosa.

El incremento religioso está indicando dos aspectos que merecen una reflexión cuidadosa, lo suficientemente serena y profunda como para no dar lugar a interpretaciones precipitadas o erróneas. Se hizo evidente que la educación laica estatal —quizás no solo por su ateísmo programático— no impidió que jóvenes sin una cultura religiosa previa se incorporaran a esa práctica. Se verificaron aumentos de participación justamente

en momentos en que eran más evidentes prejuicios y hasta ciertas formas de discriminación —no de persecución, modalidad antirreligiosa con aplicación de la violencia. La falta de conocimientos sobre la religión, y su papel en la historia y la cultura es un defecto en el plano cultural y para la formación de profesionales. Por otra parte, el aumento del espacio social alcanzado por las agrupaciones religiosas —que debe ser creciente en correspondencia con la libertad de fe constitucionalmente reconocida— y la ampliación de su literatura y otros medios de captación, pueden provocar un desequilibrio respecto de las posibilidades reales de optar por ser o no creyente, o de cuál tipo de religiosidad practicar, si no se conocen suficientes alternativas.

No se trata en modo alguno de estimular la antirreligiosidad, ni de retornar al viejo eslogan de crear una concepción científica del mundo con el ateísmo como centro, sino de ofrecer una formación científica cada vez mejor, consistente, ante todo, en un espíritu indagador, de constante búsqueda crítica y experimentación, de pensamiento reflexivo propio. El propósito central de la sociedad debe ser crear las condiciones suficientes y necesarias, tanto espirituales y cognitivas como materiales, para que la población —en particular los jóvenes—, tengan posibilidades efectivas de ejercer libremente una capacidad de optar, sin presiones externas, como dificultades materiales, conflictos emocionales, tradiciones, desequilibrios educacionales, insuficiencias formativas de la personalidad y en la instrucción, y otras motivaciones.

Por razones obvias, estamos muy lejos de alcanzar ese ideal de sociedad, pero eso no impide comenzar a andar hasta donde sea posible. Si bien se requiere iniciar con decisión la búsqueda de formas integrales, existen condiciones objetivas y subjetivas, así como experiencia, tradición y capacidad pedagógica y política, y un potencial científico. En un proyecto de esta naturaleza pueden y deben contribuir lo mismo el ateo convencido que el creyente comprometido con su fe.

Notas

1. En Cuba, fue el aspecto central en el encuentro del Sumo Pontífice con los intelectuales cubanos, y referido directamente en sus homilias en Camagüey y en la Plaza de la Revolución, y en los documentos a los jóvenes, al episcopado y en el del encuentro ecuménico; es decir, en la mayor parte y en las más importantes de las actividades del visitante. Desde diferentes ángulos, el tema de la cultura fue hecho explícito en tres de las presentaciones de la jerarquía local durante la visita.

2. Sobre la particular complejidad cultural y religiosa del Caribe aún falta mucho por estudiar. Prestan una contribución, entre otras muchas

obras, las siguientes: Armando Lampe y Samuel Silva Gotay, eds., «*Historia general de la Iglesia en América Latina. IV Caribe*», CEHILA, Ediciones Sigueme, S. A., Salamanca, Universidad de Quintana Roo, Quintana Roo, México, 1995; y Adolfo Ham, «Una introducción al espectro religioso caribeño», en Alfredo Prieto González y Jorge Ramírez Calzadilla, eds., *Cultura, religión y espiritualidad a las puertas del Tercer milenio*, Editorial Caminos, La Habana, 2001, pp. 260-73.

3. El criterio de una *desevangelización*, muy discutido, ha sido presentado por representaciones de grupos étnicos aborígenes en las Asambleas del Pueblo de Dios que se han celebrado en distintos lugares de América Latina abordando los problemas indio, negro y popular. Por otra parte, la cuestión referida a la conservación de la religiosidad tradicional como parte de la identidad cultural de la emigración latina en los Estados Unidos, está siendo abordada por académicos, especialmente de procedencia latina.

4. De la extensa obra del destacado sociólogo de la religión François Houtart, es recomendable su libro *Sociología de la religión*, CEA-Nicarao, La Habana-Nicaragua, 1996, en el que estos aspectos son expuestos.

5. Así lo recogen, por ejemplo, los documentos de las Conferencias de Obispos Latinoamericanos de Medellín y Puebla.

6. Todas las citas del Papa y de la jerarquía local están extraídas de la edición en lengua española de *L'Ossevatore Romano*, n. 5 (1 518), Ciudad del Vaticano, 30 de enero de 1998, dedicado a la visita de Juan Pablo II a Cuba.

7. Cuba comparte con los países del área una historia y rasgos conformados en ella, por lo que no es absurdo pensar en una identidad caribeña y en una identidad latinoamericana, por muchas diferencias que existan entre las culturas de un país y de otro, según particularidades de cada uno.

8. Intervención en la Biblioteca Nacional, La Habana, 20 de junio de 1997. *Temas*, publicación cubana cuyo contenido central es justamente la cultura, ha abordado esta problemática en varias ocasiones y por distintos autores.

9. Me inclino a favor de una crítica ponderada como la del común de los trabajos presentados en el Primer Foro Religioso Popular celebrado en Victoria del 14 al 16 de mayo de 1993, en especial las ponencias de Manuel Feijó, Adela Cortina y Michael Löwy-Rafael Díaz Salazar en *Cristianismo y modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1993.

10. Acerca de las funciones de la religión se han expuesto diversas propuestas. En ciertos manuales se asumen criterios que consideramos esquematizan al definir de manera muy rígida las funciones sociales, pasar muy rápidamente por las grupales y de hecho desconocer las funciones individuales de la religión, las que son en verdad muy complejas, al incidir factores psicológicos.

11. Es muy difícil aceptar que durante las profundas contradicciones de la etapa colonial cubana la religión cumpliera una función socialmente integradora. El catolicismo posiblemente lo hiciera respecto a los partidarios del mantenimiento del régimen, pero era impensable para el común de los esclavos, en los que, por otra parte, las religiones africanas y sus derivaciones cubanas eran un elemento de identidad, aunque requirieron de un sincretismo para borrar iniciales diferencias étnicas a las que estuvieron asociadas, y en ningún caso sirvieron como factor de integración al colonialismo y, menos todavía, a la esclavitud.

12. Como es sabido, esto fue dicho por Marx en *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Fidel Castro se pronunció en similar sentido —por primera vez en un estadista marxista—, en

sus conversaciones con Frei Betto (*Fidel y la religión*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 1985, p. 333), donde también se refirió a que las ideas religiosas en sí mismas no son políticas.

13. El concepto «transculturación» lo empleó por primera vez el sabio cubano Fernando Ortiz en su obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (entre otras ediciones puede consultarse la de la Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986). Después ha sido universalmente aceptado por su contenido más completo que aculturación o inculturación. Se entiende como un proceso de mutuas asimilaciones, préstamos y aportes entre diferentes culturas.

14. Véanse las propuestas de Daisy Fariñas en *Religión en las Antillas*, Editorial Academia, La Habana, 1996.

15. Carlos Manuel de Céspedes, «¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?», *Temas*, n. 4, La Habana, octubre-diciembre de 1995, pp. 13-22.

16. Así se hace, por ejemplo en *Encuentro Nacional Eclesial Cubano. (ENEC) Documento Final e Instrucción de los obispos*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1987.

17. Otras veces ha sido abordado este tema en su complejidad, como en Jorge Ramírez Calzadilla «Religión y cultura. Las investigaciones sociorreligiosas en Cuba», *Temas*, n. 1, La Habana, enero-marzo de 1995, pp. 57-68.

18. En los últimos tiempos se ha desarrollado un esfuerzo editorial para divulgar la obra y el pensamiento de Félix Varela. Véase Eduardo Torres Cuevas, ed., *Félix Varela. Ética y anticipación del pensamiento de la emancipación cubana*, Memorias del Coloquio Internacional de La Habana, diciembre de 1997, Imagen Contemporánea, La Habana, 1999. Por su importante aporte, el Estado cubano ha establecido la Orden Félix Varela como la más alta condecoración en el campo de la cultura.

19. Hay un estudio de un colectivo de autores que constató que a finales de los 80 más de 50% de la población cubana tenía una religiosidad de reducida elaboración y hasta la personificación de lo sobrenatural en figuras consideradas milagrosas, que se manifestaba con independencia de sistemas religiosos organizados. Véase Colectivo de autores, *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual*, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, La Habana 1993 [impresión ligera].

20. Véase E. Masferrer, «La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México», en *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, Plaza y Valdés, México DF, 1998.

21. Ilustran este crecimiento religioso, entre otros indicadores, los siguientes: los bautizos hasta 1986 se mantienen por debajo de los 30 000 por año, dos años después sobrepasan los 34 000 y en 1989 son algo más de 50 000. Alcanzan la cifra mayor de toda la etapa revolucionaria en 1994, para después dar indicios de decrecimiento. Al concluir la década, la Iglesia católica contaba con 888 dirigentes de culto, alrededor de 420 más que diez años antes. En sus dos Seminarios y en el extranjero se preparaban entonces para el sacerdocio más de 100 seminaristas, mientras que en el curso 1987-88, por ejemplo, eran solo 23. En 2001 ya el número de

aspirantes al sacerdocio ha disminuido. Respecto a la feligresía regular, al finalizar los 90 se acercaba a 1% de la población cubana, o posiblemente más (un incremento notable respecto a 0,5% calculados a fines de los 80). En poco más de diez años el protestantismo en Cuba ha crecido en 168%, y en 179% incluidos los testigos de Jehová, duplicando en conjunto la cantidad de los católicos. En los 80 el número de pastores protestantes era de 787 y en los 90 es de 1 100, con un crecimiento por lo tanto de 313. A partir de 1993 el conjunto de iglesias protestantes comenzó a poseer casas-culto. Fueron registradas oficialmente 725, más los templos, para un total de 1 692 locales de culto. En las sociedades Abakuá ha habido un aumento de potencias, juegos o tierras (como genéricamente se denominan sus agrupaciones) —130 en 1997—, y de templos, con un total de 43 en ese mismo año. Según el testimonio de dirigentes de culto de la Santería, el número de babalawos y de iniciados ha crecido considerablemente, cuya cuantificación se dificulta por la irregularidad estructural. Algo similar ocurre con el espiritismo. El comportamiento de la devoción popular de asistentes a la tumba de la llamada Milagrosa en el Cementerio de Colón, en La Habana, arroja un incremento: de 12 103 personas en 1987, a 75 350 en 1996. Entre 1987 y 1993, la cantidad de participantes creció en alrededor de 15 000, mientras en solo cuatro años de los 90 creció en alrededor de 50 000. En esa misma necrópolis aumentó el número de los responsos: mientras en los 80 pasaban por la capilla alrededor de 37% de los entierros, en los 90 alcanzaron 62%. La devoción a San Lázaro, también espontánea —que arroja la mayor cantidad de asistentes a un local de culto—, verifiqué, en el Santuario de El Rincón, en La Habana, un aumento de 68 807 personas en 36 horas en 1987, a 94 109 en 1994, el año más concurrido, a la vez que uno de los de más rigor crítico del Periodo especial, con ligeros decrecimientos en los años siguientes. Véase Jorge Ramírez Calzadilla, Anette del Rey y Yalaxy Castañeda: «El incremento en el campo religioso cubano en los 90. Reactivamiento y significación social», Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, La Habana, 1998 [inédito].

22. Sobre las proyecciones sociopolíticas de las agrupaciones religiosas en Cuba, existe un conjunto de trabajos inéditos de investigadores y colaboradores del Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, CIPS, de 1998, integrados en Colectivo de autores, *Religión y cambio social. El campo religioso cubano en los 90*, CIPS, La Habana, 1998 [inédito].

23. Para un análisis de las repercusiones del Periodo especial dentro de las organizaciones religiosa, véase «Impacto de la crisis económica en el campo religioso cubano», en *Análisis de la Realidad Actual*, Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, La Habana, 1996, pp. 19-26.

© TEMAS, 2003.