

Catolicismo, política y cambio en la realidad cubana actual

Aurelio Alonso Tejada

Investigador. Centro de Estudios sobre América (CEA).

El mensaje pastoral de los obispos cubanos de septiembre de 1993, titulado «El amor todo lo espera»,¹ es hoy la referencia clave para conocer la proyección de la Iglesia cubana después del colapso del sistema socialista mundial. Pero estimo que probablemente sea, además, el documento más revelador generado por el episcopado de la Isla después del triunfo de la Revolución de 1959.

No es mi propósito repetir ni resumir aquí lo que ya he expuesto en un artículo anterior puntualmente referido al mensaje,² pero vale la pena recordar que ese documento contextualiza el alcance de la doctrina social, y en general de la proyección de la Iglesia cubana de cara al escenario del final de siglo.

Comenzaré por detenerme en el tema de la religiosidad en Cuba, a riesgo de volver con ello a algunos caminos trillados. Aconsejan hacerlo, en primer lugar, el dinamismo mostrado por los signos de religiosidad en los últimos cinco años, y también las apreciaciones y lecturas que ya pueden hacerse y de hecho se están formulando sobre esta dinámica y sus efectos sociales. Retorno, a continuación, a las relaciones entre Iglesia y Revolución, aunque sin el propósito de abundar en la reconstrucción histórica, sino en algunas evaluaciones

sociológico-políticas de aristas de la confrontación a las cuales la mirada retrospectiva aporta elementos que no es posible dejar de lado.

Finalmente, paso al objeto central del artículo: el de las relaciones, reales y potenciales, entre el curso reformador socioeconómico iniciado en Cuba y el fenómeno religioso católico.

Quisiera apoyarme en Daniel Levine³ para formular, a título de presupuesto, dos observaciones metodológicas que considero de importancia.

En primer término, parto del hecho de reconocer como religión no solo lo que hacen las iglesias, sino también una esfera esencial de la espiritualidad humana y la relación comunitaria que sobre esta se conforma. De manera análoga, la política no está dada solo por la actuación de los gobiernos, sino por el conjunto de relaciones de poder, las cuales entrañan activismo, protagonismo como actores del sistema social (incluso más allá de la esfera política misma), capacidad de movilización, legitimación de liderazgos.

La segunda observación metodológica consiste en que, aunque aquí he concentrado la atención en la perspectiva institucional del problema (proyecciones recíprocas de la Iglesia y del sistema político), hay que

subrayar la necesidad insoslayable de moverse en dos vertientes ante el mismo: esta primera, más vinculada a las estrategias formales, a la alta política de las instituciones, al análisis de documentos y posturas oficiales, y también a la reflexión teórica. La otra es la investigación desde la base; conocer lo que sucede todos los días en las comunidades. Y a partir de ambas encontrar —como diría Levine— el *linkage* que nos permita a la vez distinguir y relacionar los «cambios en las ideas» con «el modo en que la gente cambia las ideas en tanto se apropia de ellas». Y por lo general la institucionalidad religiosa tiene, tanto o más que cualquier otra en la sociedad civil, una extraordinaria capacidad para unificar niveles de experiencia. Ella propicia de manera excepcional —observa Levine— los espacios y los cauces espirituales de esta unificación. Esto hay que tomarlo en cuenta incluso en casos como el de Cuba, donde la intensidad del cambio generado en el pensamiento afectó también a la capacidad movilizadora de las iglesias.

La religiosidad cubana

En el estudio de la religiosidad que predomina en Cuba parece inobviable la analogía con el resto del continente latinoamericano en lo que se refiere al predominio del catolicismo que el coloniaje español aportó e implantó como religión oficial. Pero en el contexto de esta analogía global existen especificidades que marcan distintivamente la religiosidad que se ha arraigado en Cuba.

La primera especificidad, bien conocida, es que la introducción masiva de esclavos africanos, particularmente en el siglo XIX, generó un proceso de transculturación (término creado a propósito por Fernando Ortiz cuyo alcance es hoy universal para este fenómeno), el cual dio lugar a la formación de religiones afrocubanas que adquieren arraigo en la población, y que trascienden en el plano histórico a la explotación esclavista y a la diferenciación de las razas.

Jorge Ramírez Calzadilla⁴ focaliza esta peculiaridad a través de la superposición de cuatro modelos culturales: 1) el aborigen, barrido por la conquista española sin dejar huella sensible; 2) el hispano, que desde la dominación política introdujo el catolicismo como religiosidad hegemónica; 3) el africano, introducido con la trata de esclavos, que se sincretiza con el modelo hispano (se subsume en esta sincretización, puesto que lo exclusivamente africano desaparece progresivamente para dar paso a lo afrocubano) y da lugar a expresiones propiamente nacionales, las cuales rivalizarán espacio a la religiosidad católica; 4) el norteamericano, que aporta desde finales del siglo XIX, y sobre todo desde los inicios del XX, la presencia de la religiosidad protestante, cuyo asentamiento responde a una dinámica totalmente distinta a la del catolicismo, dadas la procedencia, la coyuntura de su acceso y el escenario en que se desenvuelve.

Otra particularidad de la religiosidad cubana la vinculo al hecho de que la independencia de la Isla del coloniaje español se produce con cerca de un siglo de retraso en relación con la del resto del continente.⁵ Este efecto retardatario, que no nos corresponde explicar ni evaluar aquí, desemboca igualmente en una elitización de la religiosidad católica, la cual remonta el siglo XIX y se consolida a lo largo de la época republicana que sigue a la separación de España, al igual que sucede con el mestizaje étnico y cultural.

Esta es tal vez una de las cuestiones más polémicas en el tratamiento del catolicismo cubano. Lecturas cercanas a las posiciones oficiales de la Iglesia católica han objetado la tesis de la elitización histórica, para lo que aportan argumentos puntuales, como el diseño urbano de las pequeñas poblaciones del interior de la Isla con el templo como elemento central, la asimilación generalizada del bautismo, el matrimonio y el funeral católico, y otros ritos católicos observados, incluso al interior de las expresiones de raíz africana. La identificación formal de la presencia católica a partir de las estadísticas de población bautizada —que es, por supuesto, del todo inadecuada desde cualquier perspectiva— también se asocia a aquellos argumentos para vincular el catolicismo a la identidad nacional, como expresión religiosa mayoritaria. Sin embargo, existen suficientes evidencias demostrativas de un grado de concentración de la actividad pastoral y, en consecuencia del espacio societal del catolicismo, en los sectores acomodado y medio de la población, muy superior en la Isla⁶ a los que se observan en otros entornos del continente. Esta diferencia ha sido puesta de relieve incluso por autores católicos y protestantes, y en general por la mayoría de los estudios que han abordado el tema con rigor. Por otra parte, debemos anotar que la legitimación del catolicismo popular desde la institución eclesiástica solo arribó a Cuba después del Concilio Vaticano II.

En este punto habría que recordar también que la sociedad cubana de mediados de nuestro siglo ha sido caracterizada como tan contradictoria que tendría que ser definida a la vez a partir de su ágil acceso al mercado norteamericano y elevada modernidad en comparación con otras sociedades del continente en la época (comparaciones estadísticas previas a 1959 pueden dar fe de índices inequívocos de prosperidad relativa), pero también por una aguda miseria predominante sobre todo en la población campesina. A unos pocos kilómetros de la capital el paisaje de prosperidad desaparecía abruptamente, y daba al interior del país una imagen marcada de aislamiento. Esta miseria penetraba con intensidad en las ciudades y en la propia Habana.⁷

No es una anomalía que, en una sociedad republicana forjada en esta polarización económica, el tránsito del catolicismo dominante de la colonia al hegemónico⁸ de la República estuviera marcado por el elitismo. Considero vano buscar pruebas en contrario, aun si se puede argumentar legítimamente con otros ejemplos de extrema miseria en Latinoamérica que no estuvieron

acompañados en igual medida de este relativo aislamiento pastoral. Pero también creo que sería un simplismo atribuir esta configuración elitaria estrictamente a una política de la Iglesia.

Debemos observar al propio tiempo, y es consecuente con lo anterior, que el peso de la Iglesia Católica en la institucionalidad de la sociedad civil de la época se debe más a sus funciones dentro de la misma que a la amplitud de su alcance pastoral.

La sociedad cubana de finales de este siglo vuelve a ser, o sigue siendo, como en el pasado, básicamente religiosa, pero no sería exacto decir que sea una sociedad católica (o incluso predominantemente católica). Su religiosidad es mestiza (o más exactamente mulata), como su composición étnica fundamental, y como lo es en general la configuración cultural generada en este mestizaje.⁹

En Cuba se pueden diferenciar con nitidez en la actualidad (y en la historia) tres conjuntos religiosos prevalecientes: el católico, que es también hoy el más representativo del cristianismo numéricamente; el protestante, formado por más de 54 denominaciones, entre tradicionales y tardías, con un crecimiento relativo al parecer algo más intenso que el católico en los últimos años¹⁰ y con un clero de conjunto más numeroso; el afrocubano, representado por tres manifestaciones principales, la Regla de Ocha (o Santería), la más difundida, la Regla Conga (o Palo-Monte) y las sociedades Abakuá. Estos cultos no son excluyentes entre sí (se puede ser santero, palero y abakuá a un tiempo) ni excluyen la pertenencia paralela a otras religiones. También el espiritismo, en Cuba con modalidades sincretizadas frecuentemente con elementos de raíz africana, cuenta con una difusión apreciable.

En tales condiciones es realmente muy difícil —siempre lo ha sido— ponderar cuantitativamente la religiosidad cubana a partir de la pertenencia formal a uno de estos tres conjuntos.

La dificultad metodológica estriba en que, por una parte, como ya señalé, las estimaciones a partir del conteo de iniciados (bautismos en el caso del catolicismo), no son veraces debido a que se basan en un indicador estático. Pero, por otra, las efectuadas por autodefinición están siempre sujetas a distorsiones ocasionadas por efectos de compulsión social. En Cuba, antes de 1959, identificarse como católico era percibido positivamente, pero reconocerse santero o espiritista hacía desmerecer en la escala social de la época. De la misma manera, después de introducido el ateísmo dentro de la ideología oficial, se hizo común que muchas personas evitaran admitir que tuvieran creencias religiosas de tipo alguno.

En el artículo citado, Ramírez Calzadilla concluye 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 las expresiones religiosas organizadas o influidos por ellas. [...] Los niveles bajo e intermedio, de los que es típica la conciencia religiosa cotidiana, no se exteriorizan en agrupaciones religiosas cohesionadas, sino que se dan en creyentes individuales o en grupos familiares.¹¹

Aunque no podemos desentendernos del carácter eminentemente dinámico que esta configuración religiosocultural reviste, y tomando en cuenta el valor relativo de las encuestas, considero atendibles las apreciaciones alcanzadas por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS),¹² las cuales arrojan desde antes de 1990 un aproximado del 15% de la población con filiación religiosa sistemática (el tercer grupo), un 70% de creyentes o personas con dudas en torno a lo sobrenatural, pero fuera de los sistemas religiosos (primer y segundo grupos), y no más del 15% de no creyentes definidos. Esto nos indica claramente que el ateísmo tampoco llegó a ser mayoritario en Cuba, aun si figuró durante tres décadas como un componente orgánico de la ideología oficial.

La experiencia socialista cubana, al igual que otras, también contribuye a revelar que la noción de superación lineal de un mundo creyente por un mundo ateo carece de fundamento.

Religión y Revolución

Seguramente nadie estaría en desacuerdo, desde ninguna posición, con la afirmación de que en 1959 la Iglesia Católica cubana no estaba preparada para un cambio estructural de la magnitud del que la Revolución iba a generar en la economía y en la sociedad.

Incluso el punto de la presencia cristiana, y particularmente católica, en la lucha revolucionaria contra la dictadura —la cual no fue tan significativa como para definir un espacio político e ideológico propio en la conformación del proyecto—, constituye y puede constituir para siempre un punto de desacuerdo. Tratar de discernir en qué medida los ideales movilizados fueron básicamente patrióticos o básicamente religiosos (en el caso de los cristianos comprometidos) puede convertirse en un ejercicio superfluo.¹³

La transformación que se desencadenó en Cuba después de la victoria revolucionaria fue en extremo radical. Entre la primera reforma agraria en 1959 y la segunda en 1964 tuvieron lugar al menos ocho acciones mayores de expropiación¹⁴ que cambiaron totalmente la configuración de clases de la sociedad e incidieron en el proceso migratorio, la formación de nuevos patrones de inclusión y exclusión vinculados al rumbo del proyecto social, así como la polarización de la institucionalidad de la sociedad civil existente, y dentro de ella de las iglesias. Especialmente algunas de las expropiaciones (en particular la correspondiente a las

No es una anomalía que, en una sociedad republicana forjada en esta polarización económica, el tránsito del catolicismo dominante de la colonia al hegemónico de la República estuviera marcado por el elitismo.

escuelas privadas en 1961), tocaban a las iglesias de manera directa.¹⁵

Es indudable que la polarización de intereses generada por la radicalidad del cambio tuvo un peso apreciable en la confrontación entre la Iglesia (cabría afirmar las iglesias) y el sistema político. Pero además, y muy específicamente en el caso de la Iglesia Católica, la confrontación con el proyecto social, que giraba vertiginosamente hacia un patrón socialista explícito, tenía que ver con una cuestión de hegemonía en el plano ideológico. Giulio Girardi apunta que «las iglesias (especialmente la católica) suelen mirar la historia en una perspectiva eclesiocéntrica: consideran su propia afirmación y hegemonía como criterio de evaluación de todo el proyecto histórico [...] en la convicción de que el primado de la Iglesia coincide con el primado de Dios». Continúa Girardi, en el análisis puntual del caso cubano, valorando que

[...] las iglesias, y particularmente la católica, no se movilizan prioritariamente para defender los intereses de la burguesía y del imperio, sino para defender sus propios intereses políticos y culturales, es decir su supremacía intelectual y moral. No se oponen a la revolución primariamente porque golpea los intereses de la burguesía y del imperio, sino porque propone un sistema de valores, una interpretación de la realidad, una concepción del hombre nuevo y un proyecto educativo que son alternativos a los de las iglesias; y por lo tanto se presenta como un nuevo sujeto de hegemonía y compite con las iglesias sobre su terreno específico.¹⁶

Desde estas perspectivas, las convergencias que se dieron con los intereses de la burguesía y el imperio adquieren más bien la fisonomía del efecto que la de la causa. Desde 1960, la articulación destacada del sector más influyente del laicado católico en la actividad política práctica para desestabilizar el proyecto social de la Revolución no deja lugar a equívoco en cuanto a un alineamiento con la burguesía y el imperio.¹⁷

Por supuesto que la advocación al ateísmo doctrinal de parte del marxismo-leninismo cubano, implícito al principio de la Revolución y consagrado oficialmente en los años setenta, con un peso esencial en el proyecto educativo nacional, no parecía dejar espacio alternativo a un entendimiento institucional más allá del plano meramente formal. Principalmente porque se había cortado el mecanismo mismo de reproducción de la religiosidad al reducirlo a la mínima expresión de la familia y el núcleo comunitario religioso y privarle de accesos de difusión fuera de esta frontera.

A partir de la confrontación explícita entre la Iglesia Católica y el régimen revolucionario (básicamente desde finales de 1959 y fines de 1961), quedaron configurados dos patrones poco compatibilizables. Desde la esfera política, un patrón alimentado por los alineamientos históricos del comienzo de los años sesenta y consolidado por la oficialización del ateísmo; este patrón afectó hasta 1991 a todas las formas de religiosidad identificables en la nación cubana, incluidas paradójicamente aquellas a las cuales la propia Revolución había liberado de una condición discriminatoria.

El patrón adoptado a su vez por la institución eclesiástica, cuya imagen ante la población después de la confrontación no podía quedar libre de desgaste, ha sido caracterizado por algunos estudiosos por la sucesión de etapas de evasión, reencuentro y diálogo,¹⁸ y exhibe un camino hacia la concertación bien recogido en el Encuentro Nacional, con el cual culminó un intenso programa de reflexión eclesial en 1986. El Documento final de este evento, que refleja una posición consensuada de la Iglesia cubana, y no solo la de su jerarquía, se ha mantenido como punto de referencia de manifestaciones posteriores, incluido el mensaje pastoral de 1993, aunque sin duda hay una marcada diferencia entre ambos textos. «La Iglesia, según el documento de 1986, pasó desde una aceptación de la realidad del carácter socialista de la Revolución, sin antagonizar el proyecto socialista como tal, hasta la coincidencia en los objetivos fundamentales en el campo de la promoción social.»¹⁹ El nivel de apertura expresado no es despreciable. Sin embargo, estimo que ni siquiera entonces se había logrado un acoplamiento al carril de independencia nacional del proyecto político cubano, verdadero centro neurálgico de la ideología nacional,²⁰ más allá de los compromisos y las coyunturas. A pesar de todo el ENEC aportó, por vez primera desde 1959, un verdadero programa de acompañamiento pastoral católico a la realidad vivida en la Isla.

El giro en el texto de los obispos de 1993 nos muestra que aquella coincidencia de objetivos fue relegada ante el «empeoramiento rápido» de la situación del «pueblo cubano que lucha, trabaja, sufre por un mañana que se aleja cada vez más», el «deterioro del clima moral», las explosiones de violencia irracional que comienzan a producirse, «el carácter excluyente y omnipresente de la ideología oficial», «la discriminación por razón de ideas filosóficas, políticas o de credo religioso», y el hecho de que «la única solución que parece ofrecerse es la de resistir, sin que pueda vislumbrarse la duración de esa

resistencia».²¹ Tal caracterización sugiere el diagnóstico de una catástrofe social irrecuperable.

Otra consideración en la que estimo importante insistir es que la presencia discriminatoria en el plano de la religiosidad (como en otros) no arriba al escenario social cubano con la confrontación de los años sesenta ni con la adopción del ateísmo oficial. Si sometemos al análisis histórico el sistema de relaciones socioreligiosas observamos que: 1) las religiones afrocubanas, el espiritismo y otras expresiones populares poco o nada sistematizadas fueron objeto de discriminación e incluso de persecución hasta el advenimiento de la República en 1902; 2) aunque la Constitución de 1901 estipulaba la libertad de cultos, la legislación penal vigente siguió considerando la práctica de religiones de raíz africana como índice de peligrosidad delictiva, y las posiciones discriminatorias desde la Iglesia Católica no solo se dirigían hacia el sincretismo, sino hacia las denominaciones protestantes y otras religiones existentes, y como era habitual en la proyección preconciliar también hacia la masonería (cuyo significado y presencia en la acción independentista del siglo XIX rebasa con mucho a los del catolicismo); 3) es solo desde el proyecto social introducido a partir de 1959 que las religiones de raíz africana y las expresiones de religiosidad popular adquieren de una vez, en la práctica (y no solo en el plano jurídico), un tratamiento no diferenciado en relación con las iglesias cristianas.

Una distinción que requiere ser tomada en cuenta con todos sus matices, es la diferencia entre discriminación y persecución. Se trata ciertamente de conceptos de connotación diferente. Y no solo en el plano cuantitativo, aunque también distingue intensidades en tanto se aplique a acciones generadas en una relación de poder. Es precisamente en este plano en que se observa su utilización al referirse al caso cubano para explicar que la oficialización del ateísmo no cobró forma en la prohibición de cultos, cierre de iglesias, o acciones represivas. Esta distinción alude comparativamente a los niveles de turbulencia que en la historia han desencadenado otros procesos revolucionarios (en nuestro siglo se piensa normalmente en la revolución mexicana, en la rusa y en la china, por lo menos).

Existe argumentación suficiente para sustentar comparativamente esta distinción, en tanto no ha sido la inflexibilidad el rasgo dominante en la conducción característica del liderazgo revolucionario cubano,²² y no solo en el caso de la religión, sino también en otros aspectos en que se puedan identificar signos de exclusión ideológica.²³

Por otra parte, es necesario hacer igualmente una distinción cualitativa: la persecución es una acción realizable exclusivamente desde una relación de poder, en tanto la discriminación es más diferenciable si se genera en el seno mismo de la sociedad civil. Pero cuando es impuesta en el contexto de una doctrina oficial puede ser usada también para justificar acciones que exceden a

su connotación. Y hay que decir que la relación de poder no solo es generada por la acción del Estado. La propia Iglesia la ha generado y la genera, y, por supuesto, lo ha hecho el capital desde sus orígenes.

Varias cuestiones quedan aún sin esclarecimiento suficiente en el tema de la relación entre religión y Revolución en Cuba. Voy a referirme a tres de ellas, sin que esto quiera decir que sean las únicas y ni siquiera necesariamente las más relevantes.

La primera tiene que ver con la coincidencia histórica de la confrontación en los tempranos años sesenta entre la Iglesia y el liderazgo revolucionario, con el sectarismo en el proceso de unificación de las organizaciones revolucionarias en un partido comunista. Aunque aquella desviación sectaria en el proceso de formación del sistema político fue criticada y rectificada en 1962, nunca he visto una valoración de la incidencia que pudo tener (y seguramente tuvo) en el tratamiento a las iglesias y al fenómeno religioso; a pesar de que fue la omisión de la invocación a Dios, en el texto considerado testamento político del mártir estudiantil católico revolucionario José Antonio Echeverría, lo que desencadenó (a la luz pública) el proceso crítico al sectarismo en un acto masivo el 13 de marzo de 1962. De hecho, la expansión de conductas discriminatorias en los años inmediatos posteriores (incluso mucho antes de oficializarse el ateísmo) evidencia que, para los creyentes, el sectarismo no terminó con la crítica de 1962.

En segundo lugar, falta un análisis riguroso de incidencias externas en la Iglesia cubana durante estos años. Primeramente, la del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia del CELAM en Medellín, de la cual se percibe el efecto en las pastorales de 1969,²⁴ pero evidentemente no basta con esta constatación; de la evolución de las políticas de la Santa Sede en estas tres décadas; y, también, la de la Iglesia Católica de Estados Unidos, que ha dado lugar a diversas reacciones desde el Estado cubano (a veces críticas, otras favorables) y que requiere tratamiento y evaluación tanto en el plano histórico como en el actual.

Finalmente, quiero referirme a un dilema relacionado con el discurso ideológico revolucionario. Por una parte están las ideas expresadas por Fidel Castro en 1968 (Clausura del Congreso Cultural de la Habana), 1971 (encuentros con cristianos en Chile), 1977 (encuentro con religiosos en Jamaica), y en 1980 (conmemoración del aniversario del 26 de julio en Ciego de Avila, después de su regreso de Nicaragua), en que se elabora y profundiza la tesis de una «alianza estratégica» en Latinoamérica entre cristianos y revolucionarios. Por otra, precisamente dentro de este arco histórico se aprueban los tres documentos que signalizan la adopción doctrinal del ateísmo. El inicial lo bordea como identificación (declaración del Primer —y único— Congreso Nacional de Educación y Cultura en 1971), el siguiente lo oficializa como doctrina (Tesis y Resolución sobre la Religión del I Congreso del PCC), y el tercero

En Cuba, antes de 1959, identificarse como católico era percibido positivamente, pero reconocerse santero o espiritista hacía desmerecer en la escala social de la época. De la misma manera, después de introducido el ateísmo dentro de la ideología oficial, se hizo común que muchas personas evitaran admitir que tuvieran creencias religiosas de tipo alguno.

(la Constitución de 1976) da amparo legal a sus implicaciones.²⁵

Falta el análisis riguroso y, por supuesto, el debate de esta contradicción y de otros problemas que no podríamos dilucidar en el marco del presente artículo.

Para terminar este epígrafe, quisiera apuntar también que la mayoría de los estudios sobre el tema cubano abordan diferenciadamente el catolicismo, el protestantismo, o las religiones de raíces africanas. El estudio del problema desde la perspectiva del sistema político requiere una integración que permita diferenciar y articular, en el caso cubano, la proyección hacia la religión en su conjunto, como fenómeno sociocultural, y las situaciones propias de cada sistema religioso específico.

Colapso económico, reformas y proyección de la Iglesia

El renacimiento de la religiosidad que ha seguido al colapso del socialismo es un fenómeno que trasciende la experiencia cubana, y se ha podido verificar tanto en las transiciones más radicales (antigua URSS y países esteuropeos) como en proyectos reformadores que buscan la viabilidad sin renunciar del todo a coordenadas socialistas (como en los casos de China, Vietnam y Cuba).

Las transiciones desde estructuras socialistas poco o nada sustentadas en sistemas mercantiles han mostrado, en mayor o menor medida, la pérdida de cuotas de equidad, justicia social y seguridad para la población. Ha sido en todos los casos el costo de implantación de índices (a veces poco perceptibles) de eficacia económica. Pero también de la superación del efecto uniformador y a menudo desincentivante de la experiencia socialista de este siglo.

En el caso cubano el renacimiento de la religiosidad (o su retorno a la superficie de la vida social —distinción imposible de ponderar) puede ser, a mi juicio, relacionado con la interacción de tres factores, a saber:

1. En el acervo cultural de la población existió siempre una religiosidad latente, como ya he señalado, inhibida en las últimas décadas por una escala de valores que privilegiaba al ateísmo.

2. La eliminación formal, en 1991-1992, del patrón discriminatorio aplicado al creyente desde el sistema político, con un incuestionable efecto en la población creyente, de alivio de la tensión entre fe religiosa y comprometimiento sociopolítico.

3. La dimensión extraeconómica de la crisis sufrida, en lo que me detengo en otros momentos del texto: crisis de paradigma, crisis de valores, crisis existencial, la cual activa el recurso a lo sobrenatural.

El incremento de las devociones no se limita a la religiosidad cristiana ni a la asiduidad al culto. Se observa incluso con más énfasis en relación con las religiones afrocubanas y en particular con la espiritualidad directamente vinculada a la veneración de los santos tradicionales, con sus celebraciones, peticiones y «promesas».

La supresión de las restricciones formales que oficializaban el ateísmo como doctrina ha dado lugar también a políticas más flexibles²⁶ en torno a la presencia del hecho religioso en los medios masivos de difusión. No es posible dejar de reconocerlo, aunque aún no satisfaga las expectativas de las iglesias, que aspiran a un acceso institucional regularizado a la media.

No puedo extenderme en recuentos ni lo considero necesario. Lo que me interesa destacar aquí es que este auge no puede ser valorado exclusivamente (ni esencialmente) como el fruto de los mecanismos de reproducción religiosa. Estos están presentes, por supuesto, pero es necesario acudir a toda la evolución de la situación económica, política y social del país para explicarse el curso mismo del fenómeno religioso.

La transformación actual, cuyo núcleo radica en la introducción creciente de elementos de la economía de mercado y de dispositivos capitalistas de acumulación en el sistema socialista cubano, comporta un conjunto de efectos sociales que tocan a todos los actores visibles. Este proceso, que François Houtart ha venido estudiando en los últimos años con resultados significativos,²⁷ nos permite identificar diversos impactos sociales y culturales de la introducción de la lógica de mercado, como los que cito a continuación:

1. Legitimación de escalas de desigualdad social que habían sido niveladas en el ordenamiento socioeconómico precedente.

El mensaje de los obispos de septiembre de 1993 exhibe una rectificación tácita del rumbo del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), que se puede observar a partir de la relación entre justicia y caridad.

2. El poder político comienza a ceder segmentos de control y a transferir parte de su capacidad de movilización.
3. Se establecen progresivamente zonas de inseguridad económica a nivel microsocietal, y la necesidad de encontrar otros equilibrios.
4. En la medida en que se afecta la posibilidad real de encontrar solución práctica a necesidades materiales, se incrementa la búsqueda de respuestas simbólicas. Entre estas se encuentran las provistas por lo religioso, lo mágico o lo numinoso.

No hay que ceder a la tentación de confundir esta conexión con una relación causa-efecto. Las conexiones entre ambos fenómenos son mucho más complejas, pero no es posible descuidar el impacto de la mercadización en todo el espectro social.

Aludo en el punto dos a la cesión de segmentos de control, que en ocasiones pudiera ser programada, pero que no siempre pasa por las previsiones del Partido y el Estado. El proyecto sociopolítico ha tratado de dar respuesta desde el centro de poder a la casi totalidad de las necesidades de la sociedad, y es bien conocido que llegó a lograr un balance de realizaciones apreciable. Pero la crisis generada por el colapso socialista privó al Estado de la posibilidad de mantener el nivel de respuesta que había alcanzado. Mantener los logros fundamentales se ha convertido en una meta difícil. Y la solución de recuperación económica por la vía de una mercadización creciente tampoco supone que el Estado recupere el papel de suministrador central, pues se trata de esquemas incompatibles.

Cuando los actores políticos no pueden dar respuesta a todos los problemas sociales al macronivel, los actores sociales las buscan espontáneamente en el micronivel. Esto crea un mecanismo entre la reproducción ampliada del sector informal (tanto en lo económico como en lo extraeconómico), y soluciones progresivas de formalización mediante la articulación de actividades informales al sistema socioeconómico. Tal mecanismo responde a una dinámica recíproca entre los impactos de la coyuntura y el ejercicio decisional y no puede sujetarse a un «plan quinquenal», ni a ningún dispositivo monolítico de planificación centralizada, cuyo *dictum* resultaría artificial.

Las nuevas escalas de desigualdad legitimadas implican el espacio para dimensiones éticas que habían sido desterradas del proyecto (aunque no de la realidad) como lastres de una moral pretérita. El individualismo estimula el bienestar y la acumulación por la vía

personal. Estimo que no se trata de una perversión o una renuncia a la eticidad proclamada en el discurso revolucionario. Y aquí se confunden muchas percepciones críticas, incluida la del mensaje de los obispos de 1993, que lo maneja como un simple proceso de deterioro de los valores. De lo que se trata es de que, con el mercado en la circulación interna la noción de «contrato» no queda solamente en el plano económico y en el jurídico, sino también en el plano ético: la eticidad basada en el «respeto del contrato» vuelve a introducirse en las relaciones entre los individuos.

Allí donde la «ética del contrato» reina por sí sola, el curso histórico se hace más claramente identificable: la sociedad transita hacia el orden capitalista. Pero, en tanto esta eticidad se inserte en un sistema primariamente ordenado sobre la base de la equidad y la justicia social (y no desplace la eticidad inherente a ese ordenamiento), debe subordinarse a un problema ético mayor. Pasa a primer plano la contradicción entre el provecho privado y la salvaguarda del bien común de la colectividad frente a los intereses individuales, que debe regular el orden social.

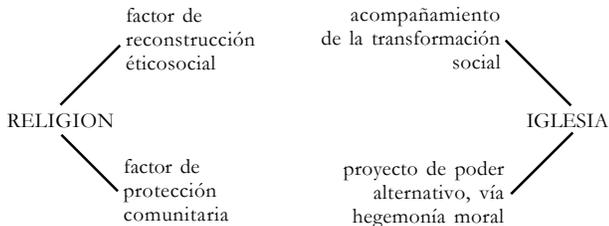
Es este nuevo escenario, conformado por la introducción progresiva del mercado, la legitimación de la desigualdad, la reducción de la capacidad de respuesta total de la esfera política conductora, los nuevos resortes de la informalidad, el restablecimiento de un espacio al individualismo, y la contradicción entre la ética del contrato y del provecho privado y la salvaguarda del bien común, el que da lugar a la revisión y recuperación de roles de la institucionalidad de la sociedad civil cubana, que apenas comienza a producirse, desde las organizaciones de masas revolucionarias hasta las organizaciones religiosas de todo genero.

En lo que se refiere a las iglesias y en particular a la Católica, deviene un verdadero dilema la definición del papel que va a desempeñar, a largo plazo, la ética religiosa.

En el texto presentado en La Habana en junio de 1995, François Houtart sugiere dos roles diferenciados, alternativos entre sí, de la religión y de la Iglesia ante el cambio: 1) ¿asume la Iglesia el acompañamiento de la transformación social o, por el contrario se orienta a la recuperación de un proyecto de poder alternativo por la vía de la hegemonía moral?; 2) ¿adquiere la fe religiosa la función de actuar como factor de reconstrucción ética de la sociedad a partir del significado evangélico de la igualdad, o por el contrario se va a convertir de nuevo en un medio de protección comunitaria?

No ha sido la inflexibilidad el rasgo dominante en la conducción característica del liderazgo revolucionario cubano, y no solo en el caso de la religión, sino también en otros aspectos en que se puedan identificar signos de exclusión ideológica.

Intento a continuación esquematizar gráficamente este dilema de la doctrina social de la Iglesia:



No se trata (como suele presentarse) de la simple opción política de «estar con o contra», de que la Iglesia se subalterne o se rebelde. «Acompañamiento» no significa «ponerse al servicio del régimen», sino un acoplamiento no contestatario a su dinámica de cambio. De modo análogo, presentar un proyecto alternativo de poder no equivale a proponerse la suplantación de funciones del Estado, a lo que es evidente que la Iglesia no aspira; tampoco es esto lo que sugiere la noción de hegemonía moral.

Es desde estas consideraciones que, a pesar de las continuidades que vinculan a los dos documentos manejados, destaco una distinción sustancial entre el *Documento final...* del ENEC en 1986 y «El amor todo lo espera» en 1993. En el primero salta a la vista una evaluación de las realizaciones del proyecto revolucionario que sugieren claramente la opción de acompañamiento:

Nuestra sociedad ha hecho serios esfuerzos por promover los derechos sociales, como son la vida, la alimentación, la asistencia médica, la educación, el trabajo convenientemente remunerado. Consideramos que esto ocupa un lugar de primer orden; y sabemos que el logro pleno de ellos constituye no solo la condición de la auténtica libertad, sino un modo ya notable de ser libres [...]²⁸

Y no se podría confundir esta aserción con un gesto de sometimiento o con una concesión táctica, puesto que el párrafo inmediato siguiente señala como «preteridos», en sentido inverso, «el derecho a la libertad religiosa y a otras libertades llamadas civiles».²⁹

En páginas posteriores este documento se refiere a los «Aportes de la fe cristiana a una sociedad socialista», y cita: «un ideal siempre perfectible del hombre: un hombre nuevo según Cristo, libre de egoísmo [...], un hondo sentido de la vida humana, que [...] confiere esperanza y alegría para enfrentar las frustraciones [...]».³⁰

Seguidamente enuncia los «Aportes de la sociedad socialista a la vivencia de la fe cristiana»:

La sociedad socialista nos ha ayudado a: tener una mayor valoración de la persona humana; adquirir una mayor conciencia de la dimensión social del pecado, en especial frente a las distintas formas de injusticia y desigualdad [...] Nos ha enseñado a *dar por justicia lo que antes se daba por caridad*; apreciar mejor el trabajo, no solo como factor de producción sino también como elemento de desarrollo de la persona; comprender la necesidad de cambios estructurales para una mejor distribución de los bienes y de los servicios...; propiciar una mayor entrega personal y ayuda solidaria a los demás».³¹

Creo suficientes estas referencias para caracterizar al ENEC en el sentido del acompañamiento de la transformación social mas bien que en el hegemónico alternativo. De hecho, a pesar de que su balance no estuvo exento de críticas para la dirección del país,³² el espíritu de concertación presente en el mismo seguramente fue tomado en cuenta a la hora de llevar a la agenda política un cambio radical de posición en relación con el ateísmo, aun cuando las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado se habían tensado de nuevo a la altura de 1990.³³

El mensaje de los obispos de septiembre de 1993 exhibe una rectificación tácita del rumbo del ENEC que se puede observar a partir de la relación entre justicia y caridad: «[...] donde termina la justicia, empieza la caridad, o mejor aún *la caridad precede e integra la justicia*. A nadie le gusta sentirse tratado solo con justicia, y *ante una justicia sin amor [...] es posible que el hombre experimente aún una mayor opresión*».³⁴

También se distancia en el punto de partida del diagnóstico de la situación generada por el derrumbe cuando expresa:

Treinta y cuatro años es un lapso suficiente para tender una mirada no solo coyuntural, sino histórica, sobre un proceso que nació lleno de promesas e ideales, alcanzados algunos, pero en los que, como tantas veces pasa, la realidad no coincide en todos los casos con la idea que nos hicimos de ella, porque no es posible adaptarla siempre a nuestros sueños.³⁵

Interpreto esta diferencia como una reacción de la jerarquía católica cubana ante la crisis de paradigma, traducida en una revisión del trazado de su política (doctrina social) para la etapa subsiguiente al colapso socialista.³⁶

A pesar del giro que este documento sugiere, tampoco se puede certificar como expresión definitiva de una

alternativa de poder, aunque deja el marco abierto a los cursos que el proceso cubano pueda adoptar.

El presente cubano dista mucho de mostrarse como una realidad estática, a pesar de que las lecturas críticas subrayan con mayor frecuencia los obstáculos, vacilaciones, retrasos, desaciertos, incertidumbre y, en general, elementos que denoten la presencia de inercia, que el dinamismo, el alcance de las reformas y las aperturas que tienen lugar en muchos sentidos. En 1996 no se podría afirmar con la misma convicción que en 1993 que falte un proyecto económico, o que no se puede vislumbrar la duración de la resistencia anunciada. Es previsible que la proyección de la Iglesia y la evolución del catolicismo como expresión religiosa relevante no estén al margen de la dinámica integral que generan los cambios en el país.

Notas

1. Ver *La voz de la Iglesia en Cuba (100 documentos episcopales)*, México, D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, marzo de 1995: 399-418.
2. Aurelio Alonso Tejada, «Iglesia Católica y política en Cuba en los noventa», *Cuadernos de Nuestra América*, 11(22), julio-diciembre, 1994: 53-70.
3. Daniel H. Levine, «Religión, sociedad y política. Secularización o nueva síntesis», Instituto Bartolomé de Las Casas, Rimac, 1992.
4. Jorge Ramírez Calzadilla, «Religión y cultura: las investigaciones socioreligiosas», *Temas* (1), enero-marzo, 1995: 57-68.
5. Retraso que no solo puede ser evaluado en términos negativos, como usualmente se hace. En su ponencia «Promoción humana, realidad cubana y perspectivas», presentada en la II Semana Social Católica, La Habana, 1994, Monseñor Carlos Manuel de Céspedes señala con agudeza los peligros que una empresa independentista hubiera reservado a la Isla a principios del siglo pasado. La «amenaza de anexión a Estados Unidos» donde figuras políticas enarbolaban ya la doctrina de la «fruta madura» no tenía el contrapeso aún de una identidad nacional consolidada que hizo madurar el ideal independentista a lo largo del siglo XIX. (Ver *dossier* de las ponencias, p. 23.)
6. El *Documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano* (ENEC), celebrado en 1986, lo insinúa al reconocer como limitación pastoral «la mala distribución del personal apostólico, que privilegiaba a las clases media y alta» (Roma: Tipografía Don Bosco, 1986: 40, párr. 50).
7. La parcialización en la exaltación de la prosperidad perdida o, en sentido contrario de la miseria y la injusticia social por superar —con descuido de la otra cara en cada caso— solo es explicable por intencionalidad política o por insuficiencia informativa. Todo análisis integral que se precie de seriedad académica está obligado a verificar la existencia de esta contradicción.
8. Uso aquí la distinción entre «dominante» y «hegemónico» en el sentido gramsciano para denotar la dinámica de una relación que se creó desde la dominación misma y transitó con el cambio del *status* político institucional hacia la preeminencia hegemónica en el plano cultural.
9. Es un dato que resulta imposible ignorar ni escamotear. Hasta un autor católico del exilio tan parcial como Pablo Alfonso lo reconoce al afirmar: «Cuba no es india, ni blanca ni negra, es mulata. Cuba no es católica, ni protestante ni atea, es creyente.» Ver *Cuba, Castro y los católicos*, Miami: Hispanoamerican Books, 1985.
10. Sobre el crecimiento del protestantismo histórico, ver el artículo de Juana Berges, René Cárdenas y Elizabeth Carrillo, «Le pastorat du protestantisme historique à Cuba», *Social Compass*, 41(2), 1994.
11. Jorge Ramírez Calzadilla, Op. cit.: 63.
12. Ver: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Departamento de Estudios Socioreligiosos, *La conciencia religiosa: características y formas de manifestarse en la realidad cubana actual*, La Habana (en proceso de edición).
13. Para ejemplificar las dos versiones, leemos en Manuel Fernández, desde la diáspora: «lo que distingue a los cristianos que combatieron la dictadura de otros grupos revolucionarios es que no respondían a consignas de ningún movimiento revolucionario. Era un gesto espontáneo surgido de la fe que profesaban...» (*Religión y revolución en Cuba; 25 años de lucha ateísta*, Miami: Ediciones Saeta, 1984). En tanto, Raúl Gómez Treto (*La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba*, San José, Costa Rica: DEI, 1987) nos dice desde la visión del laico comprometido en el proyecto social revolucionario, que «la acción de aquellos católicos que participaron en la etapa insurreccional [...] parecía más bien movida por una inspiración patriótica que por la fe». Seguramente ninguno tiene la verdad completa, no por lo que afirman, sino por lo que excluyen. Pero, en todo caso, existe una diferencia entre estar inspirado por la fe y ser alentado por la Iglesia. Que se sepa, esto último nunca sucedió; sin embargo, los cuestionamientos y alineamientos que tuvieron lugar en 1960 involucran inequívocamente a la jerarquía misma.
14. Algunas expropiaciones tenían efectos directos de beneficio social y otras estaban más netamente dirigidas a cambiar la estructura socioeconómica. Entre las primeras se cuentan las dos reformas agrarias y la reforma urbana de 1960, que transfirió la propiedad a los inquilinos. En el caso de los dos decretos que estatizaron, también en 1960, la propiedad de la industria, el comercio y los servicios, y en el canje de la moneda (1960), que no implicaban un beneficio social directo, la población percibía, sin embargo, el efecto del igualamiento societal. Con lo que la radicalización alimentaba la renovación (y la decantación) del consenso que se había configurado alrededor de la victoria revolucionaria de 1959.
15. La expropiación de las escuelas religiosas (y de todas las de carácter privado) en 1961, a pesar de la severidad de la retórica que se produjo en torno a Girón, que llegó a hacerla percibir como una acción de castigo hacia la Iglesia, y de que fue la medida que en realidad tuvo una incidencia decisiva en la reproducción y difusión de la fe cristiana, se inscribía en un proyecto nacional de masificación de la enseñanza. Este proyecto, que hubiera podido ser como ninguno, en otras circunstancias, motivo de una acción de acompañamiento pastoral, se desarrolló en un contexto de intolerancias recíprocas.
16. Giulio Girardi, *Cuba después del derrumbe del comunismo. ¿Residuo del pasado o germen de un futuro nuevo?*, Madrid: Ed. Nueva Utopía, 1994: 99, 109.
17. «En octubre de 1960, habían sido capturados más de 150 bandidos y sus jefes principales. Las organizaciones clandestinas en las ciudades también habían sufrido duros reveses y se encontraban en proceso de reorganización apoyadas, las más importantes, en la estructura laica de la Iglesia Católica. Tales fueron los casos del Movimiento de Recuperación Revolucionaria (MRR), cuya base era la Asociación Católica Universitaria (ACU); el Movimiento Revolucionario del Pueblo (MRP) apoyado por la Juventud Obrera Católica y sectores disidentes de la Revolución; el Directorio Revolucionario Estudiantil (DRE), procedente de la Juventud Estudiantil Católica, y el Movimiento Demócrata Cristiano (MDC), sustentado en su membresía por la Agrupación Caballeros de Colón.» (Ver «Operación 700», *Cuadernos de Estudios*, [Centro de Estudios de Asuntos de Seguridad Nacional, La Habana], abril, 1994: 15.) También cabe recordar aquí la colaboración activa de algunos laicos y clérigos desde entonces (en coordinación con

el Buró de Servicios Católicos de la Florida y con el auspicio de la CIA y el Departamento de Estado) en la Operación «Peter Pan». Esta, apoyada en la difusión del rumor de que se iba a promulgar de forma inminente una supuesta ley que suprimiría la Patria Potestad —hasta se llegó a redactar e imprimir un texto apócrifo donde, en las disposiciones transitorias se instruía a las ORI realizar de inmediato un censo de menores, y en las finales se disponía su puesta en vigor a partir del 1.º de enero de 1962— propició el éxodo de unos 15 000 menores cubanos hacia los Estados Unidos —sin sus padres, los que no estaban contemplados en esta fase de esa campaña psicológica desestabilizadora— entre diciembre de 1960 y el 22 de octubre de 1962, fecha en la que se interrumpió debido a la supresión de los vuelos aéreos decretada por el presidente Kennedy con motivo de la Crisis de Octubre. (Ver Juan Carlos Rodríguez, «El fin de Peter Pan», *Cuadernos de Estudios*, [Centro de Estudios de Asuntos de Seguridad Nacional, La Habana], diciembre, 1994: 34-40; *Ibíd.*: 61, 63.)

18. En el ensayo citado, Raúl Gómez Treto adopta esta periodización, que podría discutirse en aspectos puntuales, pero no carece de objetividad y de utilidad para la dinámica que siguió la recuperación del rol de la institucionalidad religiosa en el nuevo escenario. Otros autores, como John Kirk, adoptaron con matices esta misma periodización (*Between God and the Party. Religions and Politics in Revolutionary Cuba*, Gainesville: University Press of Florida, 1989; y lo retoma en su más reciente artículo «La Iglesia Católica en Cuba», *Temas*, (2), abril-junio, 1995: 58-63). La empresa de elaborar una periodización más adecuada requeriría sustentarse en un criterio no limitado a la evolución al interior de la Iglesia; más bien debe tomar en cuenta el lugar de esta dentro del cambio social en su conjunto.

19. *Documento final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano*, Op. cit.: 42, párr. 60.

20. Hace más de 30 años, en *Christianity and Revolution. The Lesson of Cuba* (New York: Herder and Herder, 1963), un libro que se sigue leyendo con interés, Leslie Dewart refuta la visión de la radicalización revolucionaria como la ruptura con un compromiso democrático. Subraya que Fidel Castro buscó desde el principio (desde la lucha en la Sierra) total independencia de los Estados Unidos en todo sentido, y nunca dio señas de estar en disposición de comprometer la más mínima libertad de acción ni en relación con las reformas domésticas ni con la política exterior (p. 26). Es una aguda observación que merece ser tomada en cuenta, no solo para descartar la presunción de que la radicalización revolucionaria violaba algún pacto tácito, sino también para dimensionar el peso de la subordinación exterior implantada por el esquema republicano en vigor en la Isla desde 1902 hasta 1958.

21. «El amor todo lo espera», en: *La voz de la Iglesia en Cuba*, Op. cit.: 406-11, párrs. 26-50.

22. Ya Leslie Dewart (Op. cit.) lo había destacado. No obstante, la primera voz en reconocer desde la Iglesia la no existencia de persecución religiosa en Cuba fue la de Cesare Zacchi, entonces Encargado de Negocios *a.i.* de la Santa Sede en Cuba, en una entrevista para la revista mexicana *Sucesos* en 1966, y que otros muchos observadores han reiterado, incluido Manuel Fernández, quien en el ensayo citado (p. 180) rechaza los calificativos de «perseguida», «del silencio» y «en asedio» para la Iglesia cubana, y la caracteriza como «Iglesia marginada», reducida a una precaria «pastoral de conservación».

23. También al interior del marxismo en lo que toca al rechazo de heterodoxias reales y supuestas.

24. Comunicados de la Conferencia Episcopal de Cuba de los días 10 de abril (contra el bloqueo) y 3 de septiembre (sobre la convivencia de creyentes y no creyentes) de 1969. Ver *La voz de la Iglesia en Cuba*, Op. cit.: 171, 177, respectivamente.

25. Esta contradicción, que motivó la reflexión de Alfonso Carlos Comin en su visita a Cuba (ver *Cuba entre el silencio y la utopía. Notas de viaje*, Barcelona: Ed. Laia, 1980), es glosada también por Manuel Fernández (Op. cit.: 140).

26. Hay que considerar el impacto que aquel acuerdo de formulación sencilla, que se reducía a decir que en la práctica la fe no sería en lo sucesivo limitante para el ingreso a la organización partidista, ha tenido y tendrá aún en el plano cultural.

27. En noviembre de 1993, bajo la iniciativa y la dirección del eminente sociólogo y sacerdote belga François Houtart, y con el apoyo de la Comunidad Europea, el Centro Tricontinental organizó, en la Universidad de Louvain-la-Neuve, un seminario sobre los efectos sociales de la lógica de mercado, en cuyo marco fueron analizadas experiencias de países africanos, China, Vietnam y Cuba. Las ponencias fueron publicadas en *Alternatives Sud*, 1(2), 1994. En junio de 1995, Houtart presentó un texto bajo el título «Religión, subjetividad y mercado» en el I Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos, convocado en La Habana por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) de Cuba. Mis reflexiones en este punto están referidas indistintamente al texto de la ponencia de Houtart, a su presentación y discusión en el evento y a intercambios personales sostenidos con él sobre el tema. Aparte de algunas matizaciones y adjetivaciones propias, debo aclarar que la argumentación sustantiva de estas ideas es la suya.

28. *Documento final del Encuentro Nacional Eclesial*, Op. cit.: 60, párr. 170.

29. *Ibíd.*: 60, párr. 171.

30. *Ibíd.*: 124, párrs. 424, 425.

31. *Ibíd.*: 125, párrs. 428-32. (El subrayado es mío, A.A.T.)

32. Ver Gianni Minna, *Un encuentro con Fidel*, La Habana: Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1986. «Ellos se reunieron [...] hicieron una especie de autocritica, alguna cosa; fue un paso de avance, fue un esfuerzo que debe apreciarse. No quiero decir ahora que nosotros aceptamos, que estemos coincidentes con las apreciaciones históricas que ellos han hecho» (p. 229).

33. Trato con detalle este retroceso en «Iglesia Católica y política en Cuba en los noventa», Op. cit.

34. *La voz de la Iglesia en Cuba*, Op. cit.: 402, párr. 13. (El subrayado es mío, A.A.T.)

35. *Ibíd.*: 406, párr. 30.

36. Para un análisis más detallado de este documento, ver Aurelio Alonso, «Iglesia Católica y política en Cuba en los noventa», Op. cit.

©TEMAS, 1995.