

# **Impactos de los 98 en el campo religioso cubano**

**Jorge Ramírez Calzadilla**

*Investigador. Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.*

Muchas veces en la historia de la humanidad, el fin de cada centuria y el comienzo de una nueva han sido asociados a hechos excepcionales y augurios calamitosos, como si con el siglo que se despide se terminara el mundo. Con independencia del absurdo de la conexión de algo tan convencional como el calendario con el curso de la vida, tal relación expresa frustraciones, pero también expectativas de cambio.

La racionalidad de la modernidad, ciertamente controvertida, ha dejado menos espacios a semejantes especulaciones, pero también ha producido la irracionalidad de injustas desigualdades y hasta la agresión al medio en el que se desenvuelve la propia vida. No por casualidad la proximidad de otro siglo está marcada por la búsqueda de nuevas soluciones, de utopías y, con ellas —en opinión de diferentes autores—, el renacer de la demanda religiosa a escala universal. Se impone un análisis cuidadoso y objetivo de los factores concurrentes para extraer enseñanzas e intentar posibles pronósticos.

Para los cubanos, el siglo que ahora concluye, cargado de excepcionales acontecimientos en una esfera de significativa importancia, como su reafirmación en

tanto pueblo y su soberanía, se presenta con esperanzas y amenazas preocupantes. Curiosamente, por esos aparentes caprichos de la historia, en varios aspectos los momentos finales del siglo xx guardan similitudes con los del xix, si bien las diferencias globales son marcadas. El año 1898 —decisivo en el destino del país— y 1998 no están desvinculados. Un hilo histórico los une y peculiares coyunturas los aproximan. Lo que sucedió y podrá suceder en un año y en el otro, pero más aún las respectivas épocas, sus momentos precedentes y posteriores, tienen un signo común marcando los hechos. La expresa intencionalidad del vecino poderoso, los Estados Unidos, de incidir en el curso sociopolítico cubano con la anuencia de anexionistas —conscientes o ingenuos, de entonces y ahora—, centra los riesgos de ambas épocas.

Estas realidades tienen una lectura en el campo religioso, e inciden en su comportamiento. Examinarlo desde una perspectiva dialéctica, como aquí pretendo, contribuye a una mejor comprensión de los acontecimientos pasados y presentes, aunque, por supuesto, su sola interpretación sería incompleta. El enfoque debe ser multilateral, sin parcializaciones en lo

meramente religioso, ni considerar únicamente la determinación de lo objetivo, sin entender que la subjetividad actúa con relativa autonomía e incluso con capacidad de modificar sus propias condicionantes.<sup>1</sup>

Por otra parte, como apunta Giulio Girardi,<sup>2</sup> aun cuando los factores sociales de una etapa histórica condicionan de algún modo la actuación y decisiones de los actores sociales —y dentro de ellos, los que deciden el accionar de las iglesias— no los eximen de responsabilidades por las opciones que asuman.

## Panorama religioso alrededor de 1898

La entrada de los Estados Unidos en la guerra de los cubanos por su independencia contra España, su intervención militar en el país, así como los sucesos previos inmediatos y, en especial, las derivaciones políticas y económicas posteriores, significaron la frustración de las aspiraciones mambisas y de la aplicación del ideario martiano.<sup>3</sup> Si bien la existencia de un fuerte sentimiento y una ideología independentistas, junto a una práctica tradicional de lucha, impidieron la anexión de Cuba o un *status* de colonia del naciente imperio norteamericano, no hubo condiciones para evitar su ubicación en un sistema neocolonial que comenzó a ensayarse. Ello definió una república que aun con aspiraciones democráticas —más en la psicología y en la letra que en la práctica—, quedó sometida políticamente, con una economía capitalista dependiente, periférica, que continuó siendo monoprodutora y monoexportadora, a partir del esquema construido desde la colonia con efectos que trascendieron la época.

Respecto a la desintegración del modelo monárquico-clerical, se destacan dos hechos básicamente interligados en el campo religioso. En primer lugar, en lo específicamente católico, está la presencia del Vaticano, hasta entonces ausente o distante de la administración de los asuntos de la institución religiosa local; y una aproximación de la alta dirección eclesial a la influencia norteamericana, por encima o a pesar del librepensamiento y de la postura liberal en cuanto a la separación de la Iglesia y el Estado, tan costosa y difícil de asimilar por la Iglesia católica.

En segundo lugar, se produjo la creación de las bases objetivas para el desarrollo del protestantismo, con una función de legitimación del modelo político-social —en especial cultural— que se instalaba.

En la etapa colonial cubana, 1898 está precedido por una sociedad estructurada sobre los moldes de una cristiandad tradicional en expansión, cerrada a los aires modernizantes que, a partir de la Reforma, tenían su expresión en el campo religioso europeo. El

catolicismo, religión oficial y excluyente, hegemonizaba el complejo escenario político y económico.<sup>4</sup>

Desde 1493 el Papa Alejandro VI en su bula *Inter Caetera* legitimó el dominio colonial ibérico, lo que permitió regular las relaciones entre la Iglesia y la Corona, conveniadas mediante el Patronato Regio. Por ese instrumento, se concedían al Rey de España prerrogativas sobre la Iglesia en sus dominios, en aspectos como el sostén material de la institución eclesial y el nombramiento de obispos. Bien porque se le dificultaba atender territorios tan extensos, que se incorporaban al mundo «cristiano», o porque confiaba en la catolicidad de los monarcas españoles, en una relación reforzada en un tiempo por vínculos familiares, el papado prácticamente se desentendió, mientras duró el colonialismo español, de la atención directa a la Iglesia en Cuba.

Mayoritariamente español, el clero actuaba en consecuencia, apoyando los intereses «temporales». Reaccionó en contra del independentismo por razones de patriotismo hispano y también religiosas —muy asociadas entre sí, según los criterios predominantes—, aunque en realidad podía haber adoptado una opción ética y humanitaria. Hubo casos excepcionales, además de sacerdotes criollos que se inclinaron del lado de los cubanos y de su derecho a la libertad nacional. Su paradigma, desde muy temprano, fue el presbítero Félix Varela, figura clave en la conformación de la nacionalidad cubana, asumido en la actualidad como símbolo de la cultura cubana.

Los hechos en torno a la mal llamada Guerra Hispano-americana decidieron un reajuste en la conducta eclesial hacia Cuba. Al producirse la introducción de los Estados Unidos en la contienda bélica, León XIII propuso su mediación entre este y España, desconociendo a los cubanos. Desde entonces, los acontecimientos se precipitaron hasta la firma del Tratado de París.

En septiembre de 1898, un grupo de 52 sacerdotes criollos emitieron el *Manifiesto del clero cubano nativo*, en el que denunciaron las discriminaciones del clero español y su decisión de no seguir siendo dirigidos por España, al igual que no lo había querido el pueblo cubano. Pidieron entonces que el Vaticano interviniera en el gobierno de la iglesia local.<sup>5</sup> El 31 de octubre de ese año el obispo de la Habana, Manuel Santander y Frutos, emitió una carta pastoral en la que exponía su resignación porque Cuba «deje de pertenecer a su antigua metrópoli».<sup>6</sup> Poco después este obispo y Francisco Sáenz de Urturi, arzobispo de Santiago de Cuba, ambos españoles, presentaron su «renuncia». Fueron los últimos prelados nombrados por la Corona española. A partir de esos momentos, el Vaticano asumió la dirección de los asuntos eclesiales cubanos, antes de que cesara el

dominio colonial español y, con él, regulaciones oficiales como el Patronato Regio. Las negociaciones se inclinaron hacia el entendimiento con los Estados Unidos.

En noviembre de 1898 llegó a Cuba Mons. Donato Sbarreti y Tessa, quien, por ser italiano, procedía de un país neutral, pero «había fungido como secretario para los asuntos relacionados con los Estados Unidos en la Congregación Vaticana *De Propaganda Fide*, y que en ese momento se desempeñaba como auditor de la Delegación Apostólica de Washington».<sup>7</sup> Al pasar Cuba al control del interventor norteamericano, el 1º de enero de 1899, Sbarreti tomó posesión del Obispado de La Habana. Lo acompañaba el sacerdote estadounidense Buenaventura Broderick, nombrado en octubre de 1903 obispo auxiliar de La Habana, bajo protesta de los sectores que esperaban la designación de un cubano.

Por otra parte, en marzo de 1899 el Vaticano nombró como su primer Delegado Apostólico en Cuba y Puerto Rico —también bajo ocupación norteamericana— a Mons. Plácido La Chapelle, hasta entonces arzobispo de Nueva Orleans. Ese año se reinstaló en Cuba, procedente de los Estados Unidos y con sacerdotes de esa nacionalidad, la Orden de los Padres Agustinos.

Para la Arquidiócesis de Santiago de Cuba fue designado por el Papa el cubano Francisco de Paula Barnada Aguilar, que había sido deportado a España en 1876, en un proceso promovido por el Obispado habanero, debido a sus posiciones independentistas.<sup>8</sup> Desde entonces se simultanearon en las dos plazas principales, La Habana y Santiago de Cuba, un cubano y un extranjero hasta que, ya en la etapa revolucionaria, después del fallecimiento del español Pérez Serantes, todos han sido cubanos.

El gobierno interventor reaccionó, ante los gestos del Vaticano, gravando al nuevo Estado cubano —que emergía de una guerra devastadora en la más precaria situación—, para indemnizar a la Iglesia por las confiscaciones de los liberales españoles seis décadas antes. Pese a su preeminencia protestante, los Estados Unidos dejaban así un espacio a la Iglesia católica, prácticamente la única institución que, aun cuando comprometida con el anterior sistema, quedaba en pie y se mostraba solícita.

La conducta de oposición al independentismo de la jerarquía católica determinó una marcada posición librepensadora y anticlerical —aunque no antirreligiosa— en el pensamiento cubano, expresada jurídicamente en las Constituciones mambisas y en la de 1902, asumida después por las de 1940, 1976 y la reforma constitucional de 1992, al establecerse en todas la separación de la Iglesia y el Estado y la libertad de cultos. La Constitución Provisional que lanzó en Santiago

de Cuba, en 1898, Leonard Wood, había declarado la libertad de cultos, pero solo limitada a los cristianos.

A lo largo de la etapa republicana neocolonial, la Iglesia se orientó a recuperar posiciones y presentar una imagen cubanizada que borrara su pasado colonial. Así, se esforzó por incrementar el clero nativo mediante la mayor atención a los Seminarios; declaró Patrona de Cuba a la Virgen de la Caridad del Cobre —cuya devoción se ha extendido dentro de la religiosidad popular, aunque como símbolo distante de la ortodoxia católica—; decidió que la bandera y el escudo cubanos presidieran sus principales ceremonias. En este sentido, el análisis católico le concede un papel principal al primer cardenal cubano, Manuel Arteaga.<sup>9</sup>

De cualquier modo, la Iglesia cubana quedó marcada por el signo españolizante en su estilo de actuar y en modos litúrgicos diferenciados de otros países latinoamericanos por sus formas de expresarse. Por largo tiempo el clero fue mayoritariamente español, y todavía algunos superiores de comunidades del clero regular masculino y femenino —prolongadamente subordinados a provincias españolas—, son de esa procedencia. En ello puede haber incidido el ideario martiano, opuesto al odio irracional al español; pero más aún porque los cambios del 98 no fueron acompañados de confiscaciones de propiedades y capitales españoles y las inmigraciones desde España continuaron en proporciones considerables.

Por su parte, el protestantismo en Cuba tuvo sus momentos iniciales en años próximos al 98 del pasado siglo. Antes, hubo contactos episódicos de la población con hugonotes traficantes y con cultos episcopales en las fugaces intervenciones inglesas en tierras cubanas. Pero a finales del siglo XIX, en la medida en que crecía el interés de los Estados Unidos hacia la Isla, se vencía gradualmente la resistencia colonial a la entrada del protestantismo, como de cualquier otra religión que no fuera la católica. Entonces comienza la etapa que Juana Berges denomina el «período norteamericano» del protestantismo.<sup>10</sup>

Los que pudiéramos considerar como antecedentes del establecimiento del protestantismo son de dos tipos de naturaleza bien distinta. Uno, asociado al expansionismo norteamericano, es teológico; el otro es práctico y con un referente patriótico.

En la segunda mitad del siglo XIX, en el protestantismo norteamericano se produce una marcada tendencia pietista que alcanza las formas tradicionales más abiertas a lo social, signadas por la orientación al cambio propugnada por la Reforma. No obstante, esto no impidió una orientación teológica contextualizada en los intereses de la nación.

El darwinismo social penetró el pensamiento teológico norteamericano, sobre la base del progreso

y de la expansión, en tanto misión salvadora y moralizante para la que los Estados Unidos habían sido elegidos. Es la teología, en particular, de Josiah Strong, considerado «el ideólogo de la estrategia imperialista».<sup>11</sup>

Por otra parte, se produjo una unión entre ideales liberales y protestantes en la perspectiva de legitimar la agresividad norteamericana. En 1899, en plena intervención de los Estados Unidos en Cuba, el obispo metodista de Georgia, Werren A. Candler, afirmó durante una visita a la Isla: «El protestantismo debe venir acá y hacerlo rápidamente [...] el soldado y el marino han hecho y están haciendo bien su trabajo. Que las iglesias envíen ahora al predicador y al maestro».<sup>12</sup> Pronunciamientos similares fueron frecuentes por esa época, pero la fundación de las primeras obras protestantes se verificó durante las décadas anteriores y no precisamente bajo esa orientación ideológica reafirmada a fines de siglo.

Eduard Kenney, durante diez años, a partir de 1871 ofició y realizó tareas de evangelización entre chinos y negros esclavos, además de la capellanía de europeos y norteamericanos. Otros pastores protestantes con posterioridad predicaron en barcos estadounidenses surtos en el puerto de La Habana y eventualmente en otros lugares en tierra. También tuvieron lugar oficios protestantes en consulados europeos.<sup>13</sup>

Por gestiones de la Iglesia católica norteamericana, con apoyo de Hamilton Fish, secretario de Estado de los Estados Unidos, en los años 70 el gobierno español autorizó cultos protestantes para extranjeros residentes en Cuba.<sup>14</sup>

Pero el funcionamiento más estable, por esos años, se debe a la actividad de cubanos que emigraron a los Estados Unidos, por razones económicas o políticas, y se convirtieron al protestantismo, versión cristiana que no adolecía del compromiso con el colonialismo español que se daba en el catolicismo. Hombres como Evaristo Collazo, Manuel Deulofeu, Enrique Someillán y Alberto J. Díaz, compartieron la constitución de obras protestantes con quehaceres políticos independentistas en grupos conspiradores, participación en el Partido Revolucionario Cubano de José Martí, y alzamientos o colaboración con las tropas mambisas. Con justicia, Rafael Cepeda los ha llamado «los misioneros patriotas».

Sin embargo, a partir de los sucesos del 98, en el protestantismo en Cuba comienza un proceso en dos sentidos: a) la entrada de las Juntas Misioneras de las iglesias de los Estados Unidos. Significativamente se trata de las domésticas (*Home Missions*) y no las foráneas (*Foreign Missions*), como si de hecho ya consideraran al país territorio norteamericano;<sup>15</sup> b) la deslegitimación y desplazamiento de los pioneros cubanos, sustituidos por misioneros estadounidenses.

Las primeras iglesias establecidas en Cuba fueron las correspondientes al protestantismo tradicional o histórico. A lo largo de la etapa republicana se incorporaron otras, surgidas mayoritariamente en las condiciones del capitalismo moderno norteamericano —entre ellas pentecostales, adventistas, salvacionistas. Reflejaban así, en el campo religioso, las contradicciones de esa sociedad y un movimiento de multiplicación y sucesivas escisiones que reprodujo el fraccionamiento del mosaico protestante en los Estados Unidos y el estilo de esas iglesias. A la vez, se constituyeron en divulgadoras del modo de vida y la cultura norteamericanas, cuestión reiteradamente enjuiciada de forma crítica por varios teólogos, historiadores y ensayistas protestantes cubanos contemporáneos.<sup>16</sup> Paralelamente, desempeñaron una función moralizante frente a las lacras de la sociedad de la época, así como tareas asistenciales y educacionales.<sup>17</sup>

Un rasgo domina el campo religioso cubano que acompaña la crítica situación social de fines del siglo pasado: el incremento religioso de signo no propiamente católico, si bien no exento de su presencia en símbolos apropiados por la religiosidad popular, en mezcla con otros de expresiones no cristianas que desde antes habían comenzado a difundirse en los sectores más humildes de la población. Se trata de un peculiar proceso calificado por Fernando Ortiz como transculturación, concepto acuñado por él y aceptado por los científicos sociales; más exacto que inculturación o aculturación. Tal es el caso, entre otros, de la devoción a la Caridad del Cobre, pero con un sentido espontáneo y más alejado de la ortodoxia católica que la presenta con una visión triunfalista de la Iglesia.

Son indicadores principales de ese reactivamiento religioso la referida entrada del protestantismo y la rápida difusión del espiritismo, mayoritariamente bajo formas sincretizadas, contextualizadas o cubanizadas —como las denominan Ileana Hodge y Minerva Rodríguez—,<sup>18</sup> distantes de la teorización kardeciana.<sup>19</sup> El significativo incremento espiritista de entonces, condujo a Enrique José Varona a calificarlo de «epidemia espiritual» en las zonas de contienda bélica.<sup>20</sup> Además de otras características que lo hacen atractivo al modo con que el común de los creyentes cubanos expresa su religiosidad, en aquella época, al igual que el protestantismo, el espiritismo era una forma religiosa no asociada al colonialismo español.

Dadas las condiciones objetivas y subjetivas que hicieron ineficiente la conversión del negro y sus descendientes al catolicismo, las expresiones religiosas de origen africano, conservadas por cabildos y también transformadas —igualmente «cubanizadas»— en las condiciones del país, perdían una inicial distinción étnica —como después, además, la racial— al propagarse

entre los criollos (negros, mestizos y blancos) e integrar la cultura cubana a pesar de desarrollarse en circunstancias menos favorecidas que las que se ofrecían a la cultura occidental cristiana dominante.

Aunque en otras coyunturas y condiciones sociales también críticas, ese incremento religioso se ha repetido en la historia cubana, como ocurrió durante los años 30, al concluir los 50 y en la década de los 90.

## El campo religioso cubano al arribar 1998

En la última década de la presente centuria, la sociedad cubana atraviesa por una de las situaciones más difíciles, que se ha dado en llamar «Período especial». La depresión económica —su razón básica— es acompañada por otros factores que amplían la problemática a múltiples campos en la escala social; sus costos no pueden ser todavía bien precisados. Una intensificación de la agresividad norteamericana hacia Cuba, con la evidente intención de liquidar su proyecto político, complejiza el panorama actual.

Las pretensiones de los Estados Unidos sobre Cuba implican, de hecho, la negación de su soberanía. A un siglo de distancia, el «vecino poderoso» vuelve a querer intervenir en el curso de un proyecto cubano independiente.

Pese a la creación de una infraestructura industrial y una elevación de la preparación técnica y cultural de la fuerza laboral y la población en general, la economía cubana sigue sustentada en el azúcar ante la dependencia del resto de la industria en términos de mercado, materias primas y tecnología. Esto hace más eficaz el bloqueo y la internacionalización de las medidas anticubanas, y obliga al país a soluciones que, desde luego, implican riesgos.

La unipolaridad y la globalización —o mundialización como algunos prefieren llamarla—, tienen efectos políticos y económicos, pero también culturales —entre ellos, religiosos. Tampoco ahora, como antes, el campo religioso escapa a la política estadounidense hacia Cuba.

A finales de siglo vuelve a producirse un reavivamiento de la religiosidad, esta vez en los marcos del acrecentamiento de la demanda religiosa a escala mundial y acompañando al período especial.

Los indicadores son cuantitativos y cualitativos. Cabría mencionar el aumento de bautizos, rituales de iniciación, y de la asistencia a actividades religiosas y de membresías, según reportan organizaciones y dirigentes de cultos de diferentes denominaciones; asimismo, mayor presencia de lo religioso en las artes (música, danza, cine, plástica, literatura); ampliación de la actividad socializadora de organizaciones religiosas, tanto en la captación como en donaciones y proyectos de

desarrollo económico y de comunidades; la declaración más abierta de las creencias y prácticas religiosas por parte de los individuos.

Un movimiento de esta naturaleza no tiene una necesaria lectura política, según asume cierta propaganda opuesta al proceso revolucionario, en cuanto a una reacción a la ideología dominante, en el erróneo presupuesto de que es, en esencia, ateizante. Tampoco se explica, como ocurre con cualquier otro fenómeno social, a partir de una causa, sino de un sistema de factores.

En el reavivamiento religioso han incidido factores como la reducción de la capacidad protectora y de soluciones por parte de la sociedad, que conduce a la búsqueda de alternativas fuera de ella —o sea, en lo metasocial—; las variaciones en la concepción general sobre la religión en el pensamiento oficial y en la práctica, desde una línea de apertura y gradual rechazo a prejuicios, visiones y actitudes estrechas y discriminatorias; mayor capacidad de organizaciones religiosas de intervenir en la vida social, así como la necesidad de satisfacer necesidades espirituales y sentimientos de paz, tranquilidad, respaldo y esperanza.

Lo más significativo del reactivamiento religioso radica en que se constata una notable incidencia de la religión en la vida social por encima de lo usual en otros períodos más prolongados. La tendencia al incremento no se polariza en alguna religión organizada. Se inclina más bien hacia formas popularizadas menos complejas, formales y exigentes, que se mueven en los límites de la cotidianidad, con el milagro como recurso para la solución de problemas, lo cual responde a la estructura básica de la conciencia religiosa, en los modos más difundidos, con un nivel de elaboración y organización relativamente independiente de los complejos sistemas religiosos.<sup>21</sup>

El incremento de la religiosidad, junto a las difíciles condiciones del período especial y las medidas adoptadas para remediarlas, supone también riesgos para las organizaciones religiosas. La asistencia a celebraciones religiosas como una alternativa, y no como resultado de convicciones, dificulta el desenvolvimiento de las comunidades religiosas y hace inestable su composición. Los problemas económicos generan necesidades que pueden conducir a una mercantilización, ajena a los fines y a la ética religiosa. Una búsqueda de ayuda y respaldo en el extranjero crea la posibilidad no desdeñable de una disminución de la proyección nacional y hasta de la autonomía funcional de las instituciones religiosas.

Por otra parte, en el campo específicamente católico, el año 1998 se presenta acompañado de un acontecimiento de peculiar importancia para la Iglesia y significación en el ámbito nacional e internacional: la visita del Papa

Juan Pablo II a Cuba. Curiosamente, salvando las distancias, al finalizar el siglo, el Vaticano vuelve a ocupar un espacio protagónico en la vida de la Iglesia local. No obstante, un análisis del desarrollo de la visita y sus repercusiones, las expectativas contradictorias que despertó y los propósitos de manifestaciones políticas en torno al acontecimiento y el saldo positivo que dejó desde diferentes ángulos, escapan a los objetivos de este trabajo. A ello dedicaremos otros espacios.

La Iglesia cubana espera reforzar su papel y ampliar su espacio social aprovechando el clima de mayor comunicación con el Estado a partir de la visita papal. Hay demandas de la jerarquía católica local que se asocian a sus misiones, en tanto intereses y funcionalidad institucional; otras atraviesan dificultades coyunturales y otras tienen un abierto matiz político. Me parece conveniente recordar lo que Mons. Carlos Manuel de Céspedes reflexionaba en las páginas de la revista *Temas*. Según interpreto, cuando la jerarquía católica ha incursionado en política, se ha equivocado.<sup>22</sup>

En cuanto a las iglesias evangélicas, en los años posteriores al acceso al poder de la Revolución cubana, y después de la ruptura de las relaciones diplomáticas de los Estados Unidos con Cuba, se produjo en el protestantismo histórico y en el movimiento ecuménico una proyección *hacia y desde* una visión autónoma y contextualizada en la realidad cubana, en la medida en que se verificó un alejamiento de la tutela de las «iglesias madres» norteamericanas. Ello contribuyó al surgimiento de una reflexión teológica identificada con los objetivos humanistas del proceso socialista, reflejada en un conjunto de obras que los investigadores Juana Berges y René Cárdenas han llamado «Nueva Teología Cubana».<sup>23</sup>

Esta producción se extiende a diferentes denominaciones en himnarios y oraciones con referencia cubana, en una preparación del pastado en seminarios ofrecidos en el país y en la tendencia a una mayor socialización de su actividad.

No obstante, las condiciones de los 90 generan riesgos; entre ellos una búsqueda de relaciones más estrechas con instituciones similares en el extranjero —especialmente los Estados Unidos—, lo que provoca un «neodenominacionalismo»; es decir, una reafirmación del sentido de la denominación propia en distinción de las restantes, con una consecuente reducción del ecumenismo.

Además, se advierten posturas «gerenciales» en dirigentes de culto y un cierto oportunismo proselitista empleando la distribución de medicamentos y otros productos deficitarios, un hecho que Raúl Suárez<sup>24</sup> ha denominado, gráficamente, «jabonización» de la evangelización.<sup>25</sup>

Por otra parte, se vienen produciendo intentos de iglesias de «los nuevos movimientos religiosos» en el sentido de penetrar y establecerse en el país empleando la vía turística y otros canales no oficiales. Estos movimientos, en los que predominan tendencias fundamentalistas, pentecostales, grupos sectarios y posiciones teológicas basadas en una concepción dicotómica del mundo, que orientan el alejamiento de «lo mundano», «pecaminoso», y estimulan posturas socialmente evasivas, se originan en su mayor parte en los Estados Unidos, de donde reciben financiamiento. Muchos de sus practicantes han sido acusados por cristianos progresistas de constituir un instrumento para hacer abortar las posiciones revolucionarias entre cristianos y contar con medios de influencia ideológica. Es, de hecho, un modo de globalización de la religión que, en cierto modo, atenta contra la identidad cultural latinoamericana y caribeña.

En las expresiones de origen africano, el fin del siglo presenta distintas tendencias. De una parte, el acceso a un nivel de instrucción más elevado en el promedio de los practicantes, —incluyendo profesionales que son babalawos—, ha promovido la inquietud de una mayor sistematización del pensamiento religioso, tal vez una especie de teología santera, no exenta de riesgos. Algunos consideran la necesidad de una «yorubización», lo cual equivale a una identificación no con las raíces africanas, sino con la religión yoruba en su forma contemporánea. Esto ha sido considerado un proyecto que desvirtúa la cubanidad de la santería.<sup>26</sup>

De otra parte, posiblemente en un proceso natural de desarrollo, existen esfuerzos de diferentes grupos e individualidades por constituir estructuras centrales que normen el funcionamiento, estandaricen el culto y fortalezcan estructuralmente la santería. Por distintas razones —entre ellas rivalidades y desinterés por subordinarse o incluso por agruparse más organizadamente—, el proyecto o los proyectos no han avanzado.

La tercera tendencia de carácter negativo —criticada por practicantes convencidos de sus creencias y por defensores de su pureza— constituye un resultado de las condiciones del período especial. Ha crecido la mercantilización de los ritos, que se expresa de varios modos: lo mismo en el aumento de las iniciaciones (no siempre religiosamente justificadas) que de los costos; la búsqueda de una clientela residente en el exterior; contactos con medios turísticos y ejercicio de la profesión religiosa como medio de vida lucrativo. De algún modo, agentes del turismo y de la cultura, sin discernir los efectos, han propiciado la presencia de rituales en calidad de

espectáculos y de un mal entendido folklore «afrocubano».

## Algunas reflexiones en torno a los 98

Lo realmente importante en el comportamiento de la religión en las circunstancias de los 98 en ambos siglos, desde una perspectiva de las ciencias sociales, radica sobre todo en el contexto sociohistórico concreto, el complejo entramado de relaciones sociales en las cuales las ideas y las organizaciones religiosas ocupan un lugar, reflejan peculiarmente esas condiciones y actúan en correspondencia con ese espacio y según el contenido de sus concepciones y las teorías sociales que se asuman.

Se destaca un hecho en el análisis comparativo de ambas épocas finiseculares: el accionar de los Estados Unidos a partir de sus intereses como centro de poder internacional —naciente en el XIX y prácticamente único en el XX—, para lo que requirieron y requieren interrumpir el proceso sociopolítico independiente y con objetivos de cambio social diseñados, en el primer caso, por el ideario martiano, y, en el segundo, por la Revolución cubana, síntesis a su vez de aquel y de los aportes incorporados a lo largo de las décadas republicanas. No es ocioso reiterar que, nuevamente, la soberanía cubana está en riesgo.

La interconexión de la religión con los demás factores sociales no se produce, en la práctica social, de un modo abstracto, sino en formas específicas, en diferentes sistemas de ideas y organizaciones, por demás heterogéneas entre sí y en el interior de cada una. En toda coyuntura, a las ideas religiosas se unen diversas y contradictorias teorías sociopolíticas, como ocurre en cualquier forma de conciencia, al interrelacionarse con las demás. En cada grupo religioso se producen diferentes conductas hacia la sociedad.

Valorar la significación religiosa en relación con el hecho principal en los dos momentos objetos de análisis, implica además partir de la realidad concreta y no de generalizaciones y criterios previamente establecidos, sobre todo para enjuiciar comportamientos de organizaciones y de quienes las dirigen y representan.

Cada organización religiosa genera su propio sistema de intereses institucionales, que van desde la satisfacción de las que considera sus misiones propiamente religiosas hasta el papel y lugar dentro de la sociedad. En la contemporaneidad, superado el modelo feudal y fuera de sistemas teocráticos, no es usual que se sitúen como meta alcanzar el ejercicio directo del poder político; pero se producen aspiraciones de hegemonía en iglesias y otras agrupaciones religiosas. Ello provoca choques con las restantes instituciones, aunque también otras lo rechazan

o se ubican en las perspectivas de los marginados. Los dirigentes de unas y otras, en tanto seres históricos, herederos de una cultura y situados en la trama de las relaciones sociales, asumen diferentes posiciones; de sus consecuencias no están exentos, ni de las responsabilidades que de ahí se deriven. En las condiciones del mundo actual, es casi un imperativo disponer de una meridiana claridad en cuanto a los límites de las funciones institucionales en sus relaciones recíprocas, y de regulaciones suficientemente flexibles, pero con normativas precisas.

La objetividad en el análisis de los fenómenos sociales impide juicios simplistas y unilaterales. Sería absurdo considerar que siempre la religión es instrumento de dominación de clases, o que está permanentemente al servicio de las naciones poderosas. Esto, sin embargo, no excluye que eventualmente una organización o grupos jerárquicos asuman papeles políticos de ese carácter, mientras otros lo hacen en sentido contrario. La objetividad también supone negar que, bajo cualquier circunstancia, lo religioso es superior a lo laico o que una determinada iglesia o agrupación es portadora de una verdad absoluta acerca de las relaciones humanas —políticas, ideológicas, económicas.

Las actuales circunstancias sugieren otras reflexiones referidas a las lecciones de la historia. Para los científicos sociales, historiadores o de otro campo, el examen del pasado permite comprender mejor el presente. Para ello, la objetividad histórica es fundamental. Es tan improcedente extraer de los hechos históricos o de las biografías solo los aspectos que se estimen positivos al estilo de vida de santos, como el juicio unilateral de los negativos.

Esta hora del 98 cubano convoca a los científicos a un rigor supremo y responsable en su quehacer para prestar un servicio como real contribución al pueblo de quien es siempre deudor.

## Notas

1. Véase Jorge Ramírez Calzadilla, «Religión y cultura. Las investigaciones sociorreligiosas en Cuba», *Temas*, n. 1, nueva época, La Habana, enero-marzo de 1995.
2. Giulio Girardi, *De la teología de la conquista a la teología actual de la restauración*, Centro Ecueménico Antonio Valdiviero, Managua, 1991; *La conquista de América, ¿con qué derecho?*, DEI, San José, 1988.
3. Fidel Castro lo resumió del siguiente modo: «A la época heroica sucedió la humillación y la ignominia» (Informe del Comité Central del PCC al Primer Congreso», en *El Militante Comunista*, enero-febrero, La Habana, 1976, p. 8). Sobre la frustración que el 98 significó para Cuba, España e incluso los Estados Unidos, recomiendo leer el trabajo de Rafael Cepeda, «Propuestas para una reflexión relacionada con el centenario de la guerra iniciada en 1895 y finalizada en 1898, con sus secuencias», *Raíz y Alas*, Centro

- de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba, n. 1, La Habana, 1996, pp. 7-14.
4. Asumo el concepto de hegemonía del modo con que lo define Gramsci. No siempre se corresponde con el poder político o económico.
5. Véase Colectivo de autores, *La religión en la cultura*, Editorial Academia, La Habana, 1990.
6. Véase Leonel Pérez Orozco, *Historia del catolicismo en Matanzas*, Ed. Augusto Cotto, Matanzas, 1992, p. 137; citado por R. Torreira, «Breve acercamiento a la Iglesia católica en Cuba, 1511-1958», ponencia presentada en el Primer Encuentro Cuba-México sobre Religión, celebrado en La Habana, Departamento de Estudios Sociorreligiosos, CIPS, septiembre de 1997. Santander es tristemente célebre por sus exortaciones a combatir a los insurrectos y las expresiones de júbilo por la muerte de Martí y de Maceo, como ordenar repique de campanas y ceremonias de Te Deum.
7. R. Torreira, ob. cit.
8. Consultar «Documentos para la historia nacional», *Boletín del Archivo Nacional de Cuba*, a. XI, n. 1, La Habana, enero-febrero de 1912, pp. 136-48, citado por Torreira, ob. cit.
9. Así se presenta en el análisis histórico recogido en *Documento Final del Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC)*, Tipografía Don Bosco, Roma, 1987.
10. Juana Berges, «El protestantismo histórico en Cuba», en Colectivo de autores, *La religión en la cultura*, ob. cit, pp. 56-75.
11. *Ibidem*, p. 61.
12. Rafael Cepeda, ed., *La herencia misionera en Cuba (1899- 1925)*, DEI, San José de Costa Rica, 1986, p. 45. (Citado por Juana Berges, ob. cit., p. 65).
13. Véase Juana Berges, ob. cit., p. 59.
14. Marcos A. Ramos, *Panorama del protestantismo en Cuba*, Ed. Caribe, Costa Rica (impreso en EE. UU.), 1986, p. 7. (Citado por Juana Berges, ob. cit., p. 59).
15. Ilustra esto un editorial de *The Assembly Herald*, periódico protestante de los Estados Unidos publicado en 1901, en el que se justificaba la atención de Cuba por las Juntas Misioneras Nacionales y no las extranjeras: «... nuestro deber cristiano hacia Cuba tiene la doble inspiración de lo que Cuba se debe a sí misma y de lo que vale para nosotros», comparando el caso cubano respecto a los Estados Unidos con el interés de este hacia Alaska (Citado por Juana Berges, ob. cit., p. 61).
16. Autores como Raúl Fernández Ceballos, Sergio Arce, Adolfo Ham, Rafael Cepeda, Carlos Camps, Carlos Piedra, Odén Marichal, Obed Gorrin y otros. Sirve de ejemplo que la delegación de cristianos cubanos al primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo de carácter continental, celebrado en Chile en 1972, consideró que «la característica esencial sociológica» de las dirigencias protestantes, en su mayoría norteamericanas o formadas por ellos, era un fuerte sentido de dependencia (*Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo*, Ed. Camilo Torres, La Habana, 1977, pp. 68-9)
17. Samuel Silva Gotay, *La iglesia protestante como agente de americanización en Puerto Rico (1898-1917)*, Universidad de Río Piedras, Puerto Rico, 1974. Una historia similar la advierte Elio Masferrer Kan para las repúblicas latinoamericanas, mucho después de su independencia, a impulsos de los liberales. («Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina», en «Religiones: cuestiones teórico-metodológicas», *Religiones Latinoamericanas 1*, México, enero-junio de 1991, pp. 43-56). Más cercano al cubano es el caso de Puerto Rico, como lo demuestra Samuel Silva Gotay.
18. Ileana Hodge y Minerva Rodríguez, *El espiritismo en Cuba. Percepción y exteriorización*, Colección Religión y Sociedad, Editorial Academia, La Habana, 1997.
19. Me refiero a la teoría elaborada por León Hipólito Denizard, más conocido por Allan Kardec, quien sistematizó el espiritismo. De ahí que sea legítimo el término teoría kardeciana o espiritismo kardeciano.
20. Véase la intervención de Enrique José Varona ante la Sociedad Antropológica de Cuba, recogida en Comisión Nacional de Cuba de la UNESCO, *Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba*, La Habana, 1966.
21. Esta afirmación se basa en los estudios realizados por el Departamento de Estudios Sociorreligiosos del CIPS. Puede consultarse en el Centro *La conciencia religiosa. Características y formas de manifestarse en la sociedad cubana actual*, DESR, La Habana, 1993.
22. Carlos Manuel de Céspedes, «¿Puede afirmarse que el pueblo cubano es católico o no?», *Temas*, n. 4, nueva época, La Habana, octubre-diciembre de 1995.
23. Juana Berges y René Cárdenas, «El pastorado protestante y la Nueva Teología Cubana», en *La religión*, Editora Política, La Habana, 1993.
24. Raúl Suárez es pastor de la Iglesia Bautista Ebenezer, director del Centro Memorial Martin Luther King, Jr. y diputado a la Asamblea Nacional del Poder Popular.
25. Un análisis más detallado de los efectos del período especial en el medio cristiano puede encontrarse en el folleto del colectivo ARA, *Análisis de la Realidad Actual*, editado por el Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba (CE-CIC), La Habana 1996, 3ª parte. De ese mismo Centro, recomiendo el n. 1 de la Colección *Raíz y Ala*, dedicado precisamente a las iglesias y el 98, que contiene un artículo del Dr. Rafael Cepeda y otro de la profesora Zeyda Sánchez.
26. Véase Lázara Menéndez, «¿Un cake para Obatalá?», *Temas*, n. 4, nueva época, La Habana, octubre-diciembre de 1995.