

Religión y revolución en Cuba

Aurelio Alonso Tejada

El desconocimiento, el mimetismo interpretativo a partir de otras experiencias en otras latitudes y la manipulación insidiosa de las relaciones entre la religión y la revolución cubana por parte de los poderes mediáticos globalizados atribuyen a las últimas noticias de La Habana un carácter 'revelador' o 'sobrenatural'. Al quedar anclados en un pasado que los cubanos superaron hace años, informadores y analistas omiten los esfuerzos por encaminar una relación madura entre el Estado socialista y las diferentes iglesias. El diálogo ecuménico de 1980 con la máxima dirección de la Revolución y la publicación en 1985 del libro esencial Fidel y la Religión, del sacerdote brasileño Frei Betto, marcaron hitos en un camino que tuvo sus mejores momentos en el Congreso del Partido Comunista de Cuba de 1991 y la reforma constitucional de 1992, y

vivió su apogeo en 1998, con la visita del Papa Juan Pablo II. Este ensayo, que analiza todos esos hechos, fue presentado como ponencia en el seminario 50 Aniversario de la Revolución Cubana, organizado por la Universidad de La Habana y el Programa Martiano, La Habana, en julio de 2008.

El primer reto que me veo ahora obligado a afrontar es el de lograr un nivel apropiado de síntesis. Sin embargo, el esfuerzo por la brevedad impone la necesidad de omitir muchas cosas, tanto en la esfera de lo general como lo concerniente a la descripción y el análisis puntual. Tocará al lector juzgar si mis notas consiguen su propósito.

Comienzo por un par de generalidades para fijar presupuestos teóricos a los cuales me atengo. Lo primero es que cuando hablamos de religión englobamos un significado dual o incluso

múltiple: nos referimos a una comunión espiritual dada a través del recurso a lo sobrenatural, de la fe en lo divino, de la adhesión a una devoción por lo trascendente; o se refiere a las iglesias, denominaciones, sectas, hermandades o cualquier tipo de estructuras asociativas que se adopten.

No son dos realidades separadas, sino dos dimensiones de la realidad religiosa: las instituciones y la fe de la población creyente. Las dos o, sería más preciso decir, la interacción entre ambas, da cuerpo a la religión como parte de la cultura.

Esta diferencia explica que no siempre coincidan los criterios de las personas que profesan una fe específica, sus intereses o su conducta con los criterios, las conductas o los intereses de su iglesia. Y explica, en consecuencia, que la articulación de las instituciones religiosas en la armazón de las relaciones sociales que se configura a partir de un proceso histórico, no responda frecuentemente a las mismas determinaciones de la inserción de la población, la que realiza el creyente como tal, en el universo de las relaciones sociales. Cuando se prescinde de esta distinción y se piensa solo en términos de iglesias, o se polariza en sentido de la devoción, se hace difícil escapar al mecanicismo causal frente a casos concretos.

El segundo presupuesto que no debe pasarse por alto es el compromiso implícito en la mirada. Se puede analizar una realidad religiosa desde una

perspectiva creyente o no creyente, y esto parece una verdad de Perogrullo. Pero no es tan sencillo porque se trata de un arco de posiciones posibles y no de una antinomia. La verdad de fe y la verdad científica no son necesariamente opuestas, o incompatibles. Se puede encontrar incluso como conjunción.

Por eso el análisis del hecho religioso requiere considerar el contexto histórico en el sentido más pleno. No obstante, al margen de todas las precauciones, tampoco podemos obviar que la mirada religiosa, y la atea, marcan las posiciones, los ángulos de enfoque, de una manera o de otra, contaminando la aproximación a la verdad o propiciándola, según sea el caso. La aproximación a la verdad no es un privilegio de la mirada.

El cristianismo, es decir, la religión de Cristo, llegó a Cuba con el catolicismo, del mismo modo que llegó a toda la América Latina, introducido por la dominación colonial. Es decir, como componente esencial del cuerpo de ideas y la cultura del colonizador. El catolicismo tuvo la función de vertebrar la hegemonía del proceso colonial en un tiempo histórico coincidente con la aparición del capitalismo, y de las reformas de Lutero y Calvino en Europa.

Las religiones autóctonas fueron barridas, en nuestra Isla, con el sacrificio pleno de la población indígena, de modo que la sincretización con las religiones africanas se realizaría, con los patrones culturales de un esclavo que la

colonia tuvo que importar, desde África subsahariana, y no con el poblador nativo esclavizado, lo cual marca una diferencia de raíces entre el sincretismo indocristiano y el afrocristiano. La introducción masiva del trabajo esclavo africano fue una realidad compartida entre las Antillas latinas y Brasil, vinculada a la economía de plantación.

En consecuencia, en este proceso de transculturación, tal como se da en Cuba, tiene lugar la disputa de una territorialidad espiritual que no gira en torno a la Pacha Mama. En ella se ve prevalecer la defensa de la africanía como fuente de la legitimidad territorial heredada de la religión de los esclavizados. Es una complejidad propia, que se halla presente a lo largo de nuestra historia y a través de la lucha de clases.

Dentro de ella también se producen momentos de conjunción, a veces relevantes, como el que explicaba Alarcón¹ al aludir al modo en que se forjó en el proceso independentista a partir de 1868, el cual, al vincularse con la abolición, introducía el componente revolucionario que solo en la revolución de Haití tendría antecedente. La identidad cultural nacida de este legado también incluiría el contorno de la religiosidad dominante, por supuesto, legado que iba a resultar trastornado por la

¹ Ver conferencia inaugural de Ricardo Alarcón al Seminario 50 Aniversario de la Revolución Cubana, en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, el 14 de julio de 2008.

usurpación de la victoria, en la vida republicana de la primera mitad del siglo XX.

La segunda dominación colonial extendió y diversificó el significado del cristianismo en la cultura religiosa cubana por medio de la introducción de las misiones protestantes, con lo cual, a lo largo del espectro republicano neocolonial, la demografía religiosa cubana se definiría en lo fundamental a partir de estas tres manifestaciones religiosas. No exactamente en armoniosa convivencia (el ecumenismo apareció mucho después) sino en el contexto de una confrontación por el territorio espiritual. Confrontación de poder, económico, social y político, en la cual lo teológico era más bien una expresión superficial.

Confrontación dominada por la discriminación católica del protestantismo como herejía, y católicos y cristianos discriminaban a la santería y a todas las demás expresiones de raíz africana, como brujería, oscurantismo, atraso religioso, en franca asociación con otra postura discriminatoria integral de la cual la religiosa hacía parte: la del recrudescimiento racista.

Aquella conjunción que generó en nuestra cultura la lucha independentista —aquel acercamiento a la Verdad— fue estrangulado por la reestratificación social y la redefinición de la lucha de clases dentro del proceso de dominación neocolonial con tal fuerza que los patrones discriminatorios inte-



rreligiosos se nos siguen revelando en un efecto de exclusión que suele predominar sobre el de diálogo, todavía a cincuenta años de la victoria revolucionaria de 1959. Podemos percibir su presencia en el rechazo, aparentemente inocuo, de la santería como religión, insistiendo limitar su categoría de manera reduccionista, al calificarla simplemente como 'culto' religioso. El ecumenismo es ciertamente un tema polémico dentro del espectro religioso cubano de nuestros días.

No solo los católicos definían a Cuba como país católico en la década de los cincuenta. Fue la tendencia que se forjó en el imaginario popular, pensar en Cuba como país católico, a despecho de que desde la Constitución de 1901 se proclamaba la 'libertad de cultos', y el carácter laico del Estado. Las normas de reconocimiento las fijaba, sin embargo, la burguesía, y era inconcebible vivir ajeno a la idea de Dios (la condición de ateo se percibía conectada a otra filiación, la comunista, parejamente demonizada), profesar la santería daba motivos de desconfianza en más de un sentido, las religiones no cristianas resultaban reprobables, la herejía protestante no era bien vista, la irreligiosidad confesa era una mancha diabólica.

Durante los años de la república dependiente la ideología conservadora católica sirvió al proyecto hegemónico estadounidense con más coherencia incluso que las denominaciones protestantes. La condena al co-

munismo, que se acentuaba en la posguerra, respondía también al proyecto hegemónico de la Iglesia: Pío XII llegó incluso a expresarlo ante las presiones para que el Vaticano tomara distancia crítica del nazismo en medio de la guerra. Era para él menos peligroso el proyecto del Reich que el del Kremlin. Esta postura era claramente orgánica al integrismo católico preconciliar.

Sin embargo, en el plano de la demografía religiosa, Cuba solo podría ser definida a mediados del siglo pasado como un país católico, a partir del criterio de población bautizada, criterio que carece en absoluto de rigor para reflejar el predominio de una religión. Es un cuestionamiento sobre el cual no creo necesario detenerme.

No obstante, la complejidad del fenómeno consiste en que, si el país no era realmente definible en términos demográficos como católico por religiosidad, sí lo era por el alcance de la influencia de la Iglesia, y las instituciones adyacentes, sobre los poderes constituidos. Poderes con cuya continuidad se había comprometido a contribuir la institucionalidad eclesiástica. En un artículo que escribí hace años me extendo en explicar cómo la victoria revolucionaria de 1959 sorprendió a una Iglesia (a toda la institucionalidad cristiana) no preparada para el cambio [Alonso, 1990].

El cambio que trajo consigo la Revolución fue tan radical que incluso dejaría plantada a casi toda la institucionalidad de la sociedad civil, no solo a

la religiosa.

No me detengo en la dinámica de confrontación que se produjo entre 1959 y 1962. En este tema la literatura va a aparecer siempre marcada por la posición desde la cual se analice. No quiero correr el riesgo de parcialidad de los inventarios de reproches. Errores y sombras habría que anotar en todas las contabilidades institucionales. Lo que no puede obviarse es que la transpiración contrarrevolucionaria de la burguesía expropiada se enmascaró bajo un aroma de religiosidad católica, y que parte de la jerarquía y el clero se asoció a esta transfiguración, y contribuyó al tinte religioso que el fervor, súbitamente acrecentado de la burguesía, había adoptado.

El teólogo italiano Julio Girardi explica la posición de la Iglesia cubana en este conflicto desde un punto de vista distinto, cuando concluye 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 golpee 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 tanto se presenta como un nuevo sujeto de

hegemonía y compite con las iglesias sobre su territorio específico.»[Girardi, 1994, . 109] En todo caso no nos hallamos ante explicaciones excluyentes. El compromiso de los sectores del laicado católico de mayor influencia social a partir de 1960 en los esfuerzos por desestabilizar el proyecto revolucionario cubano, lo confirma.

Subrayo que en todo este período el discurso político centró con insistencia su atención en demostrar que no se existía un punto de confrontación con la religión desde el poder. Ningún argumento se esgrimió a lo largo del conflicto contra los sistemas de creencias, contra el dogma de fe, contra las devociones². Pero la institucionalidad cristiana quedaría intensamente lacrada, a partir de 1961, por varias reformas sociales, muy especialmente la creación de un sistema único de educación, pública, laica y gratuita, que excluía la enseñanza religiosa, junto a la prohibición de reproducir otra iniciativa paralela.

Por segunda vez en la historia del siglo XX la Iglesia quedaba desfasada de una articulación institucional privilegiada dentro de las esferas de poder,

² Se puede constatar en los discursos de Fidel Castro de 10 de agosto, 10 de octubre y 27 de noviembre de 1960, en los cuales basa la defensa de sus posiciones en el ejemplo de los primeros cristianos bajo el imperio romano; en Fidel Castro: Revolución y religión. Encuentros, discursos y entrevistas, MINFAR, La Habana, 1997.

ahora desprovista de las posibilidades de propiciar a cambio una transacción³ al Estado revolucionario. Pero el conflicto al cual nos referimos tuvo lugar esencialmente con la iglesia romana. Y Roma, que comenzaba a aggiornarse bajo Juan XXIII y Pablo VI, mostró comprensión y paciencia.

En las denominaciones protestantes se diferenció una tendencia hacia la sublimación doctrinal, y otra de acompañamiento pastoral a la transformación socioeconómica que se iniciaba. La santería se benefició inicialmente del desmantelamiento revolucionario del patrón discriminatorio precedente. Parecía que se marchaba en línea recta hacia un rescate del nudo cultural que el crisol independentista nos legó. No fue del todo así.

El conflicto con el anticomunismo eclesiástico (y las manifestaciones de contrarrevolución dentro de las iglesias) facilitó un implante ateísta, a tono con el marxismo soviético, que afectó a todo el arco de la religiosidad cubana

³ Uso el término «transacción» en el sentido que le da François Houtart en «La transacción en sociología de la religión», Casa de las Américas, No. 248, La Habana, 2007. No me refiero aquí a transacciones simbólicas, sobre el contenido de las creencias, en las cuales concentra Houtart su atención en el artículo, sino a en la perspectiva de aplicarlo al plano de la inserción en el sistema de ideas que trasunta al proyecto de transformación socialista, global pero no excluyente.

en forma discriminatoria. Ni santeros ni espiritistas ni masones escapaban al ojo discriminador, perplejos por el desatino de ser descalificados a causa de las faltas o de las posturas de otros, o por descubrirse reprimidos bajo el influjo de una religión insospechada en el clima espiritual cubano: el ateísmo.

Fiel al propósito de no entrar en el nivel de detalle al que obligan las síntesis, me limito a añadir que la tensión de la discriminación ateísta institucional, formalizada tácitamente incluso en el I Congreso del PCC en 1975, se mantuvo durante casi tres décadas (más que 'quinquenios grises' o 'trinquenios' de otras oscuridades) porque había comenzado desde la primera mitad de los años sesentas, y duró hasta los noventas. Este ateísmo se tornaría inconsecuente, incluso, con una indispensable proyección abierta a lo religioso, que cambiaba en nuestro continente desde la segunda mitad de los años sesentas. La pregunta «¿tiene usted creencias religiosas?» se convirtió en un instrumento burocrático de corte de posibilidades de acceso político, un signo tácito de limitación electiva.

Dos pastorales de los obispos católicos del año 1969, cuando los vientos renovadores de Vaticano II y de la II Asamblea del CELAM en Bogotá llegaron a la Iglesia cubana, indicaban una sutura de agravios y una disposición al entendimiento institucional que quizás no recibió una respuesta en correspondencia de las esferas políticas. Al menos

no la que se esperaba. Tal vez para entonces nos habíamos confiado en exceso en el poder secularizador del marxismo.

Fue en 1985 que se vino a reconocer que habíamos creado un Estado ateo confesionalmente y que prevalecía un régimen de discriminación religiosa incompatible con el ideal socialista⁴. Pero hubo que esperar a que fuera derribado el Muro de Berlín, al IV Congreso del PCC en 1991 y la Reforma Constitucional de 1992 para que el Estado cubano se volviera a definir como laico (tal cual aparecía ya en la Constitución de 1940) y la discriminación religiosa fuera explícitamente proscrita parejamente a las de raza y género. Ello sucedió en el marco jurídico, porque una cosa es el marco y otra es la práctica. El Estado laico tiene un significado para las esferas políticas y otro para las iglesias. En todo caso, la legitimación del espacio de defensa de la laicidad es lo que realmente define eso que llamamos eufemísticamente 'normalidad' en las relaciones del Estado con el mundo religioso, y esto representa un valor decisivo.

Sin embargo si nos atenemos a las dinámicas que se han producido en la religiosidad, debemos tomar en cuenta otras consideraciones. Hoy es una verdad que nadie puede ignorar la existencia de una marcada reanima-

⁴ Según admitió Fidel a Frei Betto en la entrevista publicada bajo el título de *Fidel y la Religión*.

ción de la práctica religiosa en Cuba. Me detengo ahora en dos preguntas: ¿dónde se origina? ¿Qué peso tendrá en el conjunto de las relaciones sociales? Algunos lo atribuyen a la visita de Juan Pablo II en 1998, otros al efecto de desbloqueo de los cambios en la institucionalidad socialista cubana a principios de los años noventas. Existen evidencias claras de que se trata de un proceso anterior.

Considero obligado referirme a las investigaciones sobre religiosidad realizadas por el Departamento de Estudios Socio-religiosos del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, bajo la dirección de Jorge Ramírez Calzadilla, a finales de la década de los ochentas [Ramírez Calzadilla, 1995]. La originalidad de esta investigación radica en que no se propone medir la presencia de la religiosidad por sistemas religiosos, ya que no busca una respuesta de situación comparada.

El diseño partía de la tipología de «tres niveles fundamentales de elaboración, organización y estructuración de las ideas de lo sobrenatural: uno eminentemente espontáneo, de escasa o ninguna sistematización; otro intermedio, que llega a la personificación de figuras consideradas milagrosas, sin formar parte de complejos sistemas religiosos; y un tercero, de más alta elaboración, correspondiente a sistemas de ideas propios de expresiones religiosas organizadas o influidos por ellas».

A partir de una muestra na-

cional de cinco mil casos a finales de esa década, los estudios arrojaron que aproximadamente el 85% de la población cubana admitía algún tipo de creencia en, o contacto con, lo sobrenatural, en tanto los lazos de pertenencia orgánica a religiones estructuradas no pasaban del 16%, y en el punto opuesto solo el 15% de la muestra se revelaba integrada por ateos. De modo que el 69% de la muestra quedaba incluido en los niveles primero y segundo. Aunque este equipo no ha realizado otra investigación del mismo alcance, aquellos resultados han sido confirmados por muchos estudios ulteriores.

Si los resultados no fueron engañosos por defectos técnicos —y nada indica que lo hayan sido— podemos extraer varias conclusiones elementales: 1) que los años de dogma ateísta, y de discriminación práctica de la religiosidad y de la labor pastoral, no impidieron que prevaleciera una religiosidad muy extendida en la población cubana; 2) que esa religiosidad no es (y no lo era a finales de los años ochentas) mayoritariamente institucional o comprometida, sino que se mantenía en el rango definible como religiosidad popular; 3) que las dinámicas de recuperación demográfica de la espiritualidad religiosa habían obrado ya el cambio en las generaciones que se sucedieron entre los años sesentas y ochentas; 4) que la proporción entre creyentes y no creyentes puede ser indicativa de un patrón relativamente estabilizado, pero que en

las dos décadas siguientes es previsible que haya variado consistentemente la correlación entre los niveles de religiosidad antes establecidos; 5) que a simple vista no guarda relación la proporción de creyentes y no creyentes en la población y en las esferas de dirección política (o sea que parecería que vivimos en un país de creyentes dirigido por ateos).

A finales de los años noventa, incluso con posterioridad a la visita pastoral del papa a Cuba, estudios realizados por la Iglesia católica a partir de encuestas parroquiales arrojaban que la asistencia a la misa dominical podría estimarse, en una proporción nacional, en no más de cien mil personas, lo que hace menos del uno por ciento de la población nacional.

La tradición de estudios socio-religiosos es mucho más abarcadora que lo que he tomado aquí como referencia. Muchos de ellos desde perspectivas religiosas. Las iglesias católica y protestantes han desarrollado áreas de estudios sociales y teológicos, dentro y fuera de los seminarios. Desde la segunda mitad de los años sesenta se creó el Instituto de Etnología y Folklore, que nos legó una producción inestimable.

Lo mismo sucede con el Conjunto Folklórico Nacional, el Centro de Estudios del Caribe (en Santiago de Cuba) y la Fundación Fernando Ortiz, la más joven de las instituciones académicas que ha dedicado un espacio relevante al estudio de nuestras raíces africanas y de la religiosidad de la po-



blación cubana, entre otras. Ahora solamente puedo consignar lo mucho que se ha extendido la dedicación al conocimiento y al debate sobre el tema sociorreligioso, sobre todo en tiempo reciente. También del crecimiento de las publicaciones, libros y revistas, que se ha hecho impresionante en las últimas dos décadas, después de un silencio de muchos años.

El predominio de una religiosidad que se sostiene en la devoción directa, más o menos regularizada, o en creencias menos definidas, como pudo verificar la investigación de finales de los ochentas, no debe, a mi juicio, ser interpretado de manera estática. Es cierto que investigaciones de la Asociación Católica Revolucionaria en los años cincuentas indicaban también un bajo nivel de compromiso de la feligresía católica, pero los datos basculaban entonces con fuerza hacia la presencia mayoritaria del catolicismo. Hacer estadísticas religiosas ha sido siempre un ejercicio bastante azaroso.

Lo que quisiera subrayar es que creo que hay buenos motivos para pensar que la intensificación de la vida pastoral, de las publicaciones eclesiales, de la presencia pública, y la apertura, cada vez más desprejuiciada, de las instituciones políticas y sociales, hayan incidido entre los años noventas y los que corren de la década presente, en un incremento de la participación religiosa comprometida, y en la diversificación del espectro denominacional. Si esta

hipótesis es válida, no solo no podemos hablar de incredulidad del cubano promedio, sino que tendríamos que admitir que la dinámica de reanimación religiosa ha fortalecido el sentido de pertenencia.

No debiéramos descuidar el hecho de que en Cuba el IV Congreso del Partido Comunista no solo supuso un cambio de política hacia los creyentes y la religión. Implicaba también la inclusión de las creencias en la escala de valores legitimada socialmente. Anota Ramírez Calzadilla que «la introspección analítica que esta situación supone, por parte de los actores implicados—Estado, sociedad, religiosos y sus instituciones— pasa por la redimensionalización del espacio social, la aceptación y el respeto al otro [...], con ello se inicia un proceso de desestigmatización social del creyente religioso.» [Ramírez Calzadilla, 1999]

Con frecuencia nos hemos visto atrapados por una tentación inmovilista. Nadie desconoce el uso recurrente del discutible concepto de 'indiferentismo' religioso como un supuesto componente de la idiosincrasia del cubano. Digo 'discutible' porque me cuesta identificar 'indiferentismo' con una corriente o un modo de pensar. Por lo regular estas caracterizaciones reflejan más propiamente situaciones coyunturales que rasgos culturales duraderos. No se pueden ignorar los márgenes de vulnerabilidad de lo religioso ante las incidencias propias de las situaciones

de crisis. Y si las encuestas realizadas en los años ochentas, cuando la crisis apenas se asomaba, nos mostraron que la religiosidad se había mantenido latente incluso bajo un estatus discriminatorio, ¿qué dinámicas podríamos esperar encontrar hoy?

El hecho es que, al no contar con actualización posterior a través de las investigaciones de terreno, nos vemos obligados a conformar los estimados combinando datos de la estadística oficial, la información del Registro de Asociaciones del Ministerio de Justicia, y las que ofrecen las iglesias. Según las informaciones acopiadas por estos medios, el total de la población cristiana practicante (católicos, protestantes convencionales y no convencionales) habría crecido de unos 124 000 a finales de los años noventas a unos 272 000 a finales de la década de los años noventas, para hacer un 2.43% de la población total del país. Este guarismo no incluiría a iniciados y practicantes habituales de la santería y otras religiones de raíz africana ni a espiritistas, por razones obvias. Por sobre este estimado estaría la religiosidad popular.

Confieso que quienes nos hemos involucrado en estos estudios utilizamos los cálculos con suma reserva, y solo para tomar idea de proporciones. En este sentido, más significativas parecen otras estimaciones parciales. Como el dato de que en las treinta y seis horas de mayor concurrencia, la peregrinación a San Lázaro en el santuario de El

Rincón llevó en el año 1995 a más de 94 000 devotos, el máximo calculado, para bajar de nuevo en los años siguientes a una media de 80 000. La devoción a La Milagrosa en el cementerio de La Habana se elevó de unos 12 100 visitantes en 1987 hasta alcanzar, en 1996, los 75350. Pero llega a estabilizarse muy por debajo de esa cifra posteriormente.

Llamo la atención de que, si los datos son válidos, el porcentaje de bautizos católicos sobre los nacimientos se habría elevado del 12.3% en 1982 a 47.6% en 1995. En el cementerio de Colón en 1996, el 62.6% de los funerales recibieron responso, en tanto diez años atrás la cifra fue el 38.9% [Ramírez Calzadilla, 2006]. Nada más importante que la protección del recién nacido y del alma del que fallece en el imaginario religioso popular. Los datos de población bautizada y la extremaunción aportan una referencia que trasciende incluso lo específico cristiano para convertirse en un tema de religiosidad popular.

Con lo expuesto hasta aquí he tratado de presentar un cuadro sintético, y muy incompleto en consecuencia, del espectro religioso cubano en el contexto del proyecto socioeconómico generado por la Revolución de 1959. Es por tal motivo que decidí darle un título tan poco original como el de Religión y Revolución en Cuba, ya que no me parecía pertinente connotarlo con más precisión.

No quisiera terminar estas líneas sin una referencia, muy breve, a

dinámicas de reactivamiento religioso cuyas condicionantes son mayormente externas a la realidad cubana, pero que indudablemente inciden sobre ella. Sin entrar tampoco en detalles aquí, no es posible dejar de tomar en cuenta que las tendencias secularizadoras que predominaron en el mundo llamado occidental (el del capitalismo desarrollado en Europa y América) hasta mediados del siglo XX, las cuales preocupaban a las iglesias, comenzaron a cruzarse con tendencias de reanimación no convencional de la espiritualidad religiosa.

Esta reanimación alcanza hoy a todo el mundo cristiano occidental, y mucho más allá, y se comienza a percibir en la América Latina a partir del crecimiento del pentecostalismo y de otras misiones evangélicas procedentes principalmente de los Estados Unidos, hacia los años sesentas. Con la implantación del modelo neoliberal, las tendencias de reanimación se incrementan y se diversifican en un abanico denominacional que no podemos describir ahora [Alonso, 2004].

Estas no suplantán del todo al movimiento secularizador sino que lo contraponen y de cierta manera se cruzan con él, generando cambios en la demografía religiosa del continente (tanto la que arrojan las estadísticas que ya cuestioné, como la real, que podemos adivinar tras las sombras de los estimados). Para decirlo breve y rápido, en este continente, donde las cifras indican que descansa la esperanza del fu-

turo del catolicismo, estudios de finales de los noventas han permitido estimar la población que se reconoce católica en menos del 42% y la definible como practicante en el 20%. Los porcentajes de las iglesias (bautismos, registros de adherentes) arrojan en término coincidente cerca de un 70% de católicos y un 20% de protestantes, mayoritariamente de religiones no convencionales estos últimos [Alonso, 2004].

Cuba no ha estado expuesta, ni con la misma fuerza ni con idéntico abanico de influencias denominacionales, al llamado 'embate de las sectas', término que no hace justicia al fenómeno aludido dada la diversidad y la diferencia de sentidos que se presenta en el mismo. No parecen haberse aposentado aun en la Isla misiones mormonas, ni de la religión Moon, ni de la Iglesia Universal, ni de la cienciología, u otras muchas entidades religiosas que han proliferado en el continente.

Sin embargo, lo primero que hay que destacar es el crecimiento del pentecostalismo, que se convertido hoy en el primer cuerpo de doctrinas protestantes en Cuba y que abarca varias denominaciones. También hay que decir que el carísmatismo, tan significativamente presente en la tradición pentecostal, se ha extendido fuera de estas comunidades y hoy, incluso en iglesias convencionales, como la metodista, ha sido adoptado este estilo en la liturgia. De modo análogo ha sido asumido por comunidades católicas, como en otros

países.

Es decir que se pueden observar algunas dinámicas afines a la tendencia mundial, pero no con la misma intensidad. Las hipótesis más manejadas son dos: la primera es que la sociedad cubana no ha sido expuesta a las tensiones de las dinámicas propias de la pauperización neoliberal, ni a una influencia norteamericana abierta; la segunda es que, junto a lo anterior, la existencia de un arraigo de las creencias de raíz africana, en un proceso transcultural que recién se ha visto desinhibido, constituye también una barrera en este terreno de confrontación de la territorialidad religiosa.

Y finalmente, el contexto socioeconómico cubano es el de un proyecto de resistencia sostenido a la marea más intensa de presiones del imperialismo, en cuyo marco la población ha sufrido y sufre tensiones materiales y espirituales. Estas tensiones han ejercido su influencia de mil maneras y en todo momento, por medio de resortes que sería imposible describir, en los vaivenes de la religiosidad cubana de este medio siglo. Y van a continuar ejerciéndola en los años por venir.

Fuentes consultadas:

Alonso, Aurelio [1990]. 'Fe católica y Revolución en Cuba: contradicciones y entendimiento', en *Cuadernos de nuestra América*, no. 15, La Habana.

Alonso, Aurelio [octubre-diciembre 2004]. 'Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo', *Temas No. 39-40*, La Habana.

Alonso, Aurelio (comp.) [2008]. *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Buenos Aires: CLACSO (En especial los ensayos de Aurelio Alonso, Rita Laura Segato, Jorge Ramírez Calzadilla, Cristian Parker Gumucio y Pablo Mella, que se dedican a la religiosidad latinoamericana en sentido global).

Girardi, Giulio [1994]. *Cuba después del derrumbe del comunismo. ¿Residuo del pasado o germen de un futuro nuevo?*, Madrid: Editorial Nueva Utopía, pag. 109.

Ramírez Calzadilla, Jorge [enero-marzo 1995]. 'Religión y cultura: las investigaciones sociorreligiosas', en *Temas*, no. 1, La Habana.

Ramírez Calzadilla, Jorge [1999]. *El incremento del campo religioso: reactivamiento y significación social*. Resultados inéditos en archivo del Centro de Investigaciones Psicológicas y sociológicas

(CIPS), La Habana.

Ramírez Calzadilla, Jorge (coord.)
[2006]. *Religión y cambio social. El
campo religioso cubano en la década*

de 90. La Habana: Editorial Ciencias
Sociales. (Todos los datos ofrecidos
sobre la ponderación de la reanima-
ción religiosa cubana han sido to-
mados de esta publicación).

